



COLLEGIUM DOCTORUM

Magyar református teológia

17. évfolyam
2021/1.

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája

Budapest, 2021

Collegium Doctorum
Magyar református teológia

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája



Felelős kiadó:
Galsi Árpád

Felelős szerkesztő:
Hodossy-Takács Előd, a Doktorok Kollégiumának főttkára

A felelős szerkesztő munkatársa:
Illés László, Iszlai Endre

Szerkesztőbizottság:
Dienes Dénes (Egyháztörténeti szekció),
Fazakas Sándor (Rendszeres teológiai szekció),
Gaál Sándor (Missziológiai szekció), Karasszon István (Ószövetségi szekció),
Kocsev Miklós (Pasztorálpszichológiai szekció),
Kovács Ábrahám (Vallástudományi szekció), Molnár Pál (Egyházjogi szekció),
Szenczi Árpád (Pedagógiai szekció)

ISSN HU 1787-128X

Olvasószerkesztő:
Lapis József

Szerkesztőség címe:
H-4026 Debrecen, Kálvin tér 16.
E-mail: dc@reformatus.hu ♦ Web: <http://www.dc.reformatus.hu>

Kiadja és terjeszti a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35. ♦ Telefon: +36-1/386-8267, +36-1/386-8277
E-mail: kalvin.kiado@kalvinkiado.hu ♦ Web: <http://www.kalvinkiado.hu>

Technikai szerkesztés:
M. Szabó Monika

Készítette: Kapitális Kft., Debrecen
Felelős vezető: Kapusi József

TARTALOM

♦ Horváth Erzsébet: Lectori salutem!	5
--	---

TANULMÁNYOK

♦ Békési Sándor: Dr. Szűcs Ferenc teológiai gondolkodása	7
♦ Nagy Viktória: Néhány új adat a filiszteusok eredetével és kánaáni megtelepedésével kapcsolatban	24
♦ Máthé-Farkas Zoltán: A Jób 19 szövegének vizsgálata	47
♦ Molnár Lilla: Transzgenerációs konfliktusok – Férjek és apák bukása és rehabilitációja a Genézisben	77
♦ Kustár György: Jézus teste – Pál teste: egy mimetikus kapcsolat	95
♦ Homoki Gyula: Prófécia, eszkhaton és erkölcs kapcsolata Tertullianus teológiájában.....	127
♦ Jakab Bálint Mihály: A Református Megújulási Mozgalom kortársi értékelése	144

RECENZÍÓK

♦ Kókai-Nagy Viktor – Dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára: Márk evangéliumának magyarázata	157
♦ Kocsev Miklós – Koppándi Botond Péter: Az új homiletika és az amerikai protestáns prédikálás megújítása	161
♦ Muza Blanka – Tom Wright: Az én evangéliumom szerint. Mit mondott Pál apostol valójában?	165

SZERZŐK	170
---------------	-----

LECTORI SALUTEM!

Tisztelt Olvasó!

A Mindenható, kegyelmes Isten próba elé állította és állítja az Övéit. Így volt ez nemzetünk életében és a magyar református gyülekezetek létrejötte óta. Gondoljunk az ellenreformációra, hit és nemzetvédő tudós reformátorainkra, fejedelmeinkre, a Habsburgok uralmára, és amikor a több évszázados elnyomás után a 19. század második felében a Kiegyezés elhozta az enyhülést, a sok megpróbáltatás ellenére gyülekezeteink megmaradtak. A hitvalló református ember mindenkor tudta és tudja, hogy a Teremtő Isten próbatételek elé állítja, de soha nem hagyja magára, mert vigyáz az Övéire.

A nem távollévő 20. század történéseit ismerjük, és látjuk, hogy milyen próbatételekkel kellett megküzdeni szüleinknek, nagyszüleinknek, családtagjainknak vagy épp saját magunknak, mert az 1948-as Egyezmény adta új helyzet és a terv az egyház megsemmisítését tűzte ki célul bármilyen eszközzel. De a Mindenható, győzedelmes Isten mindenkor adott erőt a *megmaradáshoz*. Adott mindenkor, amikor kellett, hitvalló, tenni akaró, a szabadsághoz ragaszkodó egyházvezetőket, lelkészeket, teológusokat és egyháztagokat, akik odafigyeltek nemcsak a gyülekezetek, de a magyar nép lelki, szociális, oktatási problémáira is.

„Harcold meg a hitnek szép harcát...” Áldottak legyenek, akik megharcolták, meghallották az Úr szavát, és engedelmeskedtek.

Befejezésül álljon itt néhány sor Illyés Gyula *A reformáció genfi emlékműve előtt* című verséből:

„Hiszed, hogy volna olyan-amilyen
magyarság, ha nincs – Kálvin?
Nem hiszem.”

Kívánok jó olvasást, élményeket és egy-egy tanulmány továbbgondolását.

Horváth Erzsébet

BÉKÉSI SÁNDOR

Dr. Szűcs Ferenc teológiai gondolkodása*

20. november 23-án veszítettük el dr. Szűcs Ferenc egyetemi tanárt, a XX. század második felének és a XXI. század elejének rendszeres teológusát a budapesti Hittudományi Karon. Gyászunkban a református egyház nagy tanítójától kellett búcsúznunk, aki több teológus nemzedéket készített fel elhívásához és küldetéséhez szükséges szellemi-erkölcsi muníciókkal, s akihez teológiai kérdéseinkkel – mint korunk elbizonytalanodott Nikodémusai – bizalommal fordulhattunk tanácsért. Segítőkészsége, valamint bölcs intelligenciája csak most, halála után érződik egyre keserűbben hiányként. Tanítása és életműve lezáródásával, a távolság és a rálátás növekedésével mindannyiunk számára lassan kirajzolódik az a kép, amely sajátos teológiai gondolkodását jellemzi. Azonban ahhoz, hogy Szűcs Ferenc teológiájának tudományos igényű összefoglalása valamennyi forrás felhasználásával a birtokunkban legyen, nagyobb távlatot igényel, ezért az a jövő alapos kutatásának feladata. Az alábbiakban még a gyász közelsége miatt csupán tanítványának és tanszéki kollégájának hálás visszaemlékezésére számíthat az olvasó.

1.

Ha egy kifejezésben, netán egy szóban kellene összefoglalni Szűcs Ferenc teológiai gondolkodásának karakterét, akkor azt mondhatnánk, hogy ez a *józanosság* (*szóphroszüné*). Pál apostol rómabeliekhez írott levelének mondata ad keretet e sajátos intellektuális magatartáshoz: „Senki feljebb ne bölcselkedjék, mint ahogy kell bölcselkedni, hanem *józanon bölcselkedjék*, amint

* A Szűcs Ferenc életére vonatkozó megemlékezést lásd Békési: Életpálya mint hitvallás.

az Isten adta kinek-kinek a hit mértékét.”¹ Pál görög szójátéka: *phronein eisz to szóphronein*, a „józanul bölcsekedés” a Szűcs Ferenc által művelt teológia programja. Ez józanság mérsékletet, megfontoltságot, különösen pedig kiegyensúlyozottságot jelent a teológiai dialektika egymásnak feszülő állításai között. A hétköznapi vitáiban is Szűcs Ferenc irénikus természetéhez közelebb állt a szélsőséges álláspontok, székértáborok közötti harc józan kibékítése; véleményeikből a meglátott rossznak elvetése és a jónak megtartása. Az általa tanított teológiát is, ha nem is az arany középutra, de a jézusi keskeny útra próbálta terelgetni az Ige fényében, a kiegyensúlyozó, megfontolt józanság intellektuális és erkölcsi fegyelmezettségével. Többször nyilatkozott egy-egy témával kapcsolatban ily módon: „Nem gondolom, hogy ezt a kérdést vagy-vagy alapon kellene megválaszolni.”²

Tillich értelemben Szűcs Ferenc teológiája nem produktív. Az adott szituáció hatására a teológiának nem új feldolgozásával jelentkezett, amelynek világosan kimutatható az az alapgondolata, amelyre ráépül nevét képviselő teológiai rendszere, mint például Karl Barthé, Paul Tilliché vagy Jürgen Moltmanné. Szerénysége nem is törekedett erre a merészségre soha. Ugyanakkor teológiája egyáltalán nem mondható pusztán reprodukciónak, amely ugyan alapos ismerettel rendelkezik, de csak visszaadja, összefoglalja a dogmatörténet és a kortárs teológiák felismeréseit. Ez már csak azért sem lehetett így, mert napi bibliaolvasóként és az eredeti szöveget exegetáló teológusként folyamatosan az Ige kritikájának vetette alá magát, s így az isteni kijelentésre reflektálva személyes felismerésekkel gazdagította a nagyok gondolatait. Ahogy ő szokta volt mondani hallgatóinak: nekünk törpéknek megadatik, hogy az óriások vállán állva tovább láthassunk náluknál.

A produktív és a reprodukív teológia között igyekezett a régiek és az újak gondolkodását minél alaposabban megismerni, ugyanakkor korunkra és sajátos helyünkre alkalmazva a vonatkozó Ige józanságában megfogalmazni. A produktív és a reprodukív teológia kiegyensúlyozása tehát azt jelenti Szűcsnél, hogy a hit szabálya szerint (*kata tén analogian tész piszteósz*),³ vagyis a *logosz szerinti megfelelés* értelmében „az analogikus képzelőerő lendületével keressük a hit választ az előtünk jártakkal párbeszédet folytatva a ma kérdéseire”.⁴ Ennek nyomán nevezhetjük Szűcs Ferenc teológiáját konszenzusos teológiának, amely az egyház több ezer éves közös gondolkodásában (*consensus ecclesiae*) való részvételként értelmezi önmagát. Mindazt, amit előadott és leírt, a *szün-hodosz*: az egyház párbeszédes együtt-járása ügyeként

¹ Róm 12,3.

² Szűcs: Tükör által, 245.

³ Róm 12,6.

⁴ Szűcs: Tükör által, 33.40.

helyezte az Úr asztalára.⁵ Teológiai gondolkodásának jellemzésekor tehát mi sem követhetünk más utat, mint az úton lévő peregrinus az egyházon belüli vívódások, dadogások és ellentmondások között a halkán megszólaló józan kiegyensúlyozottság kíséretének bemutatását. Miután Szűcs Ferenc a rendszeres teológia valamennyi területével behatóan foglalkozott, a hely szűke miatt a továbbiakban csak azokon a pontokon említjük gondolatait, ahol a dialektika természete szerint az egymásnak ütköző vélemények között markánsan előtűnik az ő sajátos, kiegyensúlyozottságra törekvő teológiai meglátása.

2.

A természeti és a bibliai istenismeret egymással ütköző alapvetése között teológiai forrásként elsődlegesen nem a Bibliát tartja, hanem az isteni *kijelentést*. Ebelinggel együtt jól látja, hogy a bibliatudományok előtérbe kerülésével sajnos korunkban háttérbe szorult a kijelentés jelentősége, amely ősbib minden írott szövegnél, filozófiai megismerésnél, hiszen a kijelentés maga a felismerés forrása. Ez a felismerés – Emil Brunner értelmében – az igazsággal való találkozás, amely mindig előtte jár annak elmondásánál. A kijelentés a teológia forrásvidéke, amelyből az istenismeret következik. Isten léte ugyanis nem evidencia a világban, ahogy a megtapasztalható világ az, ezért a kijelentés „az a pillanat, amikor az emmausi út végén a két tanítvány felismeri az ismeretlen idegenben Krisztust”.⁶

Szűcs Ferenc még a kijelentésen belül is fontosnak tartja a megkülönböztetést az Isten önmaga ismerete (*theologia archetypa*) és az ember számára közölt istenismeret (*theologia ektypa*) között. Következésképpen jellemző teológiai gondolkodásában a *mysterion* komolyan vétele a teológiai beszéd szempontjából. „Pál apostol azt mondja, hogy az igehirdetés is Krisztus titkáról szól. Hogyan? Úgy, hogy hirdetjük, de attól még megfejthetetlen titok marad.”⁷ Épp ez a teológia paradoxona, hogy a kimondhatatlant kényszerül kimondani a dialektika segítségével. Isten ugyanis még kijelentésében is megőrzi *aseitását*, mert ő egészen más – vallja Karl Barthtal. Másrészt pedig arra figyelmeztet, hogy a racionalitás hibájába esve ne magyarázzunk meg olyan dolgokat, amelyeket Isten nem jelentett ki a számunkra. Az isteni titokra csak egyetlen teológiai megnyilvánulás lehetséges, és ez a doxológia,

⁵ Szűcs: Tükör által, 142.173.

