

TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT



Paskai László

Gondolatok a Fides et ratio enciklikáról

CZIGLÁNYI ZSOLT

Történeti feliratok a Zsoltárok könyvében

KOCSIS IMRE

Krisztológiai fenségcímek
a szinoptikus evangéliumokban

RÓZSA HUBA

A monoteizmus Izraelben

SOMORJAI ÁDÁM OSB

Fordul a szél?

VANYÓ LÁSZLÓ

A Szent Lélek mint személy és adomány

XXXIII. évf. 1999. 1-2. szám

TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XXXIII. évfolyam
1999. 1-2. szám

Laptulajdonos

Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kara

Főszerkesztő
Vanyó László

Felelős szerkesztő
Rózsa Huba

Szerkesztőségi titkár
Kránitz Mihály

Szerkesztőbizottság

Boda László
Bolberitz Pál
Erdő Péter
Fila Béla
Kránitz Mihály
Lenhardt Vilmos
Rokay Zoltán
Rózsa Huba
Tarjányi Béla
Tarjányi Zoltán
Török József
Vanyó László

Felelős kiadó
Török József

Szerkesztőség
1053 Bp. Veres Pálné u. 24.
Telefon: 318-13-32
(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.
csekk számlára

Egy szám ára:
330 Ft.
Előfizetés egy évre:
660 Ft.

Felelős vezető
Györfly Andrea

Nyomás
Váci ÁFÉSZ Nyomda

Tartalom

PASKAI LÁSZLÓ Gondolatok a Fides et ratio enciklikáról	1
CZIGLÁNYI ZSOLT Történeti feliratok a Zsoltárok könyvében	6
KOCSIS IMRE Krisztológiai fenségcímek a szinoptikus evangéliumokban	14
RÓZSA HUBA A monoteizmus Izraelben	37
SOMORJAI ÁDÁM OSB Fordul a szél?	51
VANYÓ LÁSZLÓ A Szent Lélek mint személy és adomány	60
KÖNYVSZEMLE	73

PASKAI LÁSZLÓ

BÍBOROS, PRÍMÁS, ESZTERGOM-BUDAPESTI ÉRSEK

Gondolatok a Fides et ratio enciklikáról

A Szentatya tizenharmadik enciklikája a múlt év szeptember 14-én, Szent Kereszt felmagasztalásának ünnepén jelent meg. Hivatalos bemutatása október 14-én volt. A legújabb enciklika címe a kezdő szavak szerint: «Fides et ratio», magyarul: a hit és az ész. Az enciklika magyar nyelvű fordítása nem rég jelent meg a Szent István Társulat kiadásában. Illő, hogy a Társulat igazgatóválasztmányi ülésén külön is megemlékezzünk az enciklikáról.

A kezdőszavak rámutatnak az enciklika témájára: a hit és az ész kapcsolatát elemzi. A kereszténység kezdettől fogva foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy milyen kapcsolat van a hit és az ész között, a teológia és a filozófia között, az emberi tapasztalásból és a természetfeletti hitből eredő ismeret között. Ez a kérdés az újkorban nagyon élessé vált azzal a beállítottsággal, hogy a hit és a természettudományos ismeret nem egyeztethető össze, a hitet kizárja a természettudományos ismeret; ezért a tudomány nem tud mit kezdeni a hittel, sőt cáfolja a hit tanítását.

Ez a helyzet az Egyházat hivatalos állásfoglalásokra készítette a hit és a tudomány kapcsolatáról. 120 évvel ezelőtt jelent meg az egyik legjelentősebb egyházi dokumentum, az «Aeterni Patris» enciklika XIII. Leó pápától, amelynek alcíme volt: „A katolikus iskolákban a keresztény filozófiának az Angyali Doktor, Aquinói Szent Tamás szellemében történő megújításáról”. A pápa Szent Tamás tanítására támaszkodva próbálta a világ kereszténnyé tételére vonatkozó terveit megvalósítani. Szándéka volt, hogy Szent Tamás megújított tanításával olyan tudományos rendszer épüljön ki, amely képes a kor bölcséleti problémáit megválaszolni, alkalmas a tudományok elvilágiasodását feltartóztatni, a hit és a tudás összhangját ismét megteremteni. Ennek a hatására indult el az újszolasztika, amelynek egyik kiváló művelője volt Désiré Mercier löveni professzor, a későbbi bíboros és belga prímás. Az újszolasztikus irányzat megújulást és lendületet adott a keresztény filozófiának, de megvoltak a maga határai is. Az új eszmeáramlatok, a tudományok új eredményei más irányba terelték a keresztény filozófiát.

Később is jelentek meg különböző pápai megnyilatkozások. Közülük kiemelkedik XII. Piusz pápa «Humani generis» kezdetű enciklikája. Célja volt, hogy keresztény szempontból helyes irányba terelje a különböző elméleteket, filozófiai elgondolásokat. Az említett dokumentumok konkrétumokra irányultak, ezért magukban hordták azt a lehetőséget is, hogy idővel módosításra szorulnak, vagy meghaladottakká válhatnak.

A Szentatya legújabb enciklikája is az említett kérdésekkel foglalkozik, az említett alapproblémára akar választ adni. Tanításának a jellegzetességében eltér az előzőektől. Jellegzetessége az, amit a címe is kifejez: *fides et ratio*; vagyis a hit és az ész kapcsolatáról szól. Az észről, mint az emberi megismerésnek és gondolkodásnak a képességéről szól, amellyel megismerhetjük az igazságot. Ennek megfelelően kifejezetten nem a hit és a tudomány kapcsolatát elemzi, hanem az észről, mint emberi képességről beszél. A mai kulturális és filozófiai gondolkodásmód tagadja, hogy az ész meg tudja ismerni az igazságot, és csak utilitarista, funkcionalista, matematikai, szociológiai beállítottságú. Ilyen formán a filozófia elveszíti a metafizikai dimenzióját, és a tapasztalati tudományok adják az észszerűség összetevőit. Ennek következménye a mai gondolkodásmódban, hogy a tudományos ész nem ellenfele a hitnek, mert nem is foglalkozik a lét végső igazságaival; tárgya az, ami a tapasztalhatóság körébe tartozik. Az észszerűségből kikerül minden, ami nem tartozik a tudományos ellenőrizhetőség területéhez. Ez vonatkozik a hitre is, amely ilyen módon kikerül a tudomány köréből, és csak bizonyos szimbolizmussá, szentimentalizmussá válik.

A mai szellemi légkörben az enciklika erővel és meggyőződéssel hangoztatja, hogy az ész rendelkezik azzal a képességgel, hogy – adottságainak a korlátain belül ugyan – megismerje Istent, az emberi egzisztencia alapigazságait, a lélek szellemiségét és halhatatlanságát, a természetes erkölcsi törvényt. Ilyen módon szemben áll azokkal a filozófiákkal vagy elméletekkel, amelyek kizárják az ember képességét a metafizikai igazság megismerésére (amilyen a pozitivizmus, materializmus, scientizmus, historicizmus, relativizmus, nihilizmus, stb.), és éppen ezáltal védi az ember méltóságát, indítja az olyan kérdésekkel való foglalkozásra, amilyen a létnek, az embernek, a világnak a végső értelme.

A Szentatya szándéka, hogy a mai szellemi életben minél több területen eligazítást adjon, ebben a szellemi milióban tárja az Egyház elé a katolikus tanítást. Ezt tette a «*Veritatis splendor*» kezdetű enciklikájában is, ahol a mai áramlatokkal szemben a keresztény erkölcstan alapjait fejtette ki, amelynek mintegy folytatása a jelen enciklika. Hasonló ehhez az «*Evangelium vitae*» kezdetű enciklika, amely az emberi életet védi fogantatásától egészen természetes haláláig. Éppen ebben mutatkozik meg a Szentatya tudatos felelősségvállalása a tanításban, mert benne kifejezetten apostoli tekintélyre hivatkozva fogalmazza meg a keresztény alaptanítást.

Ezt a komoly szándékot állítja elének az enciklika keletkezése is. Az első kézirat már tizenkét évvel előbb elkészült. A megjelenésig eltelt hosszú idő mutatja az alapos előkészítést és a téma fontosságát. Természetesen sokan közreműködtek az anyag előkészítésében, de végső fokon a pápa munkáját tartalmazza. Amint az enciklika bemutatásakor kiemelték: a pápa keze nyomát határozottan magán viseli a szöveg.

Az alapkérdést a Szentatya stílusának megfelelően egész egyszerűen teszi fel. A bevezetés címe a régiek bölcsességét idézi: „*Ismerd meg magad*”. Majd ezt olvassuk: „Ha beletekintünk az ókori történetírók műveibe, világossá válik, hogy a Föld legkülönbözőbb tájain, ahol nagyon eltérő kultúrák éltek, ugyanabban az időben ugyanazok az emberi életet jellemző alapkérdések merültek föl? Ki vagyok én? Honnan jövök és hová megyek? Miért van a rossz? Mi lesz a jelen élet után? E kérdések megtalálhatók Izrael szent Írásaiban is, fölmerülnek a Védákban éppúgy mint az Avesztában, de megtaláljuk őket Konfuciusz és Lao-Cse írásaiban éppen úgy, mint Tirthanakara és Buddha beszédeiben. Föltűnnek Homérosz költeményeiben, valamint Euripidész és Szofok-

lész tragédiájában éppúgy, mint Platón és Arisztotelész filozófiai értekezéseiben. E kérdések közös forrása a dolgok értelmének a keresése, mely kezdettől fogva él az emberi lélekben: a rájuk adott választól pedig függ az ember egész életét meghatározó irányulás." (1)

Az enciklika gazdag tartalmát nem lehet a mostani ülés keretében ismertetni. Néhány szempontra mégis érdemes felfigyelni.

Az enciklika így kezdődik: „A hit és ész két szárny, melyekkel az emberi szellem fölemelkedik az igazság szemlélésére. Maga Isten oltotta az emberek elméjébe a törekvést, hogy meg akarják ismerni az igazságot és önmagukat, és Istent megismerve és szeretve eljuthassanak önmaguk teljes igazságához.”

A Szentatyának ez a rövid indokolása, összefoglalása távol tartja a közfelfogásnak azt a kísértését, hogy csak a természettudományos módszerrel lehet a valóságot megismerni, és ami ezen túl van, arról semmi biztos nem mondható. Legfeljebb különféle véleményeket lehet formálni, de közülük egyik sem érvényesebb a másikkal. Folytonosan találkozunk ezzel a felfogással, főleg vallási területen. E mögött az húzódik meg, hogy az emberi gondolkodást csak arra képes, hogy a természet törvényeit megismerje, az anyagvilág ismeretei a technika révén az egyéni életet szolgálják, a gazdasági életben a profitot eredményezzék. Ezen túlmenően az ész ismeretei emberi kérdéseinkre nem tudnak igaz és érvényes válaszokat adni. A Szentatya már az enciklika elején rámutat írásának igazi céljára, a metafizika szükségességére, ezen keresztül az ész megismerési képességének a kihangsúlyozására és védelmére.

Az enciklikában többször is találkozunk a Szentatyától gyakran hangoztatott kifejezésével, amely ennek az enciklikának a megírásában is motiválta: az ész ismeretével eljuthatunk „önmagunk teljes igazságához”. Mit jelent ez a kifejezés? A mai gondolkodásmódban sokszor szerepelnek ilyen kitételek: találd meg önmagadat, valósítsd meg önmagadat. Ezek a kifejezések sokszor csak szólamok, egyéni ambíciók követését, az egyéni ösztönösség kiélését jelentik. Az enciklika kifejezése egészen más tartalmat állít elénk. Önmagunk teljes igazságáról szól. Hogy ezt megértsük, gondolnunk kell az igazság különböző tartalmára a mindennapi szóhasználatban és a filozófiai megfogalmazásban. Általában három vonatkozásban beszélünk az igazságról: a logikai igazság az értelem megegyezése a tárggyal (igaz - téves); az erkölcsi igazság (igazat mondok) a beszéd megegyezése az ismerettel (igaz - hazug); az ontológiai igazság a tárgy megegyezése az eszményével (igaz - hamis). Az ember igazsága az utóbbihoz tartozik: az emberi életnek, az emberi egyéniségnek, az emberi tevékenységnek megegyezése az ember eszményével, elsősorban az Istentől kigondolt eszményével. Ez már túl van a természettudományon. A filozófia, az ész ismeretköréhez tartozik. Ebben a kérdésben is az enciklika védi az ész képességét, az igazság megismerésének a lehetőségét.

Az enciklika kitér arra, hogy van keresztény filozófia. „Ez az elnevezés helyes, de nem szabad félreérteni” - írja az enciklika -, „nem az Egyház hivatalos filozófiáját jelenti, hiszen a hit lényege szerint nem filozófia. A keresztény filozofálás művészetét jelenti, tudniillik a hittel eleven kapcsolatban lévő filozófiai gondolkodást. Tehát egyszerűen nem olyan filozófiáról van szó, melyet keresztény filozófusok dolgoztak ki... Amikor keresztény filozófiáról beszélünk, a filozófiai gondolkodásnak arra a jelentős fejlődésére gondolunk, amely a keresztény hit közvetlen vagy közvetett hozzájárulása nélkül nem jöhetett volna létre.” (76)

Majd később hozzáfűzi: „A filozófiát éppen e mellőzhetetlen és kiváló szolgálat értelmében nevezték az egyházatyák kora óta «ancilla theologiae»-nak, a «teológia szolgálóleányának». Nem azért nevezték így, hogy a filozófia rabszolga vagy csupán eszköz voltát hangsúlyozzák a teológiával szemben. Sokkal inkább abban az értelemben használták, ahogyan Arisztotelész a tapasztalati tudományokról, mint «az első filozófia» (= metafizika) «szolgálóiról» beszélt. E kifejezés, mely napjainkban a fent említett autonómia-elv következtében csak nehezen használható, a történelem folyamán arra szolgált, hogy a két tudomány kapcsolatának szükségességét és szétválasztásuk lehetetlen voltát hangsúlyozzák.” (77)

Ide kívánczik az enciklikának a tanítása arról, hogy a hit és az ész nemcsak nem zárják ki egymást, hanem kölcsönösen is kiegészítik egymást. Arra tér ki, hogy az Isten szóban szólt az emberekhez, és éppen ezért Isten igéjének kikerülhetetlen következménye az, hogy gondolkodással, az ész segítségével tudjuk azt magunkévá tenni. Ezt írja az enciklika: „A Szentírás kifejezetten és burkoltan egész sor olyan mozzanatot tartalmaz, melyek határozottan filozófiai emberképhez és világlátáshoz segítenek. A keresztények fokozatosan ébredtek tudatára a Szent Könyvekben rejlő gazdagságnak. A Szentírás lapjairól kiviláglik, hogy a számunkra tapasztalható valóság nem az abszolút valóság: nem teremtetlen és nem is magától való. Isten az egyetlen abszolút valóság. Emellett a Szentírásból az embert úgy ismerjük meg, mint imago Dei-t, Isten képmását, mely pontos jelzéseket ad létéről, szabadságáról és lelke halhatatlanságáról. Mivel a teremtett világ nem elég önmagának, az autonómia minden olyan illúziója, mely tagadja a teremtmények és az ember természet szerinti függését Istentől, szerencsétlenségekhez vezet, melyek megsemmisítik a harmónia és az emberi lét értelmének keresését.” (80)

Nemcsak az ember létével, hanem cselekvésével kapcsolatban, vagyis az erkölccsel kapcsolatban is a Szentírás eligazítást ad a gondolkodásnak. Ezt olvassuk az enciklikában: „Hasonló megfontolásokat végezhetünk az erkölccsteológiával kapcsolatban is. A filozófia megfelelő helyre állítása szükséges a hívők életét és tevékenységét irányító hívő megértéshez is. A mai szociális, gazdasági, politikai és tudományos kihívások következtében az ember erkölcsi lelkiismerete elbizonytalanodik. A «Veritatis splendor» c. enciklikámban kiemeltem, hogy a mai világban tapasztalható problémák sokasága 'az igazság körüli válságból' ered: 'Ha elvész az emberi értelem megismerhető jó egyetemes igazságának fogalma, elkerülhetetlenül megváltozik a lelkiismeret fogalma is: már nem a maga eredeti valóságában mint a személyes értelem aktusát tekintik, melynek feladata, hogy a jó egyetemes ismeretét alkalmazza egy meghatározott helyzetben, s egy itt és most jó cselekvést kimondó ítélet legyen; ehelyett az egyéni lelkiismeretet felruhazzák olyan kiváltsággal, hogy autonóm módon állapítsa meg a jó és a rossz ismertető jegeit s az ebből fakadó cselekvést Ez az elgondolás szorosan kapcsolódik az individualista etikához, mely szerint mindenki a másoktól különböző, saját igazságához igazodik.' ” (98)

Az enciklika végén kitér az igazság és a szabadság belső összefüggésére. Ma amikor oly sokat emlegetjük a szabadságot, érdemes erre az összefüggésre felfigyelni. Az enciklika utal arra, a különböző filozófiai iskolák félrevezetéssel arról igyekeznek meggyőzni az embert, hogy abszolút ura önmagának. Ehhez hozzáfűzi: „Önmegvalósulása számára csak az a döntés lehet meghatározó, melybe beépül az igazságba általa, hogy a bölcsesség árnyékában veri fel sátrát és állandó lakója marad. Csak az igazság-

nak ezen a horizontján fogja megérteni szabadságának teljes kifejezését és Isten megismerésére és szeretésére szóló hivatását, mint önmaga legmagasabb rendű kibontakozását." (107) Az enciklika tanításának a megértéséhez gondolnunk kell arra, hogy a szabadságról általában felületes fogalmunk van. Vagyis a szabadság úgy értelmezendő, hogy mindenki azt teszi, amit egyénileg jónak lát. Az emberi szabadságnak sokkal mélyebb értelme van. A valódi szabadság az, hogy én önmagamat tudom meghatározni cselekedeteim révén; csak az igazság alapján tudom ezt megtenni. Ha nincs előttem a jónak az eszménye, akkor mit határozok meg önmagamban? Akkor rabszolga vagyok, az ösztöneimnek vagyok kiszolgáltatva, és az ösztön diktálása alapján cselekszem. Ugyanilyen összefüggésben szerepelt a jó és a szabadság kapcsolata a «Veritatis splendor» enciklikában, ebben az enciklikában pedig az igazság és a szabadság kapcsolata szerepel. Mondhatjuk, hogy ez az enciklika is erőteljes kiáltás, mindazok lelkiismeretének a felébresztésére, akik szívükön viselik az ember valódi szabadságát.

A Szentatya minden megnyilatkozását azzal fejezi be, hogy valamilyen formában Mária felé fordul. Amikor itt Máriához fohászkodik, és Máriát állítja példaképül, rajta keresztül a hit és az ész mély értelmű kapcsolatára mutat az emberi élet értelmezésében: „Utolsó gondolatom ahhoz száll, akit az Egyház imádsága így szólít: Bölcsesség széke. Az ő élete igazi példa, mely meg tudja világítani mindazt, amit eddig mondtam. Tiszta összhang figyelhető meg ugyanis a Boldogságos Szűz Mária és az igazi filozófia hivatása között. Miként a Szűz arra volt hivatva, hogy mint ember és mint nő egész létét odaadja azért, hogy Isten Igéje testté és testvérünkkel lehessen, úgy a filozófia arra hivatott, hogy kritikus észmunkájával tegye lehetővé, hogy a teológia mint hívő megértés termékeny és hatékony legyen. Miként Mária a Gábel által hozott üzenetre mondott igenjével semmit sem veszített el igazi emberségéből és szabadságából, úgy a filozófiai gondolkodás sem veszít semmit autonómiájából, ha befogadja a megszólítást, ami az evangélium igazságából hangzik feléje.... Nagyon jól megértették ezt az igazságot a keresztény ókor szent szerzetesei, amikor Máriát 'a hit értelmes asztalának' nevezték... A Bölcsesség széke legyen biztos kikötője mindazoknak, akik életüket az igazság keresésére formálják." (107)

CZIGLÁNYI ZSOLT

Történeti feliratok a Zsoltárok könyvében

Nem szorul bizonyításra, milyen nagy a zsoltárok jelentősége a keresztény hitéletben. Közkeletű vélekedés szerint ez elsősorban a liturgikus használatuk és a lelkiségre gyakorolt hatásuk miatt van így. Kevesebbet gondolunk arra, hogy a zsoltárok nagy szerepet játszottak az Újszövetség krisztológiájának megfogalmazásában is: az Újszövetségben található ószövetségi hivatkozások egyharmada a Zsoltárok könyvéből származik. S nem csupán a „klasszikus” messiási zsoltárokat (mint amilyen a 2. és a 110.) idézik, hanem az egész Zsoltárok könyvét a Krisztus-esemény fényében értelmezik.

A zsoltárok krisztológiai alkalmazása egy újraértelmezés eredménye, és e tekintetben nem is az első a zsoltárok történetében. A zsoltárok szövegében is felfedezhetjük a reinterpretáció nyomait. Ez az ószövetségi relecture klasszikus formájában megy végbe: amíg a végső szöveg nem stabilizálódik, addig az új élethelyzetben történő alkalmazás, az új teológiai összefüggésbe állítás egy szerkesztői munka keretében, tehát az eredeti szöveg átírása, ill. különböző korú szövegek összedolgozása által történik.

De a Zsoltárok könyvében találkozunk a relecture egy érdekes, ritka formájával is: a feliratok, különösen a történeti feliratok a szöveghez csatolt kommentárok. Ezek átmenetet jelentenek a szerkesztői relecture és a kommentár között: már nem nyúlnak hozzá a szövegekhez, de még nem különül el a bibliai szöveg és annak egzegézise. A magyarázat itt a szöveg mellékleteként jelenik meg.

E feliratok értelme körül hosszú és fordulatos vita folyik a biblikus irodalomban, amelyet még vázlatosan sem tudunk itt ismertetni, ezért csak tendenciákra mutatunk rá.

Már az ókorban sem volt egyértelmű a feliratok értékelése, Szent Jeromos például elítélően szól arról, hogy az antióchiai iskola egzegétái (Tarszoszi Diodorosz és Mopszvesztai Teodorosz) törölték a feliratokat a zsoltárok elől, mint amelyek nem képezik azok részét. S valóban, a Pesittába nem kerültek bele, más címekkel helyettesítették azokat.¹

A 19. században, az irodalomkritika korában részletesen feltárták a feliratok és a zsoltárszövegek közötti ellentmondásokat, de a feliratok kérdését nemigen kezelték külön a zsoltárszövegek kérdéseitől, lévén magukat a zsoltárokat is késői eredetűek-

1 Ld. JACQUET, L.: Les psaumes et le coeur de l'homme, Gembloux, 1975, 23. o.

nek tartották, amelyek a korai judaizmus vallási világát tükrözik (Duhm a legtöbbjüket a makkabeusi korból eredzeteti).²

A feliratokkal kapcsolatos bizonytalanság tükröződik a Biblikus Bizottság 1910. május 1-jei döntésében, amely elismeri, hogy esetenként okkal vitatják a feliratokat, azok nem mentesek a tévedéstől, így az egzegéták joggal kételkedhetnek feltétlen érvényükben.³

A formakritikai megközelítés e tekintetben fordulatot jelentett. A Zsoltárok könyvét Izrael liturgikus énekei gyűjteményének tartották, amely szoros kapcsolatban áll a jeruzsálemi templomban folyó kultusszal. A kultikus Sitz im Leben hangsúlyozása a Myth-and-Ritual-School felfogásában érte el csúcspontját. A zsoltárokat a királyi liturgiával hozták kapcsolatba, ezért eredeti formájuk keletkezési idejét jóval korábbi időpontra helyezték. Engnell például a 137. zsoltár kivételével valamennyit a fogság előtti korból eredzeteti.⁴ A feliratok e megközelítés számára csak a szent szöveghez kapcsolt „redakcionális, késői és külső” megjegyzések, amelyek kanonikus volta épp ezért vitatható.⁵ A feliratokat mindezzel együtt értékes történeti adatoknak tartják, amelyek segíthetnek az egyes zsoltárok időbeli elhelyezésében és liturgikus szerepük megítélésében. Ennek megfelelően főként a műfaji és előadói megjegyzések iránt érdeklődnek, bár kissé keserűen állapítják meg, hogy jelentésük sokszor meglehetősen homályos (Kraus, 14. o.), műfaji szempontból ismeretszerzésre alkalmatlanok (Kraus 28. o.), és — ha ősi eredetűek is — értelmük már a szerkesztők számára sem volt világos, akik valószínűleg a krónikás történeti mű Dáviddal és a jeruzsálemi templommal kapcsolatos teológiai szándékait jelenítik meg velük (Kraus, 77. o.).⁶

Amint Brevard S. Childs megállapítja, a formakritikai kutatást kizárólag az érdekelte, milyen funkciót tölthettek be a zsoltárok az ősi Izrael életében (510. o.), és mivel a feliratok elismerten másodlagos hozzáadások, nem tanúsítottak irántuk különösebb érdeklődést, hiszen a szövegek eredetével kapcsolatban semmiféle információt nem hordoznak.⁷ Ez különösen a történeti feliratokra érvényes.

Az új, kánoninak nevezett megközelítés képviselői szemében viszont a jelentés nem az eredeti alkotói szándék megismerésében, hanem a kanonizáló közösség szövegértelmezésében rejlik, amely az eredeti szöveg többszöri újraértelmezése során (relecture) alakul ki. A feliratok így felértékelődnek, épp attól válnak értékessé, hogy a zsoltár szövegénél későbbiek, egy későbbi, de még a kanonizálás előtti kor megértését tükrözik. Különösen a történeti feliratok jelentősek, mert azok a zsoltárokat egy másik bibliai hely, tehát a formálódó kánon összefüggésében olvassák újra.

Az Egyesült Államokból indult irányzat (fő képviselői Brevard S. Childs, James A. Sanders, James Barr) a német biblikusok közül is egyre több hívet szerez magának, s elsősorban Erich Zenger, Norbert Lohfink, Matthias Millard, Martin Kleer, Georg Braulik zsoltárokkal kapcsolatos kutatásaiban virágzik.

² Ld. CAZELLES, H. szerk.: Introduction critique a l'Ancien Testament, Desclée, Paris, 1973, 512. o.

³ JACQUET, L.: i. m. 23. o.

⁴ ENGNELL, I.: Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, Upsala, 1943, 176. o.

⁵ CAZELLES, H.: i. m. 489. o.

⁶ KRAUS, H.-J.: Psalmen, Neukirchen-Vluyn, 1978⁵, idézett oldalak.

⁷ Vö. BREVARD S. CHILDS: Introduction to the Old Testament as Scripture, SCM Press Ltd, London, 1979, 520. o.

Zenger egy tanulmányában négy tézisben foglalja össze a kánoni megközelítés újdonságát:⁸ 1. a zsoltárokat egymással való kapcsolatukban olvassák (concatenatio-k, iuxtapositio-k, ikerzsoltárok), 2. a zsoltárokat a redakció által megteremtett kompozicionális egységekben szemlélik, 3. a feliratokat értelmezési horizontoknak tartják, 4. az egyes zsoltárokat a Biblián belüli utalások és újbóli alkalmazások együttesében értelmezik.

Mint a tézisekből is látható, az egyes zsoltárokról a Zsoltárok könyvére került a hangsúly, *Psalmenexegese* helyett *Psalterexegese*-ről beszélnek, amely immár nem az egyes zsoltárok Sitz im Leben-je iránt érdeklődik, hanem arra kérdez rá, hogy a könyvnek mint gyűjteménynek mi volt a szerepe Izraelben. Jellemző, hogy amíg a korábbi kommentárok és bevezetők hosszú oldalakat szenteltek az egyes zsoltárok műfajainak, addig Childs 1979-es és Zenger és társai 1995-ös⁹ bevezetői egyáltalán nem foglalkoznak velük. Nem az foglalkoztatja őket, mik voltak az egyes zsoltárok, hanem hogy mi a Zsoltárok könyve. Milyen teológiai és gyakorlati szándékkal készült maga a gyűjtemény? A gyűjtemény kialakulásának egyes szakaszaiban milyen hermeneutikai összefüggésben olvasták a zsoltárokat?¹⁰

A hermeneutikai horizont változása a zsoltárok dávidizálásával van összefüggésben. Dávidizálás alatt azt értik, hogy Dávid a zsoltárok emblematikus személyévé válik, akire tekintettel a zsoltárokat imádkozni kell. Ez a folyamat több szakaszban zajlik le: a *ledavid* felirat a TM 73 (LXX 83) zsoltára előtt a fogság alatt arra utal, hogy a zsoltárokat az üldözött és megmentett Dáviddal való sorsközösségben kell olvasni, az 5. századtól az 51. zsoltár alapján a fiktív szerzőséget jelenti, a 4. századtól a történelmi Dávidról az eljövendő, messianisztikus Dávid alakjára kerül a hangsúly. A következő lépésben Sámuel könyve alapján Dávid életére utaló feliratok kerülnek a könyvek elé, amelyek előbb identifikációs célt szolgálnak, később a szerzés körülményeiként értik őket. Végül az egész Zsoltárok könyvét mint Dávid lelki naplóját olvassák, a történelmi és messianisztikus Dávid életéről való elmélkedés szándékával.¹¹

Ebben az összefüggésben tehát a történelmi feliratok célja, hogy Dávidot mint a hívő ideáltípusát mutassák be, aki annak példája Izrael szegényei számára, miként for-

⁸ ZENGER, E.: Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung? in Ein Gott, eine Offenbarung, Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität, FS Notker Füglistner, Würzburg, 1991 – Ugyanebben a témában magyarul is megjelent Georg Braulik összefoglalása: Krisztológiai zsoltárértelmezés az Ószövetségben? in Pannonhalmi Szemle, 1996/3.

⁹ CHILDS, S.: i. m., Erich Zenger u. a.: Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart, 1995.

¹⁰ A formakritikai és a kánoni megközelítés közti állomás a hatvanas-hetvenes évek szerkesztéstörténelmi kutatása, amely már komolyan érdeklődik a részgyűjtemények, a keretzsoltárok és az öt könyvre osztás kérdései iránt. Már nem a „második templom énekeskönyvének”, hanem vallásos könyvnek, engedélyezett gyűjteménynek tekintik, ami azonban nem valamiféle „népkönyv” (ld. Joachim Becker: Wege der Psalmenexegese, Stuttgart, 1975, 112. o.). Ebből a megközelítésből nő ki A. Arens később sokat bírált elmélete, amely a Zsoltárok könyve öt részét a Tóra öt könyvének felelteti meg, s a gyűjteményt zsinagógai istentisztelet olvasmányrendjének tartja. Ld. BECKER: i. m. 116–119. o.

¹¹ Ld. ZENGER, E.: Einleitung... i. m. 246–247. o., a dávidizálással kapcsolatban ld. még BRAULIK, G.: i. m., ALLEN, L. C.: David as Exemplar of Spirituality..., Biblica 67, 1986, 544–546. o., KLEER, M.: Der liebliche Sänger der Psalmen Israels, Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen, Philo, Bodenheim, 1996.

dul bizalommal Istenéhez megpróbáltatásai között az esendő, de hű és igaz ember.¹² Dávid szerepének ezen átalakítása módszerét tekintve a királyzsoltárok¹³ és a Tórazsoltárok (pl. 1: az egész könyv nyitánya, 19: a 15-24 kompozíciós egység központja, 73: a 3. könyv eleje, [78: a Tóra és a történelem összekapcsolása, ld. Millard, 140. o.], 119: a 118 ikerzsoltára a 113-118 hallél és a zarándokzsoltárok között)¹⁴ kulcspozícióba helyezésével és egymás mellé rendelésével, valamint a történeti feliratok segítségével történik. Ezek a feliratok a zsoltárok midrászerű magyarázatai, így megértésükben a midrás magyarázati törvényszerűségeinek ismerete segít bennünket. Ezzel kapcsolatban a legtöbbet Elieser Slomovic cikkére hivatkoznak¹⁵, aki időben visszafelé haladva fejt fel a TM történeti feliratainak szerepét. A 15. zsoltár példáján mutatja be, miként alkalmazzák azt a rabbik Ábrahámra, a Ps 27-et (én-formájú bizalomének) az Egyiptomból kivonuló Izraelre, majd a LXX többletfeliratain, végül a TM történeti feliratain mutatja be, hogy ezek esetében is ugyanazzal a módszerrel teremtenek kapcsolatot két bibliai hely között.

A kapcsolatteremtés nyelvi és tematikus hasonlóságok alapján történik, képeket illesztnek össze, a bibliai hősök esetében rendszerint azért, hogy őket mint az erények prototípusait állítsák eléink. Sosincs teljes harmónia a két összekapcsolt hely között: azokat a részeket, amelyeket nem lehet összefűzni, figyelmen kívül hagyják.

Lássuk a 3. zsoltár példáját. Ebben egy fontos ember nagy veszélyben van: nagy sokaság (רַבְרָבִים) fordult ellene, gúnyolják, hogy Isten nem segít rajta. Ezt kapcsolják össze Dávid menekülésével Absalom elől. De miért épp ezt a zsoltárt, amikor sok más helyen olvashatunk az imádkozó üldöztetéséről? A kulcsszó valószínűleg a 2. versben található: sokan kelnek föl ellenem. Ez idézi fel a 2Sám 18,31-et: az Úr kiszabadított ma téged mindazok kezéből, akik felkeltek ellened. De további párhuzamokat is találunk:

sokan kelnek föl ellenem (2)

Hányan mondják rólam:

„Nincs menedéke Istenénél!” (3)

az Úr kiszabadított ma téged mindazok kezéből, akik felkeltek ellened (2Sám 18,31)

Így szólt Szemei (Simei), amikor a királyt átkozta: „Eredj, eredj, te vérszopó ember, Béliál fia! Megtorolta rajtad az Úr Saul házának minden vérét, hogy elfoglaltad királyságát, és Absalomnak, a fiadnak a kezébe adta az Úr a királyságot, s téged, íme, szorongatnak bajaid, mert vérszopó ember vagy.” (2Sám 16,7-8)

¹² Ezt az értelemváltozást szemléltetik a Ps 15-24 szerkesztéstörténetének bemutatásával: HOSSFELD F. L. - ZENGER, E.: „Wer darf hinaufziehen zum Berg JHWHs?” in FS, LOHFINK, N. Freiburg, 1993, 166-182. o.

¹³ Ld. BRAULIK, G.: Krisztológiai...

¹⁴ Ld. például ALLEN, L. C.: i. m., HOSSFELD F. L. - ZENGER, E.: „Wer... i. m.; SEYBOLD K.: Die Psalmen, Stuttgart-Berlin-Köln, 1991.; M. MILLARD: Die Komposition des Psalters, ein formgeschichtlicher Ansatz, Tübingen, 1994.

¹⁵ SLOMOVIC, E.: Formation of Historical Titles in the Book of Psalms, ZAW 91, 1979, 350-380. o., a másik gyakran idézett tanulmány: CHILDS, B. S.: Psalm Titles and Midrashic Exegesis, JSS 16, 1971, 137-150. o.

Ám te, Uram, ...fölemeled a fejemet (4) vö. *Midrash Teh. III,3 50: Mikor írta Dávid e zsoltárt? Amikor befödött fejlem fel az Olajfák hegyére.*

Aludni tértem, s álomba merültem, de felébredtem, mert az Úr felkarolt engem (6) *(Az Absalom feletti győzelem napjának hajnala a szabadulás virradata)*

Jóval talányosabb a 34. zsoltár feliratának kapcsolata az 1 Sám 21,11-16-ban szereplő történettel. Semmiféle tematikus összefüggést nem találunk a két szöveg között, s már-már arra kellene gondolnunk, hogy a kapcsolatteremtés alapja csupán két szótő (הלל és טעם), amelyek azonban egészen eltérő jelentéssel szerepelnek a párhuzamba állított szövegekben:

וַיִּשְׁנֶה אֶת-טַעֲמוֹ elváltotta fellépését, 1 Sám 21,14.

וַיִּהְיֶה: eszelősnek színlelte magát, uo.

Akkor Dávid elindult fölfelé az Olajfák hegyén. Egyre sírt, mezítláb volt, s a feje befödve. (2 Sám 15,30)

Erre Dávid és az egész csapat, amely vele tartott, elindultak, és átkeltek a Jordánon. Hajnalra nem volt egyetlen ember sem, aki még nem kelt volna át a Jordánon (2 Sám 17,22).

טַעֲמוֹ וַיֵּרָאוּ כִּי-טוֹב יְהוָה (ízleljétek és lássátok, mily jó az Úr) Zsolt 34,9.

בִּיהוּדָה תִּתְהַלֵּל נַפְשִׁי az Úrban dicsekszik a lelkem, Zsolt 34,3.

A felirat utolsó szava (וַיִּלָּךְ) (eltávozott) azonban az ezt követő történetekben többször visszatér (1 Sám 22,1.5; 23,5.13), így a felirat nemcsak a Gátban történeteket idézi fel, hanem az ezt követő bujdosást is, midőn Dávidnak újra és újra el kellett távoznia rejtekhelyeiről. Ebben a nagyobb egységben már több tematikus párhuzamot is találunk.

34,5b: (az Úr) minden rettegésből kiragadott engem.

34,5a: Kerestem az Urat és Ő meghallgatott (válaszolt).

34,8: Az Úr angyala (מַלְאָךְ) körülveszi az öt félőket.

1 Sám 21,13b: (Dávid) nagyon megijedt Ákistól, Gát királyától *(az egyetlen hely Dávid történetében, ahol arról olvasunk, hogy félt).*

1 Sám 23,1-13: *(Dávid többször megkérdezi az Urat, mit tegyen, és Ő válaszol neki)*

1 Sám 23,27: ekkor azonban követ (מַלְאָךְ) érkezett Saulhoz *(ezért abba kell hagynia a körülzárt és már-már reménytelen helyzetbe jutott Dávid üldözését).*

Az 52. zsoltár olyan emberhez szól, aki a gonoszságban „hős” (גִּבּוֹר), aki álnok, hazug beszédével és gonosz tetteivel tűnik ki. Ezt állítja a felirat párhuzamba az edomita Dóég „hősiességével”, aki kardélre hányja a nőbi papokat és Nób egész városát. Az összekapcsolás alapja itt nem nyelvi párhuzam, hanem a szégyenteljes, kihívó gonosz-ság, amely közös a zsoltár által kárhoztatott személy és Dóég magatartásában.

A 60. zsoltár nemzeti panaszdal, amelyben a megvert, megalázott nép segítségért kiált Istenhez, kérve tőle, hogy győzelmet arathasson ellenségei fölött. Ebben a keretben idegenül hat a 6–11. versek hódító hangulata.¹⁶ A felirat nyilvánvalóan ezekre tekint, hiszen a 2Sám 8-ban említett győzelmeket nem előzi meg szorongatott helyzet. Az összekapcsolás alapja, hogy mindkét helyen ugyanazok a legyőzött népek szerepelnek (Moáb, Arám, Edom, filiszteusok).

A felsorolt példák mindegyike mutatja, hogy a történeti feliratok historizáló szándékkal kerültek a zsoltárok elé. Az is régóta ismert, hogy ilyen feliratokkal panaszdalokat és a szabadításért mondott hálaénekeket láttak el. A 60. zsoltárt kivéve mindegyik egyéni dal. Hogy miért éppen e tizenhárom zsoltár elé írtak történeti feliratot és miért épp ezeket, azt a kérdést homály fedi.

Megfigyelhetjük ugyanakkor, hogy a történeti feliratok mindegyike valamelyik dávidi gyűjteményben található, kisebb részük az első, Jahvistának nevezett együttesben (3, 7, 18, 34), nagyobb részük a második, Elohista együttesben (51, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 63), egy pedig az utolsó gyűjteményben (142). Mind Dávid életének egy részletére utal (többször téves hivatkozásokkal), éspedig a Ps 60-at kivéve (amely győzelmeit idézi fel) mind szorongatott helyzetben mutatja be (a Ps 51-et Betsabéval elkövetett vétkét követően, a többit üldöztetése idején imádkozza, a Ps 18-at már visszatekintve, hálából a szabadulásért).

N. Lohfink és Zenger, valamint követőik felfogása szerint ebből az következik, hogy Izrael királya úgy jelenik meg a történetek és a zsoltárok összekapcsolása által, mint akit az egyszerű emberekhez hasonlóan megpróbáltatások érnek, de bizalmát Istenbe veti. Az imádkozó így azonosul a szenvedő Dáviddal, belőle merít erőt és példát a jámbor élethez.

Dávid ugyanakkor messianisztikus alak is: ha a zsoltárok őt a szenvedő igaz helyzetében láttatják, akkor már az Ószövetségben fontos lépés történik a krisztológiai értelmezés felé.¹⁷

Matthias Millard viszont ezzel ellentétes folyamatot mutat be: szerinte a zsoltárok Dávidja elsősorban Izraelt jelenti. Így a zsoltárok „én”-je kollektivizálódik, a királyi címek demokratizálódnak (immár Izrael a „felkent”), ezáltal a zsoltárok a restauratív messianizmus helyett a teokratikus elképzeléseket táplálják.¹⁸

A kétféle értelmezés ellentmond egymásnak: az első szerint a dávidizálás egy individuális olvasat felé halad, a szenvedő Dávid alakja az egyéni jámborság számára vá-

¹⁶ Slomovic maga is említi, hogy e versek értelmezése igen vitatott. H-J. Kraus a 8-10. verseket a zsoltár integráns részének tekinti, s a nép panaszára adott papi vagy kultikus próféta i. üdvoráklumnak tartja, amelyre a 11-14. versekben a kétségek közt levő nép kéréssel és hitvallással felel (i. m. 586-590. o.). Témánk szempontjából ez azért érdekes, mert a győzelemre utaló felirat itt is egy panaszdalhoz kötődik: a hódító Dávidot is szorongatott helyzetben mutatja be.

¹⁷ Ld. BRAULIK: i. m. 29-30. o. – Braulik a 18. zsoltárra hivatkozik, amely egy szegény imája, akit Jahve megmentett, s amely „messzemenő nyelvi párhuzamot mutat az egyik klasszikus 'messiási szöveggel', nevezetesen a Zak 9,9-10. versekkel.” Ld. még ZENGER: Was wird... i. m. 407-408. o.

¹⁸ Ld. MILLARD: i. m. 231. o., véleményét összefoglalja Braulik: i. m. 31-33. o. – Millard i. m.-ben finoman vitatkozik Lohfink (és követői) elképzelésével, amely szerint a dávidizálás fentebb vázolt állomása egy vallásos csoport (*anavim*, a „szegények”) zsoltárértelmezését tükrözné. Véleménye szerint még a Dávidra értett „szegények”-et is kollektív értelemben kell venni: Dávid „a” szegény, s ez a kijelentés nem róla, hanem Istenről szól, akit így még fenségebbnek látunk (ld. 234. o., valamint a 293. jegyzetpont).

lik ideáltípussá¹⁹, a második szerint ellenkezőleg: a dávidizálás a zoltárok kollektívizálását jelenti. Az ellentmondás Norbert Lohfink szerint abban oldódik fel, hogy „a Zoltárok könyvének egészében már az egyes zoltárok szövegének jelentése is szemmel láthatólag áttevődik az imádkozó én személyéről Izraelre. ... Az imádkozó Izrael természetesen minden imádkozó közösségben és minden egyes izraelitában jelen lehet, kiváltképp az eljövendő messiási Dávidban.”²⁰ Ennek megfelelően Braulik a zoltárok szemantikai nyitottságáról, multiperspektivitásáról beszél, s megjegyzi: „nem szabad az ószövetségi szöveg értelmét a kikövetkeztethető legrégebbi szövegállapot eredeti értelmére korlátozni”.

A kánoni értelmezés így a jelentéspontot vonallá alakítja át, s a szövegeket már nemcsak a szerkesztői relecture, hanem a rabbinikus és patrisztikus hagyományok fényében is értelmezi. Túl azokon a kifogásokon, amelyeket a Pápai Bibliikus Bizottság dokumentuma emel a kánoni megközelítéssel szemben²¹, indokoltnak tűnik a kérdés: nem félő-e, hogy így az eredeti alkotói szándék egyoldalú bővületéből a megértés valamely korai szakasza jelentőségének túlértékelésébe esünk? Ennek veszélyét már Childs is érzékelté.²² Kétségtelen, hogy egy szöveg jelentése mindig több, mint amit a szerzője mondani akart vele, hiszen az alkalmazás során mindig új összefüggésbe kerül, az újraolvasás új jelentéssel gazdagítja. Mi más az egzegézis, ha nem folyamatos relecture? Így hát természetesen minden szöveg, sőt minden kijelentés szemantikailag nyitott: ha nem így volna, értelmetlen lenne foglalkozni vele. Az is igaz, hogy a tradíció korai elemei különösen értékesek a számunkra. Az újszövetségi krisztológiai alkalmazásuk és az egyház dogmákban megfogalmazott értelmezése pedig normatív erejű. Csak a *sola Scriptura* elvet mereven vallók rémülnek meg attól a gondolattól, hogy a tradíció új jelentést ad a szövegeknek. Ez a tradíció folyamatos, ennek része a kanonizáció is, amelyet szükségtelen és történetileg lehetetlen is elkülönítve kiemelni belőle.

De minden értelmezői folyamatnak van egy kiindulópontja: ez a szöveg a maga történeti valóságában, amelyben valamiféle (sokszor összetett) szerzői-szerkesztői szándék tetet öltött. Ez az a bizonyos „kályha”, ahonnan el kell indulni, amit a relativizmus veszélye nélkül nem lehet megtöbbszörözni.

Ezért a történeti feliratokkal kapcsolatban mégiscsak fel kell tennünk azt a kérdést: mi lehetett a szerkesztő szándéka velük? Az individuális értelmezésnek véleményem

¹⁹ L. C. Allen már nemcsak a történeti feliratokkal ellátott zoltárokat magyarázza individuális értelemben, hanem valamennyi „Dávid zoltára” feliratnak ilyen lelki modell szerepet tulajdonít, i. m. 545. o.

²⁰ Norbert Lohfink: Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegungen? Beobachtungen am Beispiel von Psalm 6, in Studien zur biblischen Theologie (SBAB 16), Stuttgart, 1993., 280. o., idézi: Braulik i. m. 33. o.

²¹ Szentírásmagyarázat az Egyházban, Bp, 1998, 26-27. o.: 1. kérdés, vajon még ma is annak az értelmezési folyamatnak kell-e irányítania a Szentírás magyarázatát, amely a kánon kialakulásához vezetett; 2. a különböző kánonok következtében kérdéses, mi az a corpus, amelynek az egészében a szövegeket értelmezni kell.

²² CHILDS: Introduction...: „Felmerül a kérdés: vajon a későbbi átalakítások erőszakot tesznek az eredeti értelemben? A válasz attól függ, mit értünk ‘erőszakot’ alatt. A folytonosság elemei a korábbi és a későbbi értelmezések között nyilvánvalóak. Mindazonáltal az eredeti értelemben már nem adekvát norma az új megítélésére.” 522. o.

szerint ellene mond, hogy a hívő ideáltípusa az Újszövetségben és a midrásban is mindenekelőtt Ábrahám²³, illetve általában a pátriárkák és a próféták. Dávid messianisztikus alak, s aligha valószínű, hogy Krisztus előtt egy szenvedő messiás képét akarnák megrajzolni, de legalábbis sejtetni a feliratokkal.

Jóval valószínűbbnek látszik M. Millard gondolata, hogy Dávid Izrael „személykódja”. Véleménye szerint a zsoltárok messiási értelmezését óvatosan kell kezelni, mivel a dávidi zsoltárok túlnyomó része panaszdal. Az is vitathatatlan, hogy a rabbinikus korban valamennyi dávidi zsoltárt kollektív értelemben olvasták.²⁴ Ebben az összefüggésben a szorongatott helyzetben levő Dávidra való utalások a történeti feliratokban Izrael helyzetére értendők. Figyelemre méltó, hogy a LXX (és azt követve a Vulgata) az 56. zsoltár feliratát kiegészíti: „a szentélytől távol élő népért” (LXX: ὑπερ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυσμένου, Vulgata: pro populo qui a sanctis longe), a 65. zsoltárt (meghagyva a τῷ Δαυὶδ feliratot) Jeremiás és Ezekiel énekének tartja a fogságba hurcoltak számára, a 71. zsoltár itt „Jónadab fiaié és az első foglyoké”. A kollektivizáló értelmezés ezekből nyilvánvaló. S ha ehhez hozzávesszük, hogy a LXX zsoltárfordítása valószínűleg Palesztínában készült a Kr. e. 2. században²⁵, akkor nem merészség arra gondolnunk, hogy a történeti feliratok *általában* arra kívánják indítani az olvasót, hogy ezeket az egyéni dalokat a szorongatott Izraelre gondolva imádkozza. Ha feltevésünk igaz, akkor a Sámuel könyve és a zsoltárok közti kapcsolatteremtés nagyon is realiztikus: az egyéni daloknak úgy adnak közösségi értelmet, hogy azokat (a szövegnek megfelelően) továbbra is egy individuum imádkozza, mégpedig olyan helyzetekben, amelyek érzelmi töltése hasonló a hozzájuk kapcsolt zsoltárokéhoz, ám ez az egyén nem akar ki, hanem Izrael közösségének „integrációs alakja” (Millard). Azért éppen Dávid a zsoltárok kulcsfigurája, mert az ő személye Izrael egységét (észak és dél), nemzeti közösségét fejezi ki. Ami Dáviddal történik, az Izraellel történik. Így, Dávid személye által a zsoltárokban megjelenő legszemélyesebb érzések, egyéni élmények is Izrael történeti tapasztalatának a kifejezőivé tudnak válni.

²³ Slomovic idézett cikkében a már említett 15. zsoltáron kívül az 1., a 30. és a 60. zsoltárokat is megemlíti, mint amelyeket a midrás Ábrahámra vonatkoztat.

²⁴ Ld. MILLARD: i. m. 230–231. o.

²⁵ Ld. BRAULIK: i. m., VANYÓ L.: Az egyházatyák Bibliája, a Septuaginta, és a vele kapcsolatos kérdések, in: Jeromos füzetek 35, 1999, 9. o.

KOCSIS IMRE

Krisztológiai fenségcímek a szinoptikus evangéliumokban

A Pápai Biblikus Bizottság 1984-ben adta ki „A Szentírás és a krisztológia” című dokumentumot, amely immáron magyar fordításban is olvasható.¹ Ebben röviden az újszövetségi könyvek, kiváltképpen az evangéliumok krisztológiájáról is szó esik: „Az evangéliumi hagyományokat ebben a húsvéti fényben gyűjtötték össze és írták le fokozatosan, mígnem azok a négy könyvben rögzített formát kapták. Ezek a könyvek nemcsak azokat a dolgokat tartalmazzák, 'amiket Jézus tett és tanított' (ApCsel 1,1), hanem azok teológiai értelmezését is megadják... Ezekben a könyvekben meg kell tanulnunk keresni az illető evangélista krisztológiáját... Az újszövetségi szerzők, éppen mint lelkipásztorok és tanítók, ugyanarról a Krisztusról tanúskodnak, de eltérő szólamokon, melyek különbsége egy zenemű összhangot adó szólamaihoz hasonlítható.”²

Értekezésünk célja, hogy a szinoptikus evangéliumokban szereplő krisztológiai fenségcímek vizsgálata által bemutassuk, mit is jelent a Krisztusról szóló tanúságtétel „eltérő szólamokon” való előadása.³ Mindenekelőtt azt vizsgáljuk, milyen sajátos hangsúlyokkal alkalmazzák a fenségcímet a szinoptikusok. Emellett az egyes evangéliumok teológiai tervével és fontosabb teológiai témáival való esetleges összefüggésekre is igyekezünk rámutatni. A vizsgálat csak redakció (szerkesztés) szintjén történik. Hagyománytörténeti kérdésekkel (a fenségcímek eredete az Ószövetségben és a judaizmusban, illetve Jézus és az ősegyház általi használata stb.) részletesebben nem foglalkozunk. Az érdeklődő olvasó e tekintetben O. Culmann⁴ és F. Hahn⁵ klasszikusnak számító műveiben talál eligazítást.

¹ *A Szentírás és a krisztológia* (Római dokumentumok X.), Budapest, 1998. (ford. Dr. Várnai Jakab).

² *A Szentírás és a krisztológia*, 46-47.

³ Az evangéliumok krisztológiájának legrészletesebb tárgyalását nyújtja: SCHNACKENBURG, R., *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg 1993. Haszonnal forgathatók az alábbi művek is: SCHWEIZER, E., *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, München 1968; PESCH, W. (szerk.), *Jesus in den Evangelien*, Stuttgart 1970; SCHNACKENBURG, R., *Christologie des Neuen Testaments*; FEINER, J. - LÖHRER, M. (szerk.), *Mysterium Salutis III*, Zürich 1970, 227-388; KINGSBURY, J., *Jesus Christ in Matthew, Mark and Luke*, Philadelphia 1981; GRELOT, P., *Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur I-II*, Paris 1998; KARRER, M., *Jesus Christus im Neuen Testament*, Göttingen, 1998.

⁴ *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958²; magyar fordításban: *Az Újszövetség krisztológiája*, Budapest, 1990.

⁵ *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen, 1995⁵.

I. MÁRK EVANGÉLIUMA

Az evangélium két fő részre osztható. Az első részben (1,14-8,26) a hangsúly Jézus hatalommal teli tanításán és a csodatetteken van, a második részben (8,27-16,8) pedig Jézus szenvedésén.⁶ Az első részt Márk Jézus igehirdetésének rövid összefoglalásával (1,14-15) vezeti be, amelynek lényege: elérkezett Isten végidőbeli uralma, beköszöntött az üdvösség korszaka. Ennek tanújelei éppen a csodatettek. Az első részben vitabeszédek és néhány példabeszéd mellett főleg csodaelbeszélések olvashatók. Ezek végén gyakoriak az ún. hallgatási parancsok, amelyekben Jézus megtiltja a meggyógyultaknak, hogy a velük történekről nyíltan szóljanak (vö. 1,43; 5,43; 7,36; 8,26). A biblikusok egy része itt egyszerűen műfaji sajátosságot lát, s a tiltást a csodaelbeszélés-műfaj irodalmi elemének tekinti.⁷ Mivel azonban a hallgatási parancsok más összefüggésekben - hitvallás és epifánia-jelenetek után - is megjelennek, joggal gyaníthatjuk, hogy mélyebb, teológiai értelmük van. Erre a szempontra még vissza-
térünk.

Az evangélium második részében (8,27-16,8) Jézus szenvedése kerül a középpontba. Jézus háromszor jövendöli meg szenvedését (8,31; 9,31; 10,33-34), s más összefüggésekben (pl. a Zebedeus-fiak kérésére adott válaszában) is utal a rá váró sorsra. A nyilvános működés végének s - magától értetődően - a szenvedéstörténetnek a bemutatását teljes mértékben a szenvedés szükségességének és üdvtörténeti jelentőségének a gondolata hatja át. Az Eucharisztia alapításáról szóló elbeszélésben (14,22-24) kifejezésre jut, hogy Jézus halála új szövetséget, új kegyelmi rendet hoz létre, s Jézus a halálában is az üdvösség közvetítője marad. Mindent összevetve: az evangéliumban hangsúlyeltolódás figyelhető meg a csodáktól a szenvedés felé.⁸

1. Messiás/Krisztus

A Krisztus szó már az evangélium első mondatában (feliratában) megtalálható, de nem fenségcímként, hanem személynévként. Ennek ellenére nem lehet kétséges, hogy a névnek hitvallás-tartalma is van. Márk már az első mondattal megvallja, hogy Jézus a Messiás. Az evangélium későbbi részében a Krisztus fenségcím Jézusra vonatkozólag sohasem áll önmagában, hanem más címek vagy kiegészítő megjegyzések kapcsolódnak hozzá.

⁶ Ennél a szerkezeti felosztásnál I. DE LA POTTERIE javaslatát követjük: *De compositione evangelii Marci*, VD 44 (1966) 135-141. A szerkezettel kapcsolatos különböző nézetekhez vö. LÉONDUFOUR, X., *Les évangiles synoptiques*: GEORGE, A. - GRELOT, P. (szerk.), *Introduction critique au Nouveau Testament II*, Paris, 1976, 42-51; PENNA, R., *Lecture evangelique*, Roma, 1989, 97-101; FARKASFALVY D., *Bevezetés az újszövetségi szentírás könyveihez*, Budapest, 1995, 76-77.

⁷ Vö. THEISSEN, G., *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh 1974, 144-146; UNTERGASSMAIR, F. G., *Handbuch der Einleitung I. Evangelien und Apostelgeschichte*, Kevelaer 1998, 35.

⁸ A Márk-evangélium teológiájához az 3. jegyzetben említett műveken kívül vö. MARXSEN, W., *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen, 1959; STEICHELE, H. J., *Der leidende Sohn Gottes*, Regensburg, 1980; ERNST, J., *Markus. Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf 1987; GNILKA, J., *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg, 1994, 151-174.

Igen fontos szöveg a Péter hitvallásáról szóló elbeszélés, amelyben Péter Jézus kérdésére válaszolva kijelenti: „Te vagy a Messiás” (8,29). Jézus nem utasítja el ezt a kijelentést, de a tartalmára vonatkozólag szigorú hallgatást parancsol tanítványainak (8,30), utána pedig az első szenvedésjövendülésben (8,31) az Emberfiára váró súlyos szenvedésekről kezd el beszélni. A Péter hitvallásáról szóló elbeszélés egyébként átmenetet képez a két fő rész között. Egyrészt az első rész konklúziójának tekinthető, amennyiben kifejezésre jut, hogy Jézus a hatalommal való tanításával és a csodákkal messiási reményeket keltett tanítványaiban. Másrészt éppen a hitvallás tartalma teszi szükségessé, hogy Jézus a szenvedésről mint küldetésének szerves részéről oktassa apostolait.

A jeruzsálemi vitabeszédek között található a Dávid fiával kapcsolatos kérdés (12,35-37). Jézus a 110. zsoltár első versére utalva azt kérdezi az írástudóktól, hogyan lehet a Messiás egyszerre Dávid fia és Dávid Ura. A kérdésre közvetlenül itt még nem kapunk feleletet, ám az világossá válik, hogy a Messiás nem egyszerűen Dávid leszármazottja, hanem jóval magasabb szinten áll nála. Ebből következőleg uralma – a korabeli várakozásokkal ellentétben⁹ – nem azonosítható Dávid uralmával, vagyis nem nemzeti-politikai jellegű.¹⁰

Hogy miben múlja felül a Messiás Dávidot, illetve milyen értelemben mondható Jézus Messiásnak, az a főtanács előtti kihallgatás jelenetében válik világossá. A kihallgatást vezető a főpap éppen Jézus messiásvoltára kérdez rá: „Te vagy-e a Krisztus, az áldott Isten Fia?” (15,61). A főpap ajkán a két kijelentés feltehetőleg ugyanabban az értelemben szerepel. „Az Áldott Fia” nem más, mint a Messiás tiszteletteljes megnevezése.¹¹ A zsidóságtól ugyanis nem volt teljesen idegen az a gondolat, hogy a Messiás Isten Fia lesz (vö. 2Sám 7,14; Zsolt 2,7; 4Q 174; 4Q 246), de az istenfiúságot adopcionális értelemben fogták fel.¹² Jézus a kérdésre egyértelmű igennel válaszol. Ám kiegészítést is tesz, amellyel túllép a Messiással kapcsolatos megszokott felfogáson, a

⁹ A zsidóság messiásvárásához vö. HESSE, F. – VAN DER WOUDE, A. S. – DE JONGE, M., Art. *Khrió, Khristos*, ThWNT IX, 491-518; GRELOT, P., *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Paris 1978; KARRER, M., *Der Gesalbte. Die Grundlage des Christustitels*, Göttingen 1991; VERMES G., *A zsidó Jézus*, Budapest, 1995, 169-182 (fordítás angolból); HAHN, F. *Christologische Hoheitstitel*, 133-158.

¹⁰ Az evangéliumok úgy mutatják be Jézust, mint aki egyértelműen elhatárolódik a politikai Messiás eszméjétől. Nem kétséges, hogy ez a beállítás teljesen megfelel a „történeti Jézus” magatartásának. Azt is állíthatjuk, hogy, mivel a Messiás címhez a korabeli zsidóságban többnyire nacionalista elképzelések kapcsolódtak, Jézus közvetlenül nem alkalmazta azt önmagára. Ám ez nem annyit jelent, hogy semmiféle messiási küldetésstudata nem volt. Jézus működésének messiási jellegéhez vö. GNILKA, J., *Jesus von Nazaret*, Freiburg 1990, 254-255; KOCSIS I., *A Jézus-kutatás mai állása*, Teológia 30/1-2 (1996) 35-51, főleg 49-50.

¹¹ A főtanács előtti kihallgatás jelenetét az exegéták egy része kizárólag kerymatikus, keresztény szemszögből megformált, tanító célzatú szövegnek tekinti. Szerintük a főpap kérdése is keresztény nézőpontból lett megfogalmazva, s az ősegyház hite tükröződik benne vissza. Vö. GNILKA, J., *Das Evangelium nach Markus II*, Zürich 19893, 281; HAHN, F. *Christologische Hoheitstitel*, 177. Ezzel a nézettel szemben arra lehet hivatkozni, hogy az „Áldott Fia” megnevezés teljes mértékben megfelel annak a zsidó szokásnak, hogy Isten nevét nem mondják ki, hanem körülírják. A főtanács előtti kihallgatás történetiségéhez vö. PESCH, R., *Das Markusevangelium II*, Freiburg, 1984³, 437-444; LOHFINK, G., *Jézus utolsó napjai*, Budapest, 1992, 24-27.

¹² Vö. HAHN, F. *Christologische Hoheitstitel*, 284-287. Különösen is jelentősek a qumráni szövegek (4Q 174 és 4Q 246), melyek immáron magyar fordításban is olvashatók: *A qumráni szövegek magyarul* (ford. Fröhlich Ida), Piliscsaba, 1998. Értelmezésükhöz vö. XERAVITS G., *Pseudo-Dánieli iratok Qumránból*, Athanasia 6 (1998) 41-60, főleg 51-59.

nemzeti-politikai Messiás eszméjén: „*És látni fogjátok az Emberfiát a Hatalmasnak jobbján ülni, és eljönni az ég felhőin*” (15,62). Jézus úgy mutatkozik be, mint aki isteni teljhatalommal bíró uralkodóként fog megjelenni, hogy ítéletet tartson az emberek felett, azok felett is, akik most halálra ítélik őt. A kijelentés két ószövetségi szövegre is utalást tartalmaz. A Dán 7,13-ban az ég felhőin megjelenő Emberfiáról, a Zsolt 110,1-ben pedig az Isten jobbján helyet foglaló messiáskirályról van szó. A mondásból világosan kiderül, hogy Jézus messiási uralma transzcendens, s nem szűkíthető le földi keretekre. A szövegekörnyezet alapján nem kétséges, hogy a messiásvolt összefügg a szenvedéssel. Éppen a szenvedése és halála által jut el ő Isten jobbjára, vagyis a transzcendens uralomra.

2. Emberfia

Az „ember fia” megnevezés, amely az Ószövetségben általában az ember körülírására szolgál, Dániel könyvében (7,13-14) és a zsidó apokaliptikus iratokban¹³ kap speciális értelmet. Alapvetően a hatalom és a dicsőség gondolata kapcsolódik hozzá: az Emberfia a végidőben fog megjelenni, hogy ítéletet tartson a gonoszok felett, az igazakat pedig az örök és egyetemes uralmának részeseivé tegye.¹⁴

A Márk-evangéliumban olvasható Emberfia-mondások egyik csoportja ennek a várakozásnak a szemléletét tükrözi vissza. Jézust mint eljövendő Emberfiát hirdeti meg, aki a parúziakor „*felhőkön nagy hatalommal és dicsőséggel*” (Mk 13,26) fog megjelenni (vö. 8,38; 14,61). Néhány mondásban az Emberfia cím Jézus földi működésével kapcsolatos: „*az Emberfiának hatalma van a földön a bűnöket megbocsátani*” (2,10); „*Ezért az Emberfia ura a szombatnak is*” (2,28). A hangsúly ezekben a mondásokban éppen a földön gyakorolt hatalmon van. Az Emberfia teljhatalma tehát nemcsak a parúziakor nyilvánul majd meg, hanem Jézus földi működésében is megtapasztalható, amikor közvetíti a bűnök bocsátatát és a szombattal, valamint más alapvető kérdésekkel kapcsolatban meghirdeti Isten kötelező érvényű akaratát.

¹³ Két irat emelhető itt ki: Hének könyve (Kr. e. II-I. sz.) és Ezdrás IV. könyve (Kr. u. I. sz.). Az Emberfia megnevezés használatához az iménti iratokban vö. COLPE, C., *Art. hūios tu antrópu*, ThWNT VIII, 422-433; COPPENS, J., *Le fils d'homme vétéro- et intertestamentaire*, Leuven, 1983; MÜLLER, K., *Menschensohn und Messias: Studien zur frühjüdischen Apokalyphtik*, Stuttgart, 1991, 279-322; VERMES G., *A zsidó Jézus*, 209-227.

¹⁴ Mivel az Emberfia megnevezés az Újszövetségben – néhány hely (ApCsel 7,56; Jel 1,13; 14,14) kivételével – csak az evangéliumokban fordul elő, s kizárólag Jézus ajkán, aligha lehet kétséges, hogy Jézus ténylegesen használta azt. Mindazonáltal a biblikus kutatásban folytonos vita folyik arról, hogy Jézus szóhasználatában mi volt a kifejezés értelme. Egyesek szerint Jézus az Emberfián egy önmagától különböző mennyei alakot értett. A magunk részéről azt a magyarázatot fogadjuk el, amely szerint az Emberfia Jézus ajkán önmagára vonatkozó „messiási” jellegű megnevezés, amelynek hátterében a Dán 7,13-14 áll. Ennek a nézetnek a képviselői többek között: PESCH, R., *Über die Autorität Jesu. Eine Rückfrage anhand des Bekenner- und Verleugnerspruchs Lk 12,8f par: SCHNACKENBURG, R. (szerk.), Die Kirche des Anfangs (Festschrift für H. Schürmann)*, Freiburg, 1978, 25-55; KÜMMEL, W. G., *Jesus der Menschensohn?* Wiesbaden 1984; HAMPEL, V., *Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu*, Neukirchen, 1990. Az Emberfiával kapcsolatos vita részletesebb ismertetéséhez vö. PESCH, R. - SCHNACKENBURG, R. (szerk.), *Jesus und der Menschensohn* (Festschrift für A. Vögtle), Freiburg, 1975; VÖGTLE, A., *Die 'Gretchenfrage' des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive*, Freiburg, 1994; HAHN, F. *Christologische Hoheitstitel*, 454-460.

Az Emberfia-mondásoknak van egy harmadik csoportja is, s éppen ez a legnépesebb. Az apokaliptikus körök elgondolásaihoz viszonyítva itt egy teljesen új gondolat jelenik meg: a szenvedés és a halál gondolata. Ebbe a csoportba tartoznak a szenvedés-jövendölések és az utolsó vacsorán elhangzott mondások egy része. Mind a három szenvedésjövendölésnek megvan a maga sajátossága. A második (9,31) a legrövidebb, a harmadik (10,33) a legrészletesebb, teológiailag viszont az első a legkidolgozottabb. „Az Emberfiának sokat kell szenvednie, a vének, a főpapok és az írástudók elvetik, megölik, de harmadnapra feltámad” (8,31). Mindenekelőtt az elvetés gondolata hangsúlyos. Az „elvetni” ige arra zsoltárversre emlékeztet, amelyet az Újszövetség szerzői gyakran idéznek, s amely a gonosz szőlőművesek példabeszéde után is olvasható: „A kő, amelyet az építők elvetettek, szegletkövé lett” (Zsolt 118,22). Az is fontos szempont, hogy Jézus elvetése Isten akaratának felel meg. Ezt a „kell” (*dei*) szócska jelzi, amely a Biblia – főleg az apokaliptika – nyelvén Isten előre elhatározott tervét juttatja kifejezésre. Mindegyik szenvedésjövendölés a feltámadás meghirdetésével fejeződik be. A feltámadás adja meg az előzőekben felsorolt megpróbáltatások végső értelmét. Másfelől az is kifejezésre jut, hogy az Emberfia halála szükségszerű feltétele a feltámadásnak. Az Emberfia számára a szenvedésen és a halálon keresztül vezet az út a dicsőségbe, amely a feltámadással valósul meg, s a parúziakor lesz mindenki előtt nyilvánvaló. Jól kifejeződik ez a főtanács előtti jézusi kijelentésben (14,62), amelyről már szövegünk.

A szenvedéssel kapcsolatos Emberfia-mondások között sajátos helyet foglal el a Mk 10,45: „Hiszen az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért.” A mondás végén egyértelmű utalás van a Deutero-Izajás által meghirdetett szenvedő Szolgára (Iz 53,10).¹⁵ Az is érdekes, hogy a mondás Jézus egész életét átfogja. Jézus egész élete – beleértve a földön való hatalomgyakorlást (a bűnök megbocsátását és Isten akaratának meghirdetését) – szolgálat: másokért való élet, proegzisztencia.¹⁶ Ennek a betetőzése és utolsó kifejezése az, amikor Isten üdvözítő akaratát teljesítve életét áldozza az emberekért.

3. Isten Fia

A fenségcímek közül Márk számára ez a legjelentősebb.¹⁷ Az evangélium kulcsheyein szerepel. Már az evangélium első mondatában (feliratában) megjelenik, bár itt szövegkritikai bizonytalanság áll fenn. Az Isten Fia megnevezés ugyanis hiányzik az

¹⁵ A szenvedő Szolgáról szóló énekhez vö. RÓZSA H., „Igaz Szolgám sokakat megigazulttá tesz, és ő hordozta bűneiket” (Iz 53,11), *Teológia* 32/3-4 (1998) 43-65.

¹⁶ A „proegzisztencia” kifejezést Jézus földi életének jellemzésére H. Schürmann német biblikus használta előszeretettel. Vö. SCHÜRMAN, H., *Jesus. Gestalt und Geheimnis*, Paderborn, 1994, 286-315.

¹⁷ A fenségcím hátteréhez az Ószövetségben és a judaizmusban, valamint ősegyházi használatához vö. SCHWEIZER, E., Art. *hūios*, ThWNT VIII, 367-392; HENGEL, M., *Der Sohn Gottes*, Tübingen, 1975; MUSSNER, F., *Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohnes-Christologie*; SCHEFF-CZYK, L. (szerk.), *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg 1975, 77-113; CULMANN, O., *Az Újszövetség krisztológiája*, 250-254; HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 280-333.

igen ősinek számító Sínai kódexből, de a hiányt másolási hibára hivatkozva meg lehet magyarázni.¹⁸ Mivel a többi jelentős kódex (beleértve a Sínaival nagyjából egykorú Vatikáni kódexet) tartalmazza a címet, a kutatók általában eredetinek tekintik azt.¹⁹ Ebben az ítéletben persze belső érvek is nagy szerepet játszanak. Márk számára ugyanis az istenfiúság igen fontos, s az evangélium csúcspontját a pogány százados hitvallása képezi, amely - a mű menetében - Jézus személyére vonatkozólag az utolsó szó: „Valóban ez az ember Isten Fia volt” (15,39). Ha az 1,1-ben az Isten Fia megnevezést eredetinek tekintjük, akkor az 1,1 és a 15,39 között összefüggés (inklúzió) állapítható meg. Az Isten Fia fenségcím az evangélium elején és végén keretbe fogja a művet.²⁰

Az imént említett két helyen kívül az Isten Fia cím démonok védekezéseként (3,11; 5,7), illetve a főtanács előtti kihallgatás jelenetében a főpap kérdésében (az „Áldott Fia” formában: 14,61) szerepel még. A főpap ajkán, miként már említettük, az „Áldott Fia” valószínűleg a Messiás megnevezés szinonimája. A démonok pedig azt ismerik el a címmel, hogy Jézusnak, Istenhez való közelsége miatt, ellenállhatatlan hatalma van fölöttük. Fontos az is, hogy Jézus határozottan megtiltja a démonoknak, hogy kilétét ismertté tegyék. Nem tisztátalan lelkek által akarja önmagát felfedni az emberek előtt.

Az istenfiúság tekintetében nemcsak az Isten Fia cím jelentős, hanem az abszolút „Fiú”²¹, illetve „szeretett Fiam” megnevezések is. Ez utóbbi három helyen is megjelenik: kétszer kinyilatkoztatás-elbeszélésben mennyei szózat tartalmaként, egyszer pedig a gyilkos szőlőművesekről szóló példabeszédben. Jézus megkeresztelkedésének jelenetében az Atya kijelentése Jézusnak szól: „Te vagy az én szeretett Fiam, benned telik kedvem” (1,11). A mondat sokak szerint összefüggésbe hozható a Messiás-király proklamációját tartalmazó zsoltárverssel: „Fiam vagy te, ma szültelek téged” (Zsolt 2,7). Egyértelműbb azonban a kapcsolat az Úr Szolgájáról szóló első énekkel: „Íme, az én szolgám, akit támogatok, választottam, akiben kedvemet találok” (42,1). Az Atya kijelentésében utalásszerűen benne van, hogy Jézus az Úr Szolgájának küldetését teljesíti. Igen fontos még a „szeretett Fiam” megnevezés. A „szeretett” (*agapétos*) háttérében a héber *jachíd* áll, amelynek voltaképpeni jelentése: egyetlen, egyedüli. A Ter 22,2 szerint Ábrahám arra kap parancsot, hogy egyetlen Fiát (*bén jachíd*), Izsákot áldozza fel Istennek. A Szeptuagintában a *hüios agapétos* kifejezés olvasható.²² Ezen háttér alapján a „szeretett fiam” „Jézus Istenhez való viszonyának páratlanságát” fejezi ki. „Ő a 'szeretett Fiú', az egyetlen, akihez nincs fogható!”²³

¹⁸ A másolási hiba oka minden bizonnyal az, hogy a két fenségcím (nomina sacra) ugyanúgy végződik: *khristu – hüiu theu*. Vö. METZGER, B. M., *A textual commentary on the Greek New Testament*, London, 1975, 73.

¹⁹ OCKENFELS, W., i. m. 60. Vö. ERNST, J., *Markus*, 48; GNILKA, J., *Das Evangelium nach Markus I*, Zürich 1983, 43; KERTELGE, K., *Markusevangelium*, Würzburg, 1994, 16. FARKASALVY, D., *Bevézetés*, 83. Meg kell említenünk a másik véleményt is, amely az Isten Fia címet későbbi betoldásnak tekinti. Vö. PESCH, R., *Das Markusevangelium I*, Freiburg, 1980³, 74; DÓKA Z., *Márk evangéliuma*, Budapest, 1996, 7.

²⁰ Vö. SCHNACKENBURG, R., *Die Person Jesu*, 58.

²¹ A „Fiú” kifejezés Márknál csak abban a mondasban szerepel, amelyben Jézus kijelenti, hogy a végső nap pontos időpontját még a „Fiú” sem ismeri, kizárólag csak az Atya (13,32).

²² Érdekes, hogy Alexandriai Philon (*De ebrietate* 8,30) az *agapétos* jelzőt a *monos* (egyedüli) szinonimájaként használja. Vö. BÜCHSEL, F., *Art. monogenés*, ThWNT IV, 745–750, 747; PESCH, R., *Markusevangelium I*, 93.

²³ DÓKA, Z., *Márk evangéliuma*, 17.

A Jézus színeváltozásáról szóló elbeszélésben a mennyei szózat a három kiválasztott tanítványnak szól: „*Ez az én szeretett Fiam, őt hallgassátok*” (9,7). A megkeresztelkedéskor elhangzó kijelentéshez képest újdonság a felszólítás: „*őt hallgassátok*”. Ebben arra az ószövetségi szövegre fedezhető fel utalás, amely Mózeshez hasonló próféta megjelenését hirdeti meg: „*Prófétát támaszt neked az Úr, a te Istened a te saját nemzetségedből s a testvéreid közül, olyant, mint én: őrá hallgass*” (MTörv 18,15). Az Atya hangja világossá teszi, hogy Jézusra kell hallgatni, mert ő Isten végső akaratának felhatalmazott hirdetője. Ám Jézus nem egyszerűen prófétaként, hanem a „*szeretett Fiúként*” a kinyilatkoztató. Megjegyezzük, hogy a színeváltozás jelenetében megjelenő Mózes és Illés nagy valószínűséggel az ószövetségi kinyilatkoztatást jeleníti meg: Mózes a Törvény, Illés pedig a Próféták képviselője. Jelenlétük azt jelzi, hogy az ószövetségi kinyilatkoztatás Jézusban, a szeretett Fiúban teljesedik be. Érdekes, hogy ennek a jelenetnek a végén is megtalálható az ún. hallgatási parancs: a hegyről lejövet Jézus meghagyja tanítványainak, hogy ne beszéljenek a látottakról (9,9). Arra is felfigyelhetünk, hogy a színeváltozásról szóló elbeszélés a szenvedésvendöklések (8,31-34; 9,30-32) összefüggésében található. Sőt közvetlenül a jelenet után, az Illés eljövételéről szóló párbeszédben is utalás történik a szenvedésre: „*az Emberfiáról pedig meg van írva, hogy sokat kell szenvednie és gyalázatot kell tőrnie*” (9,12). A kinyilatkoztatást beteljesítő Fiú tehát egyben a szenvedést és megvetést vállaló Emberfia.

A „*szeretett Fiúra*” váró halál gondolata áll a gyilkos szőlőművesek példabeszédének (12,1-12) középpontjában. Az üdvösségtörténet allegóriájának tekinthető példabeszédből jól kiviláglik, hogy Isten követeinek sorában az utolsó a „*szeretett Fiú*”, akit éppen az Istennel való egyedülálló kapcsolata különböztet meg a korábbi követektől, akik csak szolgák voltak. A Fiúnak azonban teljes mértékben osztoznia kell a korábbi követek sorsában, sőt vele különös kegyetlenséggel bánnak el: megölik és holttestét kidobják a szőlőkertből, vagyis halálában is megszégyenítik.