⁶ I. m., 11.

⁷ Szűcs: Titkok peremén, 47.

az istendicsőítés.⁸ Innen ered Szűcs Ferenc nyitottsága az esztétika, a költészet, a zene, illetve a képzőművészetek irányában.

A kijelentés hangsúlyozásának éppen az a célja Szűcs teológiai gondolkodásában, hogy a Biblia szövegéhez tapadt fundamentalizmus és a belemagyarázó intellektualizmus ellentéte között megfontolt józansággal az Isten megvilágosító, önmagát megismertető Lelkére, valamint az általa egzisztenciális létében megszólított olvasóra figyel. Határozott különbséget tesz a *szószertintiség* és az írásszerűség között. Az előbbi mint a szöveget megkövült múzeumi tárgyként kezelő fundamentalista olvasatot elveti, az utóbbit pedig mint élő hatástörténettel bíró szövegnek a teljes írás szellemében fogant magyarázatát javallja.⁹ A reformatori tanítás értelmében Szűcs Ferenc akkor beszél a Szentírás forrásértékéről, ha annak Ige voltát egyedül a Szentlélek hitelesíti és teszi hatékonnyá bennünk (*testimonium Spiritus Sancti internum*).¹⁰ Ugyanis nem az a fontos, ahogy én ismerek, hiszen úgyszólván csak tükör által homályosan ismerhetek, hanem valójában én vagyok az, aki Isten által megismertettem – *cognitus sum*. Augustinus és Anselmus szemlélete nyomvonalán állítja a szeretet ismeretének elsőbbségét,¹¹ amely Jézus Krisztusban képessé teszi az embert Isten megismerésére is. Ennek kiemelésében nem kevesebbről van szó, mint a kritikai szemléletnek arról a lényeges különbségéről, ami a szekularizáció módszerében, illetve az egyházi olvasatban megnyilvánul. Míg a szekularizált bibliai szövegértelmezés kritikai szemléletében az ember az alany és a szöveg a tárgy, addig az egyház szövegértelmezése közben éppen fordítva van: Isten a kritika alanya a bibliaolvasó egzisztenciája felett.

Itt érdemes még szóba hozni a természeti teológiáról szóló véleménykülönbség, de valójában a kijelentés természete körül folytatott Barth–Brunner-vitával kapcsolatos álláspontját. Egyrészt Karl Barthnak igazat adva elveti a *duplex cognitio*, illetve a *duplex veritas* álláspontot, vagyis a természeti és a kijelentett istenismeret kettősségét. Azonban ezt úgy teszi, hogy a természet és a kegyelem, a kijelentés és a ráció ellentételezéseit nem fogadja el, hanem egyetlen *kijelentett* ismeretként és igazságként értelmezi azokat. Az isteni kegyelem tehát éppen abban nyilvánul meg, hogy a kijelentésnek a természet éppúgy része, mint az emberi értelem képessége. Ezzel utal arra, hogy Barth a kijelentéstanból túlságosan az igetan felé mozdult el a kálvini felfogáshoz képest, és ettől vált exkluzívvá az álláspontja.¹² Egyúttal igazolja Emil Brunert, miszerint, elfogadva antropológiáját, úgy látja, hogy az ember formális istenképüségé kapcsolódó pontként (Anknüpfungspunkt) alkalmassá teszi

⁸ Szűcs: Tükör által, 9–10.

⁹ I. m., 18.

¹⁰ I. m., 21.

¹¹ I. m., 15.

¹² I. m., 14–15.

arra, hogy a teremtet világot, amelyen Isten létének pecsétje van, olvasni és dicsérni tudja. Ezzel újra helyet ad Kálvin azon felfogásának, hogy a teremtő az istenség érzékelésének képességét (*sensus divinitatis*), mint a vallás magvát (*semen religionis*) ültette el az emberben.

Noha a protestáns teológia nem igazolhatja a természeti teológiát (*theologia naturalis*), viszont bátran beszélhet a *természet teológiájáról*, s ez az az ember és a teremtet világ közötti viszony, amelyből Szűcs Ferenc ökológiai etikájának sajátos alapvetése szárba szökken. A bibliai természetfelfogás nyomán elutasítja a fogyasztói társadalomra oly jellemző természettel szembeni technokrata arroganciát, ugyanakkor szorgalmazza a párbeszéd szemléletet, sőt a hagyományos áhítatos megközelítést. A természetben Isten keze nyomát kell észrevennünk, következésképpen a természetet az ő munkatársaként kellene használnunk. Amíg nem jön el a Föld végső szombatja, a teremtettség „sóvárogra várja az istenképű embereket, akiknek belső békessége még a farkasnak és a madaraknak is prédikál, mint Assisi Ferenc”¹³ – emlegette sokszor kedves példájaként. Karl Barth szép és fontos gondolatát figyelembe véve, miszerint a teremtettségre Isten maga mondta, hogy jó, ennek az isteni minősítésnek az ember csak tanúja lehet, nemcsak dicsőítésben, hanem közbenjáró, együttszenvető szolidaritásban. A keresztyén etikában ugyanis „nem az a kérdés, hogy szenved-e az ember a természettől, hanem hogy képes-e szenvedni érte és vele”.¹⁴

3.

Az igehirdetés gyakorlati kérdéseként szokott felmerülni az a valójában teológiai probléma, hogy mi szükség a köztes dogmatikai ismeretre, ha a legtekintélyesebb forrás, a Biblia textusa alapján beszélhet az igehirdető a gyülekezethez? A kérdés megválaszolására tartotta fontosnak Szűcs Ferenc az úgynevezett *hermeneutikai kör* megrajzolását. Természetesen ekkor előadása közben mindig föl is firkantotta a táblára, élve az archaikus módszerrel, ami szerint a nehéz filozófiai vagy teológiai témák értelmezésében segítségül jöhet a gondolat sematikus ábrázolása. Magát az alapgondolatot Paul Tillich-től vette át, akinél a *theological circle* az a terület, ahol a valódi teológusnak egzisztenciáját a hit szituációja határozza meg úgy, hogy ennek a teológiai körnek tartalmát végső meghatározásként (*ultimate concern*) fogadja el. Tillichnél tehát ez a fogalom szorosan a teológus léttel függ össze.

¹³ Szűcs: Teológiai etika, 184.

¹⁴ I. m., 183–185.

Szűcs Ferenc hermeneutikai köre továbbgondolása az előbbinek. Amint a nevében is benne van, a keresztyén tanítás elsődleges formájának *az ige-hirdetésnek tartalmát írja körül saját értelmezési körén belül*. Az ige-hirdető e hermeneutikai körön belül mozogva csak akkor lesz jó hírnök (*kériux*), ha megfelelően értelmezi a kör kerületén elhelyezkedő Biblia szövegét, az egyház írásmagyarázói tradícióját, és ismeri saját korának szituációját, valamint figyelembe veszi a kör középpontjában Jézus Krisztust, aki értelmezési kulcsot ad mindezekhez. Azonban az elmondandó hír eredetileg egy másik kor más kultúrájában, más nyelven hangzott el, mindezek fordításának hitelességére a dogmatika ügyel. Miután az egyház sohasem volt *cultus privatus*, ezt csak úgy teheti meg az ige-hirdető, ha az egészséges tanítás szöveggörnyezetének a mindenkori egyház hitvalló közösségét tekinti, ahol a Lélek által lesz élővé és Isten beszédévé az ige-hirdetése. Szűcs Ferenc ezzel a tanításával egyúttal mind a fundamentalista, mind a rajongó bibliaértelmezés és magyarázat hereziséit kívánta elkerülni.¹⁵

4.

A katolicitás és felekezetiiség olykor egymást kizáró ellentételezése is tartathatatlanná volt a református Szűcs Ferenc számára. „Mi is katolikusok vagyunk” – hangoztatta sokszor nemcsak szóban, hanem írásaiban is. A reformációban ugyanis nem szűnt meg az egyházra vonatkozó *egyetemesség* hitvallástartalma.¹⁶ A részegyházak már az Újszövetség korától kezdve a keresztyén egyetemesség tudatában szóltak – partikuláris érdekeik dacára. A két korai egyházmodell – a jeruzsálemi és az antiochiai – különbözőségük ellenére egyikek voltak a hitben, közöttük érvényesült az egység, de a sokféleség is.¹⁷ Szűcs Ferenc a református egyház katolicitását egyfajta szellemi kontinuitás, a *lelki successio* kétezer éves folyamatában látja biztosítotttnak. Véleménye szerint a rész és az egész, a felekezetiiség és az egyetemesség feszültségére a megoldás a hit analógiája (*analogia piszteósz*), amely egységet teremt a történeti és az egyéni sorshelyzetek különbözőségei ellenére, ahogy azt az egyetemes Nicea-Konstantinápolyi Hitvallás egyházjelzői megfogalmazzák: „Credo... in *unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam*”. A reformátori nyomon haladó teológia mindig felfedezi a kölcsönhatást és az egymásrautaltságot, valamint az egyháznak a különösből az általános felé tartó irányát.¹⁸ Rész-szerintisé-

¹⁵ Szűcs: Tükör által, 41–44.

¹⁶ Szűcs: „Kik tartandók katolikusnak és kik eretneknek?”, 21–28.

¹⁷ Szűcs: Tükör által, 179–180.

¹⁸ I. m., 140.

günk nemcsak az elszakítottaságot, hanem sokkal inkább a Krisztusban való összetartozást juttatja eszünkbe, hiszen nem az ember a biztosító az egyház egységének. Az egyház egysége a Szentlélek ajándéka. „Ebben az értelemben az egység nem a teológiai kompromisszumok eredménye, hanem a közösen felismert igazság előtti meghódolás”.¹⁹ Saját felekezetére gondolva hozzátette: „A magyar reformátusság diaszpóra sorsát csak akkor tudja legyőzni, ha a spóra, a mag – magvetés sorsává tudja alakítani.”²⁰

Szűcs Ferenc az egyetemesség mellett a felekezeti különlegesség értékét az identitás tudatosításához sorolja. Akár személyes, akár közösségi vagy akár felekezeti önazonosságról van szó, mindig vállalni kell azt, amiben más vagyok. Ennek a vállalásnak kapcsán a református identitást négy sajátosságban mutatja ki. Az első egyfajta gondolkodásmódban, sajátos kultúrában fogalmazódik meg, amely a legszembetűnőbb formában nyilvánul meg mások előtt – mint istentiszteleti mód, viselkedés, nyelvezet, hagyomány vagy vélekedés. A második Kálvin teológiájának lényegét érinti, nevezetesen azt, hogy az Isten szuverenitása áll a középpontban, ami azt jelenti, hogy elsődlegesen az ő Igéje, akarata és döntése a fontos, és nem az emberé. A harmadik sajátosság – a kolozsvári Kozma Zsolt professzorra hivatkozva – a református egyház fordított piramisszerkezete, amelyben a legfölül lévő helyi gyülekezetek adják képviselőiket *lefelé* egészen a zsinatig, és nem a zsinattól a gyülekezetekig. A negyedik pedig az a Kálvinra jellemző holisztikus szemlélet, miszerint a református hit a teljességre, a teljes életre törekszik, hiszen Krisztus Ura az egésznek, a teremtett világ és a történelem egészének, az értelemnek éppúgy, mint a misztériumnak. Az egyház ugyanakkor folyamatosan úton jár, ami azt is jelenti, hogy szüntelen megújulásra szorul az Isten igéjéhez mérten.²¹ Szűcs Ferenc nem szűnt meg figyelmeztetni, hogy ne tévesszen meg bennünket a tapasztalat. Ne a látható, empirikus egyházból alkossunk képet magunknak, hanem a láthatatlanból, a hitünk tárgyának egyházából, mert a láthatatlan a láthatónak permanens kritikája a lélek és a rend, az esemény és az intézmény dialektikájában.²² Nem felejt el hozzátenni azt sem, hogy egyénként ezen az úton vállalom ennek az egyháznak a szégyenét, mert nemcsak kritizálom, hanem szeretem is.²³

Ekkleziológiája kapcsán még érdemes megemlíteni, hogy Szűcs Ferenc józan teológiája nem ment bele a Karl Barth által megfogalmazott „hitvalló egyház” (Bekennende Kirche) és az ezzel szembeállított „népegyház” (Bürgergemeinde) ellentételezésébe, illetve szétválasztásába. Fenntartása abból fakadt,

¹⁹ Szűcs: Megjegyzések, 124.; Tükör által, 71–72.142.

²⁰ Szűcs: Tükör által, 143.

²¹ I. m., 181–184.

²² Szűcs: Kálvin olvasása közben, 60.

²³ Szűcs: Tükör által, 185.

hogy a „hitvalló egyház” kifejezés nem használható állandó jelleggel, hanem csak a *status confessionis* idejére alkalmas, másrészt a „népegyház” szóösszetétel túlságosan polgári közösséggé, szekularizált társulattá egyszerűsítette a *Corpus Christianum* népét. E kettő helyett Szűcs Ferenc a *keresztyén gyülekezet* elnevezést javasolja, amely a gondviselési rend értelmében csak különböző nyelve, gondolkodásmódja, történelme és népi kultúrája által meghatározott identitásával együtt lehet keresztyénné.²⁴ Viszont e keresztyén gyülekezet teológiájának nincsen, nem is lehet a világtörténelemben jövőképe, hiszen nem az optimizmus, nem egy történelmi utópia vezérli, hanem Isten országának élő reménységéről ad számot a világnak. Alapja épp fordított irányú: az eljövendőt a Krisztusban látja. Ezért a keresztyén gyülekezetnek Isten tervei helyett meg kell elégednie az ő akaratával. Az egyház missziójával kapcsolatban sem a módszert tartja elsődlegesnek, hanem a *megújult* létet, amely a világ számára a leghatásosabb érv. „Az egyetlen új a nap alatt, az új ember, aki megjelent, és akinek dicsőségére mindnyájunknak el kell változnunk.”²⁵

5.

A teológiai etika talán legnagyobb kérdése volt mindig az Isten országának reménységében élő keresztyéneknek a hatalomhoz, illetve az egyháznak az államhoz való viszonya. Ráadásul ennek a viszornak két, egymással ellenkező etikai értelmezése is a Biblia egyes helyeinek hangsúlyozásából fakad. Egyik oldalon a világtól és a mindenkori hatalomtól való teljes elzárkózás, a másikon pedig a világi hatalommal történő együttműködés. Az egyiken a szektás elkülönülés, a másikon a bizánci típusú theokrácia. Az egyiken az egyház és az állam teljes szétválasztása, a másikon az államegyház megvalósulása. A protestáns egyház sem mentes ezektől a szélsőségektől, gondoljunk itt a millenarista szektás mozgalmakra, vagy ellenkezőleg, arra a protestáns bűnbeesésre, amely a világi eszmékkel és hatalmakkal lép szövetségre.

Szűcs Ferenc teológiai józansága először az egyház és az állam felületi viszonyának mélyrétegeit tartja fontosnak föltárni, ahol valójában a szabadság és a hatalom állnak egymással feszültségben. A Szentírás egészének értelmében nyilvánvaló, hogy a szabadság és a hatalom egyedül Istennél esik egybe. Az embernél e kettő különválik, ezáltal a teremtményi lét kizárja az abszolút értelemben vett szabadságot. Születésünk, helyzetünk és képességeink ugyanis alapvetően megszabják szabadságunk határait. Kálvint tanulmányozva úgy látja, hogy Istennek jó akaratja a világkormányzására irányul, amelyben az ember szabadsága nem más, minthogy visszautasítsa mindazt, ami Isten

²⁴ Szűcs: Tükör által, 141.

²⁵ I. m., 155–156.

akarátának ellentmond. A Krisztusban elnyert szabadság kétirányú: *valamitől*, vagyis a törvény átkától való szabadság – ez a lét kérdésévé radikalizálja az erkölcsi döntéseket, ugyanakkor a *valamire* irányuló szabadság, nevezetesen az Isten akarátával szembeni engedelmesség viszont az erkölcsi döntések gyakorlatát jelöli ki. Isten tulajdonaként szabad az ember, nem kényszerből, hanem szabad lelkiismeretből.²⁶ Ez a szabadság arra szabadítja fel az embert, hogy „emberségben és szeretetben ne csak a hatalom által előírt mértékig menjenek el, hanem annál jóval messzebbre”.²⁷ Ez az a többlet, ami a *tertius usus legis* kifejezésében Kálvin a törvény harmadik hasznáról megfogalmaz. Sohasem csupán a világi törvény betartása, nem is a Tízparancsolat tiltásának teljesítése, hanem a hálának és a szeretetnek ösztönző, az *amplius facere* íratlan többlete az,²⁸ ami meghatározza a keresztyén cselekedeteit.

„Az uralkodás és szolgálat nem a kétféle kormányzás igazolása, hanem annak a megerősítése, hogy az igazi hatalom az mindig valójában szolgálat.”²⁹ Krisztus az egyház feje, de a világ és a történelem Ura is, ami azt jelenti, hogy a keresztyén ember szabadsága nem veszi ki őt a világ rendjéből. Pál apostol rómaiakhoz írott levele 13. fejezetének elején az Isten által rendelt világi hatalomnak épp ezt a szolgálatát emeli ki a világban lévő rend és humanitás biztosítására – mind *diakonosz*, mind pedig *leitourgosz* értelmében. Szűcs számára a Római levél bizonyítja, hogy „a keresztyén egyháznak lehet pozitív államképe”.³⁰ Ugyanakkor Kálvin nyomán figyelmeztet arra is, hogy „az evangéliumnak a lelki szabadságra vonatkozó tanítását ne vonjuk helytelenül a politikai rendre, mintha a keresztyének a külső kormányzást illetőleg kevésbé volnának alávetve az emberi törvényeknek”. Mind a belső, mind a külső törvénynek érvényesülnie kell.³¹

Noha mindig keserűen nyilatkozott a történelemben megnyilvánuló hatalmakról, de a világtól és a világi hatalmaktól való szektás elzárkózást Kálvin indoklásával helytelenítette. Ugyanis még nem vagyunk beérkezettek, hanem reménységben úton járók abban a világban, amely Isten dicsőségének színtere, még akkor is, sőt annál inkább, amikor ebben a teátrumban „mintegy halálra szánva, látványossága lettünk a világnak, úgy az angyaloknak, mint az embereknek”.³² Ezen az úton járva a szabadság perspektívája az *oikodomé*, amely céljaként a Krisztus-test és a felebarát épülését jelöli ki.³³

²⁶ Szűcs: Tükör által, 189–197.

²⁷ Szűcs: Teológiai etika, 207.

²⁸ Mt 5,20; Mt 5,47

²⁹ Szűcs: Teológiai etika, 207.

³⁰ I. m., 208–209. Róm 13,4. és 6.

³¹ Szűcs: Kálvin olvasása közben, 24.

³² 1Kor 4,9.

³³ Szűcs: Tükör által, 198–201.

6.

Korunk egyik legnagyobb gondja a fiatalok megmaradásának biztosítása az egyházban. Vannak, akik ennek megoldásaként a gyermekkeresztség át-gondolását, netán feladását látják. A református egyházon belüli vallásos fundamentalizmus, amely a gyülekezetet hívő és nem hívő tagokra osztja fel, sokszor csak a hitvallással egybekötött felnőtt keresztség igényével lép föl. Szűcs Ferenc nem tartja helyes dolognak, hogy a keresztelőre bejelentkező család hitét teszik a gyermekkeresztség kiszolgáltatásának kritériumaként, mert ebben a sákramentumban nem a múlt, hanem a jövő a fontos. „Érthetetlen, hogy miért a kicsi Jancsikán verik el port” – szokta volt hangoztatni –, „sőt inkább a kegyelem csodája az, ha nem hívő családi háttér ellenére is a gyülekezet közepére állíttatik az a kicsi gyermek.” A keresztséggel ugyanis a gyülekezetbe fogadtatik be, ahol Krisztus új életre hívásával kezdődik el az ő jövője. De nemcsak ez, hanem a keresztelő lelkipásztor, valamint a befogadó gyülekezet felelőssége is elkezdődik a megkeresztelt sorsát illetően, aki külön személyiségként jött a világba, és érkezett a gyülekezetbe. Ezt a figyelmet és felelősséget nem lehet azzal megspórolni, hogy a gyermek növekedése ideje alatt a gyülekezetnek gyakorlatilag nincsen semmi dolga, mivel a hitvalló felnőttet amúgyis készen kapja.

Szűcs Ferenc szerint homályba vész az ősegyház keresztelési és hitvallástéli gyakorlata, de gyermekkeresztség valószínűleg már kezdetben is volt. Az kétségtelen, hogy a gyermekkeresztséggel a keresztség, a hitvallástétel és a konfirmáció szétszakadása együtt járt. Azonban ebben a szétszakadásban az egyház hagyománya szerint a felnövekvő gyermek új életének stációi nyilvánulnak meg a gyülekezet számára. A keresztségben a kicsi gyermek Krisztus testének tagjává lesz, amely a fogadott fiúság állapota. A bérálásban (*sacramentum confirmationis*) az fejeződik ki a szkizmával történő felkenetés által, hogy a Szentlélek ajándékával eltelt ifjak még tökéletesebben hasonulnak az Úrhoz. Az eucharishtiában pedig Krisztus testét és vérének vesznek magukhoz az öröklét elnyerésére, valamint a Krisztussal és a gyülekezettel való egység kifejezésére.³⁴ Mint ismeretes, Kálvin elvetette a bérálás szentségét, helyette bevezette a keresztyén katekézis (*christiana catechesis*) kiképzését, amelyet a negyedévenkénti úrvacsorás vasárnapokat megelőzően az egyház színe és tekintete előtt (*teste et spectante ecclesia*) gyakoroltak, és ezzel a tíz éves gyermekeket bevezették az úrvacsorai közösségbe.

Szűcs Ferenc teológiai gondolkodása értelmében az, aki meg van kereszttelve, az egyház tagja, és nem a konfirmáció teszi azzá. Nagyon fontos ebben a meglátásban a Kálvin nevéhez köthető és a Heidelbergi Káté 74. kérdés–

³⁴ Szűcs: Tükör által, 233–235.

feleletében megfogalmazott *szövetség-teológia*, amely szerint a keresztség által az Isten szövetségébe és egyházába a kis gyermekek is beletartoznak, Isten ugyanis Krisztus vére által a bűnből való váltságot és a hitet munkáló Szentlelket nekik is ígéri. Szűcs professzor a két sákramentum, a keresztség és az úrvacsora közötti hidat a konfirmációban látja, amelyet mint a hit megerősítésének folyamatát kiterjeszti a keresztség és az úrvacsoravétel közötti évek vagy évtizedek időszakára. Ezen hosszú idő tartalmát a genfi reformátor által ajánlott katekézis adja, amelynek oktatását, illetve tanulását nem szabad intellektuális teljesítménynek tekinteni, sokkal inkább evangelizációnak. Megfontolandónak véli, hogy ennek nyelvezetét a humán tudományokéhoz kellene közelíteni, egyúttal talán érdemes elvetni a pedagógia sajátos vallásos formáját is. Az úrvacsora vétele előtti konfirmáció ünnepi eseménye viszont legyen a személyes hit megvallásának alkalma. Tudja jól, a nehézség éppen abban van, hogy a személyes hitvallás mindenkinél más és más korban jön el, ha eljön egyáltalán, és nem esik egybe a konfirmáció hagyományos idejével. Mi lehet akkor a megoldás? Szűcs véleménye szerint a keresztség és az úrvacsoravétel közötti időt amellet, hogy a család és a gyermek fejlődését folyamatos figyelem veszi körül, a gyülekezetnek a Szentlélekért való könyörgésre kell szánni. A konfirmáció ünnepi alkalmán pedig Kálvin gyakorlatát követve azt javasolja, hogy fogadalom nélküli záróvizsgát tegyen a gyermek, és úgy vegye az úri szent vacsorát.³⁵

7.