A „*szeretett Fiam*” megnevezésnél az Istennel való egyedülállóan bensőséges szeretet-kapcsolaton van a hangsúly. Emellett a szenvedésre való irányultság is megfigyelhető. A megkeresztelkedésnél ez még csak rejtetten, az Úr Szolgájára való utalásban van jelen. A színeváltozásnál a szövegösszefüggés az irányadó. A gyilkos szőlőművesek példabeszédében viszont már közvetlenül és nyíltan megjelenik a szenvedés témája. Ezek után természetesnek mondható, hogy az evangélium utolsó nagy hitvallása éppen Jézus szenvedéséhez és halálához kapcsolódik: „*Ez az ember valóban Isten Fia volt*” (15,39).

4. Összegzés

Az egyes fenségcímek használatánál sajátos szempontok figyelhetők meg. A Messiás (Krisztus) címnél a földi-nemzeti messianizmustól való elhatárolódás a meghatározó. Az Emberfia megnevezésnél a teljhatalom, az Isten Fia esetében pedig az Istennel való egyedülálló szeretetközösség a hangsúlyos. Ám mindegyik fenségcím alkalmazásánál közös vonás a szenvedéssel való kapcsolat. Ezen a ponton röviden visszatérhetünk a hallgatási parancsokhoz, amelyek részben csodaelbeszélések végén, részben Jézus személyi titkát feltáró szövegekben (Péter hitvallása, színeváltozás) olvashatók. A hallgatási parancs Jézus kereszthalálakor oldódik fel, amikor a pogány százados nyil-

vánosan hirdeti Jézus istenfiúságát. Jézusról tehát csak az tud hitelre méltóan tanúskodni, aki a szenvedésnek is tanúja volt. Aki csak a csodák vagy a dicsőséges epifániák alapján beszélne róla, egyoldalúan közelítené meg személyét és működését. Csak a kereszthalál és a hozzá szorosan kapcsolódó feltámadás által tárul fel annak a hitvallásnak igazi értelme, hogy Jézus a Messiás és az Isten Fia.²⁴

II. MÁTÉ EVANGÉLIUMA

Az evangélium szerzője forrásként használta fel Márk evangéliumát, de más források is rendelkezésre álltak: a Beszédgyűjtemény (Jézus mondásainak gyűjteménye, melynek rövidítése: Q), valamint önálló hagyományok. A nyilvános működés bemutatásánál az evangélista alapvetően Márk menetét követte, s ezért itt is lehetséges a két nagy részre való felosztás: 4,17–16,20 és 16,21–28,20.²⁵ Ám tagadhatatlan, hogy Máté sokszor átcsoportosította és más forrásokból vett részletekkel kiegészítette Márk anyagát.²⁶ Az evangélium szerkezetét tekintve a nagy beszédek is meghatározó jelentőségűek. Az evangélista ugyanis a Beszédgyűjteményből (Q) és az egyéni forrásokból (vagy hagyományokból) vett jézusi mondásokat általában műfaj és mondanivaló szempontjából csoportosította, s öt nagy beszédegységbe foglalta: hegyi beszéd (5–7. fej.); missziós beszéd (10. fej.); példabeszédek (13,1–53); egyházi beszéd (18. fej.); eszkatológikus beszéd (24–25. fej.).²⁷ Máténál tehát a gyógyító tevékenység mellett a tanítói tevékenység is igen hangsúlyos.

Az evangéliuma teológiai koncepcióját tekintve két szempontot emelünk ki. Egyrészt az Ószövetséggel való kapcsolat jelentős. Jézus úgy jelenik meg, mint aki tanításával teljessé teszi Istennek az Ószövetségben kinyilvánított akaratát: „*Ne gondoljátok, hogy feloldani jöttem a törvényt vagy a prófétákat, nem feloldani jöttem, hanem beteljesíteni*” (5,17). De Jézus működése is szoros kapcsolatban áll az Ószövetséggel. Köztudott, hogy Máté Jézus életének fontosabb mozzanatainál visszautal az Ószövetségre, mégpedig ezzel a sztereotip formulával: „*Mindez azért történt, hogy beteljesed-*

²⁴ A hallgatási parancsok és más sajátosságok (pl. a tanítványok értetlensége) alapján állította fel a század elején WREDE, W. német biblikus a „messiási titok” tézisért (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, 1901). E szerint földi működése folyamán Jézus nem tartotta magát Messiásnak, s a tanítványokban sem volt ilyen jellegű várakozás. A Jézus messiásvoltába vetett hit csak húsvét után alakult ki. A húsvét előtti és a húsvét utáni elgondolások közötti feszültség feloldására született meg a „messiási titok” képzete: Jézus vallotta ugyan messiásvoltát, de mindent megtett azért, hogy kiléte titokban maradjon. Wrede tézisért manapság általában elutasítják. A hallgatási parancsok és a „messiási titok” részletesebb tárgyalásához vö. PESCH, R., *Markusevangelium II*, 36–47; ERNST, J., *Markus*, 94–98; GNILKA, J., *Theologie*, 156–159; SCHNACKENBURG, R., *Die Person Jesu*, 80–89.

²⁵ Vö. SCHNACKENBURG, R., *Die Person Jesu*, 100; UNTERGASSMAIR, *Handbuch der Einleitung*, 55.

²⁶ Vö. pl. a Keresztelő János működéséről szóló beszámólót (3,1–12), illetve a 8–9. fejezetekben olvasható csodaelbeszéléseket.

²⁷ Az evangélium szerkezetét a nagy beszédek alapján határozza meg pl. LOHR, C. H., *Oral Techniques in the Gospel of Matthew*, CBQ 23 (1961) 403–435; PENNA, R., *Lecture evangeliche*, 33–34; JAKUBINYI GY., *Máté evangéliuma*, Budapest, 1991, 10. A szerkezettel kapcsolatos kérdések és megoldási kísérletek részletesebb ismertetését nyújtja: LUIZ, U., *Das Evangelium nach Matthäus I*, Zürich, 1989, 15–28.

jék, amit a próféta meghirdetett..." (1,22; 2,15.17.23; 4,14; 13,35 stb.).²⁸ Az Ószövetségre való visszautalás a csodákkal kapcsolatban is megjelenik (8,17; 12,15-21). A csodatettek nem mások, mint az Ószövetség által meghirdetett üdvidő jelei.

Az Ószövetség beteljesítése mellett az is igen hangsúlyos, hogy Jézus az igazi Izraelnek, az egyháznak a létrehozója, építője, tanítója és fenntartója.²⁹ Mind Jézus tanításának, mind a csodatetteknek a bemutatása az egyház életére való tekintettel történik. Kulcsfontosságú az evangélium utolsó jelenete (28,16-20), amelyben a feltámadt Krisztus felhatalmazást ad az apostoloknak arra, hogy minden népnek adják tovább a tanítást, amit korábban tőle kaptak, illetve a keresztséggel tegyék őket az igazi Izraelnek tagjaivá. Az evangélium a megdicsőült Úr állandó jelenlétének ígéréssel fejeződik be: „*Én veletek vagyok mindennap a világ végéig*” (28,20). Jézus távozásáról nincs szó. A hangsúly éppen a folytonosan megtapasztalható jelenlétén van: Krisztus immáron az egyházon keresztül folytatja és vezeti beteljesedésre üdvozító művét. Az evangélista tehát az egyházát mindvégig kísérő és támogató, teljhatalmú Jézus Krisztusról is tanúskodni kíván művével.³⁰

1. Messiás - Dávid Fia

A fentebb említett márki szövegek mindegyikének van párhuzama Máténál. Ám a Messiás (Krisztus), illetve a vele szorosan összefüggő Dávid fia fenségcím jóval többször szerepel itt, mint Márknál. Főleg a Dávid fia megnevezés gyakorisága a feltűnő. Már az evangélium első mondatában (1,1) kifejezésre jut, hogy Jézus Ábrahám fia és Dávid fia. Ezt követően a 3x14-es felépítésű nemzetségtábla szintén Jézus Dávidtól való származását nyomatékosítja.³¹ A nemzedékek sorába azonban Jézus nem természetes leszármazás útján kapcsolódik be, hanem adopcio által. József mint Dávid fia kap utasítást arra, hogy ismerje el törvény szerinti fiának Mária Szentlélektől fogant gyermekét, s így biztosítsa számára a Dávid-fiúságot (vö. Mt 1,18-25).

A Dávid fia fenségcím gyakran szerepel a beteggyógyításokról, főleg a vakok meggyógyításáról szóló elbeszélésekben. Ez persze nem teljesen új. A jerikói vak, Bartimeus, Márknál is a „Dávid fia” megszólítással fordul Jézushoz (Mk 10,48). Máté azonban más csodaelbeszélésekben is előszeretettel használja a címet. Még a pogány kánaáni asszony is ezekkel a szavakkal kéri Jézus segítségét: „*Könyörülj rajtam, Uram, Dávid fia*” (15,22). A Mt 12,22-24-ben egy vak és néma megszállott meggyógyításáról van szó. A jelenlevő tömeg azt fontolgatja, nem Jézus-e a Dávid fia. A farizeusok

²⁸ Vö. ROTFUCHS, W., *Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums*, Stuttgart 1969; LUIZ, U., *Matthäus I*, 134-141; SCHNACKENBURG, R., *Die Person Jesu*, 127-134.

²⁹ A Máté-evangélium teológiájához az 3. jegyzetben említett műveken kívül vö. TRILLING, W., *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, München 1964; FRANKEMÖLLE, H., *Jahwe-Bund und Kirche Christi*, Münster 1974; ERNST, J., *Matthäus. Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf 1989; GNILKA, J., *Theologie*, 174-196.

³⁰ Érdekes, hogy egyedül Máté evangéliumában olvasható ez a mondas: „*Mert ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük*” (18,20). A kijelentés egyértelműen az egyház időszakára vonatkozik.

³¹ A nemzetségtáblához a kommentárokon kívül vö. BROWN, R. E., *The Birth of the Messiah*, New York 1977, 57-95; LIPTAY GY. - RÓZSA H., *Krisztus Jézus született*, Budapest 1978, 242-261. GRELOT, P., *Jésus de Nazareth II*, 437-441.

ellenben úgy vélik, hogy Belzebulnak, a démonok fejedelmének segítségével végzi az ördögűzést. Hasonló ellentét figyelhető meg a templom megtisztítását követő jelenetben (21,14-17), amely csak Máténál olvasható: Jézus a templomban vakokat és sántákat gyógyít meg, s erre gyermekek köszöntik őt: „Hozsanna Dávid fiának!”. A farizeusok azonban itt is nemtetszésüknek adnak hangot (21,16). Világos az ellentét: azok, akiket a környezetük semmibe vesz, segélykérésükkel vagy köszöntésükkel Dávid fiának ismerik el Jézust, a farizeusok viszont radikálisan elzárkóznak, mert nekik más a felfogásuk Dávid fiáról és a Messiásról. Számukra Jézus messiási igénye botrány és a gúny tárgya. Nem véletlen, hogy a nép vezetői a keresztre feszítéskor éppen mint „Izrael királyát” gúnyolják Jézust (27,27.31). Ugyanakkor arra is felfigyelhettünk, hogy Máté a zsidó vezetőket gyakran vakokként, illetve „vakok vezetőiként” mutatja be (vö. 15,14; 23,16.19.24.26). A vezetők azzal, hogy elutasítják a vakoságot és más betegségeket gyógyító Jézust, saját lelki vakoságukról tesznek tanúbizonyságot.

Jézus messiásvoltának Máté-féle értelmezése a Jeruzsálembe való bevonulás jelene-
tében (21,1-11) is jól látható. Ennek van párhuzama Márk evangéliumában, s a messiási jelleg ott is nyilvánvaló. Ám kifejezetten nem szerepel benne messiási cím. Márknál a tömeg ebben a formában köszönti Jézust: „Hozsanna! Áldott aki az Úr nevében jön! Áldott a mi atyánknak, Dávidnak országa, amely, íme, eljön! Hozsanna a magasságban!” (Mk 11,10). Máténál ellenben így hangzik a köszöntés: „Hozsanna Dávid fiának! Áldott, aki az Úr nevében jön! Hozsanna a magasságban!” (Mt 21,9). A számár háton történő bevonulással kapcsolatban pedig az evangélista a Zak 9,9 jövendölését idézi, amelyet a szokásos, beteljesedést meghirdető formulával vezet be: „Ez pedig azért történt, hogy beteljesedjék az ige, amit a próféta mondott: Mondjátok Sion leányának: Íme, királyod jön hozzád; szelíd ő, s számárháton ül, számárcsikón, teherhordó állat fián” (21,5). Máté értelmezésében tehát Jézus a Messiás-király, aki azonban nem harcos uralkodóként, hanem Isten szelíd követeként munkálja a kiengesztelődést és a békét.

2. Isten Fia

Márk kulcsszövegei Máténál is megtalálhatók: az Atya szózata a megkeresztelkedés (3,17) és a színeváltozás(17,5) jeleneteiben, a gonosz szőlőművesekről szóló példabeszéd (21,33-41) és a pogány százados hitvallása. Sőt olyan Márktól átvett szövegek is vannak, amelyekbe az evangélista szerkesztői kiegészítésként iktatta be az Isten Fia fenségcímét. Péter hitvallása Máténál így hangzik: „Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia” (16,16). A vízenjárásról szóló elbeszélés végén pedig a tanítványok közösségének a hitvallása olvasható: „Valóban Isten Fia vagy” (14,33).

A könyv első mondatában nem szerepel a megnevezés, de a bevezetés szerepét betöltő gyermekségevangéliumból világossá válik, hogy Máté - Márkhoz hasonlóan - könyve elejétől kezdve Isten Fiaként állítja az olvasók elé Jézust. Mária gyermeke a Szentlélektől fogantatott, vagyis igazi eredete Istenben van.³² Emellett ő az Emmánuel,

³² A Szentlélektől való (szűzi) fogantatáshoz vö. BROWN, *The Birth*, 517-531; LIPTAY - RÓZSA, *Krisztus Jézus született*, 77-83; GNILKA, J., *Das Matthäusevangelium I*, Freiburg 1982, 22-32; SESBOÜÉ, B., *Krisztus pedagógiája*, Budapest 1997, 199-221; GRELOT, *Jésus de Nazareth II*, 466-471.

aki által Isten jelenléte tapasztalható meg (1,23). Az Egyiptomból való hazatéréssel kapcsolatban az evangélista olyan prófétai kijelentést idéz és alkalmaz Jézusra, amely eredetileg Izraelre vonatkozott: „Egyiptomból hívtam az én fiamat” (2,15; vö. Óz 11,1).

A megkeresztelkedés jelenetében elhangzó szózat (3,17) hasonló tartalmú, mint Márknál. A szózatban rejtetten meglevő utalás az Úr Szolgájára az evangélium későbbi részében egy hosszabb ószövetségi idézettel válik egészen nyilvánvalóvá. A fél kezére béna ember meggyógyításának elbeszélése után az evangélista arról ír, hogy Jézus, a farizeusok ellenséges szándékának tudatában, félrevonul, s mintegy elrejtőzve folytatja gyógyító tevékenységét: „...de figyelmeztette őket, hogy ne árulják el őt, hogy beteljesedjék az ige, amit Izajás próféta mondott: *Íme, a szolgám, akit választottam, a kedvencem, akiben lelkem tetszését találja. Rá adom a Lelkemet, és ő ítéletet hirdet a nemzeteknek. Nem vitázik és nem kiált, senki sem hallja a tereken a hangját. A megroppant nádszálat nem töri össze, a pislákoló mécsbelet nem oltja el, míg győzelemre nem viszi az ítéletet. Az ő nevében reménykednek a nemzetek*” (12,16–21; vö. Iz 42,1–4). Az idézet némely ponton eltér mind a maszoréta héber szövegtől, mind a Szeptuagintától. Ilyen pl. a „szerettem” (*agapétos mu*) megnevezés, amely által a keresztelés jelenetére történik visszautalás. Érdekes az idézet elején található megszólítás görög formája: *ho pais mu*. A *pais* ugyanis jelenthet „szolgá”-t és „gyermek”-et egyaránt. Ez a kifejezés olvasható mindenestre a Szeptuagintában is mint a héber *ebed* (szolga) megfelelője. Mégis komolyan fontolóra vehetjük, hogy Máté már a másik lehetőséget tartotta elsődlegesnek. A mondatot ezért így is lehetne fordítani: „*Íme a fiam...*”³³

Az istenfiúság vonatkozásában Máténál az engedelmisség gondolata is igen jelentős. Mind a kísértés-elbeszélésben (4,1–13), mind pedig a Jézus kigúnyolásáról szóló jelenetben (27,39–44) Jézus istenfiúságára történik hivatkozás: Jézus mint Isten Fia használja fel a különleges helyzetét és hatalmát önmaga előnyére: tegyen csodát saját éhségének csillapítására (4,3), látványos tettel szerezzen magának elismerést (4,6), törekedjék politikai hatalomra (4,9),³⁴ illetve szálljon le a keresztről, ahová felszegezték (27,39.42). Jézus mindvégig ellenáll a kísértő sugallatoknak és szavaknak. Az Atya akarata iránti elkötelezettsége jól kifejezésre jut a Getszemáni kerti imában, amelyben a Miatyánk harmadik kérésével szó szerint megegyező módon fogadja el a rá váró sorsot: „...legyen meg a te akaratom” (26,42).

Jézus istenfiúságának témakörében igen nagy jelentőségű Jézus magasztaló imája (11,25–30), amely a Beszédgyűjteményből való. Az Atyához intézett magasztaló szavak után a következő kijelentés olvasható: „*Mindent nekem adott át az én Atyám, és senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, s az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú, és aki-*

³³ Megjegyezzük, hogy Jézus beteggyógyításainak összefüggésében Máté az Úr Szolgájáról szóló negyedik énekből is idéz egy mondatot: „*Kiűzte szavával a lelkeket, azokat pedig, akik rosszul voltak, meggyógyította, hogy beteljesedjék, amit Izajás próféta mondott: Ő a mi gyengeségeinket magára vette, és betegségeinket hordozta*” (8,16–17). Az idézet érdekessége, hogy az evangélista Jézus gyógyító tevékenységére alkalmazza azt, ami eredetileg a Szolga szenvedésére vonatkozott (vö. Iz 53,4).

³⁴ A kísértések tipológiai kapcsolatban állnak Izraelnek a pusztai vándorlás folyamán átélt próbatételeivel. „Miként Izrael a pusztában kísértést szenvedett, úgy most Izrael képviselője, aki azonban minden kísértésben helytáll.” SCHNACKENBURG, R., *Die Person Jesu*, 116. A tipológiai kapcsolatot részletesen tárgyalja: DUPONT, J., *Die Versuchungen Jesu in der Wüste*, Stuttgart, 1969.

nek a Fiú ki akarja nyilatkoztatni" (11,27).³⁵ Ez a mondás, amely igen közel áll a jánosi krisztológiához, két lényeges állítást tartalmaz a Fiúról: mindent átadott neki az Atya, és egyedül ő ismeri az Atyát. A „minden” szót természetesen az Isten hatalmában és életében való részesedésre is vonatkozathatjuk, de a szövegösszefüggésben elsősorban az emberek számára átadandó kinyilatkoztatáson van a hangsúly: Jézus a kinyilatkoztatás teljességének átadására kapott felhatalmazást. Az „ismerni” (*ginóskó*) ige a Bibliában nemcsak intellektuális jellegű: nemcsak értelmi megismerést vagy tudást jelent, hanem bensőséges, közvetlen, egzisztenciális közösséget is. Jézusnak mint Fiúnak tehát egészen egyedülálló és közvetlen tapasztalata van az Atyáról, akit ezért egyedül ő tud az emberek számára teljes mértékben és hitelesen kinyilatkoztatni.³⁶

Itt ismét utalni lehet az evangélium utolsó szakaszára (28,16-20), amelyben szintén megjelenik a Fiú cím, mégpedig a híres szentháromságos formulában (28,19). A tanítványok éppen azt a feladatot kapják, hogy minden népnek továbbadják Jézus kinyilatkoztatását, úgy, hogy az égen és a földön teljhatalommal bíró Fiú jelenléte kíséri missziós tevékenységüket (28,20). Az utolsó szakaszt az evangélium bevezető részével is összefüggésbe lehet hozni. Az evangélium elején Jézus mint Isten Fia az Emmánuel („Velünk az Isten”) névvel (1,23) jelenik meg, s ez a név visszhangzik az utolsó mondatban is: „*Veletek vagyok mindennap a világ végéig*” (28,20). Az „Isten velünk” Jézusban mint a Fiúban egészen a világ végéig érvényes és megtapasztalható.

3. Emberfia

A fenségcím hármas alkalmazása Máténál is megtalálható, de itt is megfigyelhető bizonyos hangsúlyeltolódás. Márknál a szenvedő Emberfia áll a középpontban. Ez a téma Máténál is fontos: a szenvedéssjövendölések itt is az Emberfia címhez kapcsolódnak. Emellett más, főleg a Beszédgyűjteményből való mondások a földi működés egészére vonatkozólag az Emberfia-Jézus hazátlanságát és megvetettségét tudatosítják: „*A rókáknak odújuk van, az ég madarainak pedig fészük, az Emberfiának azonban nincs hova lehajtania a fejét*” (8,20). „*Eljött az Emberfia, eszik és iszik, és azt mondják: Íme, a falánk és borissza ember, a vámosok és bűnösök barátja*” (11,19).

³⁵ A mondás értelmezéséhez a kommentárokon kívül vö. JEREMIAS, J., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen, 1966, 47-54; HOFFMANN, P., *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster, 1972, 104-142; HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 319-333; GRELOT, *Jésus de Nazareth I*, 281-284.

³⁶ Krisztológiai jelentőségű a magasztaló imát követő buzdítás is: „*Jöjjetek hozzám mind, akik fáradtak vagytok és terhet hordoztok, és én felüldítelek titeket. Vegyétek magatokra igámat, és tanuljatok tőlem, mert én szelíd vagyok és alázatos szívű - és nyugalmat találtok lelketeknek. Mert az én igám édes és az én terhem könnyű*” (11,28-30). Ezek a kijelentések igen hasonlítanak ahhoz a felszólításhoz, amelyet a Jézus Sirák fia könyvében a (megszemélyesített) Bölcsesség intéz az emberekhez: „*Jöjjetek hozzám, akik utánam vágyódtok*” (Sir 24,18). „*Jöjjetek hozzám, akik tudatlanok vagytok, foglaljatok helyet iskolámban... Hajtsátok nyakatok az igája alá, intelmét a lelketek fogadja magába, hisz közel van azokhoz, akik őt keresik*” (Sir 51,23-26). Ezen hasonlóság alapján helytálló E. Schweizer következtetése: „*Máté azonosítja Jézust és a Bölcsességet.*” „*Jézusban Isten Bölcsősége...testesült meg.*” SCHWEIZER, E., *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin, 1977, 292.

Máténál ugyanakkor az Emberfia jövőbeli dicsőséges eljövetele is nagy hangsúlyt kap. A Márknál olvasható 3 mondáshoz Máténál kb. 10 hasonló tartalmú kapcsolódik még.³⁷ Ezek részben a Beszédeggyűjteményből, részben Máté egyéni hagyományából valók, de néha – legalábbis az Emberfia címet tekintve – Máté szerkesztői tevékenységével is számolhatunk (pl. 13,41; 16,28; 19,28). A szóban forgó mondások egyrészt az Emberfia eljövételének kiszámíthatatlanságát hangsúlyozzák, másrészt az Emberfia bírói szerepére hívják fel a figyelmet. Különösen is érdekes az a mondat, amelyben a parúziával kapcsolatban az Emberfia jeléről van szó: „*Aztán feltűnik az égen az Emberfia jele, s akkor mellét veri majd minden ember*” (24,30). Egyes magyarázók az égen láthatóvá váló keresztre vonatkoztatják a mondatot, de a szövegkörnyezetben semmi sem támasztja ezt alá. Valószínűbb az a magyarázat, amely az „Emberfia jele” kifejezést értelmező birtokos esetként (genitivus epexegeticus) fogja fel: a jel maga az Emberfia, aki jön, hogy mindenki előtt feltárja dicsőségét, és ítéletet tartson az emberek felett.³⁸ A bírói tevékenység az egyházat is érinti, hiszen a jók és a gonoszok elkülönítése az egyház tagjaira is érvényes. Világosan látható ez az utolsó ítéletről szóló leírásban (25,31–46), amely Máté egyéni hagyományából való, valamint a konkolyról szóló példabeszédhez fűzött magyarázatban (13,40–42), amelyet többnyire az evangélistától származtatnak. Sőt itt az Emberfia földi és jövőbeli tevékenysége szervesen összekapcsolódik. Az Emberfia az, aki jó magot vet a földbe, s ő az, aki az idők végén elkülöníti a búzától a konkolyt. „Az Emberfia földi élete a végidőbeli aratásra irányul.”³⁹

4. Úr

Máténál igen gyakori az Úr megnevezés is. Igaz, átvezető versekben nemigen szerepel, annál gyakoribb viszont Jézushoz intézett megszólításként, *kürie* formában. Emiatt egyesek nem is tulajdonítanak neki jelentőséget, mivel a megszólítást egyszerű udvariassági formulaként fogják fel.⁴⁰ Ám a megszólítás rendszeres használata csak Máténál figyelhető meg, Márknál és Lukácsnál nem.⁴¹ Az sem elhanyagolható

³⁷ Vö. 10,23; 13,41; 16,28; 19,28; 24,27.30.37.39.44; 25,31.

³⁸ A kifejezés értelmezéséhez a kommentárokon kívül vö. DUPONT, J., *Les trois apocalypses synoptiques*, Paris, 1985, 68–72.

³⁹ SCHNACKENBURG, R., *Die Person Jesu*, 121.

⁴⁰ Vermes Géza főleg a *kürie* megszólításnak Máténál kimutatható gyakoriságára alapozza azt a nézetét, hogy földi működése folyamán Jézust rendszeresen „Uram”-nak szólították: „egy csodatevő személyt illetően ez volt az általános megszólítási mód, és ezt a beszédformulát alkalmazták a tanítványok is, amikor mesterükről beszéltek, vagy hozzá fordultak.” VERMES, *A zsidó Jézus*, 161. Ennek a nézetnek az a nehézsége, hogy Vermes szerint is Márk a legrégebbi evangélium, amelyben viszont csak egyetlenegyszer szerepel az „Uram” megszólítás, éspedig egy pogány (kánaáni) asszony ajkán (7,28). Valószínűbb az az álláspont, mely szerint az „Uram” formát ténylegesen használhatták már – főleg idegen (nem zsidó) személyek – Jézus földi működése folyamán is, de nem fenségcímeként, hanem udvarias megszólításként. Ám nem ez volt a leggyakoribb megszólítás. Vö. HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 81–83.461–466.

⁴¹ Márknál a *didaskale* megszólítás a gyakori, amely a *rabbi* (mester) görög megfelelője. Lukácsnál is előfordul a *didaskale*, de ezt csak a kívülállóknak használják. A tanítványok szokásos megszólítása az *epistata*, melynek eredeti jelentése: hivatali előjáró. Ez a megszólítási forma azt jelzi, hogy a tanítványok úgy fordulnak Jézushoz, mint a tekintély és a hatalom birtokosához. Vö. GRIMM, W., *Art. epistatés*, EWNT I, 93–94.

szempont, hogy Jézust mindig a tanítványok vagy a Jézus iránt nyitott személyek szólítják meg az „Uram” formulával, az ellenfelek vagy a kívülállók a „Mester” (rabbi, illetve *didaskale*) formát használják. Különösen is tanulságos az utolsó vacsorának az a jelenete, amelyben Jézus arról szól, hogy egyik tanítványa el fogja őt árulni. A tanítványok erre a következő kérdéssel fordulnak Jézushoz: „Csak nem én vagyok az, Uram?” (26,22). Júdás kérdése ellenben így hangzik: „Csak nem én vagyok az, Rabbi?” (26,25).

Ugyancsak jelentős annak figyelembe vétele, hogy az „Uram” többször a végítéletet végrehajtó Emberfia megszólítása. A hegyi beszéd végén Jézus a hamis prófétákra váró ítéletről, illetve ezek védekezéséről szól: „Sokan mondják majd nekem azon a napon: Uram, Uram, nem a te nevedben prófétáltunk, nem a te nevedben úztünk démonokat, s nem a te nevedben tettünk sok csodat?” (7,22). Az utolsó ítéletről szóló leírásban pedig ez a kérdés hangzik el: „Uram, mikor láttunk téged éhezni, és tápláltunk téged, vagy szomjazni és inni adtunk neked?” (25,37.44). Az Emberfia és az Úr közötti azonosság egyértelmű az éberségre való buzdításnál (24,42-44), amelynek első és utolsó mondata tartalmilag majdnem megegyezik: „Legyetek tehát éberek, mert nem tudjátok, mely napon jön el Uratok” (24,42). „Legyetek tehát készen ti is, mert amelyik órában nem gondoljátok, eljön az Emberfia” (24,44). Az „Uram” megszólítás tehát nem egyszerű udvariassági formula, hanem Jézusnak mint az egyház alapítójának, Urának és eljövendő ítélő bírójának kijáró fenségcím.

5. Összegzés

A Máté evangéliumában található fenségcímek szorosan kapcsolódnak a könyv fentebb említett teológiai témáihoz. A Messiás és a Dávid Fia címeknél főleg az Ószövetséggel való kapcsolat (az ószövetségi ígéretek beteljesítése) domborodik ki. „Jézus az Izraelben fellépő Dávid fia. Az üdvösségre vonatkozó reményeket teljesíti be, főleg a beteggyógyításokban. Ám nem lehet őt a zsidó várakozás szűk kereteibe zárni.”⁴² Az Isten Fia fenségcím is összefüggésbe hozható a „beteljesedés” témájával. Jézus mint Isten szeretett Fia az Úr Szolgájának küldetését valósítja meg: csendesen és szelíden orvosolja az emberi nyomorúságot. Emellett éppen a fiúsága, az Atyával való egyedülálló szeretetközössége következtében mindenki mást felülmúló kinyilatkoztató és üdvösségközvetítő. Jézus mint a Fiú teszi teljessé a Törvényt és a Prófétákat (5,17), vagyis az Ószövetségben adott kinyilatkoztatást. Ugyanakkor feltámadása után megdicsőült Fiúként kíséri egyházát, amely a kinyilatkoztatás továbbadására és egyetemesség tételére kapott megbízatást. Az Emberfia és az Úr megnevezéseknél az ekkleziológiai vonatkozás a lehangsúlyosabb. Az egyház tagjainak abban a tudatban kell keresztény küldetésüket teljesíteniük, hogy Krisztusnak mint teljhatalmú Emberfiának és Úrnak a szolgálatában állnak, s erről a szolgálatról a parúziakor számot kell majd adniuk.

⁴² SCHNACKENBURG, R., *Die Person Jesu*, 124.

III. LUKÁCS EVANGÉLIUMA

Mátéhoz hasonlóan Lukács is forrásként használta fel Márk evangéliumát és a Beszédgyűjteményt. Emellett igen sok a saját (Lukács által felkutatott) anyag, amely az evangéliumnak kb. a felét teszi ki. A nyilvános működés bemutatásánál Márk menete a mérvadó, s Lukács ebbe illeszti be, többnyire különállóan (többszerűen) a nem Márktól vett anyagot. A Márk-féle menetet a harmadik evangélista kétszer szakítja meg hosszabban: 6,20-8,3 („kis betét”), illetve 9,51-18,14 („nagy betét”). Ez utóbbi majdnem teljesen a jeruzsálemi útról szóló beszámolóinak felel meg. Tagadhatatlan, hogy Lukács tudatosan Jeruzsálemre összpontosítva mutatja be Jézus működését. Az evangélium nyilvános működésre vonatkozó főbb szerkezeti egységei is ezt tükrözik vissza, hiszen a nyilvános működés három részre osztható fel: Jézus tevékenysége Galileában (4,14-9,50) – Jézus útja Jeruzsálembe (19,27-24,53) – Jézus Jeruzsálemben (19,28-24,53).⁴³ A Jeruzsálemre való irányultság szoros kapcsolatban áll Lukács üdvtörténeti szemléletmódjával, amelynek lényege az üdvösség történelmének szakaszokra osztása (Izrael korszaka, Jézus ideje, az egyház időszaka).⁴⁴ Az üdvösségre vonatkozó ószövetségi ígéretek túlnyomórészt Jeruzsálemhez kapcsolódnak. Ezért üdvtörténeti szükségszerűség, hogy Jézus Jeruzsálembe menjen, és ott teljesítse be azt, ami róla „meg van írva” (24,26.46). De az is üdvtörténeti szükségszerűség, hogy Jeruzsálemben jöjjön létre Isten új népe, az egyház, amelynek feladata, hogy a Szentlélek vezetésével „a föld végső határáig” tanúságot tegyen Jézusról (ApCsel 1,8).⁴⁵

Lukács evangéliumában főleg Jézusnak a társadalom peremére szorult, megvetett és jogfosztott személyek iránti irgalmas szeretete domborodik ki. Ezt részben az Isten irgalmáról szóló példabeszédek (13,6-9; 15,1-32; 18,9-14) jelzik, részben pedig azok az elbeszélések, melyekben Jézus bűnösökkel (7,36-50; 19,1-10), asszonyokkal (8,1-3; 10,38-42) és idegenekkel (17,11-19) találkozik, illetve elismerően szól róluk (10,25-37). Az evangélista ugyanakkor az elkötelezett Krisztus-követés fontosságát is kiemeli. A harmadik evangéliumban Jézus kemény szavakkal ostorozza a gazdagokat, akik földi eszközökkel kívánják biztosítani életüket (vö. 12,13-21; 16,19-31), a tanítványokat pedig óvja a kishitűségtől, illetve bátor hitvallásra buzdítja (12,1-12; 21,12-19). Lukács kedvenc témájának tekinthető még az imádság is: ő az imádkozók példaképeként mutatja be Jézust, aki életének minden fontosabb eseménye előtt imádkozik (3,21; 9,18 stb.). Emellett a Szentlélek szerepét is kiemeli, főleg a gyermekségtörténetben (1,15.34.41.67 stb.) és Jézus nyilvános működésének elején (4,1.14.18).

⁴³ A szerkezettel kapcsolatos kérdésekhez vö. GEORGE, A., *Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978, 15-41; FITZMYER, J. A., *The Gospel according to Luke I*, New York 1981, 91-97.134-142; PENNA, *Lecture evangelique*, 148-151.

⁴⁴ Lukács üdvtörténeti szemléletmódjához és az evangélium teológiájához a 3. jegyzetben említett műveken kívül vö. CONZELMANN, H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen, 19645; FITZMYER, J. A., *Luke I*, 143-270; BOVON, F., *Luc le théologien*, Geneve 19882; ERNST, J., *Lukas. Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf 19912; GNILKA, J., *Theologie*, 196-225.

⁴⁵ Erről a tanúságtételről Lukács az Apostolok Cselekedeteiben számol be, amely az evangélium folytatásának tekinthető, s amely krisztológiailag szintén igen jelentős. Erre a könyvre azonban nem kívánunk részletesen kitérni. Csak akkor hivatkozunk rá, amikor az evangélium megértéséhez mindenképpen szükséges.

1. Messiás – Király

Lukács is hangsúlyozza, bár nem oly gyakran, mint Máté, hogy Jézus Dávid leszármazottja. Ugyanakkor azt is kifejezésre juttatja, hogy Jézus által teljesedik be a Dávidnak adott ígéret, az ún. Nátán-jövendölés (vö. 2Sám 7,14).⁴⁶ Az angyali üdvözlés jelenetében olvassuk: „Az Úr Isten neki adja atyjának, Dávidnak trónját, és uralkodni fog Jákob házában örökké, s uralmának nem lesz vége” (1,32–33). Hogyan valósul meg ez az örök uralom? A kérdésre az Apostolok Cselekedeteiben Péter pünkösdi beszédéből kapunk feleletet: „Tudja meg hát Izrael egész háza, hogy az Isten azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek, Úrrá és Messiássá tette” (ApCsel 2,36). A Dávid házából származó Jézus messiási uralma tehát a feltámadással lett örök és egyetemes.

Lukács sajátossága az „Úr Krisztusa”, illetve „Isten Krisztusa” megnevezés (2,26; 9,20; 23,35). Mivel az Ószövetségben többször megjelenik ez a kifejezés (vö. 1Sám 26,9,11; 2Sám 23,1), lukácsi alkalmazását gyakran az Ószövetség hatásával magyarázzák.⁴⁷ Ám a formula azokkal a lukácsi szövegekkel is összefüggésbe hozható, amelyek Jézusnak Isten részéről való felkenéséről szólnak. Mindenekelőtt arról az elbeszélésről kell szólnunk, amellyel Lukács a nyilvános működés bemutatását elkezdi (4,16–30). Jézus a názáreti zsinagógában az Iz 61,1–2-t olvassa fel s alkalmazza önmagára: „Az Úr Lelke van rajtam, mert fölkent engem. Elküldött, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek, s hirdessem a foglyoknak a szabadulást, a vakoknak a látást, hogy felszabadítsam az elnyomottakat, és hirdessem az Úr kegyelmi esztendejét” (4,18).⁴⁸ Az Iz 61,1–2 eredetileg Tritó-Izajásnak, a babiloni fogságot követő időszak prófétájának küldetésére vonatkozik. Az evangéliumi idézet lényegében a Szeptuagintát követi, hiszen a vakok látásának meghirdetése csak a görög fordításban olvasható, s nem található meg a héber szövegben. Emellett az egyik mellékmondat – „hogy felszabadítsam az elnyomottakat” – Izajás könyvének egy másik helyén szerepel (Iz 58,6). Ezek a különlegességek arra utalnak, hogy a szakaszunkban található idézet, ebben a keverékformában, az ősegyháznak vagy magának Lukácsnak a reflexióját tükrözi vissza.⁴⁹

Az idézet lényege: Jézust Isten a Szentlélekkel kente fel, vagyis töltötte el, s ezért ő a Szentlélek vezetésével és erejével teljesíti küldetését. Ebben első helyen az örömhír

⁴⁶ A Nátán-jövendöléshez vö. RÓZSA H., *A messiási eszme kérdése a mai biblikus kutatásban*, Teológia 30/3–4 (1996) 17–36, 24–28.

⁴⁷ Vö. FITZMYER, J. A., *Luke I*, 775; ERNST, J., *Das Evangelium nach Lukas*, Leipzig, 1983, 203; GNILKA, J., *Theologie*, 208.

⁴⁸ A názáreti perikópa SCHÜRMANN H. (*Das Lukasevangelium I*, Freiburg, 1984³, 225) szerint „bizonyos értelemben az evangélium egészét magában foglalja”. Egyrészt Jézus programbeszédét találjuk itt, amely által Jézus küldetésének lényege tárul fel. A jelenet másrészt Jézus és az egyház sorát is előrevetíti. Názáret lakói egész Izraelt képviselik, s magatartásuk Izrael későbbi magatartását jelzi. A szakaszhoz a kommentárokon kívül vö. ELTESTER, W., *Jesus in Nazareth*, Berlin, 1972; BUSSE, U., *Das Nazareth-Manifest Jesu*, Stuttgart, 1977; SCHNACKENBURG, R., *Die Person Jesu*, 155–167.

⁴⁹ Az idézet mindazonáltal teljesen megfelel Jézus küldetéstudatának, hiszen ő azt tartotta fő feladatának, hogy a szegények és az elnyomottak számára meghirdesse Isten üdvözlítő uralmának elérkezését. Ezt tükrözik vissza a boldogmondások (Lk 6,20–23), a Keresztelő János kérdésre adott válasz (Lk 7,22) és mindazok a mondások, melyekkel Jézus a bűnösökkel való asztalközösséget igazolja (Lk 5,31; 19,10).

hirdetése áll,⁵⁰ amelyhez a szabadító tettek kapcsolódnak. Jézus mint Isten Felkentje szabadulást hirdet és valósít meg: szabadulást a bűntől és a földi életet megnyomorító betegségektől. Ennek a küldetésnek találó összefoglalását adja az Apostolok Cselekedeteiben Péter apostolnak Kornéliusz százados házában elhangzó beszéde: „*Ti tudjátok, hogy mi történt Galileától kezdve egész Júdeában a János által hirdetett keresztesség után; miképpen kente fel Isten Szentlélekkel és hatalommal a názáreti Jézust, aki körül járt, jót tett, és meggyógyította mindazokat, akiket az ördög a hatalmába kerített, mert Isten vele volt*” (ApCsel 10,37-38).

Jézus messiásvolta nagy hangsúlyt kap a szenvedéstörténetben, amelyben a „király” cím kerül előtérbe. A Jeruzsálembé való bevonuláskor a tanítványok így köszöntik Jézust: „*Áldott az Úr nevében érkező király. Békesség a mennyben és dicsőség a magasságban*” (19,38). A köszöntés Jézusnak mint „király”-nak szól, aki a Zak 9,9 szellemében a béke királya. A köszöntés második fele békét és dicsőséget hirdet meg a mennyben. A megfogalmazás a Jézus születésekor elhangzó doxológiára emlékeztet: „*Dicsőség a magasságban Istennek, és békesség a földön az Istennek tetsző embereknek*” (2,14). Érdekes, hogy a bevonulásról szóló szakasz a békét nem a földön hirdeti meg, hanem a mennyben. Ezáltal válik világossá, hogy a béke forrása Isten. Az emberek csak akkor részesülhetnek ebben a békében, ha elfogadják azt, aki az „Úr” (= Isten) nevében jön. A tanítványok üdvkiáltása jelzi, hogy Jézus mint az Úr nevében érkező király közvetíti az üdvösség javait. Ezt azonban Jeruzsálem nem ismeri el, hiszen a nép vezetői számára Jézus királysága és messiásvolta részben hamis vád, részben pedig gúny tárgya. Pilátus előtt így vádolják Jézust: „*Azt tapasztaltuk, hogy ez félrevezeti népünket, megtiltja, hogy adót fizessünk a császárnak, és Messiás királynak mondja magát*” (23,2). A keresztre feszítést követő gúny pedig - a másik két szinoptikusnál hangsúlyozottabban - Jézus messiási mivoltára vonatkozik (vö. 23,35.37.39). A megtérő lator szavai ugyanakkor éppen Jézus messiásvoltának elismerését és megvallását tartalmazzák: „*Jézus emlékezzél meg rólam, amikor eljössz királyságodba*” (23,42). Ami a nép vezetői, a római katonák és a másik gonosztevő számára gúny tárgya, az a megtérő latornak utolsó kapaszkodópont. Ő, Jeruzsálemmel ellentétben, felismerte azt, ami „békességére” van (vö. 19,42).

Lukács számára nemcsak az a fontos, hogy Jézus Messiás-királyként szenvedett és halt meg, hanem az is, hogy szenvedése Isten akaratának felelt meg. Erről a húsvéti evangéliumban van szó. A feltámadt Krisztus mind az emmauszi tanítványok, mind pedig a Tizenkettő előtt az Írásokra hivatkozva igazolja a szenvedés szükségszerűségét: „*Vajon nem ezeket kellett elszenvednie a Messiásnak, és úgy mennie be dicsőségébe?*” (24,26). „*Meg van írva, hogy a Messiás szenved és harmadnap feltámad a halálból*” (24,46). A mondások tartalma nem új, hiszen mindegyik evangélium - sőt már az 1Kor 15,3-5-ben olvasható ősi hitvallás is - kiemeli, hogy Jézus szenvedése annak az üdvözítő tervnek felel meg, amelyet Isten már az Ószövetségben kifejezésre juttatott. Az újdonság a Messiás fenségcím, hiszen az Isten akaratára szerint bekövetkező szenvedés témájához a többi szinoptikusnál, s korábban Lukácsnál is, az Emberfia megnevezés kapcsolódik. „Lukács az őskeresztény hagyományt és az Emberfia-teológiát veszi át, és messiásképébe integrálja azokat.”⁵¹

⁵⁰ Ez Jézus működésének prófétai jeleget ad. Megemlíthetjük, hogy Lukácsnál Jézus prófétai mivolta hangsúlyosabb, mint a többi szinoptikusnál (vö. 4,24; 7,16; 13,33, 24,19). Ám a prófétai tevékenység nem önmagában áll, hanem a messiási működés része.

⁵¹ SCHNACKENBURG, R., *Die Person Jesu*, 171.

2. Üdvözítő

Az evangéliumok közül egyedül Lukácsében szerepel a *sótér* (szabadító, megmentő, üdvözítő) fenségcím, mégpedig a Jézus születéséről szóló elbeszélésben: „*Ma született nektek az Üdvözítő Dávid városában, ő a Messiás, az Úr*” (2,11). A *sótér* a Szeptuagintában gyakran Isten megnevezése, s a héber *mósa'* megfelelője. „*Valóban, rejtőző Isten vagy te, Izrael Istene, szabadító*” (Iz 45,15). „*Áldott vagy te, Izrael szabadítója*” (1Mak 4,30). A cím Jézusra alkalmazva azt jelzi, hogy benne nyilvánul meg Isten szabadító hatalma. Az is megfontolandó, hogy a *sótér* szót a görög-hellenista világban is gyakran használták istenek, uralkodók és más jelentős személyek megnevezésére.⁵² A Priénében talált felirathban (Kr. u. 9) a *sótér* Augustus császár címe.⁵³ Mivel a szóban forgó fenségcím Lukács evangéliumában éppen Jézus születésének jelenetében olvasható (2,11), amelynek elején Augustus császárra is utalás történik, érdekes társítási lehetőség adódik. Világossá válik, hogy a Dávid városában született gyermek az igazi Szabadító, s nem a világoralomra törekvő politikai uralkodó.

Bár a *sótér* (Üdvözítő) fenségcím az evangéliumban csak egyszer jelenik meg,⁵⁴ az a gondolat, hogy Jézusban Isten szabadító hatalma van jelen, más hasonló tartalmú, azonos törből származó szavakban is kifejezésre jut. Ilyenek: *sózein, sótéria, sótérion*.⁵⁵ Zakariás hálaadó éneke így kezdődik: „*Áldott az Úr, Izrael Istene, mert meglátogatta és megváltotta népét. Az üdvösség szarvát felállította nekünk, szolgálójának, Dávidnak házában*” (1,68–69). Az „üdvösség szarva” sajátosan sémi kifejezés. A szarv a Bibliában az erőt és a hatalmat jelképezi. Az „üdvösség szarva” (*keras sótérias*) olyan ellenállhatatlan erőre utal, amely az üdvösséget valósítja meg. A Dávid házára való utalás alapján nem kétséges, hogy az „üdvösség szarva” a Messiást jelöli.⁵⁶

Simeon hálaadó imájában ez olvasható: „*Bocsásd el, Uram, szolgálodat, szavad szerint békében, mert látta szemem üdvösségedet, melyet minden nép színe előtt készítettél, világosságul a pogányok megvilágosítására, és dicsőségül népednek, Izraelnek*” (2,29–32). Ebben az imában az „üdvösség” (*to sótérion*) gyakorlatilag Jézusnak mint Messiásnak a megnevezése. A Jézus által betöltendő küldetés, hogy „világosság” legyen „a pogányok megvilágosítására” a Deutero-Izajás által meghirdetett Úr Szolgája küldetésének felel meg: „*Nézd a nemzetek világosságává tettelek, hogy üdvösségem eljusson a föld határáig*” (Iz 49,6).⁵⁷

⁵² Vö. FOERSTER, W. – FOHRER, G., Art. *sózo, sótéria, sótér*, ThWNT VII, 966–1024; SCHEKLE, K. H., Art. *sótér*, EWNT III, 781–784; VOSS, G., *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Bruges, 1965, 45–60; CULMANN, O., *Az Újszövetség krisztológiája*, 222–229; SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu*, 168.

⁵³ A felirat tartalmához vö. LIPTAY – RÓZSA, *Krisztus Jézus született*, 156.

⁵⁴ Az Apostolok Cselekedeteiben még kétszer szerepel a fenségcím: 5,31 és 13,23.

⁵⁵ Az „üdvösség”-gel kapcsolatos szavak lukácsi használatához vö. GEORGE, *Études*, 307–320; BOVON, *Luc le théologien*, 255–284;

⁵⁶ A legközelebbi párhuzam a Zsolt 18,3 („üdvösségem szarva”), amely azonban Istenre vonatkozik. A „szarv” szó a Messiásra vonatkozólag a Zsolt 132,17-ben, valamint a „Tizennyolc áldás” imában jelenik meg. Vö. LIPTAY – RÓZSA, *Krisztus Jézus született*, 142–143; KOCSIS I., *Lukács evangéliuma*, Budapest, 1995, 44.

⁵⁷ Az egyetemes üdvösség gondolata jelenik meg a Keresztelő Jánost bemutató szakasz végén is. Érdekes, hogy Lukács Keresztelő Jánossal kapcsolatban nemcsak az Iz 40,3 mondatát („*Készítsétek az Úr útját, egyengessétek ösvényeit*”) idézi, hanem annak folytatását (Iz 40,4–5) is. Az idézet meghosszabbításának okát az utolsó mondat alapján értjük meg: „...és minden ember meglátja az

Az üdvösség témája igen jelentős a Zakeusról szóló elbeszélésben is (19,1-10). Zakeus házába betérve Jézus kijelenti: „Ma üdvösség köszöntött erre a házra, hiszen ő is Ábrahám fia” (19,9). Az „üdvösség” (sótéria) magával Jézussal azonos. Nem hagyható ugyanis figyelmen kívül az 5. verssel való párhuzam: „Zakeus, jöjj le hamar, mert ma a te házában kell megszállnom.” „Ma a te házában kell megszállnom” ugyanazt a valóságot jelzi, mint a „ma üdvösség köszöntött erre a házra”. Jézus betérével az üdvösség tért be Zakeushoz. Igen jelentős az elbeszélés végén olvasható jézusi mondás is: „Az Emberfia ugyanis azért jött, hogy megkeresse és megmentse (sósai), ami elveszett” (19,10). A mondás igazában túlmutat Zakeus történetén, hiszen nemcsak ezt az egyetlen esetet, hanem Jézusnak a bűnösök iránt mindenkor megmutatkozó különleges figyelmét és nyitottságát magyarázza meg. A mondás hasonlít a Mk 10,45-ben olvasható mondáshoz, amelyet egyébként Lukács nem vett be evangéliumába. Egyes exegéták szerint a szóban forgó mondat éppen a Mk 10,45-öt helyettesíti, s Lukács szótérelmés felfogását jelzi: Jézus egész életének szótérelmés jelentősége van. Jézus nemcsak a halálával váltotta meg az embereket, hanem egész földi működése folyamán a bűnösök „megmentésén” fáradozott.⁵⁸

3. Isten Fia

Az Isten Fia fenségcím használatában nem mutathatók ki lényegileg új szempontok, sajátos hangsúlyok azonban vannak. A pogány százados hitvallását kivéve Márk kulcsszövegei mind megtalálhatók, Mátéval pedig a kísértés-elbeszélés (4,1-13) és Jézus magasztaló imája (10,21-24) közös. Ez utóbbinál a Lukács által szerkesztett bevezető mondat az érdekes: „Abban az órában Jézus felujjongott a Szentlélekben, s ezt mondta” (10,21). Jézust tehát az imádságban, az Atya iránti bensőséges megnyilatkozásban is a Szentlélek vezeti.

Jézus istenfiúsága a harmadik evangéliumban is szorosan kapcsolódik a Szentlélektől való fogantatáshoz. Az angyali üdvözlés jelenetében (1,26-38) Mária kérdésére az angyal kijelenti: „A Szentlélek száll rád s a Magasságbeli ereje borít be árnyékával. Ezért a születendő Szentet is Isten Fiának fogják hívni” (1,35). Kiemelendő, hogy mind a főnevek („Szentlélek” - „Magasságbeli ereje”), mind pedig az igék („rád száll” - „beborít árnyékával”) párhuzamban állnak egymással, s ugyanazt jelentik. A mondat értelme ennél fogva: a Messiást Isten teremtő Lelke hozza létre Mária méhében.⁵⁹ Jézus ennél fogva - az ószövetségi és korabeli zsidó felfogástól⁶⁰ eltérően - nem adopcio által, hanem Istentől való eredete miatt Isten Fia.

A másik két szinoptikussal szemben Lukács erőteljesebben emeli ki Jézus istenfiúságát a főtanács előtti kihallgatás jelenetében (22,66-71). Míg Márknál (14,61) és Máténál (26,63) a Jézushoz intézett kérdésben a „Messiás” és az „Áldott (Isten) Fia” fen-

Isten üdvösségét” (Lk 3,6). Ez az idézet is jól visszatükrözi Lukácsnak azt a meggyőződését, hogy a Jézus által hozott üdvösség minden ember számára nyitva áll.

⁵⁸ Vö. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, 347; SCHNEIDER, G., *Das Evangelium nach Lukas II*, Gütersloh 19842, 378; GNILKA, J., *Theologie*, 206.

⁵⁹ Az 1,35 magyarázatához a kommentárokon kívül vö. LIPTAY - RÓZSA, *Krisztus Jézus született*, 93-95; BROWN, *The Birth*, 311-316; KILGALLEN, J. J., *The Conception of Jesus (1,35)*, Bib 78 (1997) 225-246.

ségcímek egymás mellett, szinonim megnevezéseként szerepelnek, addig Lukács a két címet egyértelműen elkülöníti egymástól. A főtanács tagjai először Jézus messiásvoltára kérdeznék rá. Jézus közvetett választ ad: lényegében elfogadja a Messiás címet, de a következő kiegészítéssel: „*De mostantól fogva az Emberfia a hatalmas Isten jobbján fog ülni*” (22,69). A főtanács ezután az istenfiúság kérdését veti fel, amelyre Jézus, szintén közvetett módon, igenlően válaszol: „*Ti mondjátok, hogy én vagyok*” (22,70). Jézus és a főtanács párbeszédében jól kifejezésre jut a Lukács-evangélium krisztológiájának a lényege: Jézus a földi élete folyamán mindvégig Isten Fia volt, s mint Isten Fia kapta meg a szenvedése és a feltámadása után a messiási hatalom teljességét – az Emberfia pozícióját – Isten jobbján.

4. Emberfia – Úr

Az Emberfia cím alkalmazása hasonlít ahhoz, amit a másik két szinoptikusnál megfigyeltünk. Lukácsnál is hangsúlyos, bár nem olyan mértékben, mint Máténál, az Emberfia bírói tevékenysége. A harmadik evangéliumban két eszkatologikus beszéd is olvasható (17,22–37; 21,5–36), s mindkettőben a készület témája domborodik ki. Az első (ún. „kis eszkatologikus”) beszéd után nem sokkal olvassuk a figyelmeztető kérdést: „*De vajon amikor az Emberfia eljön, talál-e hitet a földön?*” (18,8). A második („nagy eszkatologikus”) beszéd pedig ezzel a buzdítással zárul: „*Virraszatok hát és imádkozzatok szüntelenül, hogy megmenekülhessetek attól, ami majd bekövetkezik, és megállhassatok az Emberfia előtt*” (21,36).

Lukács evangéliumában is igen gyakori az Úr (*kürios*) fenségcím. Először Jézus születésének elbeszélésében szerepel a Messiás és az Üdvözítő címek mellett: „*Ma született nektek az Üdvözítő Dávid városában, ő a Messiás, az Úr*” (2,11). A fenségcím jelentősége akkor tárul fel igazán, ha figyelembe vesszük, hogy Lukács a *kürios* szót gyakran Isten megnevezéseként használja. Ez főleg a gyermekségevangéliumra érvényes.⁶¹ A *kürios* mint Isten megnevezése a Szeptuaginta hatásának tekinthető, hiszen a görög fordítás a JHWH nevet következetesen a *kürios* főnévvel fordítja.⁶² Lukács azal, hogy a fenségcímet Isten mellett Krisztusra is alkalmazza, Jézus természetfölötti valóságát, vagyis istenségét juttatja kifejezésre.

⁶⁰ Erről fentebb a Mk 14,61-lyel kapcsolatban szóltunk már.

⁶¹ Vö. 1,11.38.47.66.68; 2,9.15.24.26.39.

⁶² Vö. FOERSTER, W. – QUELL, G., Art. *kürios*, ThWNT III, 1038–1094, főleg 1081–1082; CULMANN, O., *Az Újszövetség krisztológiája*, 182–186; HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 71 és 462. Olyan vélemény is van, hogy a *kürios* csak a Szeptuaginta keresztény kézírataiban lett Isten neve. Eredetileg a fordítók egyszerűen átirták (mégpedig héber betűkkel) a JHWH tetragramot. (Vö. FITZMYER, *Luke I*, 201.) Tagadhatatlan, hogy léteznek kézírattörédek, melyekben ilyen átirás szerepel. Mégsem tekinthető bizonyítottnak, hogy a *kürios* Isten megnevezésére csak a keresztény korból való. Az Újszövetségben ugyanis sok olyan idézet található (főleg Lukács kettős művében és a Zsidókhöz írt levélben), melyek egyértelműen a Szeptuagintából valók. Ezekben az idézetekben pedig következetesen a *kürios* szerepel Isten nevéként. Emellett az sem mellékes szempont, hogy Istennek Úrként való megszólítása (a *mara*, illetve *adón* formában) a palesztinai zsidóságban is ismert volt (Vö. HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 462). Ezért nem fogadható el BULTMANN, R. (*Az Újszövetség teológiája*, Budapest, 1998, 113) álláspontja sem, mely szerint a *kürios* megnevezés Krisztusra kizárólag a hellenizmus hatásának köszönhető.

A nyilvános működésről szóló részekben a fenségcím főleg az elbeszélő keretben és az összekötő mondatokban található, és pedig legtöbbször azokban az egyéni hagyományból származó szövegekben, melyek elkötelezett keresztény életre buzdítanak. Jézus mint Úr várja el tanításának meghallgatását és megvalósítását (6,40; 10,39.41). Jézus mint Úr buzdít a kitartó imádságra (18,6), az anyagi javak helyes használatára (16,8-9; 19,8) és a közösségen belüli megbízatások hűséges teljesítésére (12,42). Jézus mint Úr ösztönzi az őt megtagadó Pétert – s az egyház minden bűnös tagját – a bűnbánatra (22,61). Jézushoz mint Úrhoz kell fordulni a hit megerősítése céljából, úgy, ahogyan azt a 17,5 szerint az apostolok tették. Az Úr fenségcímnek tehát Lukácsnál is egyértelmű ekkleziológiai vonatkozása van.⁶³

5. Összegzés

Az evangéliumban előforduló fenségcímek közül a Messiás alkalmazásában mutatkozik meg a legvilágosabban Lukács üdvtörténeti szemlélete. Jézus mint Messiás az ószövetségi ígéretek teljesítését, mégpedig életének mindegyik szakaszában: a születésekor (1,31-33; 2,11), a nyilvános működése folyamán (4,18), valamint a szenvedésében, halálában és feltámadásában (24,25-26.46). A messiásvolt dinamikus jellegű. Bár a születésétől fogva Messiás, kifejezett messiási tevékenységet – az Iz 61,1-2 szellemében – csak a nyilvános működése során folytat, majd a szenvedés, feltámadás és mennybemenetel által örök és egyetemes messiási uralomra tesz szert. Ez alapján Jézus jeruzsálemi útja, amelyet Lukács oly erőteljesen kidomborít, a Messiás útjának nevezhető. Jeruzsálem az „átmenet” (*exodos*; 9,31) helye, ahol a húsvéti események által Jézus „Isten jobbára” emeltetik (ApCsel 2,33), vagyis dicsőséggel és hatalommal teljes Messiássá válik. Ez azonban nemcsak személyes megdicsőülést jelent, hanem a hívők üdvösségre vezetését is (vö. ApCsel 5,31).⁶⁴ Ezért érthető, hogy a Messiás fenségcímmel szorosan összefüggnek azok a megnevezések, amelyek Jézust Üdvözítőként mutatják be, s amelyek az ő küldetésének lényegét még nyilvánvalóbbá teszik. Mivel a messiási üdvösség mindenkinek szól, Jézus éppen azzal bizonyul Messiasnak, hogy mindenkire odafordul, s különleges szeretetet tanúsít a társadalom megvetettjei iránt.

Míg a Messiás fenségcím dinamikus jellegű, addig az Isten Fia inkább statikus: az Istennel való bensőséges kapcsolatot jelöli, amely Jézus egész életére jellemző, s amely Lukácsnál is az Atyáról adott kinyilatkoztatás forrása (10,21-24). Az Istennel való kö-

⁶³ A *kürios* fenségcímnek lukácsi használatához vö. DE LA POTTERIE, I., *Le titre kürios appliqué a Jésus dans l'Evangile de Luc. Mélanges Bibliques* (Mélanges B. Rigaux), Gembloux, 1970, 117-146; GEORGE, *Études*, 237-255.

⁶⁴ Az Apostolok Cselekedeteiben kétszer (3,15; 5,31) is szerepel Jézusra vonatkozólag az *arkhégos* megnevezés, amely összetett szó: *arkhé* (kezdet, eredet, fő) + *agó* (vezet). Németre az *Anführer* főnévvel szokás fordítani. Magyarul talán a „vezér” szóval lehetne leginkább visszaadni a görög főnév sajátos értelmét, amely mind a főséget, mind a vezető tevékenységet magában foglalja. Különösen is érdekes az ApCsel 3,15-ben olvasható megfogalmazás: *arkhégos tés zóés*: életre vezető. Vö. MÜLLER, P. G., Art. *arkhégos*, EWNT I, 392-394; SCHNACKENBURG, R., *Die Person Jesu*, 169.

zösség a gyakori imádságban fejeződik ki, valamint az Atya akarata iránti elkötelezettségben és engedelmségben, melynek bemutatására Lukács - Mátéhoz hasonlóan - nagy hangsúlyt fektet (vö. 2,49; 4,1-13; 23,46). Bár az egyház ideje kifejezetten csak az Apostolok Cselekedeteiben kerül előtérbe, az evangéliumból sem hiányzik az egyházi távlat. A fenségcímek közül - úgy, mint Máténál - az Emberfia és az Úr megnevezések azok, melyekben Krisztus egyházfősége leginkább kifejezésre jut. Krisztus mint az egyház Ura teljes elkötelezettséget és hűséget vár el a keresztényektől, hogy amikor mint dicsőséges Emberfia újból megjelenik, a hűségesek jutalmában, a beteljesedett istenuralomban részesítse őket (vö. 12,44; 22,28-30).

A COMMUNIO NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Hatodik éve jelenik meg magyarul, tájékoztatva a teológiát művelőket és az érdeklődőket a világegyház teológiai életéről, színvonalas, egyházhú tanulmányok fordításával. Előfizethető egy évre 500,- Ft-ért a szerkesztőség címén, ahol az előző évfolyamok számai is megrendelhetők. Megvásárolható Budapesten a JEL, a Márton Áron kiadó és az Ecclesia boltjában, Kecskeméten a Korda könyvkereskedésében, Nyíregyházán a Hittudományi Főiskola könyvesboltjában.

A Communio folyóirat eddig megjelent számainak tartalma:

- | | |
|---|--------------------------------|
| 1993. 1. Az ember és az örök élet
(<i>már nem kapható</i>) | 1996. 1. Isten és császár |
| 2. Európa – új evangelizálás
(<i>már nem kapható</i>) | 2. Egyház és fiatalság |
| 3. Az ember hivatása | 3. Isten és emberek műve |
| 4. Isten neve | 4. Istennek adott válasz |
| 1994. 1. Hit a teremtésben | 1997. 1. Jézus csodatettei |
| 2. Európa lelkiisége | 2. A vallásos élmény |
| 3. Isten irgalmassága | 3. Krisztus az idők teljessége |
| 4. Isten örök Fia | 1998. 1. A kegyelem hatása |
| 1995. 1. Isten és ember szenvedése | 2. Gál Ferenc emlékezete |
| 2. Istenről beszélünk | 3. Veni Sancte Spiritus |
| 3. Hiszem a test feltámadását | 4. Vedd a Szentlelket |
| 4. Idő és öröklét Ura | 1999. 1. Az Atya éve |

Címünk: Communio Alapítvány, 1053 Budapest, Papnövelde u. 7.

Új Ember a legnagyobb katolikus hetilap

Az Új Ember katolikus hetilap a hazai egyház és a magyar társadalom időszerű híreiről és kérdéseiről tájékoztatja olvasóit. Arculatát nem a témák közötti válogatás, hanem a keresztény tanításnak megfelelő szemlélet határozza meg, s ennek segítségével válaszol korunk számos kérdésére.

A keresztény értékrend mentén ábrázolja azt a világot, amelyben az eligazodás még a keresztény emberek számára is nehéz olykor. A lelkiiségi írások mellett teret ad a közéleti vitáknak, bő terjedelemben tudósít a hazai és világegyház eseményeiről, külön oldal szól az ifjúságnak és közvetíti a kultúra értékeit.

Ha szabadon akarja kialakítani önálló véleményét, nem nélkülözheti az Új Embert!

Megrendelhető: Bp. 1053. Kossuth L. u. 1 Tel: 317 39 33; Fax: 317 34 71
1364 Bp. Pf. 1111; E-mail: ujember@drotposta.hu; <http://www.vjrkft.hu/ujember.htm>

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:

1. Millner, Anton: *Die Gefangenenseelsorge im staatlichen und kirchlichen, Recht*, Bp. 1990. 300 Ft
2. Kuhn, Christian: *Die theologische Begründung des Kirchenrechts in der Münchener Schule*, Bp. 1991. 290 Ft
3. Bauer, Johannes B.: *Az újszövetségi apokrifek*, Bp. 1991. 190 Ft
4. Reisner Ferenc: *Csernoch János hercegprímás és a katolikus egyház szerepe IV. Károly monarchia-megmenetési kísérleteiben*, Bp. 1991. (elfogyott)
5. Marton József: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Bp. 1993. 410 Ft
6. Erdő Péter: *Latin–magyar egyházjogi kisszótár*, Bp. 1993. 205 Ft
7. Muzslay István: *Gazdaság és erkölcs*, Bp. 1993. 440 Ft
8. Czopf Tamás: *Die spezifisch christliche Gotteserfahrung*, Bp. 1994. 400 Ft
9. Somorjai Ádám: *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993)*, Bp. 1993. 410 Ft
10. *Doctor et apostol. Szent István-tanulmányok*, Szerk. Török József, Bp. 1994.
11. *A családok lelki gondozása. Az Olasz Püspöki Konferencia ajánlása*, Bp. 1994.
12. *Teológus az Egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából. Szerk.: Fila Béla, Erdő Péter*
13. *Mindszenty emlékezete. Tanulmányok. Szerk.: Török József*
14. Kránitz Mihály: *Origenész élete és az Origenész-kutatás* Bp. 1995. (tanulmány) 300 Ft
15. Ladányi Erzsébet: *Az önkormányzat intézményei és elméleti alapvetése az európai és hazai városfejlődés korai szakaszában* Bp. 1996. 900 Ft

Kapható és megrendelhető:

Márton Áron Kiadó

H–1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (1) 368-9527, Fax: (1) 368-9869

RÓZSA HUBA

A monoteizmus Izraelben

IZRAEL MONOTEIZMUSÁNAK KÉRDÉSE A BIBLIKUS KUTATÁSBAN

A liberális teológia és bibliamagyarázat a 19. századtól kezdve az izraelita monoteizmust természetes vallásfejlődés eredményének tekintette. Ez az jelenti, hogy Izrael vallása kezdetben nem zárta ki JHWH-n kívül más istenek létét és tiszteletét, s csak fokozatosan, a babiloni fogsággal jelenik meg Izraelben a monoteizmus, amely szerint csak egyetlen Isten van, JHWH, Izrael Istene, rajta kívül nincs más Isten. Izrael vallását egy vallástörténeti fejlődés folyamatába állítva összefoglalóan először J. Wellhausen dolgozta ki. Kiindulása szerint a monoteizmus ismeretlen volt az ősi Izraelben, ahol JHWH-t csak mint Izrael alapítóját vették számításba. Mellette más istenek létét ugyanolyan valóságosnak tekintették mint JHWH-t azzal különbséggel, hogy Izrael Istene volt a leghatalmasabb köztük. JHWH Izrael Istene volt, s csak sokkal később lett egyetlen és egyetemes Istenné, a prófétaóság hatására¹.

A 20 században a dialektikus teológia elutasította ezt az álláspontot, amelyet márkánsan G. von Rad úgy fogalmazott meg, hogy a monoteizmus akkor kezdődött, amikor az első JHWH-t tisztelő csoport Palesztina földjére lépett. A JHWH-tisztelet kezdettől fogva kizárta más istenek egyidejű tiszteletét². A dialektikus teológia arra tö-

¹ „Der Monotheismus war dem alten Israel unbekannt....Jahve kam ihnen nur als der Gründer Israels in Betracht...Der Gott Israels war nicht der Allmächtige, sondern nur der mächtigste unter den Göttern. Er stand neben ihnen und hatte mit ihnen zu kämpfen; Kamos und Hadad waren ihm durchaus vergleichbar, minder mächtig, aber nicht minder real wie er selbst....er wurde dann sehr viel später der universale Gott“ (*Israelitische und jüdische Geschichte* (Berlin, 1894), 1958⁹, 29.32 old.). WELLHAUSEN, J. a Pentateuchus egyes okmányait (Jahvista, Elohista, Deuteronomista, Papi-írás) időrendi sorrendbe állította, amelyben az okmányok Izrael vallástörténetének (s isteneszmjének) egy-egy állomását tükrözik, és Izrael vallását egyetlen nagy folyamatként mutatják be. A monoteizmus tisztán csak az időbelileg legkésőbbi Papi-írásban található, tehát fejlődés eredménye. Az etikai monoteizmust a próféták teremtették meg. J. Wellhausen rendszerét összefoglalóan lásd RÓZSA H.: *Az Ószövetség keletkezése I.*, Budapest 1995², 63-73 old. Azt azonban elismeri, hogy Izrael kezdeteinél és a későbbi politikai és vallási történelemben is egy fontos mozzanattal kell számolni, JHWH kizárólagos tiszteletével Izraelben, amelyből a későbbi monoteizmus előlépett. Ezt fejezi ki a bibliai hagyományból ismert formula: JHWH Izrael Istene, Izrael JHWH népe (*Israelitische und jüdische Geschichte* (Berlin 1894), 1958⁹, 23 old.).

² Von RAD, G. „Begonnen hat er als die erste Jahwegruppe den Boden des palästinischen Kulturlandes betrat, denn der Ausschliesslichkeitsanspruch des Jahweglaubens hat ja von Anfang an kein friedliches Nebeneinanderexistieren der Kulte geduldet. Ein Jahwekultus ohne das erste Gebot ist wirklich nicht vorstellbar.“ (*Theologie des Alten Testaments I.*, München, 1962, 39 old.)

rekedett, hogy kimutassa Izrael hitének egyedülállóságát, amelynek legfőbb karakterisztikuma a JHWH tisztelet kizárólagossága. Ez jellemezte kezdettől fogva Izrael vallását, noha Izrael nem teoretikus módon beszélt Istenhez fűződő kapcsolatáról. A teoretikus megfogalmazás későbbi, a fogság idejétől kezdődik. *G. von Rad* mellett ezt az álláspontot képviseli többek között *A. Alt*, és *M. Noth*.

G. von Rad véleménye mértékadó lett a biblikusok körében, noha ellenvéleményt is találunk, de ez csak kisebbséginek tekinthető, mint pl. *O. Eissfeldt*, aki szerint, az ószövetségi szentírástudomány egyik legfontosabb feladata, hogy felismerje azokat az istenségeket, amelyeket a fogság előtti Izraelben JHWH mellett tiszteltek³

A 80-as évektől ismét előtérbe került az izraelita monoteizmus kérdése⁴, mégpedig a következő megfontolások alapján:

¹⁰ A Pentateuchus-hagyomány alapján az izraelita monoteista JHWH-hit kezdeténél Mózesnek döntő szerepe van, kiindulása pedig összekapcsolódik a kivonulást kísérő eseményekkel és a Sinai teofániával. A monoteizmus tehát már Izrael kezdeténél megtalálható, és a Kánaánba bevonuló törzsek a Sinairól viszik magukkal. A kánaánita kultusz, közelebbről a Baál kultusz hatásának köszönhető, hogy a királyság korában az idegen istenek tisztelete is megjelenik JHWH mellett az izraeliták körében. Az ortodox (monoteista) JHWH-hit védelmében a próféták vették fel a harcot a vallási szinkretizmussal, akik nem tettek mást mint visszanyúltak a kezdethez, a mózesi örökséghez, s ennek eredménye, hogy a fogságtól egyértelműen visszaszorul minden idegen hatás és győz a monoteizmus. A *Pentateuchus-hagyomány történetkritikai megközelítése és kezelése* felvetette azt a kérdést, hogy az előbb vázolt kép történetileg mennyire helytálló és igazolható a bibliai szövegekből. A Pentateuchus-kutatás jelenlegi állása szerint komoly nehézségekbe ütközik *Mózes történeti szerepének tisztázása* a Sinai félszigeten lejátszódott eseményekben. *M. Noth* pl. a Pentateuchus kialakulásának *hagyománytörténeti magyarázata kapcsán* utalt arra, hogy Mózes nem volt eredeti szereplője valamennyi nagy hagyományegységnek, csak a Palesztinába vezetésnek, alakját a Pentateuchus-hagyomány többi nagy egységeibe, mint az Egyiptomból való kivétel, a pusztai vándorlás és a Sinai hegyénél való kinyilatkoztatás, csak utólag, a hagyománytörténeti folyamat során helyezték be⁵. Nagyobb horderejű az a tény, hogy jelenleg a kutatók jelentős része az *Izrael kezdeteit elbeszélő Pentateuchus-hagyománynak késői eredetét vallják* (a késői Jahvista: *J. Van Seters, R. N. Whybray, H. H. Schmid, M. Rose stb.*), s ezért ma kevesebb történeti értéket tulajdonítanak neki. Ennél fogva azoknak az eseményeknek rekonstruálása sem tekintik lehetségesnek⁶, amelyekkel a monoteizmus kezdetét összekapcsolják.

³ EISSFELDT, O.: „Zu den wichtigsten Aufgaben der alttestamentlichen Wissenschaft gehört die Erkenntnis der mannigfachen Gottheiten, die das vorexilische Israel neben Jahwe verehrt hat“ (*Neue Götter im Alten Testament* /1938/: Kleine Schriften II. Tübingen 1963, 145-146, 145 old.).

⁴ Izrael monoteizmusával összefüggő kérdések átfogó felvázolását mai kutatás tükrében lásd DIETRICH, W.: *Über Werden und Wesen des biblischen Monoteismus. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven*: Ein Gott allein, W. Dietrich / M. A. Klopfenstein szerk., (OBO 139), Göttingen 1993, 9-30 old.

⁵ NOTH, M.: *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948, 172-191 old.

⁶ A Pentateuchus-kritika jelenlegi helyzetét a szerzők elméleteinek és munkáinak részletes bemutatásával lásd RÓZSA H.: *Az Ószövetség keletkezése* I., Budapest, 1995², 87-129 old.

Bonyolítja még a kérdést az *izraelita honfoglalás problémája*. Általánosan elfogadott vélemény, hogy a kivonulásban és a Sinai eseményekben mindössze előizraelita csoportok vettek részt, Izrael mint nép és közösség, Palesztinában alakult ki. Ha ezt elfogadjuk, akkor a JHWH-hit csak fokozatosan vert gyökeret az eredetileg Palesztinában élt, vagy ott a honfoglalás folyamatában kialakult törzsekben. A honfoglalás szociológiai modellje szerint a honfoglalás nem bevándorlás, hanem a palesztinai kánaánita társadalom átrétegződésének eredménye. Izrael a kánaánita városállamok a középpalesztinai hegyvidékre menekült lakosságból alakult ki. A szociológiai modell és elveti a bevándorlás minden formáját, sőt a bibliai hagyományt mint forrást egyenesen alkalmatlannak tartja Izrael Palesztinában való megjelenésének magyarázatára⁷. Ebben az esetben még problematikusabb a kezdeti monoteista JHWH-hit igazolása.

²⁰ *A Biblia jelenlegi formája, amely Izrael monoteizmusának tanúja, a babiloni fogság után keletkezett*, olyan korban, amikor a JHWH-hit egyértelmű monoteista formája Izraelben győzedelmeskedett. Ennek hitnek jegyében dolgozták át és valamennyi korábbi eredetű bibliai hagyományt, többek között a honfoglalástól a babiloni fogságig tartó izraelita történelem irodalmi anyagát. Ha tehát Izrael monoteizmusáról beszélünk a bibliai szövegek alapján, akkor azok Izrael vallástörténetének csak egy későbbi korszakának állapotát tükrözik. Ennek a feldolgozásnak nyomán alakult ki az a kép, hogy Izrael kezdetben monoteista volt, a monoteista JHWH-hittől, tehát az eredettől való eltávolodás a királyság idején csak a kánaánita hatás következménye, amelyhez a reform királyok ismételtlen visszatértek tartós hatás nélkül (lásd a deuteronomikus-deuteronomisztikus szemlélet). A fogság eseményei hozták meg a megtérést és a kezdet monoteizmusához való végérvényes visszatérést). Mindennek ellene mond az a tény, hogy a szövegek számos esetben megőriztek korábbi, nem egyértelműen monoteista, sőt politeisztikus eredetű elemeket (istennevek, szemléleti formák stb.), amelyekből a királyság idejének vallási helyzetére következtethetünk.

³⁰ A fenti megállapítást látszik alátámasztani *Szíria-Palesztina térségének vallási világa*, amely az elmúlt évtizedekben egyre inkább ismertté vált, és a kutatók a *Szíria ill. a kánaánita világ vallásának háttéréből kezdték értékelni a Biblia kijelentéseit Istenről ill. JHWH-ról*⁸. Kiderült, hogy Izrael és a környező világ vallása között nagyobb a közelség mint eddig gondolták, és a kánaánita hatás felmérése is újra értékelésre indítja kutatást Izrael monoteizmusának kérdésében.

⁷ Az elsősorban az angolszász kutatók körében képviselt szociológiai modell ismertetését bővebben lásd HERRMANN, S.: *Israels Frühgeschichte im Spannungsfeld neuer Hypothesen*, Studien zur Ethnogenese 2, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 78 (1988) 43-95 old.; WEIPPERT, M. / WEIPPERT, H.: *Die Vorgeschichte Israels in neuem Licht*, ThR 56 (1991) 341-390 old.; RÓZSA H., *Az izraelita honfoglalás kérdése a modern biblikus kutatás tükrében* 1 rész, Jeromos füzetek 21, (1995) 9-20 old., 2 rész, 22, (1995) 9-20 old.

⁸ Lásd pl. NIEHR, H.: *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, BZAW 190, Berlin-New York, 1990.