Az előző gondolathoz kapcsolódva fontos megemlíteni Szűcs Ferenc pedagógiai elképzelésének teológiai alapjait. A fölvetett kérdés az, hogy a személyiségfejlesztésben az egyházi iskoláknak milyen lehetőségeik és korlátaik vannak, s ezek figyelembevételével hol található meg a helyes út? Másképpen föltéve a kérdést: az egyházi iskola a világi hatásoktól elzárva, ideális üvegházként működjön, vagy ellenkezőleg: a reális világra való akklimatizálódásra készítsen fel? A kérdés égető, hiszen a vallásos oktatás azonnal érzékeli a szent hit és a profán kultúra ütközését.

Azonban Szűcs Ferenc józan teológiai gondolkodása nem az alternatívák között választ vagy-alapon, hanem arra összpontosít, akiről szól a történet: *a gyermek személyiségére*. A Martin Buber által képviselt teológiai perszonalizmus értelmében a személy ugyanis a személyes Isten képmása. Nem másoktól elszigetelt individuum, nem is az arcnélküli tömegemember, hanem a „személyes kapcsolatra kész ember, az *embertárs*, aki tudja, hogy az

³⁵ Szűcs: Tükör által, 238–240.

Én csak a TE-vel szemben lehet azzá, akinek lennie kell”.³⁶ Ebből következik, hogy nem az egyházi iskola nevel, hanem a benne élő személyek nevelik egymást kölcsönösen. A nevelés tehát nem más, mint a Carl Rogers nevével fémjelzett személyközpontú tanulási folyamat (*person centered learning process*), amelyben az ismeretek az erkölcsi döntések fejlesztésével kapcsolódnak össze, ahogy azt Jean Piaget hangsúlyozza. Teológiai szempontból pedig azt kellene tudatosítani, hogy a gyermek személye nem a teljesítményei miatt elfogadott, hanem a maga egyetlenszerűségében érték az Isten szemében.³⁷ Az egyházi iskolának tehát a remény szigeteinek kellene lenniük, vigyázva az *ekkléziogén neurózist* előidéző erőszakos vallásos követelmények veszélyeire, amelyekre Gyökössy Endre mutatott rá. Szűcs professzor nagy óvatosságra int az ember rendkívül bonyolult és érzékeny összetettségét illetően. „Az emberi személyiség bibliai megközelítésben olyan szent terület, amely előtt mindig csak levett sarukkal állhatunk meg.” Majd hozzáteszi: „minden gyermek külön isteni felségterület”, ahová avatatlanul nem hatolhatunk, s amihez nincs sem pszichológiai eszköz, sem módszer, sem program, egyedül csak a türelem és a reménység.

Bonhoeffer nyomán hangoztatja, hogy bibliai értelemben nem állítható szembe szent és profán terület, hanem a szent ott mutatkozik meg, ahol Krisztus megjelenik. Ugyanígy lehetetlen a hit és a kultúra ellentételezése is, hiszen a hit a kultúrán belül nyilvánul meg. Következésképpen az egyházi iskolák gyermekeinek személyiségében mind a szent és a profán, mind a hit és a kultúra kettősségének integrálására kell törekedni. Az Isten szuverenitása éppen az egyetemességre irányuló igényt követeli meg az oktatásban is. Ennek pedig az a gyakorlati következménye, hogy az egyházi iskolának a közismereti tárgyakat kellene bekapcsolnia a keresztyén nevelés rendszerébe, nem pedig fordítva.³⁸

8.

A protestáns egyház- és dogmatörténetet eléggé megterhelte az eredetileg egyháztörténeti korszakhatárt jelölő kifejezés, az úgynevezett „konstantini fordulat” ellentétes megítélése a ’90-es évek egyházi és politikai vitájában. Az elmúlt évtizedekben felerősödő negatív felhangjai ideológiai kérdéssé váltak. A liberális teológiai érvelés abból az Adolf von Harnacktól származó tanításból ered, miszerint már a II. századi apologéták révén a tiszta evangélium házasságra lépett a hellén gondolkodással, eltorzítva ezzel az ere-

³⁶ Szűcs: Tükör által, 245–246.

³⁷ I. m., 247.

³⁸ I. m., 248–250.

deti jézusi üzenetet, s ezt a khiméra formációt véglegesítette I. Konstantin császár hatalomra jutása. A baloldal politikai kritikája pedig azzal riogatta az éppen rendszerváltoztató polgári kormánnyal szemben a társadalmi kérdésekkel foglalkozókat éppúgy, mint a közhangulatot, hogy az állam és az egyház „konstantini fordulatként” felfogható összefonódása nagy veszélyeket rejt. Pedig az államnak az egyházzal történő összefonódása éppen az 1990 előtti évtizedekre volt jellemző. Teológiai értelemben pedig a hellén torzulásra hivatkozás nem más, mint a „mi lett volna, ha...” kérdést hiábavalóan fessegetni a történelemben. A „konstantini fordulat” eredményeképpen alakult ki ugyanis az az államilag támogatott intézményrendszer, amely mindmáig meghatározza a keresztyén kultúrát, s amelyen épülve még a szekularizált nyugati civilizáció is alapjait köszönheti.

Szűcs Ferenc jól látta ennek a kettős támadásnak a hibáit s túlzásait, és a „konstantini fordulatot” nem úgy ítélte meg, ahogy azt néhány kortársa tette. Abból a szempontból veszélyt látott a „konstantini fordulatban”, hogy a Krisztusnak adatott kozmikus *exousziát* „a történelemben transzponált apokalyptikus millenarizmusként értelmezi, ahol Krisztus uralmát egyházi és világi összefogással kell megvalósítani a földön”.³⁹ Ezzel ugyan az egyház tanítása áthatotta a társadalmat, ugyanakkor az állam gyámkodása kétségtelenül kikezdte az egyház identitását. Ez a dolog egyik oldala. Másrészről viszont – és itt Bonhoefferre és Török Istvánra hivatkozik – Nyugaton az egyház nevelő szerepe igen jelentős volt, magát az uralkodót is korlátozta hatalmában, s rendezte az uralkodók egymás közti kapcsolatát. Azzal, hogy az egyház – mint *Corpus Christi* – az állammal kötött szövetséget, kiépült a *Corpus Christianum*, az egységes keresztyén Európa kultúrája, amelynek „örökségét lehet ugyan bírálni, de negligálni már csak a történetiség okán sem lehet”.⁴⁰

Ráadásul a vitának azért sincs aktualitása Szűcs Ferenc meglátása szerint, mert a *Corpus Christianum* a reformáció, a felvilágosodás és a liberalizmus eróziójának hatására mára már csak felbomlott örökségként van jelen, s nincs hozzá visszatérés. Viszont a *Corpus Christinek*, az egyháznak megmaradt az a küldetése, hogy határait belátva, de kritikai szolidaritásban nyilatkozzon meg minden államalakulattal szemben, nem a világ vádolójaként, hanem a prófétai szó jogán.⁴¹ „Óvatosabban kellene bánnunk a *Corpus Christianum* megszűnésének ünnepelésével” – hangoztatta a probléma kiélezésekor, javasolva a kapcsolódó pontok keresését a társadalom, a kultúra és a gazdaság területeivel az apológia módszerének a jövőben sokat ígérő hasznosításával.⁴²

³⁹ Szűcs: Tükör által, 57.

⁴⁰ I. m., 60.

⁴¹ I. m., 61–62.

⁴² Szűcs: Evangélium és kultúra, 346.

9.

Ezzel összefüggésben megkerülhetetlen az az újat akaró, két nagyformátumú rendszeres teológus nevéhez köthető gondolkodásbéli ellentét, amely a rendszerváltoztatás '90-es éveinek egyházpolitikájára is kihatott. Ennek egyik oldalán Vályi Nagy Ervin mindenfajta *ordót* elvető, rész szerinti teológiai radikalizmusa, a másikon Hegedűs Loránt az egészre igényt tartó apologetikus teológiai radikalizmusa állt. Az előző számára „látens konstantinizmus foglyaként” értelmezhető minden olyan kísérlet, amely az apologetika módszerével a mindenkori kultúrát meg akarja keresztelni, és érvényesíteni kívánja a keresztyénség közéleti integráló és orientáló szerepét. Az utóbbi szerint pedig kulturális, társadalmi és politikai szintéren Istent lehetetlen kihagyni, és így nemcsak a természettudományban, de a nemzet sorsában is felfedezni véli a teremtő, a megváltó és a megszentelő Istenre utaló vonatkozásokat. Szűcs Ferenc *teológiai szempontból* két idősebb kollégája között is megőrizte kiegyensúlyozó gondolkodását. Pedig Vályi Nagy Ervin volt doktori dolgozatának a témavezetője, illetve Hegedűs Loránt a püspöke.

Szűcs Ferenc a bábeli nyelvezavart nemcsak büntetésnek, hanem inkább korrekciónak fogja föl a babiloni birodalom hatalmi koncepciója ellenében, amely egy nép, egy nyelv, egy kultúra összeszorításában képzele a hatalomgyakorlást. Vályi Nagy Ervinnel szemben állítja, hogy a teremtetési rend szerint a népek és nemzetek a maguk sokféleségében tudnak eleget tenni a Föld betöltésére, valamint népek és nemzetek világához messiási üdvígérek is tartoznak. Isten kijelölte az emberek lakozásának helyét és határait, és ezek a határok az identitás meghatározói. Ahogy vezetéknévünk a családunkra utal, amely előtt a nemzet áll, s amelynek hazája is van, amazon pedig atyáinak földje, akiknek tisztelete tesz bennünket nyitottá a jövő irányába.⁴³ Következésképpen a Galata 3,26 meghaladó értelmében „amint férfi vagy női mi voltunk nem szűnik meg Krisztusban, ugyanúgy népi, nemzeti identitásunk sem”. A gondviselési rend (E. Brunner) értelmében nem mindentől független individuum szellemeiként, hanem csak a nyelv, a történelem és a kultúra identitásában lehetünk keresztyének.⁴⁴ Dietrich Bonhoefferrel hangsúlyozza azt a feledésbe merülő történelmiényt, hogy „Nyugaton nemzeti történelem csak a Krisztussal való találkozás óta létezik”.⁴⁵ Sokszor felvetette a Károli Gáspár *Két könyve* vagy akár Kölcsey *Himnusa* történelemszemléletében megfogalmazott zsidó–magyar sorspárhuzamot, amely épp abban látja a történelem

⁴³ Szűcs: Tükör által, 265.

⁴⁴ I. m., 141.