40 Az archeológia eredményei szintén arra látszanak utalni, hogy az izraelita kultuszban JHWH mellett más istenségeket is tiszteltek. Míg például a bibliai szövegek Baál és a női istenségek, Astarte, Anat és Asera kultuszát hevesen támadják, addig az újabb archeológiai leletek úgy tűnik, hogy JHWH és Asera összetartozását, sőt együttműködését tanúsítják. A kutatók körében nagy vihart kavart Kuntillet 'Agrud és Khirbet el Qom-ban feltárt felirat a Kr. e. 8. századi Júdából egyszerre említi JHWH-t és Aserát a következő formában: "Megáldalak benneteket a samáriai (?) JHWH és az ő Aserája által" vagy „Áldott Urijahu JHWH által – aki megmentette őt szorongatásaiból Aserája által”⁹. A szöveg alapján JHWH-t nem egyedül, hanem oldalán egy isteni feleséggel együtt tisztelték. Függetlenül a két felirat pro és contra értelmezéseitől és a belőlük levont nemegyszer túlzó hipotézisektől, mindenesetre betekintést nyújtanak Izrael és Júda hétköznapijainak vallási gyakorlatába a fogság előtti időszakban, amikor JHWH mellett különböző férfi és női istenségek léte magától értetődő volt.

A felsorolt kérdések élénk vitát indítottak el egészen napjainkig, és jelenleg nagyjából két irányzat állapítható meg a kutatók körében: az egyik irányzat szerint a monoteizmus (vagy legalább is JHWH kizárólagos tisztelete) késői jelenség Izrael vallástörténetében, egy folyamat végpontja. A monoteizmus a fogság idején győzedelmeskedett Izraelben, míg a fogság kora előtt Izrael vallása politeisztikus volt, vagy legalábbis JHWH mint nemzeti Isten tisztelete mellett más istenek létezését elfogadták; a másik irányzat szerint a monoteizmus, de legalább JHWH kizárólagos tisztelete kezdettől fogva Izrael vallásának jellemzője, és hittörténetét ennek az eredeti eszménynek megőrzéséért folytatott küzdelemként kell értékelni. Mindkét irányzat képviselőinek körében megtalálhatók a Izrael vallási világának árnyaltabb megfogalmazásai is¹⁰.

⁹ BRAULIK, G.: *Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel: Der eine Gott und die Göttin*, M. Th. Wacker / E. Zenger szerk., (QD 135), Freiburg, i. Bg 1991, 106-136 old.; ZEEV MESHEL: *Two Aspects in the Excavation of Kuntillet 'Agrud: Ein Gott allein*, W. Dietrich / M. A. Klopfenstein szerk., (OBO 139), Göttingen, 1993, 99-104 old.; HADLEY, J. M.: *Yahweh and „His Aserah“: Archeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess: Ein Gott allein*, W. Dietrich / M. A. Klopfenstein szerk., (OBO 139), Göttingen, 1993, 235-268 old. A cikk bőséges irodalomjegyzéket tartalmaz a két felirattal kapcsolatos publikációkról; Az Astarte kultuszról bibliai és biblián kívüli források alapján az eddig legjobb legátfogóbb monográfia: FREVEL, CH.: *Aschera und der Ausschliesslichkeitsanspruch YHWHs I-II.*, (BBB 94/1-2), Weinheim 1995, két felirat elemzését lásd II. 854-912 old.; KEEL, O. / UEHLLINGER, C.: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, Freiburg im Bg 1995³, a két felirat elemzését lásd 237-282 old.

¹⁰ Az izraelita monoteizmus kérdésének az elmúlt 25 évben gazdag irodalma keletkezett, amelynek részletes ismertetésére egy folyóirat cikk keretében nincs lehetőség. Az érdeklődők a téma kimerítő irodalmát megtalálják STOLZ, F.: *Einführung in den biblischen Monoteismus*, Darmstadt 1996, 209-238 old. című munkájában. A következőkben tájékozódás céljából csak a legfontosabb és legjellegzetesebb publikációk felsorolását közöljük rövid jellemzésükkel.

Az amerikai kutatók, CROSS, F. M. és a körülötte kialakult iskola, már a 70-es években foglalkozni kezdett azzal, hogy a bibliai hagyomány Istenről szóló kijelentéseit a megismert kánaánita háttérből értékelje, amelyek JHWH-t közelebb hozzák a kánaánita istenséghez mint azt eddig sejtették. A kutatás eredményeinek lecsapódását lásd CROSS, F. M. *Caananite Myth and Hebrew Epic, Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge-Mass 1973 és MILLER Jr. P. D. / HANSON P. D. / MCBRIDGE S. D. szerkesztésében: *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Cross, F. M.* Philadelphia 1987 című kötetekben.

Az izraelita monoteizmus kérdésének megítélésében tehát a vélemények megoszlanak. A biblikus kutatás újabb eredményei, az archeológiai révén feltárt ikonográfiai és tárgyi emlékek, Szíria–Palesztina vallási világának fokozottabb megismerése és annak hatása Izrael hitvilágára mindenkit kényszerítenek az izraelita monoteizmusról alkotott hagyományos kép újra gondolására, de legalább árnyaltabb revíziójára ill. kiegészítésére. Minthogy a megismert adottságok nem adnak mindenben lehetőséget egyértelmű következtetésre, ezért a vélemények sokfélesége alakult ki, attól függően, ki hogyan értékeli ki az egyes tényezőket, amelyek jelentős mértékben összefüggnek a biblikus kutatás más, néha meglehetősen vitatott területeivel. Az izraelita monoteizmus kérdésében *olyan megoldást részesítünk előnyben, amely figyelembe veszi a bibliai hagyomány alaptendenciáját, azaz, hogy Izrael hite Isten kinyilatkoztatásán alapul és az egyetlen világfeletti Isten kizárólagosságát hirdeti*, mégha számol az is em-

A német nyelvterületen a 80-as évektől kezdve folyamatosan publikációk sorozata jelenik meg a monoteizmus témakörében. Ezek közül a jelentősebb gyűjteményes kötetek a következők: KEEL, O. szerkesztésében: *Monothéismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, (BB 14), Freiburg/Schweiz 1980. A tanulmányok az ókori Kelet vallástörténetét mutatják be különböző szempontokból, a monoteizmus-kérdés panorámáját Egyiptomtól Ebláig, Mezopotámiától Izraelig. Az izraelita monoteizmust a gyűjteményes kötet értekezései kritikusan tárgyalják; LANG, B. szerkesztésében: *Der einzige Gott. Geburt des biblischen Monothéismus*, München 1981. Az értekezések általános beállítottsága szerint az ószövetségi monoteizmus az izraelita vallástörténet késői fokozata. A kötetben jelent meg egy, már az USA-ban 1971-ben publikált fontos értekezés, SMITH, M. *Religiöse Parteien bei den Israeliten vor 587, 9-46 oldal*; HAAG, H. szerkesztésében: *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monothéismus in Israel*, (QD 104), Freiburg i. Bg 1985. A publikált tanulmányok a megelőző irodalom kritikussá hangjának tekinthetők, eszerint JHWH egyedüli és kizárólagos tisztelete már Izrael kezdeteinél megjelenik; ZENGER, E. / WACKER, M. TH. szerkesztésében: *Der eine Gott und die Göttin*, (QD135) Freiburg i. Bg. 1992. A kötet értekezései a kánaánita vallás és jahvizmus összefüggését tárgyalják; Külön említésre méltó M. WEIPPERT: *Synkretismus und Monothéismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel* című tanulmánya, amely ASSMANN, J. / HARTH, D. szerkesztésében készült *Kultur und Konflikt*, Frankfurt a. M. 1990, 143–179 old. gyűjteményes kötetben jelent meg. A tanulmány kritikussá hangvételű, szerinte az izraelita monoteizmus késői, fogság utáni eredetű, a fogság előtt Izrael vallása politeisztikus volt, s ennyiben jól tükrözi a kutatók egy csoportjának álláspontját. Az érdeklődők a témában megjelent több jelentős monográfiáról kaphatnak ismertetést és kiértékelést LOHFINK, N.: *Ein Wolkenspalt. Neue Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte Israels*: Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTH) Bd 7. Neukirchen-Vluyn 1992, 387–398 old. című összefoglalójában.

További lexikon címszavak, értekezések és monográfiák a témakörben, ilyenek SCHMIDT, W. H.: Art. „*Monothéismus*: II. *Altes Testament*“, TRE (Theologische Realenzyklopädie) 23 (1994) 237–248 old.; DIETRICH, W./ KLOPFSTEIN, M. A. szerkesztésében: *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monothéismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, (OBO 139), Freiburg / Schweiz – Göttingen, 1994. Gyűjteményes kötet, a szerzők értekezéseiből jól megismerhető a kutatás mai állása az izraelita monoteizmus kérdésében. A hangvétele inkább kritikussá mondható; LANG, B.: Art. „*Monothéismus*“, Neues Bibel-Lexikon II, Zürich 1995, kol. 834–844; STOLZ, F.: *Einführung in den biblischen Monothéismus*, (Darmstadt, 1996.) című munkája a monoteizmus téma áttekintése; az első részben fogalmilag, kutatástörténetileg tekinti át a kérdést, belevonva az ókori Kelet vallásait is (4–83 old.), a második részben pedig Izrael vallástörténetét kíséri végig a monoteizmus szempontjából (84–203 old), s egy terjedelmes irodalmi útmutató zárja a munkát; Végül rendkívül fontos mű ALBERTZ, R.: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I.-II.*, Göttingen, 1992, ATD Ergänzungsreihe Bd 8/1–2 munkája, amely ugyan nem kifejezetten Izrael monoteizmusának szentelt, hanem az egész izraelita vallástörténet áttekintése Izrael vallásának társadalmi és történeti hátterével együtt, s ezért a monoteizmus témakörében is kiválóan alkalmas eligazodásra.

beri tényezők szerepével, pl. a fokozatos felismerés tényével. Mint már láttuk, a kutatás két irányzat körébe sorolható. Az egyik szerint a monoteizmus késői jelenség, Izrael vallásfejlődésének végpontján a babiloni fogság idejétől jelenik meg, míg a másik irányzat viszont *azzal számol, hogy Izrael vallásának lényege kezdettől fogva Izrael Istenének, JHWH-nak, egyedüli és kizárólagos tiszteletének igénye. Ebből a kizárólag egy Istenhez való kapcsolódás dinamikájából nőtt ki a babiloni fogság idején a teoretikus monoteizmus, amely megfogalmazza azt a hitbeli kijelentést, hogy JHWH-n kívül nincs más Isten.* Ez utóbbi álláspontot tekintjük a továbbiakban mértékadónak¹¹.

Fogalmi tisztázás

A monoteizmus fogalma a felvilágosodás korából ered, azokkal a fogalmakkal együtt, amelyeknek a szerepe az Isten fogalmának tisztázása az újkori filozófiában¹² (pl. deizmus, teizmus, ateizmus, monoteizmus, politeizmus, monolatria, henoteizmus)¹³. Egyúttal apologetikus rendeltetése is van, amennyiben a keresztény istenfogalmat elhatárolja az ókori vallásoktól. *A monoteizmus fogalma tehát azt jelenti, hogy egyetlen Isten van, s ebben az értelemben külső és belső kizáró jellege van. Külső: amennyiben kizárja, hogy rajta kívül még léteznének vele egyenlő létértékű más istenek; belső, amennyiben a legfelsőbb lény egységét hangsúlyozza.*

Ebből a háttérből nézve, sok kutató szerint *a monoteizmus és politeizmus fogalom-pár nem megfelelő a bibliai istentapasztalat meghatározására, mert Izrael nem ennek*

¹¹ Ennek az irányzatnak álláspontját találjuk HAAG, E. szerk.: *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, (QD 104), Freiburg i. B 1985 gyűjteményes kötetben, amelynek értekezései: LOHFINK, N.: *Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel*, 9-25 old.; ZENGER, E.: *Das jahwistische Werk – ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus?*, 26-53 old.; HENTSCHEL, G.: *Elija und der Kult des Baal*, 54-90 old.; JÜNGLING, H.W.: *Der Heilige Israels. Der Erste Jesaja zum Thema „Gott“*, 91-114 old.; BRAULIK, G.: *Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus*, 115-159 old.; SCHARBERT, J.: *Jahwe im frühisraelitischen Recht*, 160-183 old.; – SCHMIDT, W. H.: *„Jahwe und...“*. Anmerkungen zur sog. Monotheismus-Debatte: Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, Emlékkönyv R. Rendtorff tiszteletére, E. Blum stb. szerk., Neukirchen-Vluyn 1990, 43-447 old.; Art. „Monotheismus: II. Altes Testament“, TRE 23 (1994) 237-248 old.; *Alttestamentlicher Glaube*, 78-117. 195-204 old.; STOLZ, F.: *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt, 1996, 84-202 old.; KRAPE, T. M.: *Die Priesterschrift und die vor-exilische Zeit*, (OBO 119) Göttingen, 1992, 176-209 old.; *Biblischer Monotheismus und vor-exilischer JHWH-Glaube*, BThZ 11 (1994) 42-64 old.; BRAULIK, G.: Art. „Monotheismus: III.1. Altes Testament“ LThK 7 (1998) 424-426 kol.

¹² A monoteizmus problémájának bemutatását az újkori tudományos gondolkodásban és a fogalom tartalmi kifejtését lásd STOLZ, F. *Der Monotheismus Israels im Kontext der altorientalischen Religionsgeschichte – Tendenzen neuerer Forschung: Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, W. Dietrich / M. A. Klopfenstein szerk., (OBO 139), Freiburg / Schweiz – Göttingen 1994; *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996, 4-22 old.

¹³ A fogalmi tisztázást bővebben lásd ROSE, M.: *Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späteren Königszeit*, (BWANT 106) Stuttgart, 1975, 9-13 old.; W. H. SCHMIDT: Art. „Monotheismus: II. Altes Testament“, TRE (Theologische Realenziklopädie) 23 (1994) 237-248 old.; *Alttestamentlicher Glaube* (Neukirchen-Vluyn 1996) 99 old.

a fogalmi meghatározásnak jegyében juttatta kifejezésre istentapasztalatát, noha a babiloni fogságtól kezdve a JHWH-hit ilyen teoretikus formában nyert megfogalmazást.

Izrael hitének legősibb és legkifejezőbb megfogalmazását találjuk *JHWH egyedüli és kizárólagos tiszteletének igényében*, amellyel Izrael tisztelte Istenét. Később a dekalógus 1. parancsában kiélezve megfogalmazott kizárólagosság még nem azonos a monoteizmus fentebb vázolt fogalmi tartalmával, bár annak alapjait tartalmazza és a babiloni fogságtól kezdve a teoretikus megfogalmazás is ebből nőtt ki. *Ezért feltétlenül szükséges különbséget tenni JHWH kizárólagos tiszteletének parancsa és a monoteizmus között, ugyanakkor rámutatni a kettő szoros összefüggésére Izrael vallásában.*

Az 1. parancs elsősorban praktikus és nem teoretikus természetű. Célját tekintve alapkövetelése az, hogy Izrael csak és kizárólag JHWH-t tisztelje kultikusan, *de nem mondja ki, hogy csupán egyetlen, teremtő, jutalmazó és büntető Isten van.* Alapkövetelésében tehát nem zárja ki más istenek létezésének lehetőségét. *Az isteneket nem „lé-tükben”, hanem Izraelhez való viszonyukban tagadja.* Azonban világosan kell látni, hogy a kizárólagos tisztelet parancsa *nem foglalja magában* más istenek létezésének hitét, legfeljebb csak feltételezi azt. Létezhetnek ugyan, de semmit sem jelentenek Izrael számára. *Isten egyetlenségét nem egyedül létező voltával indokolja, hanem azzal, ahogyan övéi felé fordul és követel tőlük.* Akik hozzá tartoznak és megtapasztalják segítségét (Oz 13,4 köv.), azoktól azt követeli, hogy ő legyen az egyedüli Istenük. Az Istenhez való viszony először Izrael számára kizárólagos, s csak később lesz kiterjesztve mindenki számára, ti. JHWH-n kívül nincs más isten (Iz 44,6 stb.)¹⁴. A kizárólagos JHWH-tisztelet (gyakran gyakorlati monoteizmusnak is nevezik) a monolatRIA egy formájának nevezhető.

A monoteizmus és a kizárólagosság parancsa különbségének pontosítására a *monolatRIA, henoteizmus és a gyakorlati monoteizmus fogalmát* veszik segítségül. *Monoteizmus:* csak egyetlen Isten létezik, és kizárja más istenek létezését. *MonolatRIA:* az kultikus gyakorlat, amellyel egyed, vagy egy család, vagy nagyobb embercsoport egyetlen Istent tisztel, anélkül, hogy más istenek létét tagadná, vagy azokat tisztelné. *A henoteizmus* szerint egyetlen istenség létezik, még akkor is, ha ezt hol ennek, hol annak az istenségnek alakjában tisztelik. Vagyis az imádó időlegesen egy meghatározott istenséget tisztel, s mindazt, ami az isteni lényről elmondható, ebbe az istenségbe belevetíti. *HenolatRIA*¹⁵: egy meghatározott istenség korlátlan tisztelete. A monoteizmus árnyalati megkülönböztetésének eredménye a *teoretikus és gyakorlati monoteizmus* fogalmának használata. A *teoretikus monoteizmus* más istenek létét tagadja, míg a *gyakorlati monoteizmus* az idegen istenek hatalmát és tiszteletre való igényét vitatja el.

JHWH kizárólagos tiszteletének parancsa, vagy más megfogalmazásban más istenek tiszteletének tilalma a képtilalommal együtt Izrael vallásának olyan eredeti karakterisztikuma, amelyet nem lehet a környező népek körében, vallásaiban megtalálni,

¹⁴ SCHMIDT, W. H. : *Alttestamentliche Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1996⁸, 98-99 old.

¹⁵ A henolatRIA fogalmát mint további megkülönböztetést HARTMANN, B. vezette be: *Monotheismus in Mesopotamien?*: Der Monotheismus im Alten Testament und seiner Umwelt, O. Keel szerk., (BiBe 14) Fribourg, 1980, 49-81, 78 köv. old.

sőt azok lényegével ellentétes, vagyis levezethetetlen korabeli vallástörténeti párhuzamokból. Amikor ugyanis JHWH kizárólagos tiszteletének parancsa megtiltja Izraelnek, hogy másféle módon keressen kapcsolatot Istennel, akkor ez azt is jelenti, hogy JHWH-val való istentapasztalat valami olyat tartalmaz, amit a más istenekkel kapcsolatban szerzett istentapasztalatban nem érhető el, sőt romboló erővé lenne Izrael számára, és messze több, mint az ember számára lehetséges bármilyen istentapasztalat vagy Istennel való találkozás. Ezt az Izrael számára felcserélhetetlen és őt védelő tapasztalatot a bibliai hagyomány a politeista nyelvhasználatra emlékeztető kifejezéssel „JHWH féltékenységének” nevezi. A JHWH-hitnek ez különleges vonása az Ószövetségben Isten Izraelnek adott parancsaként jelenik meg, s képtilalommal együtt (1. és 2. parancs) a dekalogus nyitánya (Ex 20,3 köv.; Dt 5,7 köv.; Ex 34,14-17).

A monoteizmus Izrael vallástörténetében

A monoteizmus történetének folyamatát Izrael politikai és vallástörténetébe ágyazva csak nagy vonalakban lehet felvázolni. E folyamat leírásában azoknak kutatóknak megállapításaira támaszkodunk, akik elfogadják, hogy JHWH kizárólagos tisztelete már Izrael kezdeténél jelen van¹⁶, s egyúttal azt is, hogy a bibliai szövegek forrásértékeknek tekinthetők a monoteizmus eredetének vizsgálatánál¹⁷.

¹⁶ A kutatók neveit és munkáit felsorolását lásd a 11. lábjegyzetnél.

¹⁷ Az ellentétes vélemény szerint, nem téve mindig megfelelő hangsúlyt JHWH kizárólagos tisztelete és az elméleti monoteizmus megkülönböztetésére, Izrael kezdetben sőt a királyság korában is politeisztikus volt, noha ennek a politeizmusnak minőségét az egyes kutatók árnyaltan fogalmazzák meg. Izrael kezdetétől fogva tisztelte JHWH-t, de csupán mint egy istent a sok között. Különböző istenek tiszteletét nem tekintették JHWH-tól való elpártolásnak, akit ugyan évszázadokon át nemzeti Istenként tiszteltek, de ez nem zárta ki más, családi vagy helyi istenek kultuszát. A monoteizmus csak a „JHWH egyedül mozgalomnak” nevezett jelenség történetének végső szakaszában jelenik meg. Ennek a mozgalomnak az volt a célja, hogy Izraelben csak JHWH-t tiszteljék Istenként. Mértékadó képviselői és mozgatói a próféták voltak. A mozgalom megjelenésének első nyoma it csak az állam kezdetén lehet igazolni, amikor az északi királyságban a Baál kultusz megerősödött és a jahvizmus versenytársává vált. Tevékenysége következményének tulajdonítható, hogy a politeizmus többé nem magától értetődő dolog lesz Izraelben. A mozgalom legősibb megnyilvánulása Ozeás polémiája a baálizmus ellen Kr. e. 8. században. Júdában a JHWH egyedül mozgalom Hiszkija, különös nyomatékkkal pedig a 7. században Józija idején jelenik meg, végül 6. században a fogságba hurcoltak között végérvényesen győzedelmeskedett. A monoteizmus teoretikus megfogalmazása először Deuteroizajásnál található meg. A „JHWH egyedül mozgalom” győzelmével keletkezett új szemléletmód visszatekintőleg a JHWH-tól való elpártolásnak minősítette más istenek évszázadokon át folytatott kultuszát, s ebből a szempontból dolgozták át az bibliai hagyományt is. Ez az álláspont, amely a témával foglalkozó kutatók egy részének megállapításaiban ismételtelen jelentkezik, klasszikus formában megtalálható LANG, B. szerkesztésében megjelent kötet szerzőinél (*Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981), közelebről LANG, B.: *Die Jahweallein Bewegung: Die Geburt des bibl. Monotheismus*, 47-83.130-134 old.; SMITH, M.: *Religiöse Parteien bei den Israeliten vor 587: Die Geburt des bibl. Monotheismus*, 9-46 old.; VORLAENDER, H.: *Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils: Die Geburt des bibl. Monotheismus*, 84-113 old., újabban LANG, B.: *Art. Monotheismus*, NBL II., (1995) 834-844 kol.

1./ Az elmúlt két évtized biblikus kutatásai alapján joggal következtethető, hogy a Palesztina földjén kibontakozó Izrael akefál, szabad és egyenlő tagokból álló paraszti társadalom volt, amelyben nem létezett egy a törzsek vagy nagycsaládok felett álló központi hatalmi illetékesség. Jellemzője a kánaánita-ellenes beállítottság, minthogy Izrael a kánaánita városállamok hatalmi tagolódásra épült társadalmi szerkezetének egyenesen ellenképe volt. Ez az Izrael korán elkötelezte magát JHWH kizárólagos tiszteletére. JHWH a „héber Istene” (Ex 5,3)¹⁸, akinek tiszteletét a déli irányból, a midiánita-edomita régióból a Palesztinába bevándorolt ún. exodus-csoport hozta magával. Ez a csoport az Egyiptomból történt sikeres kimenekülését, bibliai szóhasználatból az „Egyiptom királyának szolgaságából” való szabadulását JHWH-nak tulajdonította, aki a Szíria-Palesztina térségében ismert nemzeti és területi istenekkel ellentétben, Izrael „személyes Istene” lett (Bír 5,3-5; Zsolt 68,9). Ennek a JHWH-hoz tartozás tudatának köszönheti Izrael az identitását. JHWH kizárólagos tiszteletének igénye kiterjedt a törzsek szövetségre, de az izraelita társadalom alapsejtjeire a nemzetségre és családra is, s ezáltal a helyi és családi kultuszra is.

Izrael Istene sohasem lett Kánaán genealogikusan és monarchikusan rendezett istenvilágának része. Nem ismerünk az Izraelt környező vallási világra jellemző olyan mitológikus elbeszéléseket, amelyek JHWH-t összekapcsolják istenek történetével vagy valamilyen istenvilág rendszerével. Ez a tény abban a beszédmódban is megmutatkozik, ahogyan a bibliai hagyomány JHWH-val összefüggésben az istenekről beszél. Az istenek mint hatalmuktól megfosztott anonim csoport állnak szemben JHWH-val, nem mint egyedek, akiknek neve és saját története van. JHWH valódi partnerei vagy ellenfelei nem az istenek, hanem az emberek, a népek vagy Izrael.

A Biblia ősbibliai jogi szövegei (a JHWH privilégikus jogának nevezett ún. kultikus dekalógus: Ex 34,10-2519; és a Szövetség könyve nevezett joggyűjtemény: Ex 20,22-

¹⁸ A „héber” kifejezést a bibliai hagyomány Izraellel kapcsolatban főként az elbeszélő részekben az egyiptomiakhoz való viszonyban használja, s egy uralomnak való alárendeltséget, ill. Izrael idegen népekhez nemzeti különbségét világítja meg, GÖRG, M.: *Art. Hebräer*, NBL II (1995) 65-66 kol.

¹⁹ Az Ex 34,10-28 feldolgozását lásd OTTO, E.: *Das Mazzotfest in Gilgal*, BWANT 107, Stuttgart, 1975; HALBE, J.: *Das Privilegrecht*; SCHARBERT, J.: *Jahwe im frühisraelitischen Recht*: Gott der einzige, E. Haag szerk., QD 104, Freiburg, i. Bg, 1984, 160-183 old.; CRÜSEMANN, F.: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 138-170 old. J. HALBE és őt követve J. SCHARBERT az eredetileg önálló jogi szöveget (Ex 34,10-28) elkülönítik a jelenlegi szövegösszefüggéstől, megpróbálják rekonstruálni redakciótörténetét, a kezdeti alaprétegtől egészen a jelenlegi formáig; azaz a korábbi és későbbi rétegeket. A legkorábbi réteget a bírák korának középső szakaszára datálják, lásd HALBE, J.: *Privilegrecht Jahwes*, 223-230 old., megállapításait követi SCHARBERT, J.: *Jahwe im frühisraelitischen Recht*, 161-173 old., míg CRÜSEMANN, F.: *Die Tora*, 147-170 old., tőlük eltérő más megoldást ajánl.

23,30²⁰) szintén eligazítást nyújtanak JHWH kizárólagos tiszteletére²¹. A két joggyűjtemény legkorábbi rétegei a bírák korának viszonyait tükrözik. A kultikus dekalógus ősi jogi szövege JHWH kizárólagos szeretetkapcsolatát népéhez a „féltékeny” megnevezéssel fejezi ki (Ex 34,14)²². A féltékenység azt is jelenti, hogy JHWH nemcsak kizárólagos tiszteletet követelt magának, hanem a más népektől való elkülönülést (Palesztina őslakóival való szövetséget és a velük való házasságkötést) is (vö. Ex 34,12-16*), akiknek hierarchikusan felépített társadalmi formája az istenek panteonjának viszonyát tükrözte. Ez az elkülönülés Izrael népének körében mindig összekapcsolódott az uralom kritikájával és a szociális igazságosság követelésével (lásd pl. az idegen istenek tilalma Ex 22,19 és köv. összefüggésében az ősi Szövetség könyvében).

2. A királyság idején a vallási körülmények tekintetében új helyzet alakult ki. Dávid birodalma, majd azt követően Izrael és Júda államok magukban foglaltak olyan területeket is, amelyek eredetileg nem tartoztak Izrael törzsterületeihez, és lakosságuk sem volt a JHWH-közösség része²³. A főváros Jeruzsálem, majd később az északi ki-

²⁰ A Szövetség könyve joggyűjtemény feldolgozását lásd BOECKER, H. J.: *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchen-Vluyn 1984², 116-153 old.; WANKE, G. Art.: *Bundesbuch*, TRE 7, 1981, 412-414 old.; OTTO, E. *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israels. Eine Rechtsgeschichte des „Bundesbuches“ Ex 20,20-23,13*, Studia Biblica 3, Leiden 1988; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch, Ex 20,22-23,33, Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, BZAW 188, Berlin-New York 1990; Y. OSUMI; *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Ex 20-22b-23,33*, OBO 105, Göttingen, 1991; WEIMAR, P. Art., *Bundesbuch*, NBL I., Zürich 1991, 348-356 kol., CRÜSEMANN, F.: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München, 1992, 132-231 old. A kutatók általános meggyőződése a, hogy a Szövetség könyvének jelenlegi formája hosszabb, több fokozatú irodalmi folyamat eredményeként alakult ki. A joggyűjtemény legősibb törvényei olyan esetekre vonatkoznak, amelyek egy letelepedett, vagy közvetlenül a letelepedés után, állattenyésztést és földművelést folytató paraszti társadalomban fordultak elő. A szövegekből az is kiolvasható, hogy ez a társadalom egalitáriánus szerkezetű, azaz központi irányító hatalom nem létezett benne, s tagjai rokonsági alapon szerveződtek. A Szövetség könyve legősibb részének a kazuisztikus törvényekből álló részt tekintik (Ex 21,12-22,16), amelynek írásba foglalása Izrael állammá alakulásával egyidejűleg történhetett, s mint profán jogkönyvet a 9/8. században továbbírták (L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER), más vélemény szerint keletkezése és írásba foglalása a korakirályság idején történt, a Kr. e. 9/8 évszázadban (CRÜSEMANN, F.). A kazuisztikus törvények eredete visszamegy a 10. századra, a királyság kezdetének idejére vagy a királyság előtti időszakra (L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER), a Szövetség könyvének legősibb rétege a bírák korának jogi állapot it tükrözi HALBE, J.: *Das Privilegrecht*, 440-450.451-459 old., álláspontját követi SCHARBERT, J. *Jahwe im frühisraelitischen Recht*, 173-178 old., míg más kutatók a későbbi eredet mellett foglalkoznak állást, 9/8. század (CRÜSEMANN, F.), 9. század (OSUMI, Y.), 8/7. század (OTTO, E. WEIMAR, P.).

²¹ A két jogi szöveg rövid ismertetését JHWH kizárólagos tiszteletével összefüggésben RÓZSAH.: *Izrael az Egyház ószövetségi előképe*, Jeromos Füzetek 29 (1997) 13-20 old., 30 (1997) 5-13 old., közelebbről 23 (1997) 15-18 old.

²² REUTER, E., Art. „*אֵף קָנָה*”, ThWAT VII., kol. 51-62., kol. 58 köv.

²³ Erre a tényre először NOTH, M. hívta fel a figyelmet: *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (1930): *Kleine Schriften zur Geschichte des Vokes Israel II.*, München 1953, 1-65 old.; *Das Grossreich Davids* (1950): *Kleine Schriften II.*, 66-75 old.; *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda* (1951): *Kleine Schriften II.*, 116-134 old.

ráltság fővárosa Szamária is eredetileg kánaánita volt²⁴. A nem-izraelitákat is magában foglaló társadalomban a JHWH-monolatéria szorongatott helyzetbe került. Az izraelita és kánaánita lakosság közti ellentét társadalmi és vallási tekintetben a honfoglalástól egészen Júda királyságának végéig megmaradt²⁵. Amikor tehát megállapítjuk a politeizmus jelenlétét a két királyság történetében, fontolóra kell venni, hogy a politeista magatartást nem szabad minden további nélkül az egész lakosságra, tehát az izraelitákra is, megkülönböztetés nélkül kiterjeszteni. Ez nem jelenti azt, hogy a kánaánita lakosság vallási világa nem maradt hatás nélkül a JHWH-hitre és annak gyakorlatára, amelyben megjelentek a politeizmus elemei. Az izraelita és a kánaánita lakosság közti ellentét fordulatot vett az északi királyságban a kánaánitáknak kedvező Omri dinasztia idején. Ekkor bontakozik ki a JHWH híű körök és csoportok éles ellenállása a baálizmussal szemben. Amikor Acháb a Kr. e. 9. században Baálnak Szamáriában templomot és oltárt épített (1 Kir 16,30-32), amelyek kifejezték Baál illetékeségét Izrael kánaánita lakossága vonatkozásában, kiváltották Illés (1 Kir 18 köv.; 2 Kir 1) és Jehu (2 Kir 10) ellenállását²⁶.

A Kr. e. 8. században Ozeás próféta Baál és JHWH tiszteletének egymást kizáró voltát hangsúlyozza, amikor Baál és JHWH szembenállását egy általánosabb és átfogóbb formában, a jelenlegi téves és a halálba vezető kultusz valamint a helyes, életet ajándékozó istenszolgálat ellentétében fogalmazza meg (így pl. Oz 9,10; 11,1 köv.; 13,1; Baál nélkül 13,4-6)²⁷. Számára Baál már nem csak egy a sok isten között, hanem valamennyi isten vagy istennő képviselője, akik a próféta szemében az eredeti JHWH-hittel szemben állnak, azt befolyásolják, elidegenítik vagy megváltoztatják.

Ozeás a szerelem és termékenység istennőjének Aserának kultusza ellen is megszóllal (Oz 4,11-19), hasonló módon mint Baál esetében. Az, amit a kortársak Aserától vártak, hatékonyan csak JHWH adományozhatja (Oz 14,9). A családi kultuszban alkalmazott oszlopfigurák ugrásszerűen növekedő népszerűsége és a Kirbet el Qom és Kuntilet Agrudból való áldás szövege („JHWH...és az ő Aserája által”) arra enged következtetni, hogy a 8. század második felétől megnövekedett az istennő kultusza. A helyzetet azonban téves lenne úgy értékelni, mintha ez a körülmény váltotta volna ki a prófétai mozgalom ellenállását, és ösztönzést adott volna egy kizárólagos JHWH-kultusz meghirdetésére. Ozeás polémiája a politeista-szinkretista gyakorlat ellen már egy ismert alapvető elvre céloz (azaz JHWH első parancsban megfogalmazott kizáró-

²⁴ Jeruzsálem: NOTH, M.: *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (1930): Kleine Schriften II., München 1953, 1-65 old, 45 old. köv.; Szamária: *Der Stadtstaat Samaria* (1954): Kleine Schriften III., 258-302 old.

²⁵ A népesség két csoportja konfliktusának bemutatását a honfoglalástól egészen Júda államának bukásáig lásd DIETRICH, W.: *Israel und Kanaan. Vom Ringen zweier Gesellschaftssysteme*, (SBS 94), Stuttgart, 1979

²⁶ Lásd NOTH, M.: *Der Stadtstaat Samaria* (1954): Kleine Schriften III., 258-302 old.; *Gottesurteil auf dem Karmel* (1935): Kleine Schriften II., 135-149 old.; DIETRICH, W.: *Israel und Kanaan. Vom Ringen zweier Gesellschaftssysteme*, (SBS 94), Stuttgart, 1979, 60-70 old.; ALBERTZ, R.: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I.-II.*, Göttingen, 1992, ATD Ergänzungsreihe Bd 8/1, 226-244 old.

²⁷ JEREMIAS, J.: *Der Begriff „Baal“ im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte: Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, W. Dietrich / M. A. Klopfenstein szerk., (OBO 139), Freiburg / Schweiz – Göttingen 1994, 441-462 old.

lagos tiszteletére vö. Oz 13,4-t az Ex 20,3-al és Iz 43,11-el; Oz 8,4), amelyet megszegtek a kortársak: „*Én vagyok JHWH, a te Istened, amióta elhagytad Egyiptom földjét; rajtam kívül más Istent nem ismerhetsz, nincs nélkülem más szabadító*” (Oz 13,4). Ozeás igehirdetése feltételez egy korábbi eredetű belső izraelita vitát a baálizált JHWH-hittel szemben, tehát nem ő az első képviselője az ún. „JHWH egyedül mozgalom”-nak²⁸.

JHWH tiszteletének kizárólagossága áll Hiskija (725-697) (2 Kir 18,4.22) majd Jozija (639-609) király (2 Kir 23,4-20) kultuszreformjának háttérében. Jeruzsálem 701-es ostroma és Jozija reformja (622) közti időszak Júda királysága asszír korszakának mondható, amikor nemcsak a nagybirodalom politikai-gazdasági nyomásának, hanem az asszír valláspolitikai vazullus államokkal szokásos eljárásának kényszerét is szenvednie kellett. Az asszír valláspolitikai tudatosan belenyúlt a leigázott népek kultuszába abból a célból, hogy minden lehetséges nemzeti ellenállást megakadályozzon, s ezért vazullusait a saját isteneinek tiszteletére is kötelezte. Nem világos, hogy Júdában milyen mértékben érvényesítették ezt az elvet, de bizonyosan erőteljes idegen vallási befolyással kellett szembe nézni. Különösen Manasszé király uralkodása idején kell számolni (696-642) egy államilag is pártolt vallási szinkretizmussal. Amikor a Kr. e. 7. század prófétái Szofonías, Náhúm és Habakuk, akik az asszír imperializmus (Szof 2,13-15; Náh 2,4-11; 3,15-18; Hab 1,14 köv.), a Júdában tapasztalható despotizmus (Szof 1,10 köv.; Hab 1,2-10; 2,5-20) és vallási szinkretizmus ellen (Szof 1,4 köv.; Náh 1,14; 3,4) emelték fel hangjukat (vö. 2 Kir 17; 21), számukra a politikai és szociális ellenállás szimbóluma szintén JHWH kizárólagos tiszteletének hitvallása „JHWH Izrael egyetlen Istene” volt. A kor igehirdetésében a vallás, a társadalom és politika elválaszthatatlanul összefüggött, és úgy látták, hogy JHWH egy világhatalomtól elnyomott és annak rákényszerített vallási kultuszától szenvedő kis nép nemzeti Istene aki azonban egyben a történelem ura, s ezért képes fordulatot előidézni ebben az állapotban²⁹.

JHWH kizárólagos tiszteletére hivatkozva küzd a 7. század második felében deuteronomikus-deuteronomisztikus reform és Jeremiás az égitestek, mint pl. az ég királynéja és Moloch kultusza ellen (pl. Dt 12-13*; Jer 7,17 köv.31; 44,15-19). Jeremiás szemléletes képpel hasonlítja össze JHWH hatékonyságát az istenekével, amellyel egyúttal az őszövétségi istenismeret természetét is megjeleníti: „*Mert kétszeres gonoszsgát követett el népem: elhagytak engem az élő vizek forrását, azért, hogy ciszternákat ássanak maguknak, ciszternákat, amelyek megrepedeznek, így nem tarthatják a vizet*” (Jer 2,13). Amikor a próféta a pogány istenek kultusza ellen érvel nem abból kérdésből indul ki, hogy léteznek-e vagy sem, hanem abból, hogy van-e hatalmuk, képesek-e segíteni, életet adni. Az összehasonlításból kitűnik, csak JHWH tud életet adni, az istenek tehetetlenek, ami fényt vet valóságukra is (vö. Iz 41,24.49; 44,9 köv.

²⁸ Ozeás a JHWH egyedül mozgalom első képviselője lásd pl. WEIPPERT, M.: *Synkretismus und Monotheismus: Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel* (1990): Jahwe und die anderen Götter, (FAT 18) Tübingen, 1997, 1-24 old.

²⁹ DIETRICH, W.: *Der Eine Gott als Symbol politischen Widerstands. Religion und Politik im Juda des 7. Jahrhunderts: Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, W. Dietrich / M. A. Klopfenstein szerk., (OBO 139), Freiburg / Schweiz – Göttingen, 1994, 463-490 old.