⁴⁵ I. m., 268.

lényegét, hogy a kijelentés történeti útjában konkrét eseményekhez kötődve ítéltetik vagy tartatik meg Isten népe.⁴⁶

Hegedűs Loránttal kapcsolatos kritikáját főleg a püspöksége ideje alatt működő THÉMA egyesület konferenciáin fejtette ki. Szűcs nem kimondottan Hegedűs teológiáját, sokkal inkább az egyházi közgondolkodást alakító gyakorlati alkalmazását féltette attól a permanens veszélytől, hogy a kultusz és a kultúra összefonódásával kulturális gettósodás, illetve nacionalista gőg ütheti fel a fejét.⁴⁷ A bibliai és a nemzeti szimbólumok összekeveredésével a vérségi alapon álló népiség könnyen szakralizálódik,⁴⁸ és példának okáért a magyar őstörténethez való visszafordulás a zsidó–keresztyén kultúra jelentőségét kérdőjelezi meg.⁴⁹ Téves felismerésnek tartotta az elmúlt kommunista időszak egyházára a negyven éves pusztai vándorlás analógiájaként tekinteni, hiszen az egyház 1990 után sem az ígéret földjére érkezett, inkább a bűnbánat elmaradása és a régi reflexek folytatódása a jellemző rá. Úgy látta, hogy a misszió helyett a múlt felé tartó zarándoklattal inkább a nosztalgia kapott hangsúlyt.⁵⁰ Egyházszervezet szempontjából Szűcs Ferenc a későbbiekben is kifogásolja, hogy a hierarchikus és centralizált egyházmodell továbbra is megmaradt. Véleménye szerint a nyilvánosság előtt a népgyűlések erődemonstrációi nem pótolhatják az „Isten és emberek előtti kedvességet”. Tapasztalata szerint az egységesen uniformizált teológiai gondolkodás pedig nem ad helyet az igazi párbeszédnek a különböző csoportok között.⁵¹

10.

Végül nem maradhat megválaszolatlanul az a kérdés, hogy Szűcs Ferenc barthiánus teológusnak tekinthető-e? A budapesti Teológiai Akadémián a XX. század első felét a történelmi kálvinizmus, második felét pedig a Karl Barth hatása alatt álló teológiai irányzat uralta. Az Abraham Kuyper gondolkodása által meghatározott holland eredetű történelmi kálvinizmust, amelynek magyar képviselője Sebestyén Jenő volt, Szűcs nagyon szimpatikusnak találta abban az értelemben, hogy Kálvin történelmileg kialakult szellemében nemcsak az egyházi életre, hanem az emberi élet minden területére igényt tartott. Ugyanakkor látta a buktatóit is, nevezetesen azt, hogy egyrészt a történeti kálvinizmus holland talaja egészen más, mint a magyar, másrészt pedig

⁴⁶ Szűcs: Kálvin olvasása közben, 83–84.

⁴⁷ Szűcs: Tükör által, 267.

⁴⁸ I. m., 141.

⁴⁹ I. m., 269.

⁵⁰ I. m., 162.

⁵¹ I. m., 164–167.

mint „izmus” éppen a világnézet kialakításával nem veszi figyelembe az Ige dinamizmusát, s általánosítani akarja azt, ami a változó történelmi szituációval való találkozása közben az Igében egyedülálló és ajándék.⁵²

Másrészről pedig éppen az Igének ez a dialektikus felfogása, amelyet Karl Barth képviselt, igen lenyűgöző volt számára. Annál is inkább, mert a barthi dialektikus teológia egészen Kolozsvártól (Tavaszy Sándor) Debrecenen (Török István) és Sárospatakon (Nagy Barna) át Budapestig meghatározta a második világháború utáni teológiai gondolkodást. Viszont jól látta azt is, hogy Barth teológiájának hazai interpretálásából a kommunizmus időszaka alatt egy sajátosan értelmezett és hivatalosan jóváhagyott egyházi világkép lett, amely a „szolgáló egyház” teológiájává torzult. Abban, hogy teológiája a kor „izmusává” lehetett, az 1948-as magyarországi fordulatkor maga Karl Barth politikai szerepvállalása és nem kis mértékben teológiai exkluzivitása is felelős volt. Mindkét irányzattal való fenntartását tehát Szűcs Ferenc abban fogalmazta meg, hogy nem lehet leállni egy teológusnál sem, hogy annak tanítása kőbe vésett sémává egyszerűsödjék.⁵³ Ő maga is doktori értekezésében Karl Barhtal foglalkozott, de már akkor szükségét látta az utána következő teológiákra is ráirányítani a figyelmet.⁵⁴ A kérdésre válaszolva tehát azt mondhatjuk, hogy ugyan Szűcs Ferenc gyakran tájékozódott Karl Barth teológiája alapján, ahogy Kálvint is alaposan tanulmányozta minden teológiai és etikai kérdésben, ezért józan megfontolása okán nem lehet sem a barthianizmus, sem pedig a történeti kálvinizmus irányzatokhoz sorolni őt, sokkal inkább a Kálvin teológiáját figyelembe vevő dialektika teológiához.

Felhasznált irodalom

- ♦ BÉKÉSI S.: Életpálya mint hitvallás, in: *Confessio* 45 (2021).
- ♦ SZŰCS F.: *Az imago Dei értelmezése a Barth-i és a Barth utáni teológiában*, publikálatlan kézirat: Budapest, Ráday Könyvtár, 1985.
- ♦ SZŰCS F.: *Evangelium és kultúra*, in: László Emőke–Pap Ferenc (szerk.): *Krisztust dalolni merem. Tanulmányok Békési Sándor hatvanötödik születésnapja alkalmából*, Kolozsvár, Egyetemi Kiadó, 2020.
- ♦ SZŰCS F.: *Kálvin olvasása közben. Válogatott írások*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2016.
- ♦ SZŰCS F.: „Kik tartandók katolikusnak és kik eretneknek?” A hitvallás ógyházi vonatkozásai, in: Szűcs Ferenc (szerk.): *Egyetemes és református. A Második Helvét Hitvallás mai üzenetei*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2017.

⁵² Szűcs: Tükör által, 85–88.

⁵³ I. m., 97.

⁵⁴ Szűcs: *Az imago Dei értelmezése*.

- ♦ Szűcs F.: Megjegyzések az Egy testben a kereszt által. Princetoni javaslat a keresztények egységére című íráshoz, in: Fabiny Tibor (szerk.): *Egy házban élnek-e a keresztények? Magyar reflexiók a Princetoni javaslatra*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2007.
- ♦ Szűcs F.: *Teológiai etika*, Budapest, Református Zsinati Iroda, 1993.
- ♦ Szűcs F.: *Titkok peremén. Igehirdetések*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2017.
- ♦ Szűcs F.: *Tükör által. Válogatott írások és tanulmányok*, Budapest, Théma Protestáns Tanulmányi Kör, 2004.

Néhány új adat a filiszteusok eredetével és kánaáni megtelepedésével kapcsolatban

Az i. e. 1200–1170 közötti évtizedek az ismert ókori közel-keleti történelem talán legviharosabb évtizedei voltak. Ebben a korszakban az Égeikum és a Földközi-tenger keleti partvidéke nagymértékű hanyatlást és pusztulást élt át, amely után egy hosszú, „sötét korszak” következett. A késő bronzkori nagyhatalmak – Anatóliában a Hettita Birodalom és az Égeikum nyugati részén a mükénéi civilizáció – összeomlottak, ami tömeges migrációt és káoszt váltott ki a térségben. A kutatókat régóta foglalkoztatja az a kérdés, hogy vajon mi okozhatta a korábban virágzó, bronzkori magas kultúrák végét, a váratlannak tűnő pusztulást.

A „rendszerszintű” összeomlás elmélete

Robert Drews *A bronzkor vége* (The End of the Bronze Age) című klaszikus művében a következő okokat vizsgálja, mint amelyek kiválthatták a nagy bronzkori összeomlást: földrengés, tömeges migráció, szárazság, katonai támadások („tengeri népek”), a központi hatalom szétesése, változások a hadviselésben.¹ Az elmúlt évtizedek kutatásai a pusztulást okozó listát már 16 tételre bővítették. A korábban felsorolt okok mellett a következők jelennek meg: vulkánok, üstökös, cunami, technológiai változások (vasfeldolgozás megjelenése), éhhiány, éhínség, túl nagyra nőtt és költséges adminisztráció, gazdasági okok (a távolsági kereskedelmi utak összeomlása), belső társadalmi feszültségek, járványok.² Ugyanakkor azt is biztosan kimondhatjuk, hogy nem ezen felsorolt okok egyike vagy másika vezetett el a bronzkor végéhez, hanem több összetevő együttes hatása,³ ezek mintegy gyors egymásutánban bekövetkező láncreakciója (dominóhatás).⁴ Az újabb kutatások hangsúlyozzák, hogy éppen ezért a bronzkor vége kapcsán nem pusztán néhány nagy államalakulat eltűnésének okát kell vizsgálni, továbbá nem lehet a régiókat és jelenségeket egymástól elszigetelten vizsgálni, hanem komplex szemléletre

¹ DREWS: The End of the Bronze Age, 33–209.

² NORRIE: Diseases in the Near East, 41–60.

³ KŐSZEGHY: Földalatti Izrael, 106–107.

⁴ CLINE: 1177 B.C., 167.

van szükség, ha egy lehetséges forgatókönyvet szeretnénk felvázolni.⁵ Colin Renfrew a Cambridge-i Egyetem őstörténettel foglalkozó régésze már 1979-ben javasolta a „rendszerösszeomlás”, modernebb kifejezéssel élve „rendszer-szintű összeomlás” kifejezés használatát a bronzkor végével kapcsolatban. A kifejezés arra utal, hogy a majdnem 2000 éven át tartó bronzkort egy olyan hirtelen jött és teljes körű összeomlás zárta le, amely maga alá temetett egy egész korszakot. Renfrew szerint a rendszerszintű összeomlás jellemző tünetei: 1. a központi közigazgatási rendszer összeomlása; 2. a hagyományos elit réteg eltűnése; 3. a központosított gazdaság felbomlása; 4. a településszerkezet átrendeződése; 4. a népesség jelentős csökkenése; 5. és a korábbi társadalmi szintnél egy alacsonyabb szerveződésű társadalmi formáció megjelenése.⁶ Ezen felsorolt összetevők mindegyike megtalálható a késő bronzkor végét jelentő nagy összeomlás folyamatában.⁷

Az „összeomlástan” (collapsology) mára önálló tudományággá nőtte ki magát, amely társadalmak és civilizációk rendszerszintű összeomlásának törvényszerűségeivel foglalkozik. Ezen törvényszerűségek egyik paradoxona, amit a bronzkor végi civilizációk kapcsán is érdemes megjegyeznünk, hogy minél erőteljesebben növekszik egy globalizált civilizáció, annál sebezhetőbbé válik, illetve minél összekapcsoltabbak egymással a struktúrák, annál törékenyebbé válnak. Ha az egyensúly rendszere valahol megbomlik, akkor az nem pusztán hanyatlást jelent, hanem megjósolhatatlan állapotokat okoz, vagy akár teljes összeomlást eredményez.⁸ Korunk válsága és a bronzkor végére kialakult globalizált Égeikum és Kelet-Mediterráneum hanyatlása közötti hasonlóságra Susan Sherratt, a Sheffield Egyetem régésze és kutatója közel 20 évvel ezelőtt hívta fel a figyelmet. Rámutatott arra, hogy vannak „hasznos analógiák” korunk eseményei és az i. e. 1200-as évek történései között. Értette ezen a törékennyé váló politikai, gazdasági és társadalmi viszonyokat egy olyan globális gazdaság hátterén, amely lehetővé tette és teszi az árucserét széles társadalmi rétegek és nagy távolságok között. Véleménye szerint mindkét korszak esetében megfigyelhető az a törvényszerűség, hogy a világgazdaság és kultúra egyre homogénabb, de ezáltal ellenőrizhetetlenebb, továbbá a világ egyik oldalán zajló politikai bizonytalanságok drasztikusan befolyásolhatják a több ezer kilométerre lévő régiók gazdaságát, ezáltal mindennapi életét.⁹

Ha mégis meg kellene találnunk a késő bronzkori összeomlást előidéző láncreakció első elemét, akkor azt a legutóbbi évek kutatásai alapján a klíma-

⁵ KILLEBREW–LEHMANN: The Philistines and Other „Sea Peoples”, 1–5.

⁶ RENFREW: Systems Collapse, 482–487.

⁷ CLINE: 1177 B.C., 168.

⁸ SERVIGNE–STEVENS: How everything can collapse, 88.