17). Jeremiás argumentációja azt is tanúsítja, hogy Izraelben az Isten-kérdésre nem a létezés, hanem a hatalom és képesség – lehet-e benne bízni – szempontjából keresik a választ: Izrael egyedül JHWH tiszteli, mert csak ő képes segíteni (vö. Óz 13,4).

3. A Deuteronomiumban az Isten-népe teológia keretében már egy szisztematikus istentan is megtalálható³⁰. A könyv jelenlegi kánoni formája kijelentések sorozatát tartalmazza, amelyek azonban nem ugyanazon a szinten beszélnek Istenről. Az egyes hitvallás jellegű kijelentések a Deuteronomium különböző korú, Jozija idejétől egészen a fogság koráig terjedő irodalmi rétegeibe ágyazva találhatók, s így számot adnak Izrael istenfogalmának fejlődéséről is. A monoteisztikus karakterű kijelentések mellett megtaláljuk azokat is, amelyek figyelmeztetnek, hogy Izrael csak JHWH-t tisztelje és ne szolgáljon az idegen isteneknek, de azok létét nem tagadják. A Deuteronomium „istentanának” háttérében Izrael monolatrikus gyakorlata áll, ti. „*JHWH a mi Istenünk, JHWH az egyetlen*”, akit Izraelnek kizárólagossággal tisztelnie kell (Dt 6,4 köv.). Ebből a monolatrikus hitvallásból kiinduló teológia azonban a Deuteronomiumban elvezet az Ószövetség valószínűleg legősibb, a babiloni fogság idején keletkezett (vö. 12,32) monoteista kijelentéséhez „*JHWH az Isten, és nincs rajta kívül senki*” (Dt 4,35.39)³¹.

A babiloni fogságban (587/6-538), a nemzeti katasztrófa időszakában Deuterioizálás (Iz 40-55) egy kozmikus peres eljárás keretében tehetetlenségükre hivatkozva felfedi az istenek semmi voltát: „*Mondjatok valamit azokról, amik eljövendők, hadd tudjuk meg, mi lesz a végük.... Bizony semmik vagytok, s minden művetek semmiség*” (Iz 41,22 köv.; vö. 41,26; 44,6-8). Ugyanakkor egyértelmű kijelentések formájában kizárja az istenek létét és meghirdeti JHWH egyetlen Isten voltát: „*Én vagyok az első és utolsó, rajtam kívül nincs más Isten*” (Iz 44,6; vö. 41,4; 45,5 köv. 18.21 köv. 46,9 stb.). Ez a monoteizmus a teremtést (Iz 44,24), a történelmet egyaránt egyedül JHWH-ra vezeti vissza, s ezzel megalapozza Izrael és a népek (lásd Ebed JHWH tevékenysége, a népek zarándoklata Sionra) reményét is a megváltásra (pl. 44,6; 45). Deuterioizásnál szintén elismerhető, hogy a monoteisztikus kijelentések alárendeltek a szoteriológikus irányultságnak³², és mellettük továbbra is megmarad az az érvelés, amely az istenek tehetetlenségére és erőtlenségére hivatkozik, hogy képtelenek bárkit is üdvözíteni.

Az ugyancsak a babiloni fogság összefüggésében keletkezett papi teremtéstörténet bevezető mondata – „*A kezdetkor teremtette Isten az eget és a földet*” (Ter 1,1) – olyan monoteisztikus kijelentés, amely hitvallás az egyetlen Isten létéről és teremtő tevékenységéről. Az ég és a föld együttesen a totalitást, a mindenséget jelenti, s ezért, ha nem is mondja ki, hogy a teremtő Istenen kívül nincs más, további isteni erők számára nem marad hely a teremtésben. A hatnapos teremtéstörténet a káoszt és az egész kozmikus rendet bele foglalja a világfeletti Isten teremtő tevékenységébe, ezzel megvonja az alapot a valóság mitológikus értelmezésének.

³⁰ A Deuteronomium JHWH-ra vonatkozó teoretikus kijelentéseit BRAULIK, G. dolgozta fel szisztematikus és kronológikus rendben *Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus: Gott der einzige*, (QD 104), H. Haag szerk., Freiburg i. Bg. 1985, 115-159 old., összefoglalólag 147-149 old.

³¹ BRAULIK, G.: *Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus*, 138-147 old.

³² WILDBERGER, H.: *Der Monotheismus Deuterocesajas* (1977): Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, (TB 66), München 1979, 249-273 old., 254 old.

Összefoglalásként a következőket mondhatjuk:

A bibliai hagyomány az istenek valóságát nem a monoteizmus-politeizmus modern kérszefeltevésének szemszögéből ítélte meg, ti. léteznek-e avagy sem, hanem Izraelhez való viszonyukban. Abból indult ki, hogy mire képesek vagy mire nem, van-e hatalmuk és képességük, hogy Izraelt üdvözítsék-e vagy sem. Izrael mint üdvözítő és szabadító Istent tisztelte JHWH-t, aki kihozta népét „Egyiptom királyának szolgaságából”, aki egyedül képes segíteni, életet adni és mindent, ami az élethez szükséges, míg az istenek erre nem képesek.

Ezért Izrael kezdettől fogva elkötelezettnek tudta magát JHWH kizárólagos tiszteletére, de a teoretikus monoteizmus, azaz más istenek létének tagadása a bibliai hagyományban csak a babiloni fogság idejétől jelenik meg. A kizárólagos JHWH-tisztelet (gyakran gyakorlati monoteizmusnak is nevezik) a monolatria egy formájának nevezhető, nem tagadja ugyan más istenek létét, de azok semmit sem jelentenek Izrael számára.

A kizárólagos JHWH-tisztelet parancsának természetére rávilágít az a mód is ahogyan a bibliai hagyomány éles határt von JHWH és az istenek között. Izrael Istene sohasem úgy jelenik meg mint az istenek világának egyike, sohasem része a genealogikusan és monarchikusan rendezett istenvilágának. Nem ismerünk vele kapcsolatban az Izraelt környező vallási világra jellemző mitologikus elbeszéléseket, amelyek Izrael Istenét összekapcsolnák istenek történetével vagy valamilyen istenvilág rendszerével. Az istenek mint hatalmuktól megfosztott anonim csoport állnak szemben JHWH-val, nem mint egyedek, akiknek neve és saját története van. JHWH valódi partnerei vagy ellenfelei nem az istenek, hanem az emberek, a népek vagy Izrael. Ennek a háttérnek ismeretében kimondható, hogy a kizárólagos JHWH-tisztelet magában hordozza a fogság idején keletkezett monoteista hitvallás-kijelentések alapját.

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 könyvismertetések és hírek találhatók a Fakultás életéből. 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

SOMORJAI ÁDÁM OSB

Fordul a szél?

Német sajtóvisszhangok
a Humanae Vitae 30. évfordulója kapcsán
avagy VI. Pál pápa prófétai enciklikájának újraolvasása

Újabb munkakörömben rendszeresen hozzáférék a német nyelvű sajtó fontosabb, egyházunkat érintő cikkeihez, főleg hírügynökségi összefoglalókban ill. utánközlésben¹. Így figyeltem fel a Humane vitae enciklika harmincadik évfordulója kapcsán megjelent kommentárookra. Ebből adok először összeállítást, majd megkísérlem ennek értékelését.

Süddeutsche Zeitung

A müncheni napilap, a Süddeutsche Zeitung kommentátora, Matthias Drobinski, a július 25-i számban, tehát az enciklika datálásának napjára időzítve, a hagyományos, mondhatnánk megszokott ellenérveket gyűjti csokorba. Már a címadás erre utal: „A katolikus szexualitika távolságának szimbóluma. Harminc éve jelent meg a Humanae vitae enciklika, a mesterséges védekezés tiltásával”.² Fontos dimenzióba állítja be az enciklika időzítését: a diákmozgalmak időszakára volt, amely a „pirula-eufória” periódusával esett egybe: alig pár éve volt annak, hogy az antibébi tabletták elérhetővé váltak a széles vásárlóközönség előtt. A szexuális szabadság prófétái és a szigorú katolikus morál csőszei ily módon ütköztek. Majd Drobinski arról elmélkedik hosszabban, hogy VI. Pál két éven át fektette az enciklika tervezetét, s végül a konzervatív irányt követte. Ebben – Tad Szulc pápa-biográfust követve – nagy szerepe volt a fiatal krakkói bíborosérseknek, Karol Wojtylának, aki tagja volt a bizottságnak, de nem volt jelen a végső szavazásnál, s „egy nagy feltűnést okozó könyvben a védekezési eszközöket a női diszkriminációjaként értékelte”. Tad Szulc informátora szerint Wojtyła javaslatainak hatvan százaléka a végső szövegbe került.

Majd a következményekről: A „Humanae vitae”-re való visszhang katasztrofális volt. A világ több mint ezer tudósa nyílt levélben foglalt állást: „hogy többé nem

1 Ajánlható a gurk-klagenfurti egyházmegye gondozásában megjelenő, a magyar nyelvű „Egyházunk a sajtó tükrében” kiadványhoz hasonlítható Themen & Trends. Die Woche im Spiegel der Medien.

2 DROBINSKI, M. Symbol für die Ferne der katholischen Sexuallehre. Die Enzyklika Humanae Vitae mit dem Verbot der künstlichen Verhütung erschien vor dreißig Jahren, in: Süddeutsche Zeitung, 1998. júl. 25.

hagyjuk magunkat befolyásoltatni olyan embernek a világbékére és a környültre való felhívásától, akinek a tettei ahhoz járulnak hozzá, hogy háború alakuljon ki s kikerülhetetlenné váljék a szegénység”, és az enciklikát „erkölestelennek” bélyegezték meg. Drobinski továbbá említi a „kritikus katolikusok akcióbizottsága” szeptemberi kritikus nyilatkozatát az esseni katolikus nagygyűlésen, vagy a német püspöki karnak a házaspár lelkiismeretét hangsúlyozó Königsteini Nyilatkozatát, de nem hallgatja el azt sem, hogy Latin-Amerikában felszabadítás teológusok örömmel üdvözölték az enciklikát, mert az antibébi tablettában az amerikai profitéhség megtestesítőjét látták. A cikk azzal zárul: amióta a teológusok és a plébánosok esküt kell tegernek az egyházi tanításra, sokan attól félnek, hogy bár VI. Pál eredetileg soha sem tartotta az enciklikát tévedhetetlennek, mégis, II. János Pál pápa, aki a vitatott enciklika társszerzője, a „Humanae vitae”-t e kérdésben „mintegy hátsó kapun keresztül az egyház végső tanításává” akarja kodifikálni.

Frankfurter Allgemeine Zeitung

Mintegy rímel erre a Frankfurter Allgemeine Zeitung vezércikkírója, Heinz-Joachim Fischer szintén aznapi, július 25-i számában, amelynek címe röviden és velősen: „*Humanae vitae*”.³ Elismeri: „volt benne néhány szép fejezet az emberi szeretetről” de abban a nyugtalan esztendőben a közvélemény csak a pápai tilalomra figyelt, miszerint a szexuális aktus elválaszthatatlan a házaselettől és annak természetes következményeitől, az élet átadásáról. A kor szabadságélményéhez tartozott ugyanis, hogy az antibébi-pirula használatával úrrá válhatott saját termékenysége fölött. Az ez ellen érvelő pápa Don Quichotévé vált, szélmalomharcot vívott a korszellemmel szemben. Az elmúlt nemzedéknyi időszakban a német nyelvterület katolikusai ingerülten reagálnak arra, ha Róma megszólal a szexuáletika terén.

Fischer ezután elemzi VI. Pál 1967-ben megjelent „*Populorum progressio*” c. enciklikáját, a népek fejlődéséről, amelyben megértő szavakkal ecsetelte az összefüggést a születésszám és a haladás között. Jóvágólag nyilatkozott a családtervezés és a felelős szülői mivolt erkölcsi alapelvéről is: a végső döntés gyermekeik számáról a szülők kezében van, amennyiben engedelmeskednek a hitelesen értelmezett isteni törvény által alakított lelkiismeretnek. S végső soron a Német Püspöki Kar is így nyilatkozott Königsteinben.

S ez elég is lett volna, így a Frankfurter Allgemeine Zeitung vezércikkírója, de sajnos, mint írja, II. János Pál pápa további részletezésre kényszerült, mert az államok és a nemzetközi szervezetek kézbe akarták venni a fogamzásszabályzást és a születéskorlátozást, és el akarták vitatni az egyház lelki-erkölcsi illetékességét a kérdésben. Új véleményformáló hatalmak jelentkeztek, akik félrevezető életmodelleket propagáltak, és társadalmi csoportérdekek siettek ezeknek a modern igényeknek a kielégítésére. „Sem pápa, sem bíborosok nem hihették immár, s másképpen, mint a Zsinat idején, hogy a világ alapjában véve jóakarató és hogy a keresztény üzenetnek udvariasan helyet és kibontakozást biztosít.”

³ FISCHER, H.-J. *Humanae vitae*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1998. július 25.

Ennek felelt meg az a jelenség, hogy a jóléti társadalmakban sokan elpártoltak az egyháztól, a keresztény kultúrától és vallási hagyományoktól. „Hogy ennek oka a pápai rigorizmus lett volna, kétségesnek tűnik, mert a nála 'liberálisabb' egyházak tagjainak száma még nagyobb arányban csökken, híveik még sokkal inkább közömbösek”.

Fischer végül is tanácsot ad a Pápának: jobb lett volna, ha tiltás helyett többet beszél a keresztény életalakításra való meghívásról „Mert egyre növekszik azok száma, akik a világ nagy problémáinak megoldását nem tablettáktól és kondomoktól várják, hanem a felelős etikától”.

Die Presse (Bécs)

„A tabletta – és a gonosz fundi, VI. Pál. Harminc éves a 'Humanae vitae' – egy leszámolás”⁴ címen nem más, mint a salzburgi segédpüspök, egyben jó tollú morálteológus, Andreas Laun jelentkezik a bécsi Die Pressében. (Tegyük hozzá, hogy a címetek általában a szerkesztőségek adják, hogy blickfangosra alakítsák azt, a szerző a tartalomért felel.) A cikk humorisztikus-szarkasztikus hangnemben ábrázolja „modern korunk” emberét.

Bevezetésében arra utal, hogy a „Humanae vitae” enciklikának már az említése sokak kedélyét felizgatja az egyházon belül, s a hozzá való lojalitás nyilvános elismerése egyenesen bátorságot kívánt meg. Hiszen VI. Pál a hatvanas évek közepén sokszorosán ünnepelt tabletta ellen emelte föl szavát, annak jegyében, hogy „amit Isten egybekötött, ember szét ne válassza”. A világ kevésbé törődött a pápa és az egyház szavával, és az életadó szeretet a kémia és a technika kerekéi közé került. Más, de tabuizált hírektől most eltekintve, említsük meg, írja Laun, hogy egyre hangosabb a riadó a napi hírekben: a hormonkészítmények milliószámra történő használata azt eredményezi, hogy más hasonló szerekkel együtt, ösztrogén kerül a táplálkozási körforgásba. Így a női szervezetre használt hormontabletta a férfiakra is hatással van. Ez lehet az egyik oka a férfi spermái csökkenő minőségének és – mily ironia – a potenciazavarok növekvő számának.

A problémák megoldására itt van a mesterséges megtermékenyítés, és ennek javított változata a sérült spermákat is megtermékenyítésre kényszeríti, egyfajta intenzív orvoslás a férfi ivartestekre. Biztonság kedvéért és kellemetlen meglepetések elkerüléséért itt van a minőségi kontroll: az embrióscreening és a prenatális diagnosztika. Szükség esetére itt van az abortusz, amitől semmi sem tarthat vissza, hiszen még mindig nyitva áll mint végső megoldás. A nem kívánt vagy sérült gyermekek tulajdonképpen a múlt reliktumai, modern korunkban csak a kívánt és a katalógus-emberek számára van hely. Ez természetesen nem akadályoz meg bennünket, hogy felháborodjunk azon „ösemberek” fölött, akik a sérült gyermekeket megölték, bár ugyanolyan, vagy hasonló okokból, mint mi, csak éppen később, születés után, nem lévén akkor még prenatális diagnosztika.

⁴ LAUN, A. Die Pille – und der böse Fundi Paul VI. Dreißig Jahre „Humanae vitae” – eine Abrechnung, in: Die Presse, 1998. július 21.

Úgy tűnik, megoldottuk a kérdést a nemzéssel, már csak a férfi nemzőerő zavarával kell foglalkoznunk, olvassuk tovább Laun püspök szarkasztikus eszmefűzését. Erre is van azonban segítség: egyrészt van egy új, egy másik tablettá, ami ismét erőssé tesz, másrészt terapeuták gyógyítanak bennünket, arra oktattva, hogyan lehet leginkább elérni a szexuális kielégülést.

Így oldjuk meg tehát problémáinkat, mondja Laun, és ha a következő problémával szembekerülünk, akkor majd ismét lesz egy tablettá. Ebben a szép új világban, amelyben A. Huxley üdvözöl bennünket, és amelyet VI. Pál, a gonosz fundamentalista meg akart nekünk tiltani, amikor azt tanította, hogy a „civitas Huxley” nem a „civitas Dei”, és tiltótáblát állított fel harminc évvel ezelőtt.

„Van-e még valaki, aki rajta nevet? Megtanuljuk azt, hogyan fedezzük fel a természet bölcsességét a békák lakta tóban, és felháborodunk, amikor hormonokkal kezelt hús kerül tányérunkra. De közönyösen hagyhat-e bennünket Isten ugyanazon bölcsességének megvetése – miért beszélünk ‘természetről’, amikor Istenre gondolunk? – a nő méhében és a bensőséges ölelésben? Ne zavarjátok hát a szeretetet!” zárul Andreas Laun figyelemre méltó írása a bécsi Die Presseben.

Deutsche Tagespost

Vincent Twomey SVD, Maynooth, Írország központi szemináriumának erkölcs-ológusa és az „Irish Thological Quarterly” főszerkesztője a kevéssé ismert német katolikus napilapban, a Deutsche Tagespostban jelentkezik, mondhatni megkésve, mert szeptember 26-án. Egész oldalas tanulmányának címe: „Nem hallgattak a prófétára, hanem a forradalmat akarták”. VI. Pál „Humanae vitae” enciklikájának elutasítása az egyház egyik legnagyobb tragédiájává vált századunkban.⁵

Ő is a Magyarországon akkor kevéssé átélt kontextusba, az 1968. májusi párizsi diáklázadások szabadságigényébe helyezi bele az enciklika megjelenését. Majd: „Az egyházban ősi biztonságokat ingatott meg a teológiai és liturgikus megújulás, amelyet a II. Vatikáni zsinat vezetett be. Hirtelen elvben minden változtathatónak tűnt. Még az egyház ősi tanítását is meg akarták a változtatni. A születésszabályozás lett a napi téma. A tévé az európai és amerikai ember számára szó szerint testközelbe hozta az éhezés pusztító következményeit”.

Propagandisták győzködték a világot, hogy az emberiségre leselkedő veszélyek oka nem más, mint maga az emberiség: a „népességrobbanás”. A technológia a tablettával megoldotta a ránk leselkedő veszélyt. Az antibébi-pírula a szexuális forradalom szimbólumává vált, főleg a feministák számára. Ebben látták annak feltételét, hogy a nők megszabadulhassanak az általuk gyűlölt „testi bilincsektől”(Simone de Beauvoir). Ideális megoldásnak tűnt a nehézségekkel küzdő házaspárok számára is, ezért a moralisták azon töprengtek, hogy a „pírula” elfogadható eszköz lehet-e egy erkölcsileg helyes cél szolgálatában. Netán a keresztény házaspárok számára új út nyílt-e, hogy szaba-

⁵ TWOMEY V. SVD, Sie folgten nicht dem Propheten, sondern wollten die Revolution. Die Ablehnung der Enzyklika „Humanae vitae” von Paul VI. wurde zu einer der größten Tragödien der Kirche in diesem Jahrhundert, in: Deutsche Tagespost, Nr. 39. 26. Sept. 1998.

don megélik a házasság új teológiáját, a házastársi szeretet hangsúlyozását és annak szexuális kifejeződését, amint azt a II. Vatikáni zsinaton hirdették?

Sok teológus igenlő választ adott erre, másokat bátorítottak az újságokon keresztül kiszivárgott hírek, hogy a XXIII. János pápa által felállított bizottság többségi véleménye a változtatás mellett foglalt állást.

Mindezen reményeket semmivé tette az enciklika július 29-i közzététele. A nyugati világot mennydörgés rázta meg. Pár napon belül Charles Curran amerikai moralista többszáz aláírást gyűjtött, amelyekben a teológusok eltérő nézeteiket hangoztatták. Az egyházban is kitört a forradalom. Miközben Rómában a „*Humanae vitae*” sajtóbejelentője folyt, Dublinban „public relations disaster”, katasztrofális sajtóbejelentő zajlott le.

Maga a cikkíró, Vincent Twomey is áldozatává vált a sajtójelentéseknek: „semmi változás”. Hiszen mindenki változást várt. Majd az ősi alapelvet betartva, vette a fáradságot, hogy figyelmesen elolvassa a teljes dokumentumot. Véleménye erre gyökeresen megváltozott. „Ez az igazság” villant fel benne a megvilágosító fény. Prófétai szó volt VI. Pál enciklikája.

Mit is tanított? A férfi és a nő egyesülésében kifejezett szeretetnek van teremtő dimenziója, ebben működik együtt az ember az Isten teremtő szándékával. Szeretet és termékenység ezért nem választható el egymástól. S ha az ember ezt szétválasztja, az eredmény csak baj lehet. Az ember nem ura az életnek, sokkal inkább szolgája az Isten teremtő tervének. Az időszaki megtartóztatás csak fokozza a szeretetet. Számítatlan – hívő vagy nem hívő – házaspár tett erről tanúságot. De a „*Humanae vitae*” tanítása több, mint csupán házassági etika. A pápa elveti azt a népszerűvé vált állítást, hogy az erkölcsi cselekvés személyes megfontolás eredménye. Elterjedt az a tévhit, hogy a cselekedet önmagában nem helyes vagy helytelen, mert azt teljes mértékben a körülmények és a személy szándéka szabja meg. A „*Humanae vitae*” azt tanította, hogy a védekezés mindig rossz, függetlenül a körülményektől. És ez az alapelv vált az utóbbi harminc év vitáinak legfőbb forrásává.

A moralisták legnagyobb része igennel válaszolt arra a kérdésre, hogy a norma csak általában követendő, de számos kivételt lehet tenni, ha az egyén, miután mérlegeli a pozitív és negatív következményeket, „lelkiismeretét követi”. S erre a Tanítóhivatal NEM-et mondott: van néhány (kevés) cselekedet, amely „önmagában rossz”.

„Harminc évvel az enciklika után egészen új nemzedék növekedett föl. Sikeresen elemezték a filozófiai és teológiai hagyományt, hogy megértsék és egyben vissza is utasítsák az eltérő álláspontot, a disszenzust, és hogy artikulálják az igaz tanítást, nemcsak a „*Humanae vitae*” igazságát, hanem az egyház egész morális hagyományának igazságát is.”

„Ebben óriási szerepe van a jelenlegi pápának, úgy tanítói tekintélyével, mint teológiai írásaival.”... „Max Horkheimer, akkortájt az egyetlen nagyformátumú német gondolkodó, aki pozitívan mert nyilatkozni az enciklikáról, így értékelte azt: a védekezés az erősz halála”.

Az enciklika ezen kívül az egyháznak erkölcsi kérdésekben való tanítói tekintélyéről is szól. Végső soron az egyház Isten akaratát tanítja, amelyet az ész és a kinyilatkoztatás fényében ismerünk fel. A hit azt mondja, hogy a Szentlélek segíti az egyházat, hogy vezeti a püspököket és az egyházat. A „*Humanae vitae*” a konzultáció modellje volt. A pápa meghallgatta a szakértőket, az orvosokat, a teológusokat és a családokat,

de Isten előtti személyes felelősségtudatában hozta meg a végső döntést. Amikor így tett, teljes mértékben tudatában volt, hogy Szent Péter utódjaként teszi, mint Krisztus helytartója.

„Schol sincs a prófétának kevesebb becsülete, mint a saját hazájában” (Lk 4,24). Hozzátehetnénk: vagy saját korában. Ténylegesen, a pápa – mint Illés – saját szakállára, teljesen egyedül döntött, vette föl a harcot a világgal. Egyben óvott tanítása elutasításának szörnyű következményeitől. Sajnos szomorú módon mindez beteljesedett. Miért?

A modern kor radikális formái mögött annak ateizmusa van és minden olyannak elutasítása, amit mi emberi természetnek nevezünk. Jean Paul Sartre, a francia filozófus, aki a hatvanas években az egyetemi hallgatók mögött ott állt a barikádokon és azok utódjai mögött is ott áll, azt mondja: „Nincs emberi természet, mert nincs isten, aki azt megteremtette.” Ehelyett az ember arra ítéltetett, hogy szabad legyen, saját maga válogassa meg értékeit, a világot saját képmására és hasonlatosságára teremtsen. Ez a szabad választása az egyedüli abszolútum, és egyedül a „lelkiismeret” dönti el, mi a helyes vagy a helytelen.

Ha nincs önmagában helytelen emberi cselekvés, akkor az erkölcsi dimenzió csupán a cselekedet következményeinek latolgatására redukálható. S ha nincs objektív erkölcsi igazság, akkor a következmény a relativizmus eluralkodása. A törvénynek nincs alapja és az eredmény az erősebb joga a gyengébb hátrányára: a szegények és elnyomottak fölött, az anyaméhben rejtőző védtelenek fölött vagy azok fölött, akik a sír szélén vannak.

VI. Pál Pápa az alapvető kérdések teljes spektrumának idegét ragadta meg, ami az emberi életet, magatartást, továbbá az egyház és a teológia lényegét illeti. Ez nem meglepő, ha figyelembe vesszük, hogy az enciklika „az emberi élet továbbadásáról” szólt, az az egyedülálló aktus, amely által egy új ember testesül és lelkesül meg. Az új ember egy egész új univerzum. Nincs nagyobb a teremtés rendjében. Az az aktus, amelyben ez a teremtés történik, Isten által van megtervezve. Ha ezt elutasítjuk, őt magát utasítjuk el, legyen az tudatos vagy sem. Ha az ember saját iniciatívájából megfosztja teremtői dimenziójától ezen aktus egységesítő jelentőségét, akkor Isten helyébe helyezi saját magát. Vajon csoda-e, hogy templomaink kiürülnek?

S a világban is: lassan elmúlt a hatvanas évek álma, az utópikus álmom, és előtérbe került a terrorizmus, a prágai páncélosok, a szovjet és majd a kínai kommunisták terrorjának valósága. A „Humanae vitae” elutasításában az objektív erkölcs elutasítása tükröződött. Ennek az elutasításnak a következménye az erősebb uralma a gyöngék fölött. Végső soron az erőszakot igazoltuk vele. Amikor álmaik nem teljesedtek be, sokan a terrorizmus útjára léptek. Azok, akik a kormányzatban és a tömegkommunikációban hatalommal rendelkeztek, hamarosan intézkedéseket hoztak, hogy igazolják az anyaméhben történő ölést kivételes helyzetekben, és most meg akarják engedni az idősök megölését is kivételes helyzetekben. A leghatalmasabb gazdasági intézmények diktálják a szegénység csapásától sújtott országoknak, hány gyermekük is lehet.

Mivel a „Humanae vitae”-t oly sok kiváló teológus és homályos reakcióiban némely püspöki konferencia is elutasította, ezzel egyházunkat tették arra képtelenné, hogy hatékonyan válaszoljon erre a fejlődésre. Az eltérő nézeteket hirdető teológusok hatékonyan hirdették az önmagukban rossz cselekedetek elvének elutasítását, hogy van néhány (kevés) abszolút norma, mint az ártatlan személy közvetlen megölésének

rosszasága. Az eredmény egyfajta bénulás volt, majd ezt számos botrány fokozta, amelyeket püspökök és papok okoztak.

A „*Humanae vitae*”-nek a világ által való elutasítása egyes lobbikat arra képesített, hogy politikusokat – még katolikus politikusokat is – rábeszéljenek az erkölcsi törvénnyel ellenkező és az alapvető emberi jogokkal ellenkező törvényhozás bevezetésére. A szexuális erkölcs területén az óvszerektől való messzemenő függés az erőszakká váló lett. Felülkerekedett az a nézet, hogy a szex arra szolgál, hogy kizárólag saját szórakozásunkat szolgálja. Elválasztva a házasságba és az élet továbbadásába való beágyazásától trivializálódott, banalizálódott.

A következő lépés már a lombikbébik előállítására.

A „*Humanae vitae*” előre látta mindezeket a következményeket. Isten arra választotta a világ gyengéit, hogy megsemmisítsék az erőseket, mondja Szent Pál. Egy gyenge, törekeny, idős ember, VI. Pál pápa, majdnem egyedül állt a világ hatalmasságaival szemben.

Egyedül az igazság szabadít meg. De az igazság sosem időszerű.

Vincent Twomey SVD tanulmányának második részét majdnem szó szerint hoztuk, annyira tanulságosnak véljük, annyira új megfogalmazásban tárja elénk sokak által konzervatívnak bélyegezhető, de cáfolhatatlan gondolatmenetét. Egyben össze is foglalja az előzőekben ismertetett cikkeket, a teológus horizontjából.

Egy német orvosnő vallomása

Sajtószemlénket zárjuk egy orvosnő vallomásával, amely a Waldbronnban (Németország) megjelenő *Leben* c. folyóirat 1998. évi áprilisi számában jelent meg.⁶

Ebben a szerző leírja, hogy 1980 óta van nőgyógyász praxisa, és amint az akkor szokásban volt, rendszeresen felírta a hormonális óvszereket. Ez nem volt másképpen elképzelhető, mert ő „normális” nőgyógyászai praxist folytatott.

Majd kétségei támadtak, mert súlyos következményeket észlelt fiatal pácienseinél: szélütést, sőt, szívinfarktust, s egyre gyakrabban pszichés kielégítetlenséget.

A szakirodalom tanulmányozása után kezdte eltanácsolni a pácienseket a pirulástól, de még felírta. Egy idő után azonban felelőtlennek érezte ezt a helyzetet is. Makkégszűs fiatal asszonyok váltak beteggé vagy haltak meg az antibiopi pirula miatt. 1991-ben, amikor saját praxist nyitott, elhatározta, hogy nem írja fel többé. A pirula ugyanis több kárt okoz, mint használn.

Ezt követően részletezi a pirula mellékhatásait, a WHO 1995. évi jelentését, amely sokkolta a nyilvánosságot. Ennek részletezésétől most eltekintünk. 1989-ben Pieper és Matthias jelentése vizsgálta a pirula mellékhatásait. A felsorolt 658 esettanulmányból 25 halálesetet állapítottak meg. „Minden más gyógyszer, amelynél ennyire gyakori a haláleset, azonnal kikerült volna a forgalomból”.

⁶ WLOKA, G. Dr. med. Kommt das Ende der Pillen-Ära? Warum ich keine Antibabypille mehr verschreibe, in: *Leben*, 11. évf. April, 1998. Nr. 67.6-7.1. Egy előadás kivonatos ismertetése.

Egyéb komplikációk: Mellrák, sterilitás, májmegbetegedések, depresszió, fejfájás, beágyazódási nehézségek a megtermékenyített petesejt esetében. Nem véletlen, hogy a gyógyszeriparban lázasan kutatnak eredményesebb és kevésbé káros szerek után.

A szexuális tabu ledőlésével elhatalmasodik a társadalmi nyomás, az ösztön szabad kiélésének hirdetése, stb. A fokozódó pszichés megbetegedések és függések ellenére továbbra is elhallgatják a bajok okát, sőt üdvös kiútként propagálnak eszközöket mind a tömegkommunikációs eszközökben, mind a pszichoterápiai kezeléseken, mind az iskolai szexuális felvilágosításban. A kiút lenne: kondom használata az aids ellen, a hűség helyett, anya- és gyermekotthonok ill. single-ek és homoszexuálisok gyermeknevelési joga, a házasság védelme helyett, ingyenes pirulaosztogatás fiataloknak, erkölcsös nevelés helyett, stb.

A szerző végül a következő megfontolásokkal zárja: Ha a pápa igent mondott volna a pirulára, olyan módszereket ajánlott volna, amelyek alkalmazásánál nagy a rizikótényező, számos mellékhatással jár, amelynek kicsiny a hatékonysága és végső soron abortuszhoz vezet. Az orvosi és természettudományos felismerések igazolják a hit antropológiai igazságát. A ma megvetett „*Humanae vitae*” enciklika prófétai dokumentum, amelynek nagyságát csak a harmadik évezredben fogjuk felismerni.

Értékelés

Tulajdonképpen kár lenne szaporítani a szót, mert a bőven idézett német sajtónyelvű cikkek majdnem kimerítik a témát. Fölmerülhet azonban a kérdés: vajon Magyarországon aktuális-e a német sajtó (egyoldalú? lehet) ismertetése.

A figyelmes olvasó már sok helyen fölismerte a hazai helyzet problémáit, és bizonyára arra az elhatározásra jutott, hogy a kérdés megoldása nem annyira az erkölcs- teológusra, hanem inkább a pasztorálteológusra és a szociálpolitikusra tartozik.

Ezt a magyar helyzet bizonyára nagymértékben alá is támasztja. A „népi demokratikus” országok úttörők voltak ezen a téren 1956-ban (A Szovjetunió nyomában, amely 1955-ben „liberalizálta”- sőt, propagálta, előírta, sulykolta az abortuszt, amit azelőtt tiltott). Tapasztalataink a nyugatiak számára is hasznosak lehetnek. Mi az, amit a képhez hozzátehetünk?

Nos, talán azt, hogy egy olyan országban, amelyben a jogászok a legutóbbi időig hallgattak, a politikusok rendeletileg igazgattak, az orvosok rávetették magukat a konkra, a többletdíjazásért, amelyben a nemzet immun-erejét alapjaiban támadta minden propaganda-tényező, s amelyben az egyház is többnyire asszisztált a fejleményekhez, nem véletlen, hogy feléltük a jövőt, majd a legújabb évtizedben elnyúztuk idős politikusainkat, most a legfiatalabb nemzedékhez kellett forduljunk, amely saját maga is szenved az elmúlt negyvenkét év hibás népesedési politikája miatt. Neki kell megoldoznia azért a pénzért, amit a nála sokkal nagyobb számú idősek nyugdíjára kell fordítani, ezért extra adót kellett még nemrég fizetnie, egyben saját gyermekeit, a következő nemzedéket, a következő munkavállalókat, akik majd az ő nyugdíjukat fogják előteremteni, is föl kell nevelnie. Nem csoda, ha most a figyelem előterébe kerül a családtámogatás.

Ne feledjünk el azonban egy tanulságot: VI. Pál pápa – és II. János Pál pápa is – szüntelenül arra figyelmeztet minket, hogy az élet kérdése az egyház tanításának, hitelenségének a kérdése is. Ennek az egyháznak elsődleges feladata, hogy a hitet hihető-

en élje meg és adja át. Abban az országban, mint nálunk, elhatalmasodott az életellenes mentalitás, a halál kultúrája, nemcsak hogy nem hallgathatunk tovább, hanem tétlenül sem nézhetjük tovább nagycsaládosok nélkülözését, a tömegkommunikációs eszközök család- és erkölcsgyalázását, fiatalok meghurcolását, akár szülőknek, akár nem szülőknek – s mindezt a női méltóság privát jogainak hirdetése jegyében.

Kizökönt a világ, ó idők, kárhozat! Mi születünk helyrehozni azt!

A JEL Kiadó könyvajánlata

Lehetőség van misézõ papok számára, hogy a Jel-könyveket intencióra megrendeljék.
(Az intenciók csak kijelölés után végezhetõk!)

ÓKERESZTÉNY ÖRÖKSÉGÜNK sorozat (Szerkesztõ: Vanyó László)

Egyházatyák beszédei I-IV.: Krisztus ünnepekre		
II. Húsvéti ünnepkör	(3 int.)	780 Ft
Szûz Mária-ünnepekre	(2 int.)	590 Ft
Apostolok, vértanúk ünnepeire	(2 int.)	620 Ft
A III-IV. század szentjei	(3 int.)	950 Ft

BIBILIA VILÁGA sorozat (Szerkesztõ: Rózsa Huba)

Rózsa Huba: Mi a Biblia? (2., bővített kiadás)	(1 int.)	280 Ft
Rózsa Huba: Kezdetkor teremtette Isten (A Ter. 1-11. magyarázata)	(2 int.)	560 Ft
Kocsis Imre: A hegyi beszéd	(2 int.)	560 Ft

TEOLÓGIA ÉS ÉLET sorozat (Szerkesztõ: Gyõrffy Andrea)

R. Guardini: Az élõ Isten (elfogyott)		
H. Urs von Balthasar: Hiszek	(1 int.)	320 Ft
Gál Ferenc: A kereszténység mint vallás (elfogyott)		

SZÜLŐK, NEVELŐK KÖNYVESPOLCA (Szerkesztõ: Tarjányi Zoltán)

E. J. Korherr: Hogyan tanítsunk imádkozni? Hogyan tanuljunk imádkozni?	(2 int.)	640 Ft
--	----------	--------

EGYÉB könyveink

Vanyó László: Az ókeresztény egyház irodalma I.	(4 int.)	1290 Ft
Vanyó László: Az ókeresztény egyház irodalma II.	(4 int.)	1400 Ft
Latin-magyar zsoltároskönyv	(3 int.)	850 Ft
Feszty Masa-Ijjas Antal: Feszty Árpád élete és mûvészete	(2 int.)	650 Ft
Birher Nándor: Az ember filozófiája	(3 int.)	790 Ft
Bolberitz Pál: Bevezetés a logikába	(2 int.)	540 Ft
Molnárfi Tibor: A Korona	(2 int.)	590 Ft
Verses Szentírás vagy Biblia	(10 int.)	3000 Ft
Csanád Béla: Neveléstan	(1 int.)	336 Ft
Csanád Béla: Vasárnapról vasárnapra „A” év	(2 int.)	590 Ft
J. Danileou: Az angyalok és küldetésük az egyházatyák szerint	(1 int.)	390 Ft

Postai megrendelést teljesítünk!

A JEL Kiadó levélcíme: 1118 Bp. Elõpatok u. 35.

Tel.: 319 15 28; Fax.: 319 23 04

VANYÓ LÁSZLÓ

A Szent Lélek, mint személy és adomány

1. A szó és lélek antinómiája?

„A Lélekről” beszélni azért nehéz, mert személyként nem „szemléletes”, nincs látható „arca”, „látványosak” viszont adományai, amelyek „megtapasztalhatóvá” teszik. A Lélek személye bizonyos szentírási kijelentések alapján könnyen azonosítható az adományok összességével (donum datum). A „tapasztalás” sokakat könnyen megigéző varázsszóvá vált, többnyire minden artikuláció nélkül, nehéz megállapítani, hogy mit fed ez a fogalom: „tapasztalás”. A „tapasztalás” gyakorta a szubjektivizmus, az individualizmus jelszava. Ám a „tapasztalás” és a „tudomány” nem ugyanaz, hiszen amit a fizikai világban tapasztalunk, az igen messze áll a modern fizika egyáltalán nem „szemléletes” egyenletekben leírt tételeitől. Valamelyest ez a viszony a jellemző a Lélek adományainak megtapasztalására és személyi valóságának állítására. A modern „Lélek-tapasztalás” hívei gyakorta mint „elfelejtett isteni személyről” beszéltek, akiről nem sokat értekezett a középkori és az azt követő teológia, amely inkább a teremtett kegyelem hatásait elemezte, nem annyira a Szent Lélek bennlakását az emberi lélekben.