⁹ SHERRATT: Globalization, 53.

változásban lehetne meghatározni.¹⁰ A szárazság i. e. 1250 körül kezdődött, amikor földünk északi féltekén hirtelen megemelkedett a hőmérséklet, ami tartós, 150–300 éves szárazságot okozott a mükénéi kultúra területén¹¹ és a Földközi-tenger keleti részén.¹² A magas szintű mezőgazdasági tevékenységtől függő palotaközpontokat a mezőgazdasági termelés csökkenése érzékenyen érinthette, a nagyobb népsűrűségű lakosságot ellátó központi elosztórendszereket, például a mükénéi palotagazdaságokat fenntarthatatlanokká tette.¹³ Mivel hasonló klímaváltozás zajlott le az ókori Görögország szárazföldi részén, Krétán, Cipruson, Izrael, Szíria, Anatólia és Egyiptom területén is, ezért ezt a nagy régiót hosszú időn át érintő aszályt szokás „megaszárazságnak” is nevezni.¹⁴ Az aszály és a mezőgazdasági termelés hanyatlása tartós éhínséget okozott, ami tovább súlyosbította a helyzetet, és multiplikátor hatással bírhatott.¹⁵ Hérodotosz a görög történetírás atyja úgy vélte, hogy a bronzkori összeomlás oka a hosszú szárazság, az abból következő éhség, majd a társadalom összeomlása volt.¹⁶ Arisztotelész úgy tudta, hogy a mükénéi világ összeomlását a szárazság idézte elő.¹⁷ I. e. 1200 körül III. Arnuvandaszhettita uralkodó egy levelében arról írt, hogy atyja idejében Anatóliát nagy éhínség sújtotta, amelynek egyetlen okaként a szárazságot nevezte meg.¹⁸ További késő bronzkori hettita, egyiptomi, akkád és szíriai (Emar, Ugarit) dokumentumok ugyan nem beszélnek szárazságról, de írnak éhínségről és súlyos gabonahiányról, aminek megoldására a korabeli uralkodók egymástól próbál-

¹⁰ CLINE: 1177 B.C., 157–165. Ellenvéleményt fogalmaz meg KNAPP–MANNING: The End of the Late Bronze Age, 102–112. Szerintük ugyanis a klimatológiai kutatást végző belga és francia kutatókból álló csapat David Kaniewski (Toulouse-i Egyetem) vezetésével ugyan új és hasznos módszereket használ, azonban „meglehetősen sarkított kulturális következtetéseket von le”. Véleményük szerint a késő bronzkor összeomlásának kérdése ennél sokkal komplexebb választ igényel, bár az éghajlatváltozás szerepe valóban fontos tényező lehetett. Érdeemes azért megjegyezni, hogy Knapp–Manning cikkének megjelenése óta további klímatanulmányok jelentek meg a témában, amelyek szintén megerősítenek egy rendkívüli száraz időszakot a tágabb térségben is. (A témával kapcsolatos kutatások és hivatkozások megtalálhatók Kaniewski és csapata publikációiban 2013–2020 között. Kutatásaik érintik Közép-Törökország, Libanon, Szíria, Izrael, Ciprus, az iráni Zagrosz-hegység és Egyiptom területét.) Noha a rendszerszintű összeomlás valóban rendkívül komplex folyamat, ugyanakkor mindig vannak benne olyan kiváltó okok, amelyek multiplikátor hatással bírnak és mintegy „felpörgetik” a folyamatokat. SERVIGNE–STEVENS: How everything can collapse, 15–41.

¹¹ DRAKE: The Influence of Climatic Change, 1862–1863.1865–1868.

¹² KANIEWSKI–GUIOT–VAN CAMPO: Drought and Societal Collapse, 369–382.

¹³ DRAKE: The Influence of Climatic Change, 1862–1863.1865–1868.

¹⁴ KANIEWSKI et al.: Climate Change 1–10.

¹⁵ DRAKE: The Influence of Climatic Change, 1866.1868.

¹⁶ NORRIE: Diseases in the Near East, 50.

¹⁷ KANIEWSKI–GUIOT–VAN CAMPO: Drought and Societal Collapse, 371.

¹⁸ Uo.

tak segítséget kérni.¹⁹ Az egyiptomi forrásokban először II. Ramszesz idején (i. e. 1279–1213)²⁰ olvasunk gabonahiányról, ami a Hettita Birodalmat sújtotta.²¹ Egyiptom és Hatti békeszerződése után a fáraó rendszeresen küldött gabonaszállító hajókat Anatóliába.²² Merneptah fáraó idején (i. e. 1213–1203) a gabonahiány már olyan méreteket öltött a Hettita Birodalomban, hogy az egyiptomi uralkodó hajókon küldött gabonasegélyt, amely „élteben tartotta Hattit”.²³ Az utolsó hír a hettiták megsegítéséről egy ugariti levélből származik. Ebben a dokumentumban a hettita uralkodó sürgeti a Szíria part menti területeiről gyűjtött 450 tonna gabona szállítását, amely a birodalom számára „élet-halál kérdése”.²⁴ Az éhínség ezek után Ugarit városát is utolérte. Noha tulajdon országa is éhínséggel küzdött, Merneptah fáraó megpróbálta gabonaszállítmányokkal segíteni az északi várost, ami azonban hamarosan egy katonai támadás következtében elpusztult.²⁵ III. Ramszesz korára (i. e. 1184–1153)²⁶ a Nílus vízszintje csökkent, ami Egyiptomban is gabonahiányhoz és felkelésekhez vezetett.²⁷

Újabb kutatások felvetik, hogy a bronzkori civilizációk összeomlásához vezető úton további lépést jelenthetett a járványok megjelenése, legalábbis a régió egyes területein.²⁸ A fertőző betegségek jól beleillenek a feltételezett végjáték forgatókönyvébe. A járványok gyors lefolyásúak voltak, nagy területet érintettek, szabadon átlépték a határokat, és megjelenésüket a népesség tömeges elvándorlása követte.²⁹ Ez megmagyarázná azt is, hogy miért tapaszt-

¹⁹ KNAPP–MANNING: The End of the Late Bronze Age, 120–122., a 2. táblázat összefoglalást ad az éhínségről beszámoló ismert dokumentumokról. Az emári agyagtábláról lásd SINGER: New Evidence on the End of the Hittite Empire, 24–25.

²⁰ Jelen cikk nem tér ki az ókori Egyiptommal kapcsolatos kronológiai vitákra. A tanulmány a *The Oxford History of Ancient Egypt* kronológiáját követi.

²¹ KNAPP–MANNING: The End of the Late Bronze Age, 121. Puduhepa hettita uralkodónő a fáraótól kéri el hozományát, lovakat, szarvasmarhákat és juhokat, mivel nincs gabona földjein. (KUB 21.38)

²² KANIEWSKI–GUIOT–VAN CAMPO: Drought and Societal Collapse, 372.

²³ Uo. (KRI IV 5.3.)

²⁴ KNAPP–MANNING: The End of the Late Bronze Age, 121. (RS 20. 212A).

²⁵ KANIEWSKI–GUIOT–VAN CAMPO: Drought and Societal Collapse, 372.

²⁶ Korábban két időszak is volt, amikor az egyiptológusok III. Ramszesz uralkodását helyezték: i. e. 1198–1166, M. B. Rowton Method (CAH), és i. e. 1182–1151 (Wente–Van Siclen Method). MAZAR, A.: *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000–586 B.C.E.*, New York, Doubleday, 1990., 297.

²⁷ KANIEWSKI–CAMPO: Drought and Social Collapse, 372.

²⁸ NORRIE: Diseases in the Near East, 60–61., a Hettita Birodalomra tett hatásáról: 66–100.

²⁹ MIDDLETON: The Collapse of Palatial Society, 160–167. Bár Middleton hozzáteszi, hogy „[a] fő probléma a pestishipotézissel a pozitív bizonyítékok hiánya.” Norrie tanulmánya ugyan későbbi, azonban ő sem tudja igazolni, hogy a térséget az i. e. 14. században sújtó járványok jó egy évszázaddal később újra visszatértek volna a Hettita Birodalomba vagy Levante területére. Az egyetlen történet, amit fel tud hozni ezzel kapcsolatban, az a Sámuel

talható sokszor egész városok elnéptelenedése fegyveres konfliktusra utaló valódi nyom nélkül Anatólia teljes területén³⁰ – akár éppen a hettita fővárosban, Hattiban is – és miért jellemző a korszakra a népesség drasztikus csökkenése, különösen a sűrűn lakott területeken.³¹ Az éhínség hosszú évei alatt már eleve legyengült szervezetű emberek könnyebben áldozatul is eshettek a fertőző betegségeknek.³²

A késő bronzkori palotagazdaságok erőteljesen központosított és felülről irányított rendszerek voltak, ami erősen sebezhetővé tette működésüket. A bürokratikus hatalom fenntartása drága volt, aminek költségei a parasztságra hárultak, akik adójukkal biztosították a rendszer fennmaradását. Ha rendkívüli helyzet, például éhínség vagy járvány ütötte fel a fejét, akkor ez a merev struktúra nehezen tudott megbirkózni az egyensúly és rend fenntartásával.³³ A fent vázolt késő bronzkori tartós szárazság és az ehhez kapcsolódó elszegényedés, továbbá az esetleges járványok érthető módon feszültségeket generáltak a társadalmon belül. A palotagazdaságok hanyatlása miatt meggyengült közigazgatás valószínűleg már nem volt képes a járulékos válságokat (parasztlázáadás, a zsoldosok elszéledése, katonai konfliktusok) kezelni.³⁴ Valószínűleg az is fokozta a nehézségeket, hogy a műkénéi kultúra pusztulása után útnak induló népcsoportok, a háborús konfliktusok és talán a fosztogató kalózok és katonai szabadcsapatok elvágták a nemzetközi kereskedelem főbb tengeri és szárazföldi útvonalait, ezért a kereskedelem leállása sok korabeli várost és termelési folyamatot érzékenyen érintett. Ezek a városok lassan hanyatlani kezdtek anélkül, hogy konkrét támadás érte volna őket.³⁵

Legyőzött foglyok vagy területfoglaló katonák?

A késő bronzkori műkénéi palotakultúra bukása és a Hettita Birodalom összeomlása politikai és gazdasági vákuumot teremtett. A korábbi rendszerek felbomlása zűrzavart és káoszt okozott, a térségben migrációs mozgások kezdődtek. A menekülőkre egyik oldalról „toló hatást” fejtett ki a maguk mögött hagyott gazdasági és politikai káosz, ugyanakkor „szívó hatása” lehetett a jobb

1. könyvében lejegyzett, filiszteusokat sújtó járvány (5–6. fejezetek) esete. Az itt feljegyzett csapást azonban általában nem tartják történetileg hiteles beszámolóknak. FINKELSTEIN–SILBERMAN: *The Bible Unearthed*, 223.

³⁰ MILLEK: *How much was destroyed?*, 239–273.

³¹ MIDDLETON: *The Collapse of Palatial Society*, 166.

³² NORRIE: *Diseases in the Near East*, 54.

³³ MIDDLETON: *The Collapse of Palatial Society*, 177–221.

³⁴ NORRIE: *Diseases in the Near East*, 53.

³⁵ CLINE: 1177 B.C., 145.

reménnyel kecsegtető, távoli, de a kereskedelmi kapcsolatok révén már ismert vidékeknek.³⁶ Nem véletlen, hogy a történelem színpadán ekkor jelentek meg először a modern tudósok által összefoglalóan „tengeri népeknek”³⁷ nevezett népcsoportok,³⁸ akik közül talán a legismertebbek a Bibliában is szereplő filiszteusok.³⁹ A klasszikus hipotézis szerint az égei összeomlás elől menekülő „tengeri népek” támadásainak következtében a ciprusi és levantei régióban sok, már hanyatlóban lévő⁴⁰ város és királyság elpusztult vagy szétesett.⁴¹ A „tengeri népek” invázióját vallók szerint a migrációs csoportok egy része a jól bevált szárazföldi utakat használhatta vándorlásaihoz, míg más csoportjaik a számukra megszokott módon, a tengeren közlekedtek. Egy-egy főbb út menti város elfoglalása nagy területeket nyitott meg a szárazföldi mozgás előtt, sok esetben a kisebb, kiesőbb településeket nem érték el a támadók.⁴² Az utóbbi években több kutató is kételyét fejezte ki azzal kapcsolatban, hogy legalábbis Levante esetében mennyiben beszélhetünk a késő bronzkor végén általános pusztulásról. Noha valóban nem egységes a késő bronzkori levantei városok sorsa,⁴³ annyi bizonyos, hogy vannak egyértelműen pusztulást mutató telepü-

³⁶ NORRIE: Diseases in the Near East, 46.