A Lélek és az Ige (Logosz) azonban igen szoros kapcsolatban van a Szentírásban, egyik a másikra utal.

A „Lélek-tapasztalással” kapcsolatban két kérdést kell feltennünk: 1. A Lélek-tapasztalás alapja az adományok, vagy a Szent Lélek személyi valósága? 2. Ez a Lélek-tapasztalás ekklesialis, azaz közösségi, vagy individuális tapasztalat-e, és a kettő hogyan viszonyul egymáshoz? A második kérdés magában foglalja azt a további kérdést is, hogy az egyéni Lélek-tapasztalás megítélése az Egyház egészének, vagy az egyénnek az ügye-e.

Empirizmusra hajló korunkban felfokozódott az igény a lelki tapasztalatra, de mint minden korban, amelyben az empirizmus és intellektualizmus polarizálódott, a polárisok között – furcsa módon – közvetítőként a szkepticizmus lépett fel. Az összhang és az arányok, ha valahol, akkor ezen a területen szükségesek. Pontosan azért, mert vannak még teológiailag át nem vizsgált területek, mint: Hogyan hat a Szent Lélek a meg nem kereszteltre, hogyan hat a kereszttség után? Hogyan lesz a „jelből” életet alakító „erő”? Nyilván másként hatott a katekumenre, és másként működött pl. a vértanúban.

Azt is leszögezhetjük előjáróban, hogy ma nincs olyan népszerű ága a teológiának, mint éppen a „pneumatologia”, mert úgy tűnik, a „Lélek” (Szellem) fogalma

megkönnyíti a vallásközi párbeszédet, nemcsak a keresztény, de a természeti vallások között is, hiszen a „Lélek” (Spirit) kulcsfogalom nemcsak a keresztény, de az animista vallásokban is. Az animista vallásoknak sokkal nehezebb valamit kezdeniük a megtestesült Isten Ige (Jézus Krisztus) személyével, annál könnyebb magukévá tenni a Szent Lélek fogalmát. Ezek konvergencia-törekvések bizonyos teológiai „globalizáció” jeleként világviszonylatban jelentkeznek. Ezek azonban többnyire nem lépik túl a szinkretizmus határát, mert a Lélekre hivatkozva az autentikus keresztény teológia történeti talajból származó adatait és adalékait mellőzni próbálják, nehogy „idegen” mércékhez kelljen alkalmazkodni.

Körvonalazódtak „alternatív teológiák”, amelyekben pl. a megváltás, az üdvösség fontos, de Jézus Krisztus személyének eliminálása árán. Ezek az alternatív teológiák: szoteriológia Szótér, pneumatológia Szent Lélek nélkül. Mi több, ez az „internacionális” pneumatológia marginálisra szorítja a krisztológiát és szentháromságtant. Ebben a távlatban a Lélek a legnagyobb közös nevező a természetes és kinyilatkoztatott vallások között, miközben a Szent Lélek megígérése és megadása az újszövetségi üdvtörténet legsajátosabb mozzanata. A felületi konvergencia itt a mélyen rejlő divergenciákat sejteti, amelyek előbb-utóbb, ha a tisztázás elmarad, súlyos következményekkel járnak majd.

Kiváló és igen felkészült szerzőket is megejtett a gondolat, hogy míg a Fiú a múlt eseménye, földi életének mozzanatai „mitikusak”, amivel szemben a Lélek feloldja a Fiú létezésével kapcsolatos elméleti és történeti nehézségeket, mert a Szent Lélekkel kapcsolatban nem kell olyan idejétmúlt fogalmakkal élni, mint „alászállt a mennyből”, „felment a mennybe”, mindezekről megszabadulunk, ha a Szent Lelket vesszük par excellence Istennek.¹

A kérdésünk azonban az, hogy ez a „Spirit”-fogalom nem éppen azért mitikus-e, mert állítólag mind a nem keresztény, mind a keresztény vallásokban megtalálható? Így ugyanis közös nevezőre kerülnek a kinyilatkoztatott és a természeti vallások. A „legnagyobb közös nevező” azonban nem az „egység köteléke”, hanem az individualizmust, a szétforgácsolódást szolgálja.

Sokszor idézett hely: „Az Úr pedig Lélek; ahol pedig az Úr Lelke, ott a szabadság” (2Kor 3,17), miközben feledésbe merül az a tény, hogy ez a Lélek az Isten iránti engedelmesség Lelke is, lévén maga is „küldött”, aki nem magáról beszél és tanít. Ha a Szent Lélek műve, hogy „megtanít minden igazságra”, „elvezet minden igazságra” (Jn 14,26: 16,13), akkor nem tapasztalatra tanít, hanem „igazságra” (alétheia), amelyet el kell fogadni, mert ez nem elvont spekuláció végeredménye, hanem az Isten által megítélt igazság. Az a „másik Paraklétosz”, a Szent Lélek, Jézus „helytartója”, aki „nem a magából veszi azt, amit mond” (Jn 14,16;15,26;16,7). Éppen azért, mert Jézus „helytartója”, tevékenységének nem lehet célja az, hogy Jézus helyére lépjen, ellenkezőleg, mellette tanúskodik, Őt állítja működésének előterébe. A Lélek közösségi, liturgikus megtapasztalása szempontjából igen fontos a Jelenések Könyve, amelynek

¹ Ez LAMPE, G. W. H. könyvének tézise, *God as Spirit*, Oxford, 1977. Miközben a szerző elhatárolja magát a karizmatikus áramlatok tévedéseitől, a Szent Lelket veszi fel annak az isteni valóságnak, aki az Istenről való beszédet ma egyáltalán lehetővé teszi, és mellőzhetővé a mitikusnak minősített fogalmakat, mint az „Atya”, „szülött”, stb.

himnusaiban és leírásaiban a Lélek mindig Isten trónján van, a Barányon nyugszik. Ez annyit jelent: a Lélek transzcendens, felülmúlja a teremtményt, másrészt jelen van a Barány áldozatában.²

2. Transzcendencia és közvetítés

A Szent Lélek abszolút transzcendens, amennyiben felülmúl minden teremtményt, ugyanakkor immanens is, mert a történelemben, az emberek között fejti ki tevékenységét. Személyi léte transzcendens, működése immanens. A kettő összekapcsolása a legnagyobb feladat, amely a legnehezebb is. Erre gyöngé példát hozhatunk: ha egy tárgyat túl közelről próbáljuk nézni, mint az orrunkat, ugyanolyan rosszul látjuk, mintha túl messziről látjuk. Első esetben az egészét nem tudjuk átfogni, a második esetben csak az egész körvonalait tudjuk kivenni a részletek nélkül. Jobb elkerülni mind a közvetlen tapasztalatra való hivatkozást, mind a merően elvont eszme-futtatásokat a Szent Lélek transzcendenciájáról. A „közvetítés” (mediatio) ebben az esetben fontos, amely felöleli a kérdéseket: ki által jön a Lélek, milyen közegben (medium) tapasztaljuk, mert ezek teszik lehetségessé az arányosítást és viszonyítást. Az Atya személye, akihez csak a Lélekben a Fiú által lehet eljutni, a Fiú személye-e, aki az Atyától küldi a Lelket, aki a Fiúról beszél? Vagy az Egyház? Sem az Atyától, sem a Fiútól, sem az Egyháztól eltekintve nem lehet a Lélekről beszélni. A Lélek ugyanis nem magáról beszél, hanem Krisztusról, és az Atyához „kiált”. Jézus Krisztus beszélt viszont a Szent Lélekről. A „tanúktól” eltekintve lehetnek-e az egyén tapasztalásának tárgyai a Lélek „művei”?

3. A „pneuma” és a „nusz” fogalmi kapcsolása

A „pneuma” fogalom a szentírási könyvekben hű fordítása a héber „ruah”-nak, de hallatlan nehézségeket okozott a görög szellemi világban. A fogalomnak, „pneuma” volt valami jelentősége a sztoikus filozófiában, a görög orvosi irodalomban materiális tulajdonságok alanya volt.³ A „pneuma”-fogalom nehéz feladat elé állította a keresz-

² A II. Vatikáni Zsinat után MÜHLEN, H. könyvei elsőként dolgozták fel szigorú, szinte skolasztikus módszerrel, a pneumatológia kérdéseit (Der heilige Geist als Person, Una mystica Persona, későbbi tanulmányaiban a szerző „szocializálta” a Szent Lelket, „megszervezte” működését. Ezután fordult a figyelem lassan a Szent Lélek liturgiában való megtapasztalása felé. A témát finoman fejti ki KRETSCHMAR, G., Der heilige Geist in der Geschichte, Grundzüge frühchristlicher Pneumatologie, In: Gegenwart des Geistes, Aspekte der Pneumatologie, Quaestiones Disputatae 85, Herder, 1979.95-131. Utalhatunk olyan további munkákra, mint: MIKLÓSHÁZY A.: East-Syrian Eucharistic Pneumatology, The Function of the Holy Spirit in the Anaphoras and Commentaries of the East-Syrian Liturgy, Roma, 1968; SIMAN, E.-P.: L'Experience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche, Théologie Historique 15, Paris, 1971; CRAMER, W.: Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie, Münsterische Beiträge zur Theologie 46, Aschendorff, 1979; kongressusi kötet a La Saint-Esprit dans la Liturgie, Roma, 1969, többek között olyan jeles szerzők előadásaisal, mint: DANIELOU, J.; DUBARLE, A. M.; MEINHOLD, P.; NEUNHEUSER, B.

³ Jelentett minden „fűjást, áramlatot”, ami az emberi szervezetben kering. Jellegzetes, de igen megvilágosító Ps-Aristoteles traktátusa, De Spiritu libellus, ed. JAEGER, W. G.; Lipsiae, 1913, 51-64. o.

tény szerzőket. A szó ugyanis mind a sztoikus- mind az orvosi irodalomban kifejezetten anyagi szubsztanciát jelölt. Biblikus alapon viszont a héber „ruah” szó állt mögötte. A fogalmat ezért „noétikus” tartalommal kellett megtölteni, hogy Isten szellemiségével összeegyeztethető, teológiaiilag használható, és biblikus alapon értelmezhető legyen a keresztény teológiában.

A prófétáknál oly fontos „ruah” szerepét az apokaliptikusoknál átvették az angyalok, a tolmácsok („interpretes”). A rabbinizmus a prófétaságot alárendelte a Törvénynek, mert veszélyesnek ítélték a közvetlen hivatkozást Istenre. A próféták könyvei közül is csak azok számíthattak kánoni érvényre, amelyek teljes összhangban álltak Mózes öt könyvével. A „ruah” és Jahve kapcsolata azonban más volt a zsidóságban, mint ahogyan a kereszténység szemlélte. Isten ugyanis tud a „ruah” nélkül is cselekedni, magát kinyilatkoztatni, és szólni. A prófétaság szerepét átvette a Bölcsesség.⁴ Szent Pál kijelentése, „*ne többet annál, ami megíratott*” (1Kor 4,6), ezt a felfogást tükrözi.

A 3-4. században érvényesülő középplatonikus hatás sürgetően érvényesült mind Órigenésznél, mind Nagy Szent Baszileiosznál. Ezt a filozófiai befolyást nem kell szűkséggéppen negatívan értékelni. Számos vélemény szerint ennek következménye lett a Lélek dinamizmusának „megbénulása”, mert a Lélek a merev „hüposztaszisz” fogalom „foglya” lett, a „homoúsziosz” pedig olyan transzcendens magasságokba emelte, amely már szinte érdektelenné is tette. Ezeket a kérdéseket főleg Baszileiosz pneumatológiájával kapcsolatban szokás felemlíteni.⁵

A Lélek „donum datum”, „adott adomány”, és megadása passzív alanyként tünteti fel, adomány mivolta pedig szinte sugallja „tárgyasíthatóságát”. Ez a tárgyiasítás magában rejtje a lehetőséget, hogy működését a személynél többre tartsuk. Ez főként az egyéni megélés szempontjából lehet így. A működés és cselekvés a teremtményi szférában mutatkozik meg, a személyi lét a Szentháromságon belül.

A Szentírás ugyan mindig aktív, cselekvő alanyként mutatja be a Szent Lelket, az ember azonban mindig működésének végeredményével találkozik, megvalósított „működésével”, „művével”. A Spiritus Creator, a Spiritus Sanctificans, a Spiritus Vivificans az, aki cselekszik, akinek tevékenysége végigvonul a régi teremtesen, átszővi Krisztus művét, át fogja szőni az újjá teremtest is. A Lélek működése tehát a teremtesre, az Ige megtestesülésére, a végső helyreállításra koncentrál. Működése az isteni természetének megfelelő jelenlétét jelenti mindenütt, amelynek nincsenek korlátai. A Szent Lélek a teremtményekben működik, és ez a „szomszédosság” néha azzal fenyegette, hogy le is süllyeszti a teremtményi világba. Ha a Szent Lélek működéséről beszélünk, akkor azonnal korrigálni kell a szóhasználatot: a „működés” (energeia) a természet (phüszisz) dolga, a „cselekvés” a személyé. A Szent Lélek személyi valóságáról azért is kell beszélni, mert ahhoz hozzátartozik a szuverenitás a cselekvésben. Ideje erre is figyelni, mert a krisztológiai viták során is évszázadok múltak el, míg csak „működésről”, de nem „cselekvésről” beszéltek Jézus Krisztus személyében.

⁴ A rabbinizmus erre vonatkozó elgondolásairól jó áttekintést ad: SCHÄFER, P.: Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur, Kösel, München, 1972.

⁵ Ezeket a nézeteket ismerteti: ZIEBRITZKI, H.: Heiliger Geist und Welsee, Beiträge zur Historischen Theologie, 84, Tübingen, 1994; DEHNHARD, H.: Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin, Patristische Texte und Studien, 3, De Gruyter, Berlin, 1964; DÖRRIES, H.: De Spiritu Sancto, Der Beitrag des Basilius zum Abschluss der trinitarischen Dogmas, Göttingen, 1956.

4. A korai hitvallások

A legősibb hitvallások szövege azért fontos, mert nem közömbös, hogy a Szent Lélek-cikkely a Fiú-articulushoz, vagy az Egyház-articulushoz kapcsolódik-e. „Aki szólt a próféták által” a Fiúhoz kapcsolja a Lélek működését, mert a Szent Lélek jövedt róla a próféták szavában. Úgy tűnik, ez a múltba tolja a Lélek működését. Azt azonban meg kell jegyezni, hogy a Lélek a Fiú tanúja az Egyház története során. Fontos megnyilatkozása a „tanúságtétel” a Fiú mellett. Ha a Szent Lélek-cikkely az Egyház-cikkelyhez kapcsolódik, akkor a szakramentális működését hangsúlyozza, mint a keresztség, eukharisztia (epiklészisz).

A hitvallási cikkely, „aki szólt a próféták által”, állította, hogy a Lélek Krisztus tanúja az Ószövetségben is. A „proszopopoikus” exegézis szerint főként az antifonális jellegű zoltárokban nagy számban található, a szentháromsági személyek egymás közötti párbeszédét tükrözik. Eszerint az üdvtörténet olyan „theatrum sacrum”, amelyen mindig a Szentháromság személyeinek párbeszéde folyik. A 2. században az „aki szólt a próféták által” antignosztikus cikkely is. A Szent Lélekkel kapcsolatban az istenségen belüli „harmadik rangról/helyről” beszélt amely a két szövetség egységének garantálóját a Szent Lélekben látta, aki Krisztus tanúja az Ószövetségben is! A „prophétikon pneuma” a két szövetség közötti híd Jusztinosznál, a két szövetség egységének garantálóját. A vértanú filozófus azonban- és többi kortársa sem- tagadja, hogy a Lélek karizmái jelen vannak kora Egyházában, csak fontosabbnak tartja a Lélek személyi valóságát adományainál.

Ez a pneumatológia „protologikus”, a teremtéstől kezdve a megtestesülésig kíséri figyelemmel a Lélek működését, és az Egyház korában is figyelembe veszi a prófécia, amely azonban nem futurisztikus, hanem a „prophétein” azonos tartalmú a „martürein”-nel, a prófécia és a tanúságtétel szinkronba kerül. Jusztinosz nem az egyént kitüntető adományként értelmezte a karizmákat, a feltámadás korára tekintett, amikor a Lélek működéséről beszélt. A Szent Lélekkel kapcsolatban „harmadik rangról/helyről” beszélt Jusztinosz, akinél a Krisztusról mondottaknál már mintha a hitvallás harmadik cikkelyének visszhangját fedezhetnénk fel.⁶

5. A Lélek és az (incarnatio, enanthrópészisz) emberré válás

A tény, hogy a Fiú Isten megtestesült (emberré vált) Igéje, plaszticitást ad a Fiú alakjának, miközben az Atya láthatatlan marad, csak a Fiún, és a Szent Lelken keresztül „látható”. De maga a Szent Lélek sem látható, természeténél fogva. A Szent Lélek természetének „paradoxona”, hogy láthatatlansága ellenére annyira közvetlen, hogy több lélekkel is közösségre léphet, de nem személyi egységre- mint a Fiú az emberi természettel-, de ezen communicabilitása ellenére is megtartja „incommunicabilitását” a Szentháromság másik két személyével, az Atyával és Fiúval, szemben. Ez az „incommunicabilitas” nem összeférhetetlenség, csak a személyi szuverenitás megtartása, amelynek jelzője az „ekporeuomenon” („kijött”, aminek halvány megfelelője a túl ál-

⁶ Párbeszéd, 108,2.; 1 Apol. 59,1; 46,1. Ói 8,271,111,100. old.

talános magyar fordítása „származik”, ami azt a kérdést is felveti, hogy a „szülött” (Fiú) származási módjával szemben a „származott” kielégítő megjelölés-e.)

Nem mindegy, hogy egyszerűen „működésről” vagy „cselekvésről” beszélünk. A „működés” a természet dolga, a „cselekvés” a személyé. A tevékenységi szférán belül ajánlatos lenne a megkülönböztetést érvényesíteni, ugyanúgy, ahogyan a krisztológiában is hosszú vita után ez sikerrel járt. Amikor a Lélek cselekszik, akkor személy. Ha cselekszik, akkor „leszáll”, mint Krisztus foganásánál, mint amikor leszállt Pünkösdkor az Egyház születésekor. Működése állandó, hisz „mindörökké veletek marad” (Jn 14,16). Ez küldetéséhez tartozik. Az elküldött Lélek azonban cselekszik, és cselekvése, adományainak osztása tetszésén múlik, ami teljesen harmonizál is a kegyelem (kharisz, gratia) fogalmával.

A Szent Lélek tehát működött az Ószövetségben, jelen van az Újszövetségben, végigkísérte Jézus földi életét, és közben folyton arra visszautal, előre is irányítja a tekintetet az Egyház korszakára.

A Szent Lélek tevékenységének két pólusa van, amelyek közül az egyik teljesen teocentrikus, a másik antropocentrikus, aminek következtében transzcendens és immanens egyszerre.

6. A Lélek mint közbenjáró, közvetítő Isten és ember között

Szent Irenaeus az „incarnatio” teológusa, akinek recapitulatio-tana az Ige megtestesüléséhez kapcsolódik. Az Adversus Haereses szempontunkból azért is érdekes, mert a megtestesült Ige és a Szent Lélek működését összekapcsolta, látszólag bármennyire is szélsőségeket jelezhet a két fogalom: „incarnatio” és „Spiritus”. A test a lélekre rendelt, de a Léleknek van bizonyos „gravitációja” a testesülés felé. Ez megnyilvánul mind az ember teremtésében, mind az Ige emberré válásában. A teremtéstől a megváltás koráig a Lélek az Ige megtestesülésére koncentrált tevékenységében, de pünkösd után az új emberség létesítésére, arra irányul működése, hogy azt a „recapitulációt”, amelyet az új Ádám, Krisztus jelent, a régi emberiség átalakításával „sokasítsa”. Az Üdvözítő vérének kiontása (effusio) párhuzamban áll a Szent Lélek kiárasztásával, amely szintén „effusio”, az Egyház elterjedése az egész földön szintén „effusio”. „Miután tehát vérével megmentett minket az Úr, és lelkét a mi lelkünkért odaadta, és testét a mi testünkért, és miután kiárasztotta az Atya Lelkét az Isten és ember egyesítésére és közösségére, az emberekhez helyezte el az embert megtestesülése által, és eljöveteleivel szilárdan és igazán megadta nekünk a romolhatatlanságot a vele való közösség által...”⁷

Irenaeus recapitulatio-tana apokatasztaszis-tanná tágul, mert az összefoglaláshoz tartozik a helyreállítás, amikor a Szent Lélek a „képmást” (eikón), a „hasonlatos-

⁷ „Suo igitur sanguine redimente nos Domino, et dante animam suam pro nostra anima, et carnem suam pro nostris carnibus, et effundente Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis, ad homines quidem deponente Deum et Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptela, per communionem, quae est ad eum...” Adversus Haereses V,1,1.

sággá" (homoiószisz) alakítja.⁸ Irenaeus mindig csak az Atya-Fiú- Szent Lélek összefüggésében beszél bármilyen teológiai kérdésről.⁹ A keresztény antropológia nála Isten tette, amikor teremti és újjáteremti az embert. Az ember istenképiségének helyreállításában igen nagy szerepet tulajdonított Irenaeus az Szent Léleknek.¹⁰ Irenaeus fő kérdése a „mediatio”, azaz, hogy a láthatatlan Lélek műve miként válik láthatóvá, foghatóvá. Paradoxon, de ezt éppen a Lélek viszi végbe. A teremtésben az Ige és a Lélek együttműködött Ádám megalkotásánál, és a bűnben Ádám nem a képmást (Logosz) veszítette el, hanem a hasonlóságot (Pneuma).¹¹ Ezért szükséges, hogy a Lélek mindörökké „veletek maradjon”, és formáljon benneteket, „ezen kívül nincs más „keze” Istennek, mint amelyik kezdettől fogva mindvégig formál bennünket, alkalmassá tesz az életre, és jelen van teremtményében, és az Isten képmása és hasonlósága szerint tökéletessé teszi. Ez az Ige akkor lett kinyilatkoztatva, amikor Isten Igéje emberré lett, önmagát az emberhez, az embert pedig önmagához téve hasonlóvá, hogy azáltal, amely a Fiúhoz való hasonlóság, annál drágább (preciosius) legyen az ember. Mondatik, hogy a régmúlt időben Isten képére lett az ember, ami azonban nem lett nyilvánvaló. Mert mindeddig láthatatlan maradt az Ige, akinek képére lett az ember. Éppen ezért veszítette el könnyen a hasonlatosságot is. Amikor azonban Isten Igéje testté lett, mindkettőt megerősítette, kinyilatkoztatta az igazi képmást, amikor maga lett azzá, ami az Ő képmása, és a hasonlóságot is megerősítve helyreállította, a látható Ige által hasonlóvá téve az embert a láthatatlan Atyához¹². A Szent Lélek örök léte világos Irenaeusnál: „A fűjás időleges, a Lélek azonban örök. A fűjás ugyanis rövid ideig erősödik, tart bizonyos ideig, majd alábbhagy, a lélegezet nélkül elhagyva azt, akiben azelőtt megvolt. ...A Lélek azonban kívül és belül körülveszi az embert, sőt tart, soha nem hagyva el őt...”¹³

⁸ DE ANDIA, Y.: *Homos Vivens, incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Études Augustiniennes, Paris, 1986, 68–70. TREMBLAY, R.: *La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon*, Münsterische Beiträge zur Theologie, 41, Aschendorff, 1978, 156.

⁹ A. Orbe: *La teologia dei secoli II e III, il confronto della grande Chiesa con lo gnosticismo*, vol II, Ed. Pont. Gregoriana, Roma, 1995, 476–513. o.

¹⁰ AH III, 19, 1. Harvey, II, 95. old.; AH V, 1, 3. Harvey II, 317. old. AH V, 6, 1. AH V, 16, 1. Harvey II, 334, 367–68. AH III, 17, 6. Harvey, II, 87–88. old.). AH III, 19, 1. Harvey, II, 95. old.; AH V, 1, 3. Harvey II, 317. old. AH V, 6, 1. AH V, 16, 1. Harvey II, 334, 367–68. AH III, 17, 6. Harvey, II, 87–88. old.

¹¹ AH V, 9, 2. Harvey, II, 343; V, 6, 1. Harvey II, 334; AH II, 334; AH III, 19, 1. Harvey II, 97; AH III, 21, 1. Harvey II, 97; AH IV, 34, 7. Y. de Andia: *Homo vivens, incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Études Augustiniennes, Paris, 1986. 156. kk.

¹² „...neque alteram manum Dei praeter hanc, quae ab initio usque ad finem format nos, et coaptat in vitam, et adest plasmati suo, et perficit illud secundum imaginem et similitudinem Dei. Tunc autem hoc Verbum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semetipsum homini, et hominem sibimetipsum assimilans, ut per eam, quae est ad Filii similitudinem, pretiosus homo fiat Patris. In praeteritis temporibus, dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur. Adhuc enim invisibilis erat Verbum, cuius secundum imaginem homo factus fuerat. Propter hoc autem et similitudinem facile amisit. Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit; et imaginem enim ostendat veram, ipse hoc fiens, quod erat imago eius, et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum”. (AH V, 16, 1. Harvey, II, 367–68. old.)

¹³ „Afflatus igitur temporalis; Spiritus autem sempiternus. Et afflatus quidem auctus ad modicum, et tempore aliquo manens, deinde abiit, sine spiramente reliquens illud in quo fuit ante.... Spiritus autem circumdans intus et foris hominem, quippe semper perseverans, nunquam reliquens eum...” (AH V, 12, 2. Harvey, II, 351.)

7. A Lélek „hüposztaszisz”

Órigenész (3. század) sok művében található hosszas fejtegetés a Szent Lélekről, akinek személyi valósága a központi kérdés. Bibliai szövegismeretei alapján jól tudhatta, hogy a „ruah”-nak az Ószövetség nem tulajdonított olyan egyedi valóságot, mint amit a „hüposztaszisz” jelentett. A kortárs gnosztikusok „kiadásnak” (emanatio) tartották ugyan a Pneumat, de lesüllyesztették a teremtményi világba, sőt az eltévelyedett Bölcsességgel azonosították. Órigenész ismerte a korábbi keresztény szerzők-Jusztinosz, Irenaeus- műveit, miközben szembesült a formálódó újplatonikus felfogással is, amely sokakat arra hajlamosított, hogy a Szent Lélekben a „anima mundi”-t lássák, a középlatonikusok tanításából ismert „tritosz theosz”-t, amely kozmológiai keretben értelmezte volna a Szent Lélek egyedi valóságát és szerepét.

A De Principiis I,1,3-at, és I,3-at egészében a Szent Léleknek szentelte, nézetei állandók voltak, mert ugyanezeket ismétli meg a Comm in Jo XIII,XXI,123-XXV,150-ben.¹⁴

Órigenészt foglalkoztatta a Szent Lélekben való „részesedés” (participatio). Mint-hogy sok „szent” (keresztény) részesül a Szent Lélekben, ezért sokan testi részekként, „darabonként” vehető valóságnak vélhetik a Szent Lelket. Ezzel szemben teljes egészében megszentelő kegyelem, amelyben azok részesülnek, akik megérdemelték, hogy kegyelme által megszentelődjenek. Hoz egy „gyöngé” példát, az orvoslást. Aki részesül az orvoslás jótéteményében, az ennek a tudománynak valamilyen „adagját” kapja, noha a testét gyógyítják. Továbbá: aki ennek a tudománynak a jótéteményében részesedik, az nem lesz birtokosa ennek a tudománynak. „A Szent Lélek messze különböző az orvoslástól mint tudománytól, már azért is, mert a Szent Lélek intellektuális subsistentia, és saját jogán létezik és áll fenn; az orvostudomány azonban nem ilyen”¹⁵. Órigenész a Lélek szellemi valóságának igazolására törekedett.

Mind a Fiúra, mind a Szent Lélekre vonatkozó ismereteket csak a Szentírás alapján tartotta lehetségesnek Órigenész. „Mi azonban ennek hitének tanúsítása nyomán, amelyet az isteni inspiráció alapján biztosra vesszük, hogy Isten Fiáról kiválóbb és istenibb tanítása senkinek sem lehet, és nem is hozhat az emberek tudomására, csak az ő Írásai, amelyeket a Szent Lélek ihletett, vagyis az evangéliumok, és az apostoloké, valamint a törvény és a prófétáké, amint maga Krisztus állította. A Szent Lélek létezéséről azonban még csak sejtelve sem lehetett senkinek azokon kívül, akik jártasak voltak a törvényben és a prófétákban, vagy azokon kívül, akik Krisztushoz tértek.”¹⁶

¹⁴ SC, 222,94-112. old.

¹⁵ „Spiritus enim Sanctus longe differt a medicinae ratione vel disciplina pro eo quod sanctus spiritus subsistentia intellectualis et proprie subsistit et extat; nihil autem tale est medicina”. De Princ.,I,1,3. GÖRGEMANN, H. - KARPP, H.: Origenes Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt, 3. Aufl., 1992, 104. o.

¹⁶ „Nos vero secundum fidem doctrinae eius, quam divinitus adspiratam pro certo habemus, eminentiorem divinioremque rationem de filio dei nullius alterius possibilatatis esse credimus exponere atque in hominem cognitionem proferre, nisi eius solius scripturae, quae a sancto spiritu inspirata est, id est evangelicae atque apostolicae nec non legis et prophetarum, sicut ipse Christus asseruit. De subsistentia vero Spiritus Sancti ne suspicionem quidem ullam habere quis potuit, praeter eos, qui in lege et prophetis versati sunt, vel eos, qui se Christo credere profitentur.” De Princ. I,3,1. GÖRGEMANN, H. - KARPP, H., Origenes Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt, 3. Aufl., 1992, 158. old.

A Szent Lélekről beszélve Órigenész elhatárolja magát a középplatonikus elmélettől, amely szerint az „anima mundi” azonosítható lehetne a harmadik isteni hüposztázisszal, a „tritosz theosszal”. De ezen túl itt a Szent Lélekkel kapcsolatban „felmondja” a „logosz szpermatikosz” elméletet is, mert tagadja, hogy a Szent Lélekről a kinyilatkoztatáson kívül bárki bármilyen más forrásból tudhatott volna. Miután Órigenész idézte Hermasz Pásztorát és Hénoch könyvét, megállapítja: „Mindazonáltal mindmáig a szent írásokban egy szót sem találunk arra vonatkozóan, hogy a Szent Lélek alkotásnak vagy teremtménynek lehetne mondani”¹⁷. Idézi a Gen 1,2-t, a „ Spiritus Dei super aquas ferebatur”-t, amely főként a Diatesszaron változatok alapján igen érdekes szöveg, amiről ezt mondja: „úgy vélem, nem más, mint a Szent Lélek, már amennyire én fel tudom fogni, mint ott is, ahol ezt a helyet magyaráztuk, kimutattuk, nem történeti, hanem spiritalis értelemben”¹⁸. Ezután foglalkozik azzal, „qualis sit spiritus”, milyen a Lélek, ahol a Gal 5,22-re utal, vagyis a Lélek gyümölcsseiről lehet következtetni a Lélekre magára. Az ószövetségi előképeket illetően Órigenész a „hebraeus magister”-re hivatkozik (Philón?), aki szerint az Iz 6,3-ban a három szeráf közül a kettő a Fiút és a Szent Lelket jelenti¹⁹. Kifejezetten állítja és vallja a három szentháromsági személy öröktől fogva való létét, a Szent Lélek sem fokozatosan és utólag „integrálódott” a Szentháromságba, hanem eredendően oda tartozott²⁰.

Mivel a Szent Lélek nélkül lehetetlen az Atya és Fiú részesévé válni, nem lehet újjászületni, nem lehetséges elnyerni az üdvösséget, fontosnak tartotta az egyes személyek tevékenységének leírását. Az Atya és Fiú tevékenykedik a szentek és a bűnösökben is, de a Szent Lélek az értelmes létezők közül is csak azokban, akik már jobb dolgok felé fordultak („se meliora convertunt”), Jézus Krisztus útját járják (1Kor 4,17), a „jóselekedetekben vannak” (Ef 2,10), „Istenben maradnak” (1Jn 4,13)²¹. A szentháromsági személyek tevékenységének specifikálásából nem vonhatja le senki azt a következtetést, hogy egyik személy a másiknál nagyobb rangban²².

A Szent Lélek tevékenysége Órigenésznél teocentrikusnak nevezhető, nem annyira a megvilágosodással, hanem a megszentelődéssel és az áldozattal áll szorosabb kapcsolatban. Egy rövid mondatban érinti a karizmákat is: van a Szent Léleknek még egyéb más kegyelme is, amely megadatik az arra méltóknak, Krisztus által szolgáltató-

¹⁷ „Verum tamen usque ad praesens nullum sermonem in scripturis sanctis invenire potuimus, per quem spiritus sanctus factura esse vel creatura diceretur, ne eo quidem modo quo de sapientia referre Salomonem supra educimus, vel quae de vita vel verbo aliisque appellationibus filii dei intelligenda esse tractavimus”. De Principiis I, 3,3. GÖRGEMANN, H. - KARPP, H.: Origenes Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt, 3. Aufl., 1992, 162. old.

¹⁸ Uo.

¹⁹ De Principiis, I,3,4. GÖRGEMANN, H. - KARPP, H.: Origenes Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt, 3. Aufl., 1992, 164-166. old.

²⁰ „Non enim cum aliud esset antea spiritus sanctus, per profectum venit in hoc, ut esset spiritus sanctus; ut quis audeat dicere quia tunc quidem, cum nondum esset spiritus sanctus, ignorabat patrem, postea vero quam recipit scientiam, etiam spiritus sanctus effectus est; quod si esset, numquam utique in unitatem trinitatis, id est dei patris inconvertibilis et filii eius, etiam ipse spiritus sanctus haberetur, nisi quia et ipse semper erat spiritus sanctus”. De Princ. I,3,4. H. GÖRGEMANN - H. KARPP, Origenes Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt, 3., Aufl., 1992, 168. old.

²¹ De Principiis, I,3,4. GÖRGEMANN, H. - KARPP, H.: Origenes Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt, 3. Aufl., 1992, 168. old.

²² De Principiis, I,3,7. GÖRGEMANN, H. - KARPP, H.: Origenes vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt, 3. Aufl., 1972, 176. old.

va, az Atyától megvalósítatva azok érdeme szerint, akik ennek befogadására képesek²³. A Logosz-Fiú kegyelme ingyenes, a Szent Lélek kegyelme azonban már érdem szerint adatik. Hogyan kell ezt érteni? Igen, a megkeresztelkedés érdemén. A kegyelem megadásánál a Lélek szuverén. Ezzel kapcsolatban idézi Órigenés az 1Kor 12,4-7-et, az 1Kor 12,11-et. Mert akikben Órigenész szerint a Logosz jelen van, azokban jelen van a Lélek is, hogy az értelmes lények megszentelődjenek. A Szent Lélek tevékenységében/működésében jelen van a Fiú és az Atya tevékenysége is. „...A Szent Lélek megszentelésének ezen részessége által az, aki tisztább és őszintébb érzésűvé válik, méltóbban kapja meg a bölcsesség és tudomány kegyelmét, és minden szennyet és a tudatlanság minden szeplőjét levetve, és attól megtisztulva, az őszinteség és a tisztaság olyan fokát éri el, hogy Istentől elnyeri azt, hogy olyan legyen, ahogyan az méltó Istenhez, aki megadta, hogy tiszta és tökéletes legyen, hogy olyan méltóságú legyen az, amint az, aki őt teremtette”²⁴. Ehhez azonban az állandó jelenlét feltételezése szükséges. Órigenész szerint a Lélek „munkája” a tisztulás, az alkalmassá tétel az áldozatra, a tanúságtételre. Ez a vértanúkorban egyrészt természetes, másrészt a megelőző keresztény tradícióval is tökéletes összhangban van.

Ha feltesszük a kérdést, hogy vajon mindez középplatonikus filozófiai hatás, vagy szentírási alapokon nyugszik, akkor az utóbbi mellett lehet állást foglalni. Bármilyen hasonlóságokat lehet is felfedezni Órigenész felfogása és Plótinosz hüposztaszisz-tana között, az alexandriai teológus a Szentírást tartotta fontosabbnak²⁵.

8. A „sensus communis” a 4. század közepén

Jeruzsálemi Szent Kürillosz átlagkeresztényeknek szóló katekézisei a 4. század közepén pontosan tükrözik az Egyház felfogását a Lélekről és adományairól. Nagyon egyszerűen beszél a Lélekről és adományairól. A Szent Lélek az, aki összeköti a kezdetet és a véget, a teremtést és a feltámadást, amely időtáv az ember számára átláthatatlan. A Lélek „horizontális” működésének bemutatása fontos számára, mert útmutatás a Szentírás olvasásához. A Lélek diakronikusan hidalja át a távolságokat,

²³ „Est alia quoque etiam spiritus sancti gratia, quae digna praestatur, ministrata quidem per Christum, inoperata autem a Patre secundum meritum eorum, qui capaces eius efficiuntur”. De Principiis, I,3,7. GÖRGEMANN, H. - KARPP, H.: Origenes Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt, 3. Aufl., 1992, 178, 10.

²⁴ De Princ. I,3,8. GÖRGEMANN, H. - KARPP, H.: Origenes Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt, 3. Aufl., 1992, 180-182. old.: „...et per hoc quod participatione spiritus sancti sanctificatus est quis, purior ac sincerior effectus, dignius recipit sapientiae ac scientiae gratiam, ut depulsis omnibus expurgatisque pollutionis atque ignorantiae maculis, tantum profectum sinceritatis ac puritatis accipiat, ut hoc quod accepit a deo ut esset tale sit, quale deo dignum est eo, qui vis esset pure utique praestitit ac perfecte; ut tam dignum sit id quod est, quam est ille, qui id esse fecit”.

²⁵ BLANC, C.: Dieu est *pneuma*. Le sens de cette expression d'après Origène, *Studia Patristica*, XVI, Texte und Untersuchungen, 129, Berlin, 1985, 224-41. old.; CROUZEL, H.: Origène et la troisième hypostase plotinienne: l'âme du monde, *Alexandria, Mélanges offerts à Claude Mondesert SJ*, Paris, 1987, 203-220. old. ZIEBRITZKI, H.: Heiliger Geist und Weltseele, *Beiträge zur Historischen Theologie*, 84, Tübingen, 1994, 261. old.; úgy látja, hogy a hüposztaszisz-tan kialakítását Órigenész a keresztény tradíció által rá rótt feladatának fogta fel, és antiszabellianus funkciója volt ennek a tan-nak, ezért ez teljes egészében a keresztény teológia belső területén fejlődött ki. A közép- és újplatonizmus három hypostasisa közül kettő vonatkozott az isteni valóságra, a harmadik valójában a világlélek szerepét töltötte be.

ugyanakkor „szünkhronikussá” tesz az üdvtörténettel, annak eseményeivel. Összeköti egymással az egyházakat, miután az időbeliséget „abbreviatio” tevékenységével leküzdötte. A pütkösi nyelvcsoda is „tanulás”, az istenmegismerés „lerövidítése”. A hit a Szent Léleknek az kegyelme, amelyet mindenki egyformán megkap a keresztségben, de a különleges adományokat utána mindenki „a hit analógiája” szerint nyeri el²⁶. A Kírilloosz neve alatt ránk maradt katekézések nem tekinthetők amolyan marginális műveknek, mert nagyon valószínű, hogy még a nagy kappadokiak is merítettek belőlük, az egyház konszenzusát tükrözik a 4. század második felében.