³⁷ A „tengeri népek” kifejezést 1885-ben használta először egy francia egyiptológus, Emmanuel de Rougé, amikor a Medinat Habu-i második pylon reliefjeit vizsgálta. A „tenger” kifejezés az Újbírodalom korabeli egyiptomi szövegekben olyan népekre utal, amelyek a „szigetekről” származnak. Ez a földrajzi meghatározás azonban csak a *sardana*, a *sekeles* és a *vasasa* népek kapcsán jelenik meg, a többi korabeli támadó nép esetében nincs közelebbi földrajzi leírás. A „tengeri népek” összefoglaló név ezért tehát kissé félrevezető, emiatt sok kutató idézőjelbe teszi a kifejezést. A filiszteusok kapcsán a források nem említik a „tengeri” kifejezést. Róluk csak annyit tudunk meg az egyiptomi dokumentumokból, hogy Merneptah és III. Ramszesz fáraók uralkodása idején északról érkező betolakodók voltak. KILLEBREW–LEHMANN: The Philistines and Other „Sea Peoples”, 1.

³⁸ A „tengeri népek” kapcsán egyáltalán nem beszélhetünk tiszta etnikumokról. Sokkal inkább vegyes kultúrájú és eredetű, de közös sorsú embercsoportokról lehetett szó. (Bővebben lásd „Az anyagi kultúra kapcsolatai, a »tengeri népek« eredete” alfejezetet.)

³⁹ A filiszteusok Bibliában leírt történeteire a tanulmány nem tér ki. A többségi álláspont szerint ugyanis ezek a feljegyzések csak mintegy 500 évvel az események után kerültek lejegyzésre. „A filiszteusokra vonatkozó bibliai utalások nem tartalmaznak semmilyen emléket a korai vaskor (vaskor 1.) eseményeiről, vagy kulturális viselkedéséről” FINKELSTEIN–SILBERMAN: The Bible Unearthed, 223.

⁴⁰ Sok kutató nehezen elképzelhetőnek tartja, hogy a „tengeri népek” önmagukban képesek lettek volna az erejük teljében lévő késő bronzkori civilizációk elpusztítására. Inkább azt feltételezik, hogy ezek a városállamok és királyságok a bronzkor végén fellépő krízis miatt már eleve meggyengültek, így a „tengeri népek” támadásai csak az utolsó lépést jelentették a végső pusztuláshoz. KANIEWSKI et al.: The Sea Peoples, 1; KŐSZEGHY: Földalatti Izrael, 105–106.

⁴¹ YASSUR-LANDAU: The Philistines and Aegean Migration, 114–118. és CLINE: 1177 B.C., 106–110.

⁴² CLINE: 1177 B.C., 144–145.

⁴³ MILLEK: How much was destroyed?, 239–273.

lések, illetve olyan ugariti dokumentumok, amelyek fegyveres konfliktushoz köthető pusztulásra utalnak. Egy újabban vizsgált ugariti agyagtábla egy olyan levél másolata, amelyet Ammurapi, az utolsó ugariti király küldött a hettita alkirálynak Karchemishbe. Talán ez lehet az utolsó ismert levél, amely közvetlenül Ugarit elpusztítása előtt születhetett.

„A királynak, uramnak, mondd, így szól Ammurapi, a te szolgád: [...] Kétszer, háromszor írtam neked híreket az ellenséggel kapcsolatban! [...] Tudja meg uram, hogy most az ellenséges erők Rašunál [a mai Ras Ibn Hani] vannak és az előőrseiket Ugaritba küldték. Most az én uram küldjön nekem sereget és serekeket, hogy megmentsen engem, és az én uram mentsen meg engem ennek az ellenségnek a seregeitől!”⁴⁴

Ras Ibn Hani egy Ugarittól délre fekvő település volt, ahol az uralkodó másodlagos palotája állt. Az ásatások tanulsága szerint a várost – nem sokkal Ugarit pusztulása előtt – lakói váratlanul elhagyták. A települést ezután feldúlták, majd hamarosan megjelentek benne új lakói, akik jellegzetes, égei típusú kerámiát hoztak magukkal.⁴⁵ A szűkebb régióban fegyveres konfliktusban hamarosan elpusztult Ugarit, Gibala (Tell Tweini), Ras Bassit és Emar, majd Amurru királyságának feltételezett központja, Sumur (Tell Kazel) is.⁴⁶ Érdemes kiemelni, hogy Sumur esetében úgy tűnik, hogy már a pusztulást megelőzően a helyi lakók között lehettek nyugatról érkezett jövevények, akik az égei, sőt dél-itáliai kultúra egyes elemeit honosították meg a kultúrában, miközben együtt éltek a helyiekkel. Ennek a kisebb létszámú migrációnak és békés együttélésnek vethetett véget „a tengeri népek” inváziójának korára tehető támadás és pusztítás.⁴⁷ Ugyanebben az időszakban számos település pusztult el Kánaán déli területein is, bár ebben a térségben nehéz elkülöníteni, hogy a pusztulás emberi tevékenység oka volt-e, vagy a korabeli földrengés döntötte romba a települések házait.⁴⁸

⁴⁴ CLINE: 1177 B.C, 108.

⁴⁵ Uo. Kérdés lehet persze, hogy mennyiben lehet összekötni egy adott település pusztulását azzal a kultúrával, ami a pusztulásréteg után következik.

⁴⁶ CLINE: 1177 B.C, 106–110. A térségben egyedül a mai Libanon területéről nem ismerünk korabeli pusztulásra utaló nyomokat. Ennek oka még nem teljesen világos, de az is lehet, hogy egyszerűen a feltárások alacsony számával függ össze.

⁴⁷ A kerámián kívül egyéb jelenségek is utalnak Tell Kazelben egy kisebb migrációs csoport korai megjelenésére. JUNG: Ceramic Innovations, 115–116. Ha Jung feltételezései helyesek, akkor Tell Kazel esete is igazolja a „tengeri népek” jelenség komplexitását. Erősíti azt az elképzelést, amely szerint a „tengeri népek” egyes kisebb csoportjai már jóval korábban megjelenhettek a térségben, és akár letelepedve együtt éltek a helyi népességgel. Az i. e. 1190–1170 közötti pusztítások viszont valószínűleg őket sem kímélték, legalábbis Tell Kazel tanúsága szerint.

⁴⁸ Feltehetően földrengésben pusztult el az i. e. 12. század végén Kánaán területén Deir 'Alla, Tell al-Umayri, Tell es-Saidiyeh. A déli területeken bizonytalan a pusztulás oka és mértéke

Régészetileg nem lehet egyértelműen meghatározni, hogy kik voltak a Levante egyes városait megtámadó népek. Az egyiptomi források a „tengeri népek” inváziójával magyarázzák az eseményeket, akik két korszakban is, Merneptah fáraó 5. évében (i. e. 1207 körül), majd III. Ramszesz fáraó uralkodásának 8. évében (i. e. 1177 körül) megtámadták Egyiptom határait.⁴⁹ Az egyiptomi beszámolók szerint végül III. Ramszesz fáraó győzte le az ellenség szövetséges erőit egy szárazföldi⁵⁰ és egy tengeri csatában,⁵¹ akik ezután már nem jelentettek többé fenyegetést a birodalom számára. Legalábbis erről számolnak be a III. Ramszesz fáraó halotti templomában, Medinet Habuban megörökített feliratok és domborművek. Egy másik egyiptomi forrás, a Nagy Harris-papirusz szövege szerint:

„Kiterjesztettem Egyiptom összes határát. Legyőztem a támadókat – a földjükon voltak. Megöltem a szigeteikről érkező *danuna*-kat. A *sekeles* és *peleset* [népeket] hamuvá változtattam. A tengerről [származó] *sardana*-k és *vasasa*-k nem létezővé váltak, elfogták és fogolyként Egyiptomba vitték őket, mint a homokot a parton. Letelepítettem őket az én nevemhez kapcsolódó erődökbe.”⁵²

A feltehetően szintén III. Ramszesz korában keletkezett papirusz szerint tehát a fáraó a *danuna*-kat, a *sekeles* népeket és a filiszteusokat megsemmisítette, a *sardana* és *vasasa* „tengeri népek” pedig a csata után fogságba kerültek, majd a fáraó saját egyiptomi erődjeibe letelepítette le őket. A Harris-papiruszból azonban az nem derül ki pontosan, hogy ezek az erődök pontosan hol lehettek.⁵³ Sok kutató ezeket a szövegforrásokat alapvetően hiteles történeti

Azekah és Lákis esetében. MILLEK: How much was destroyed?, 239–273.

⁴⁹ HOFFMEIER: A Possible location, 1.

⁵⁰ A szárazföldi csata helyszíne kapcsán megoszlanak a kutatói vélemények. A klasszikus álláspont szerint ennek a csatának a helyszíne valahol a Nílus-delta keleti részén lehetett, a szárazföldi csatával akár egy időben és akár látótávolságon belüli közelségben. HOFFMEIER: A Possible location, 3–9. Egy új tanulmány Egyiptom határát, ahol a fáraó először ütközött meg a szárazföldön a „tengeri népek” csapataival, Szíria területére helyezi. Az álláspont legfőbb érve egy Aleppo közelében előkerült luvi nyelvű sztéle, amelyen a „Taita, palistinai király” felirat szerepel, továbbá a szintén Aleppo közelében fekvő Tell Ta’inatnál talált felirat, amely „Walistin földjét” említi. Többen úgy vélik, hogy a „Palistin-Walistin” kifejezések nyelvileg kapcsolatban állnak egymással és az egyiptomi *peleset* kifejezéssel is. A feliratok és a Tell Ta’inatban talált égei típusú kerámia alapján ezt a területet a filiszteusokhoz kapcsolják, mint akik ezen a földrajzi területen léptek partra először Szíria területén, majd innen indították támadásaikat dél felé, amelyek zavart okoztak Egyiptom északi határainál. III. Ramszesz ezért vonult fel ellenük uralkodása 8. évében. BEN-DOR EVIAN: Ramesses III. and the Sea Peoples, 267–285.

⁵¹ A tengeri csata helyszínét a kutatók egyöntetűen valahol a Nílus-delta közlében azonosítják. HOFFMEIER: A Possible location, 3–4.

⁵² A fordítás forrása: BEN-DOR EVIAN: Ramesses III. and the Sea Peoples, 270.