9. A „pneuma” mint „consubstantialis hypostasis”

Ez a fogalom, „hüposztaszisz”, alkalmas volt arra, hogy a Szent Lélek egyediségét, de nem egyéniségét kifejezze. A szakkifejezést az orvosi irodalom használta a „támaszték”, „tartalék”, „talp” (anatómiai kifejezés) jelentésben. A sztoikusoknál következetesen anyagi valóságot jelölt. Ez az első adalék arra, hogy a lét tárgyiasult formáját jelenti a középplatonikus Albinosznál (Alkinosz)²⁷. Plótinosz volt az, aki végképpen szakított a sztoikus szóhasználattal, „dematerializálta” a „hüposztaszisz”-t, amelyet immár nem is lehetett anyagi valóságról állítani, mert az „anyag” az a „nemlétező”, amely vágyik arra, hogy létezzen²⁸. A „hüposztaszisz” az „úszia” szinonimája lett: „Abban nem kell kételkedni, hogy egy valóság és lényeg mindenkor kisebb az őt létesítő lényegnél, de mégiscsak lényeg”²⁹. A „hüposztaszisz” függő valóság ugyan, de saját létező³⁰. Porphüriosz tovább részletezte a „hüposztaszisz”-fogalmát, amely nála a „lényeg” (úszia) túlbujánzása, fölöslege, mert a lényeg a „hüposztaszisz”-ban járulékokat, tulajdonságokat vesz fel. Porphüriosz „hüposztaszisz”-fogalma azonban még messze van Boethius „individualis subsistentia”-jától. A Porphüriosz-féle „hüposztaszisz”-ből hiányzik az akaratlagosság, a saját létezésével való azonosulás szándéka, ezért nem is azonosítható minden további nélkül a mi „személy”-fogalmunkkal.

Itt feltehető a kérdés, hogy miként jelenik meg a Szent Lélek „személyként” (persona, proszopon)? A Szentháromságon belül ezt sokkal könnyebb meghatározni, de az üdvtörténetben (üdvrendben) a Szent Lélek nem vesz fel semmilyen megjelenési módot. Ez a „közvetlensége” az, ami nehezé teszi a beszédmódot róla. A „hüposztaszisz” alkalmas a láthatatlanság kifejezésére, de a „persona”/„proszopon” fogalom nehezen alkalmazható az Atyára és a Lélekre. Az Atya ugyanis soha nem jelenik meg, abszolút transzcendens, a Fiú által a Lélekben közelíthető meg. A Fiú látható alakot, „proszopont” vett fel, megtestesült, emberré lett, Ő jelentette ki: „*aki engem lát, az látja az Atyát*” (Jn 14,8). A megtestesült Fiú üdvtörténeti működése a tér-idő koordináták közé rendeződik, ami plaszticitást ad alakjának. A Szent Lélek működésének azon-

²⁶ Kat. 16-22-23; 16,16; 17,6. Összes művei, Sem. Centr., Budapest, 1995, 190-191 old.; 188. old.; 197. old. A „lerövidített istenismeret” megfelel a „sermo abbreviatusnak”, a Vetus Latina Iz 10,23 fordítása alapján, amely megtalálható Cyprianusnál, De or. dom. 28-ban, Szent Ágostonnál, Tract. in Joh. 17,7-9-ben.)

²⁷ Albinosz (Alkinosz), Didascalicos 25,1.

²⁸ Enn. III,6,7,13.

²⁹ Enn. III,5,3,1.

³⁰ KÖSTER, H.: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, VIII,576.

ban nincs határa sem térben, sem időben, jelen van a teremtésben, a megtestesülésben, egyszerre transzcendens és immanens.

Nagy Szent Baszileiosz „a legistenibb” szentháromsági személynek nevezte a Szent Lelket: „Ez az elnevezés főképpen a teljesen testetlen és tökéletesen anyagtalan, oszthatatlan valóságot jelöli. Ezért az Úr is, amikor olyan valakit tanított, akinek felfogása szerint valamilyen helyen kell imádni az Istent, arra oktatta őt, hogy Isten testetlen, körülírhatatlan, és ezt mondta: „*Lélek az Isten*” (Jn 4,24). Amikor valaki a Lélek szót hallja, lehetetlen valamilyen hellyel körülírt természetre gondolnia, vagy olyanra, amely alakulás és változás alanya, vagy egyáltalán a teremtményhez hasonló. Ezzel szemben a gondolatilag felfogható legfelsőbbrendűre, olyan szellemi lényre kell gondolni, mely erejét tekintve határtalan, korról és idővel nem mérhető, nem határolható körül nagysággal, osztja a rendelkezésére álló javakat. Felé fordul minden, ami megszentelődésre szorul, akit elér mindenki, aki érényesen él, aki mintegy lehetetlennel táplálja és segíti a felé fordulókat, hogy rátaláljanak céljukra, s arra, ami nekik megfelelő. Mások beteljesítője, Ő maga azonban nincs hiányában semminek, nem teremtett élőlény, hanem az élet adója; nem fokozatosan növekszik, hanem egyszerre teljes, önmagában nyugvó, mindenütt jelen van”³¹. Az egyházatya így írta le az abszolút transzcendens isteni személyt. Barátja, Nazianzoszi Szent Gergely fájlalta valamelyest, hogy az „egylényegűség” (homoúsziosz) miatt túlhangsúlyozódott a Lélek transzcendenciája, a „Dicsőség az Atyának és a Fiúnak és a Szent Léleknek”: doxologia ezt fejezte ki, de a régebben is használatos liturgikus klauzula „Dicsőség az Atyának a Fiú által a Szent Lélekben” legalább annyi tartalmat hordozott, főként a Szent Lélek immanens, üdvtörténeti működésével kapcsolatban. Az azonban nem mondható, hogy a caesareai metropolita erről teljesen megfeledkezett volna. Mert Baszileiosz ecseteli a Szent Lélek bennünk való jelenlétét és működését is: „Azt mondjuk, a forma az anyagban van, az erő befogadójában, a készség abban van, ami tartósan annak megfelelően rendeződött el, és még sok efféjét szoktunk mondani”³². Tehát, ha a Szent Lélek az értelmes lények beteljesítője, Ő adja meg végső tökéletességüket, akkor forma értelme van... Ahogyan a szó van a lélekben, hol benső, szívbéli gondolatként, hol a nyelv segítségével kimondott szóként, úgy a Szent Lélek is egyszer a lélekkel együtt tanúskodik, máskor kiáltja szívünkben: „Abba!”, „Atya!” Ismét máskor szót emel mellettünk a kijelentés értelmében: „Nem ti beszéltek majd, hanem Atyátok Lelke beszél majd belőletek” (Mt 10,20.)... Paradoxon ugyan, de azért nem kevésbé igaz, ha a Lelket a megszenteltek helyének nevezik”³³. A Szent Lélek minden transzcendenciája mellett is marad a teremtményekben működő megszentelő princípium.

Baszileiosz sokat tanult Órigenész teológiájából, és nagyon jól tudta aktualizálni azokat. A gyanú, mely szerint a Szent Lélek abszolút transzcendenciájának mint isteni személynek a dogmatikus megfogalmazása vádolható azzal, hogy az isteni Lelket „kiköltöztette” a teológia a teremtményi szférából, nem igazolható. Meggondolandó viszont, hogy ha ezt nem teszi, nevezetesen a Lélek abszolút isteni transzcendenciájának kimondását, mi értelme maradt volna immanens működése hangsúlyozásának? Hiszen akkor már nem a Szentháromság harmadik Személyéről lett volna szó, hanem valamilyen olyan szellemi „hüposztaszisz”-ről, amely a teremtetlen és a teremtményi

³¹ A Szentlélekről 9,22. ÓÍ 6,57. old.

³² Itt teljesen az arisztotelészi Metafizika fogalmaival élt az egyházatya.

³³ A Szent Lélekről, 26. fejezet. ÓÍ 6,140-142. old.

lét között lebeg, minél fogva behelyettesíthető és felcserélhető már közismert közvetítő szellemi lényekkel. Röviden: éppen a dogmatizálás és a transzcendencia hangsúlyozása tette lehetővé annak elkerülését, hogy a keresztény értelemben vett Szent Lélek felcserélhetővé váljon bármilyen más Lélekkel, akár „Weltseele”-vel is.

A nikaia-konstantinápolyi hitvallás 381-ben végeredményben Nagy Szent Bazileiosz A Szentlélekről írt művének eredményeit összegezte. Az egyházatya meghátározta a Szent Lélek személyi sajátosságát a János-evangéliumból vett „ekporeumenon” (kijött, a mai fordításainkban „származott”) kifejezéssel, amely megkülönbözteti Őt az Atya személyi jellegétől, a „születetlenségtől”, és a Fiú egyéni karakterétől, a „született”-től. Ez annyit jelent, hogy noha a Szent Lélek szinte a „kommunikálás” isteni személye, de személyi jellege a Szentháromságon belül abszolút incommunicabilis. A teremtményi szférában tevékenykedve lakást vehet sok személyben ugyan, de senkivel sem lép olyan személyi egységre soha, mint az isteni Ige a megtestesülésben ezt tette az egész emberi nemmel.

10. Néhány záró megjegyzés

A Szent Lélek tevékenységét szemlélhetjük „krisztocentrikusan”, „ecclesia-centrikusan”, „individuum-centrikusan”, az utóbbi esetben az egyes egyéneknek adott ajándékai (kharizmata) lépnek előtérbe. Ezen a ponton azonban valamit revideálni kell, amikor mozgalmakról beszélünk. Mert a Szent Lélek egyénre irányuló tevékenysége elsősorban a keresztségben nyilvánul meg. A karizma valójában nem az egyénnek szóló jel, nem az ő tulajdona, hanem az Egyház egészének adott jel és ajándék. Annak megítélése, hogy az egyén karizmatikus-e vagy nem, mindig az Egyház egészének aposteriori feladata volt és marad. A szentháromságtantól elszakított külön „pneumatológiáról” beszélni nem is érdemes. A Szent Lélek tevékenysége a Szentírás magyarázatában krisztocentrikus, az Egyház eukharisztikus liturgiájában „patrocentrikus”, és individuum-centrikus a keresztségben.

KÖNYVSZEMLE

Az AMATECA sorozat a magyar teológiai irodalomban

Amikor felmerült az AMATECA sorozat magyar kiadásának gondolata, Hittudományi Karunkon sokan elgondolkodtak ennek a szerepéről, jelentőségéről, várható hatásáról a magyar teológiában.

Ez a nemzetközi sorozat a maga 24 kötetével a teológiai tudományok egész területét felöleli. A kötetek terjedelme, szakirodalmi megalapozottsága, témakezelése felveti annak lehetőségét is, hogy akár tankönyvként is lehessen használni őket a hittudományi felsőoktatásban. A sorozat olasz és német nyelvű már megjelent kötetait áttekintve számos megjegyzés fogalmazódik meg a magyar olvasóban. A sorozat szerkesztői és kiadói nagy nyugati nyelveken és Közép-Kelet-Európa számos nyelvén is megjelentetik, illetve meg kívánják jelentetni munkáikat. Óriási különbség van azonban között a szerep között, amit a sorozat az olasz, a francia, a német teológiai irodalomban betölt, és között, amit a különböző közép-európai nyelvterületeken betölteni hivatott. Egy sokféle irányzatot képviselő, magas színvonalú művekkel telített teológiai könyvpiacon a sorozat funkciója a választék bővítése és egy sajátos, egyébként igen megbecsült, és színvonalas teológiai stílus képviselője. Hans Urs von Balthasar szellemi iskolájáról van szó, mely ugyan egyesek számára konzervatívnak tűnik, azonban számos lényeges kérdésben a II. Vatikáni Zsinat előfutárának, illetve örökösének bizonyult. Az egyes kötetek szerzői ugyan természetesen személyes véleményüket és módszerüket képviselik, mégis egyfajta szellemi egység jellemzi a sorozatot. Nem állunk messze a valóságtól, ha úgy fogal-

mazunk, hogy e művek nem száraz professzionisták eszmefuttatásai vagy adathalmazai, nem is divatos társadalomfilozófiai eszmék tisztelőinek radikális, egyházat és teológiát alapjaiban ízlésük szerint átglyúzni kívánó kísérletei, hanem a térdelő teológia bizonyosságai, melyek lapjairól sokszor esztétikailag is megnyerően sugárzik a hívő meggyőződés.

Olyan kicsi, vagy az elmúlt évtizedek súlyos nehézségei miatt egyetemi szintű katolikus teológiai irodalommal egyáltalán nem rendelkező nyelvterületeken, ahol a sorozatnak semmilyen alternatívája nincs, önmagában hatalmas eredmény egy ilyen színvonalú teológiai kurzus kiadása, már a teológiai szaknyelv megteremtése szempontjából is.

Lengyelországban a szakirodalom bősége a nagy nyugati nyelvekéhez hasonló helyzetet teremt. Hazánkban a helyzet távolról sem ennyire kedvező, de nem beszélhetünk a teológiai irodalom teljes hiányáról sem. A 70-es évektől jelentek meg hittudományi jegyzetek. Egyes tantárgyakhoz, szakterületekhez jelentek meg különböző színvonalú kézikönyvek is. Ezek többsége a modern nemzetközi szakirodalom felhasználásában és a dokumentációban messze elmaradt az AMATECA kötetei mögött. Mások e köteteknél jóval nagyobb tematikai teljességre törekedtek és így az egyetemi tankönyv és a tudományos kézikönyv határán helyezkednek el. Sajátos jelenség volt hazai teológiai irodalmunkban a Teológiai Könyvtár római, majd hazai megjelenése. E kötetek külföldön élő magyar teológusoktól valók, akik közül időközben többen hazatértek. Bár a modern teológia

számos szempontját elsőként ismertették meg a hazai közönséggel, a kis kötetek terjedelmükben nem érték el a felsőoktatási tankönyv méretét és részletességét, szerzőik pedig rendkívül eltérő felfogásokat képviseltek, ami egyrészt jelentős gazdagságot jelentett, másrészt az egységes teológiai kurzusként való használhatóságot csökkentette.

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara múlt ősszel a Szent István Társulatra bízott kari könyvesbolt megnyitásakor számba vette azokat a saját kiadású jegyzeteket és tankönyveket, amelyek rendszeres ellátását biztosítani tudta. Több mint 50 féle ilyen tankönyvet kínált és kínál a Fakultás. Ez természetes is, hiszen főként a Levelező Tagozaton nyomtatott tankönyvek nélkül lehetetlen volna a képzés. Örömmel nyugtázzuk, hogy ezen jegyzeteink nem kis részét más hazai főiskolák is használják.

Nem teremt egyenlőtlen konkurenciát a nagy mértékben külföldről finanszírozott AMATECA forgalmazása a gazdaságilag sokkal előnytelenebb hazai tankönyvkiadással szemben? Ezt a kérdést sokan feltettük, mikor a sorozat indításáról volt szó. Hisszük azonban, hogy ez a provokáció új helyzetet teremt a saját munkánk számára is. Máris igaz, hogy tankönyveink nagy része sokkal szorosabban és rugalmasabban kötődik a konkrét oktatás didaktikai követelményeihez. Ebben a tekintetben az AMATECA kiadása további módszertani tudatosságra ösztönöz. Az AMATECA természetesen a nagy teológiai témakörök szerint tagolódik, nem követi, nem is követheti minden ország minden főiskolájának tárgyi tagolódását. Ez a saját kiadású tankönyvek és jegyzetek hivatása.

A magyar teológus egyébként az előző évtizedekben gyakran egy sajátos hivatástudattal dolgozott. Gál Ferenc szerette úgy fogalmazni ezt, hogy nekünk közvetíteni kell a nagyvilág teológiai eredmé-

nyeit a hazai közönség felé, mégpedig összefoglaló, kissé leegyszerűsítő, pasztorális módon. Csakhogy időközben a teológiai munka társadalmi és szellemi feltételei, környezete radikálisan megváltoztak. Megszűnt a külső és a hazai teológia kettőssége, mesterséges elszigeteltségünk feloldódott. Az új generációk tömegessé váló külföldi tanulási lehetősége és a gyorsan javuló nyelvtudás, a gazdagodó teológiai fordításirodalom mind-mind annak a jelei, hogy bele kell kapcsolódnunk, sőt akarva-akaratlan bekapcsolódtunk a teológiában is a nemzetközi tudományosság világába. Ennek felismeréséről tanúskodik Hittudományi Karunk 9 éve megjelenő és nemzetközileg referált idegen nyelvű szakfolyóirata, a *Folia Theologica* is, valamint a Kánonjogi Posztgraduális Intézet *Folia Canonica* című újonnan megjelent folyóirata is.

Nem lehetünk monopolhelyzetben lévő prófétái a magunk szakmájának idehaza, ha bármelyik növendékünk jobb anyagot hív le az Internet-ről, mint amit mi lelkesedéssel bár, de mégiscsak leegyszerűsítő szintézisként elé tárunk. Tehát a magyar teológus feladata ma egyáltalán nem lehet csupán a népszerűsítés, hanem akarva-akaratlan helyet foglaltunk a nemzetközi tudomány asztalánál.

Mostantól módszerében és mélységében a nemzetközi szakirodalom színvonalához méltóan kell megnyilatkoznunk. És ezt nem is csupán magyarul kell megtennünk, hanem a teológia nagy nemzetközi nyelvein is. Megfelelő szintű munkáinkat a nemzetközi szakma örömmel és érdeklődéssel várja. Új módon megfogalmazott hivatásunk a továbbra is érvényes népszerűsítő kötelesség mellett az lehetne, hogy egyéni módon, sőt bizonyos értelemben a magyar kultúrára jellemző sajátos jegyeket is felmutatva pozitív tudományossággal, gazdag történeti ismeretekkel megalapozva, különösebb filozófiai túlbonyolítás vagy eszeterizálás

nélkül, sokoldalú, konstruktív, kiegyensúlyozott teológiát adjunk, a hit és a keresztény élet saját egyéni és közösségi terheinek és nehéz tapasztalatainak gazdagságával, realista egyházszeretettel. Ha mindezt meggondoljuk, akkor hálás ér-

deklődéssel tekinthetünk a most megindult AMATECA kiadása elé, amely megőződésem szerint korszakhatárt jelent a magyar teológia történetében.

Erdő Péter

BAÁN ISTVÁN

Justinianus császár teológiája

Varia Byzantina, Bizánc világa II., Budapest, 1977. 201. old.

Senki sem vállalkozik hálás feladatra, aki az 5. század legjelentősebb bizánci császáranak, Justinianusnak, teológiai értékelését kísérli meg. Az utókor- okkal vagy ok nélkül- nagyon különböző véleményeket fogalmazott meg. Természetesen mindig igen kényes a kérdés, ha egy uralkodó teológus is, és a trón szempontjait egyeztetni az egyház szempontjaival, mert aligha kerüli el a gyanúsítást, hogy „politikai teológiát” alkot, bámennyire is értsen volt a teológiához, ami tagadhatatlan Justinianus esetében. Számára a tétel egyszerre volt teológiai és politikai: ahhoz, hogy a birodalomban egységet teremtsen, valamilyen közös nevezőt kellett keresnie, amelyben a nesztorianusok, khalkedonianusok, monofiziták meg-egyeznek. Célkitűzése érdekében formálta ki ún. „újkhalkedonianus krisztológiáját”, amelynek lényege: a khalkedoni dogmát úgy lehet megmenteni a „nesztorianizmus” gyanújától, ha a 431-es efezusi „Kürillosz atyánk” szellemében interpretáljuk. Ez azonban olyan „reinterpetatio” volt, amelyen maga Alexandriai Kürillosz 433-ban, amikor egységre lépett az antiochiaiakkal, már túllépett. Igaz, hogy az alexandriai pátriárka maga leveleiben úgy értelmezte lépését, hogy neki semmit sem kellett feladnia korábbi álláspontjából, ami a lényegét illetően elfogadható. A terminológia azonban nagy úr lett. A monofiziták nem a 433-as Kü-

rillosz atyánk-ra hivatkoztak, hanem a 431-esre. Ezt a két Kürillosz-képet a könyv nem elemzi. Róma pedig Flavianosz pátriárka mellett tartott ki, aki a 433-as alexandrisai-antiochiai egyezség éber őre volt. Kényes kérdés, de valójában Justinianus újkhalkedonianus törekvései sértették Leó pápa Khalkedonra kimondott igenjét. Baán I. könyve a római reakciókat Justinianus törekvéseire meglehetősen marginálisan kezeli, amit sajnós a későbbi zsinatok története nem igazol. Ugyancsak mellőzi azokat a tényeket, hogy miként bánt Vigilius pápával - hogy megérdemelten vagy érdemtelenül, az más kérdés-, de ami az 5. Egyetemes Zsinaton történt, az a „theologia drastica” kategóriájába tartozik, és ezért a Justinianus által meg „rendezett” zsinat receptiójával kapcsolatban a latin egyházban súlyos nehézségek jelentkeztek, amihez elég Nagy Szent Gergely szelíd, de epés megjegyzését felidézni: az első négy egyetemes zsinatot mint a négy evangéliumot tiszteljük, és tiszteletben tartjuk az ötödiket is.

A könyv érdeme, hogy a teológiai fogalmak tisztázására koncentrálna, hátránya, hogy elhanyagolja azokat a történelmi körülményeket, amelyek az 5. Egyetemes Zsinat döntéseit „kierőszakolták”.

Vanyó László

BIRHER NÁNDOR

Az ember filozófiája

A Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskola kiadása, Veszprém, 1998.

Új tankönyv jelent meg a könyvpiacra *Az ember filozófiája* címmel, Birher Nándor, fiatal világi teológus tollából, aki a Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskola filozófia tanára, valamint PhD ösztöndíjasa.

Még mindig elmondható, hogy úttörő munkáról van szó, hiszen magyarul csak néhány (Bolberitz P.: *Isten, ember, vallás*; Nyíri T.: *Antropológiai vázlatok, Az ember a világban*) filozófiai antropológia könyv, tankönyv jelent meg az utóbbi évtizedekben. E mű különös értéke, hogy a legfrissebb szakirodalom áttanulmányozásának gyümölcse. A szerző a Pápai Gergely Egyetemen szerzett teológus diplomát, s az ott tapasztalt és tanult szemléletet hozta magával.

Igen öröndetes, hogy hazánk egy új hittudományi főiskolájának tanára jelentkezett új, önálló antropológiai tankönyvvel. Jóllehet kis ország vagyunk, jelentősen fejleszti a teológus, hittanár szakos hallgatók egészséges kritikai érzékét, ha ugyanabban a tárgykörben több kötet is elérhető számukra (magyarul is), melyekre érvényes a Leibniz-i mondat: „A

filozófusoknak igazuk van abban, amit állítanak, de tévednek, ha más filozófust illetnek kritikával”. Az egyes könyvek is különböző szemléletben, eltérő hangsúlyokat, módszert tükrözhetnek.

A könyv alcíme kissé meghökkentő: *Teleológiai antropológia*. A szerző kiakarja fejezni azt, hogy az embernek célja van, melyet értelmes természetének megfelelően kell felismernie, megvalósítania. Valamiképp így lesz az *animal rationale*-ből valóban *animal rationale*. A modern társadalmak embere nehezen találja meg a céljához vezető utat, s ha megtalálta is, megannyiszor letér róla. Alapvető célja birtokba nem vétele a nihilizmushoz vezet, s ennek a jelei kísértetiesen körvonalazódnak az ún. posztmodern társadalmakban. Ebben a kontextusban a cél megtalálását egzisztenciális határhelyzetként éli meg az emberi észben janus arcú módon bízó ember.

Nagyon ajánlom e kötetet elsősorban a hittudományi főiskolák hallgatói és oktatói számára, könyvtáraikba.

Kuminetz Géza

DOMINGO J. ANDRÉS

Szerzetesjog

Magyarázat az Egyházi Törvénykönyv 573-746. kánonjához

(Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici

Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae, I. Institutiones 2)

Szent István Társulat, Budapest, 1999. I-XVI +265 pp.

Domingo J. Andrés, a Lateráni Egyetem professzora. Neve közismert a nemzetközi kánonjogi életben, a szerzetesjog területén pedig egyike a legelismertebb szaktekintélyeknek. Számátalan könyve és cikke közül ki kell emelnünk az *El dere-*

cho de los religiosos. Commentario al Código, Madrid-Roma 1985.4 című könyvét, amely azon kézikönyvek sorába tartozik, amelyek nélkülözhetetlenek a hatályos szerzetesjogi fegyelem interpretációjában.

D. J. Andrés szerzetesjogi kommentára, amely Gerse Károlyné fordításában láttott napvilágot régi hiányt pótol a magyar nyelvű kánonjogi irodalom területén. Az utolsó hazai szerzetesjogi kézikönyv Schermann Egyed OSB tollából a II. világháború előtt jelent meg. Ennek a kötetnek a megjelenése is hosszan váratott magára, hiszen a fordítás kézírata már több éve elkészült. A magyarul megjelenő mű egyedinek mondható, mivel nem egy konkrét könyv fordítását tartja a kezében az olvasó. Ezt a művet a szerző külön a magyar kiadás számára állította össze több írásából. A szerzetesjog egyike a Katolikus Egyház lelegevenebb jogterületének. A szerzetesi közösségek működésére vonatkozó szabályok már az ókortól kezdve szerepet kaptak a zsinatokon, elég ha csak a 451-es Kalkedoni Egyetemes Zsinat 4. kánonjára gondolunk, amely a szerzetesek és a területileg illetékes püspök kapcsolatát hivatott rendezni. Az eltelt évszázadok alatt különböző alapítói szándékoktól vezetve, az emberi élet minden dimenzióját átjárva jöttek létre a legváltozatosabb férfi, illetve női közösségek, amelyek magukra vállalták az evangéliumi tanácsokat, és életüket Isten és az emberek szolgálatára szentelték. Ennek a sokszínű fejlődésnek az általános jogi rendszerezését végezte el a 17-es Codex iuris canonici (487-681. kánonok). A II. Vatikáni Zsinat, különösen a Lumen gentium 43-47. és a Perfectae caritatis dokumentumokkal, a szerzetesélet teológiájában is változást hozott, illetve a hozzá kapcsolódó fogalomkészletben. Az 1983. január 25-én kihirdetett új Egyházi Törvénykönyv (CIC) ezeknek a kategóriáknak megfelelően dolgozta ki, a korábbi hagyományokra építve, a megszentelt étellel, és annak különböző formáival foglalkozó jogot. A CIC már a megszentelt élet intézményeiről és az apostoli élet társaságairól ejt szót. Az szerzetesjogi terminológia szerint tehát megkülönbözte-

tünk szerzetes intézményeket, világi intézményeket, illetve az apostoli élet társaságait, melyek közül az első kettőt közösen megszentelt élet intézményeinek nevezzük. A CIC kitér a szerzetesház létesítésével (608-616. kánonok), annak jogi személyiségével, az előjárókkal (617-630 kánonok), a káptalanokkal (631-633. kánonok), az új tagok felvételével és képzésével (641-661. kánonok), a tagoknak az intézményből való kiválásával (684-704. kánonok), illetve különböző vagyoni joggal kapcsolatos és egyéb kérdésekre.

D. J. Andrés könyve ennek a területnek az egyes kánonjaihoz fűz kommentárt, továbbá a két fejezetet (A megszentelt élet intézményei 3-241; Az apostoli élet társaságai 242-258) általános bevezetővel is ellátja. A magyarázatok a törvény szövegéből indulnak ki, de a szerzetesjogi hagyományon nyugszanak. A szerző figyelembe veszi a kódex óta megjelent kongregációi döntéseket és más jogszabályértékű nyilatkozatokat. De ezen túlmenően tisztában van az egyes szerzetesi közösségekben felmerülő gyakorlati problémákkal, illetve az intézmények egyedi konstitúcióival és satútuumaival, amelyek szintén megújulásra mentek át az elmúlt másfél évtizedben.

A II. Vatikáni Zsinat után egyre nagyobb teret nyertek a világi intézmények, amelyeknek tagjai nem feltétlenül fogadalommal vállalják magukra az evangéliumi tanácsokat. Hazánkban a rendszer-váltással hosszú kényszerű szünet után újra lehetőség nyílt a hagyományos és az új formákat követő megszentelt élet intézményeihez és apostoli élet társaságaihoz tartozó közösségek működésére. Az újra induló rendek keresik a helyüket és szerepüket a magyarországi egyház életében, hogy alapítójuk szándékának, rendi hagyományaiknak is megfeleljenek, de választ tudjanak adni a kor, a társadalmi problémák és nem utolsósorban az evangelizáció kihívásainak. D. J. Andrés

könyve nagy segítséget nyújt ebben a folyamatban, hiszen a hatályos egyházjog ismertetésén keresztül választ ad azokra a nap mint nap felmerülő problémákra, amellyel az újra induló rendek szemben találják magukat. Különösen is megmutatkozik ez a világi jog előírásai és a szerzetesi intézmények életének a találkozási pontjaiban. De ugyanezt mondhatjuk az intézmények irányítása, az ebben közreműködő testületek és tanácsok létrehozásának és működésének terén is.

A könyv szerkezetében követi az Egyházi Törvénykönyvet. Minden magyarázat előtt megtaláljuk az adott kánon magyar fordítását. A szövegek tipográfiai elválasztása, a kurzív és félkövér betűk használata igen jónak mondható. A használatot tárgymutató is segíti (259-265), amely nemcsak a tárgyszót tünteti fel, hanem az ahhoz kapcsolható kánonokat is. A könyv elején megtaláljuk a témához kapcsolódó legfontosabb szakirodalmat (XII-XIII), illetve a szerző szerzetesjogi publikációinak listáját 1991-ig

(XIII-XVI). A most napvilágot látott kötet az Erdő Péter professzor által szerkesztett Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézete megújuló sorozatának egyik tagja, amely a Szent István Társulatnál megjelenő *Egyház és jog* című sorozat helyébe lép. A tervek szerint a Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae sorozat négy alsorozatra fog oszlan (I. Institutiones, II Manualia, III. Studia, IV. Dissertationes), amelyek közül a jelen mű az Institutiones alsorozat második kötete.

Csak üdvözölni tudjuk a Kánonjogi Posztgraduális Intézet egyre inkább bontakozó tudományos és publikációs tevékenységét. Ennek kiemelkedő eredménye D. J. Andrés kommentárja, amely nélkülözhetetlen segédeszköze lehet minden megszentelt, illetve apostoli életet követő intézménynek.

Szuromi Sz. Anzelm O.Praem.

JOHANNES CASSIANUS

Az egyiptomi szerzetesek tanítása, I.rész,

Pannonhalma-Tihany, 325 old., 1998; II-III. rész, Pannonhalma-Tihany, 1999, 400 old., fordította Simon Árkád OSB (+1976), Sajtó alá rendezte: Somorjai Ádám OSB.

JOHANNES CASSIANUS

A keleti szerzetesek szabályai,

Pannonhalma-Tihany, 1999, 228 old. fordította Simon Árkád OSB (+1976) Sajtó alá rendezte: Somorjai Ádám OSB.

A három kötet jelentős adalékkal gazdagítja a szerzetesség történetének irodalmát. A latin, nyugati szerzetesség történetében általában csak Szent Benedekre gondolunk, aki kétségtelenül a legsikeresebb regulát alkotta meg, ám előtte már Ágoston megírta latinul az első regulákat, még korábban Tours-i Szent Márton-

nak ezres létszámú szerzetesi közössége volt, amit a történészek azonban amolyan jámbor „karavánszerájnak” szoktak minősíteni. Johannes Cassianus fontos személyiség a „praebendictinus” szerzetesség szempontjából, mert írásaival az egyiptomi monaszticizmus mérsékelt irányzatát képviselte, amennyiben annak

minden tapasztalatát leszűrten, teológiai-
lag kiértékelve adta elő. A lerinumi „szer-
zetes köztársaság” amolyan ókori Athosz
volt. Cassianust Aranyszájú Szent János
szentelte diakónussá, Rómában szentelték
pappá, innen ment Massigliaba, ahol
nagy tekintélyű apát lett. Szent Ágoston-
nal – nem személyesen – vitába bonyoló-

dott a kegyelemtan kérdésében, amiért
„semipelagianus”-nak minősítették. A
kötet gondozója, Somorjai Ádám kiváló
munkát végzett, ami a szentírási index
közlését illeti, de talán hiányolhatjuk a
modern bibliogárifa közlését.

Vanyó László

PERCZEL ISTVÁN

Isten felfoghatatlansága és leereszkedése
Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János metafizikája és misztikája

Atlantisz, Budapest, 1999. 241. old.

A munka az egyházatyák jobb megér-
tetését ígéri, és nagyjából két kortárs egy-
házatyát dolgoz fel. A szerző pontosítja
célkitűzését, amikor az alcímben megadja
„metafizika” és „misztika” kulcsszavakat.
Az olvasóban eleve felmerül a kérdés,
hogy milyen alapon kerül egymás mellé
ez a két annyira különböző szellemi alka-
tú egyházatyá? A szerző tudatában van a
nehézségnek, amit bevezető mérlegelése
elárulnak, de mégis „végigerőszakolja”
konceptióját. Minden tudományos fegy-
verzete ellenére is melléfogás a munka.
Mert nem tisztázza, mit ért „misztikán”,
ami ma igen sokrétű fogalom, vajon a
középkori látomásos, pszichológiai jelle-
gű misztikát, vagy a „misztérium-teoló-
giát”, amely a szakramentális teológia ta-
laján sarjadt, és legteljesebb formáját a
Pseudo-Dionüsziosz-féle korpuszban ér-
te el. De mi köze ehhez akár Khrüszosz-
tomosznak, akár Szent Ágostonnak? A
két egyházatyá összehozása igencsak al-
kalmi, meglapozatlan, két egymás mellé
tett tanulmány. Amilyen erős a szír teó-
lógia koncentrációja a misztériumra,
olyan halvány ez Szent Ágostonnál. Az
antiochiai teológia mindig inkább „kitért”

a teológia és filozófiai kérdésfelvetés
szembesítése elől, Ágoston azonban nem.
A 4. századi antiochiai teológusoknál a
negatív teológia reakció az újarianizmus
szélsőséges racionalizmusára. A könyv
szerzője a bibliográfiában az ebben a kér-
désben éppen mértékadó szerzőket (Hend-
rikx, E. megjelent a *Wege der Forschung*
sorozatban, a *Zum Augustinus Ger-
spräch der Gegenwart I-II*, kötetekben,
Marrou, H.-I., *Saint Augustin et l'ange*,
Une légende médiévale, L'homme devant
*Dieu, Mélanges offerts au Pere H. De Lu-
bac, II, Théologie, 57, Aubier, Paris, Vol.*
2. 137-149. old., de említhetjük Lossky
munkáit is) mellőzte, akik ebben a kér-
désben igazán „nyomot hagytak” a tuda-
mányos irodalomban. Jó lett volna véle-
ményüket figyelembe venni. Az ún.
„misztikus teológia” furcsa módon az
„órigénizmus” vonalán fejlődött ki, és a
Pseudo-Dionüsziosz-korpusz ennek a
végső desztillált formája. Ha a szerző pél-
dának okáért Nüsszai Szent Gergelyt vá-
lasztja kiindulásul, bizonyára hitelesebb
következtetésekre juthatott volna.

VL.

VANYÓ LÁSZLÓ

Bevezetés az Ókeresztény kor dogmatörténetébe

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának Jegyzetei
(Szent István Társulat, Budapest, 1998. 568 old)

Egyetlen kötetben kezünkben van az új dogmatörténet. A szerző hosszú, eredeti, kimerült vállalkozása a tíz évvel ezelőtt két kötetben megjelent jegyzetanyag bővített, naprakészen átadott, most már végleges formában megjelent értékes alkotása. Igényes figyelmet szentel a történeti és a dogmatikai nézőpontnak, amikor az első keresztény századok rendkívüli ismeretéről tesz tanúságot.

Az első bevezető fejezet a dogmatörténet elméleti-teológiai kérdéseivel foglalkozik: pontosítja a kötet célját és a vele kapcsolatos fogalmakat. A második nagy fejezet egy hatalmas lélegzetvétellel befutja a kezdetektől, az első keresztény közösségtől a dogmakialakulás és -fejlődés ismert állomásait: a hitvallási formulák, a szentírási kánon, az egyházkép, a szentiségek majd a kinyilatkoztatás témakörét. Ennek a fejezetnek a második része a helyes és tiszta hit formálódásának útvonalát kíséri figyelemmel az istenfogalom felvetődésétől a szentírási megfogalmazáson át a teológiai kifejtésig, annak sokszor kínlásuktól sem mentes pontosításáig.

A harmadik és egyben utolsó nagy fejezete négy századot ölel át és vizsgálja a IV. századi patrisztika aranykorának főbb eseményeit, elsősorban az I. Nikaiai Zsinat (325) hitvallását, a híres *homoúsz*

sz fogalom viszontagságos sorsát. Külön foglalkozik a Szentlélek istenségének kérdésével a Konstantinápolyi Zsinat (381) kapcsán, melynek során ismerteti Athanasziosz és a kappadókiai atyák: Nagy Szent Baszileiosz, Nazianzoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely munkásságát. A krisztológia IV-V. századi tárgyalása során megjelennek a latin szerzők is: Nagy Szent Leó, Tertullianus és Szent Hilarius. Az V. század nagy eseményei között szerepel az Efezusi Zsinat (431), Nesztoriosz és Kürillosz vitájával és Szűz Mária istenanyaságának kihirdetésével, majd a Khalkedóni Zsinat (451) nevezetes krisztológiai dogmájával. Az 553-as és a 680-as Konstantinápolyi zsinatok elemzése után a szerző a kegyelemtan fejlődésének bemutatásával Szent Ágoston, a donatizmus és a pelagianizmus küzdelmét is felvázolja. A tankönyv befejező részében a 787-es Nikaiai Zsinat mellett a képrombolás meglepő fordulataival ismerkedhetünk.

A dogmatörténet kézikönyve, hosszú évekre a Hittudományi Kar hallgatói mellett, más a teológiát tanulni szándékozók ismeretanyagát is megalapozhatja, az Egyház számára oly fontos első századok idejéből.

Kránitz Mihály

A TEOLÓGIA folyóirat
1999. évi példányonkénti ára: 330.- Ft

Előfizetési díj egy évre 660,- Ft
Előfizetés a JEL Kiadón keresztül:
OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók
11711041-20711393 sz. csekkszámlára vagy postautalványon.

VÁLTOZOTT A LEVELEZÉSI CÍM!

A Pilinszky János Könyvesbolt és Antikvárium
1999. június 14-től zárva van!

A Teológia előfizetésekkel kapcsolatos leveleket kérjük
a JEL Kiadó címére küldeni:

1118 Bp. Előpatak u. 35.
Tel.: 319 15 28; Fax.: 319 23 04