⁵³ Ben-Dor Evian szerint a bevett gyakorlat az volt, hogy a hadifoglyokat a birodalom határain belül telepítették le, minél messzebb eredeti lakóhelyüktől. Tanulmányában két, III. Ram-

beszámolóknak tekinti, és az ezekben leírt eseményekhez köti a filiszteusok és egyéb „tengeri népek”⁵⁴ megjelenését Levante déli részén.⁵⁵ Az egyiptológusok többsége azonban ma már sokkal óvatosabban tekint a Medinet Habu-i beszámolókra. Nem annyira évkönyvszerű, hiteles történeti forrást látnak benne, hanem sokkal inkább egy propagandisztikus iratot, amelynek vannak ugyan valós történelmi gyökerei, azonban ezeket színezi – és fel is nagyítja – a fáraó kozmikus küzdelmét megörökítő udvari propaganda.⁵⁶

Ma már többen úgy vélik, hogy a filiszteusok dél-levantei megjelenése az egyiptomi forrásokban leírt eseménysorhoz képest sokkal komplexebb folyamat része volt. E „tengeri népek” egyes csoportjai már korábban is jelen lehettek a régióban, és a kapcsolatok széles skáláját alakíthatták ki a helyben élő levantei népességgel, továbbá a környező államokkal.⁵⁷ A „tengeri népek” és így a filiszteusok tehát nem pusztán katasztrófa elől menekülő fosztogatók voltak. Településeiken „érett” civilizáció jelenik meg, ami inkább tudatos kolonizációra⁵⁸ és/vagy területfoglalási akcióra utalhat. Egyre inkább számolni kell azzal a lehetőséggel, hogy a „tengeri népek” nem a fáraó kegyéből tele-

szesz fáraó uralkodásának második felére keletkezett szöveget vizsgált meg. Az első szöveg-
emlék III. Ramszesz uralkodói stéléje uralkodásának 16. évéből. Ebben a „tengeri népek”
bizonyos csoportjait Felső-Egyiptom területén említi. A másik forrás szerint a fáraó 100
filiszteus és 200 *sardana* katonát mozgósított a líbiaiak elleni harcokhoz, utóbbiak a „nagy
erődökből” lettek átvezényelve. Közlebbi földrajzi meghatározással itt sem találkozunk,
csak annyi derül ki, hogy ezek a „tengeri népek” ekkor az egyiptomi hadsereg kötelékében
szolgáltak. BEN-DOR EVIAN: Ramesses III. and the Sea Peoples, 270.

⁵⁴ A „tengeri népek”, köztük a filiszteusok esetében fontos egyiptomi forrás még III. Ram-
szesz Retorikai stéléje, amely ugyan kevésbé ismert, de azért nagyon értékes, mert össze-
kapcsolja a *peleset* és *turusa* népcsoportot, mint akik együtt „hajóztak (?) a tenger kö-
zepén”. KILLEBREW: Biblical Peoples, 204. További forrás Amenemopet (Uszermaatré)
onomasztikonja, amely az i. e. 12. század végére, i. e. 11. század elejére keltezhető és legke-
vesebb tíz másolatban vagy töredékben maradt fent. Ez a dokumentum felsorolja a *sardana*,
tjeker = *sekeles*, és *peleset* népcsoportokat, valamint megemlíti a Bibliából is ismert öt
filiszteus nagyváros (Pentapolisz) közül három nevét: Askelónt, Asdódot és Gázát. Meg
kell még említeni Wen-Amon egyiptomi tisztviselő i. e. 11. század első felében keletkezett
úti beszámolóját, amelyben Dor tengerparti városának lakói között említi meg a *sekeles*
népcsoportot. CLINE: 1177 B.C., 146.

⁵⁵ MAZAR: Archaeology of the Holy Land, 307–308.

⁵⁶ O’CONNOR: The Sea Peoples and the Egyptian Source, 85–100., különösen 94–95.

⁵⁷ Jó összegzés olvasható itt: CLINE: 1177 B.C., 167–181. Részletesebben lásd a következő al-
fejezetben.

⁵⁸ A kolonizáció alapvetően egy olyan folyamat, amikor egy népcsoport az eredeti lakóhelytől
távolabb alapít meg egy települést. Vagy erőszakosan és kizsákmányoló szándékkal lép fel
a helyi lakosokkal szemben, vagy nincs szüksége semmilyen kényszerre ahhoz, hogy céljait
megvalósítsa. A kolonizáció motivációja lehetett gazdasági vagy politikai természetű, és
gyakran kapcsolódott össze tényleges migrációs folyamatokkal. Sok esetben a kolonizáló
népcsoport kultúrája idővel összeolvadt a helyben élő lakosság kultúrájával, és egy sajátos,
„hibrid” vagy „kreol” kultúrát alakított ki. KILLEBREW: Biblical Peoples, 15–16. 200–201.

pedtek le a dél-kánaáni tengerparton, hanem maguk választották lakóhelyül ezeket a korábbi talán már ismert területeket.⁵⁹

Bármilyen is volt az előzménye a filiszteus városok dél-kánaáni megjelenésének, az eddigi kutatási eredmények szerint ez a folyamat gyorsan történt, és a letelepedés nyomán egy a környezetétől nagyon eltérő kultúra jelent meg. Az újonnan érkezett népcsoport(ok) érett anyagi kultúrája egyszerre több településen is megjelent. Képesek voltak rövid idő alatt létrehozni városi központjaikat (bennük például erődöket), ami megerősítheti azt a feltételezést, hogy nem kétségbeesett és nincstelen menekülők voltak, akik csak amiatt telepedtek le éppen ebben a térségben, mert nem volt más választásuk.⁶⁰

Tömeges migráció, kistelepülési migráció vagy interregionális kulturális kapcsolatok?

A kutatás többségi álláspontja szerint a „tengeri népek” csoportjai nem voltak helyi eredetűek a levantei régióban, hanem anyagi kultúrájuk alapján valahonnan az Égeikum területéről érkezhettek, feltehetően több hullában.⁶¹ Újabb kutatások azonban már inkább arra helyezik a hangsúlyt, hogy a késő bronzkori, kora vaskori átmeneti időszakban az anyagi kultúrában megjelenő változások levezethetők a helyi előzményekből és a korábbi kereskedelmi kapcsolatokból.⁶² A filiszteus kultúra ebben az olvasatban inkább része a kánaáni, mintsem a görög kultúrának.⁶³ Új felismerés volt a kutatók számára, hogy míg a késő bronzkor utolsó évtizedeiben a Földközi-tenger keleti és nyugati területei között korábban még virágzó internacionális kapcsolatok szétestek, továbbá a főbb távolsági kereskedelmi útvonalak megszűntek,

⁵⁹ BARAKO: Philistines and Egyptians, 37–51. A szerző a Nagy Harris-papirusz szövegének vizsgálata és az i. e. 12. század végi dél-kánaáni települések (különösen Asód városa és Tel Mor erődje) anyagi kultúrájának vizsgálata alapján arra a következtetésre jut, hogy az egyiptomi leletek teljes hiánya Filisztea területén nem lehet véletlen. A jelenség szerint arra utal, hogy a filiszteusok azért épp ebben a térségben telepedtek le, mert az egyiptomi jelenlét ezeken a területeken már ekkor sem volt tényleges. Lényegében a filiszteusok Egyiptom akarata ellenére telepedtek le a régióban.

⁶⁰ KILLEBREW: Biblical Peoples, 233.

⁶¹ YASSUR-LANDAU: The Philistines and Aegean Migration, 342.

⁶² SHERRATT: Globalization, 37–54.

⁶³ MIDDLETON, G. D.: Telling Stories: The Mycenaean Origins of the Philistines, in: *Oxford Journal of Archaeology* 34/1 (2015), 45–65. Véleménye szerint a migrációs elméletek csak „történeti mítoszok”, amelyeket nem támasztanak alá a régészeti leletek. Az anyagi kultúrában megjelenő égei hatás a korabeli internacionális kultúra része, köszönhetően az egyéni mobilitásnak, továbbá annak, hogy az Égeikum felé irányuló távolsági kereskedelem lehetőségeinek átmeneti megszűnése arra készítette a helyi, levantei kézműveseket, hogy utánózni kezdjék a korábbi már ismert égei tárgyakat.

addig a Kelet-Mediterráneum területén továbbra is megmaradtak az élénk gazdasági kapcsolatok.⁶⁴ Anatólia délkeleti partjai, Ciprus és Levante tengeri kikötői között továbbra is jártak a kereskedelmi és kalózhajók,⁶⁵ amelyeket már nem a korábbi nagyhatalmak mozgattak, és a régió kultúrái között nagyfokú keveredést okoztak. Bár kétségtelen, hogy a filiszteus kultúrában jelen vannak a helyi kultúra elemei is, azonban az anyagi kultúra területén olyan mélyreható változások figyelhetők meg, amelyek mindenképpen feltételeznek valamilyen fokú migrációs beáramlást.⁶⁶

A migrációs elméletek mindeddig négy fő irányban keresték a „tengeri népek”, ezen belül a régészetileg leginkább körülhatárolható filiszteus kultúra eredetét. (1) Illíria és a Nyugat-Balkán területe, (2) a nyugat-égyi régió, (3) az Égeikum keleti része, (4) a Kelet-Mediterráneum vidéke.⁶⁷ Az első elmélet képviselői szerint a filiszteusok nevük alapján talán kapcsolatban állhatnak a klasszikus ókori forrásokban emlegetett pelaszgokkal. A pelaszgok a görög területek őslakói lehettek, még a görög törzsek megjelenése előtt. A filiszteusok ebben az esetben Illíria területéről indultak el, majd a Balkán-félszigeten déli irányban végig haladva tovább vándoroltak a Kelet-Mediterráneum vidékére.⁶⁸ A nyugat-égyi eredetet vallók szerint a filiszteusok a görög szárazföld területéről és Krétáról származtak. Ez az elmélet nagyon népszerű, különösen az ebben a régióban kutató régészek körében.⁶⁹ Akik ezt az elméletet

⁶⁴ KILLEBREW: *Biblical Peoples*, 230.

⁶⁵ HITCHCOCK–MAEIR: *A Seren's Life for Me*, 624. A szerzők szerint a bronzkori nagy összeomlás kalózbundák kialakulásához vezetett, az egyiptomiak őket nevezték „tengeri népeknek”. Nem a korabeli hatalmi elitet képviselték, hanem saját utakat találtak a szétesett világban, hogy érvényesüljenek. Kis mértékben a migráció is jellemezte őket, de inkább csak közvetítették a különféle kulturális értékeket.

⁶⁶ Vannak olyan elképzelések, amelyek a kultúra „mélyreható változásai” miatt tömeges migrációt tételeznek fel. MAZAR: *Archaeology of the Holy Land*, 307; KILLEBREW: *Biblical Peoples*, 230; YASSUR-LANDAU: *The Philistines and Aegean Migration*, 326.334.342. Yassur-Landau ezen kívül kísérletet tesz arra is, hogy meghatározza a bevándorlás régészeti leletanyagban fellelhető nyomait. Feleleveníti azt a régebbi meghatározást, miszerint a kereskedelmi kapcsolatok nyomai a régészeti leletanyagban hordozható tárgyak formájában jelennek meg, míg a letelepedést olyan régészeti jelenségek is kísérik, amelyek „nem hordozhatók”, hanem helyben kell őket megépíteni vagy előállítani. YASSUR-LANDAU: *The Philistines and Aegean Migration*, 10–11. Mások kisebb létszámú migrációt tételeznek fel. A jövevények letelepedése ugyanakkor jól szervezettnek tűnik, talán korábbi kereskedelmi kapcsolataik útját követték. Az új kultúra nem szüntette meg a régit, hanem mindkettő egymás mellett élt. KARAGEORGHIS: *Cultural Innovations in Cyprus* 274.; HITCHCOCK–MAEIR: *A Seren's Life for Me*, 624.

⁶⁷ KILLEBREW: *Biblical Peoples*, 230.

⁶⁸ SINGER: *The Origin of the Sea Peoples*, 24–242.

⁶⁹ MAZAR, A.: *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 B.C.E.*, New York, Doubleday, 1990., 296–328; KARAGEORGHIS: *Cultural Innovations in Cyprus*, 255–281; DOTHAN: *Reflections on the Initial Phase of Philistine Settlement*, 145–159. Homérosz a pelaszgokat Kréta

vallják, rámutatnak a régészeti leletanyagban megtalálható párhuzamokra, főként az edényművesség, a kultusz és az építészet területén. A harmadik elmélet a filiszteusok nyomát a Kelet-Égeikumban találja meg, közelebbről Anatólia partmenti területein és a partokhoz közeli szigeteken. A régészeti leletanyagban található párhuzamok mellett⁷⁰ van, aki nyelvészeti alapon is felveti a filiszteusok nyugat-anatóliai (Lüdia) eredetét.⁷¹ A negyedik elmélet a filiszteusok eredetét a Földközi-tenger keleti medencéjében keresi, főként Cipruson.⁷² Újabb kutatások az egyéb „tengeri népek” eredetét ma már egészen Itália szárazföldi területéig és a környező szigetekig (Szardínia, Szicília) vezetik vissza.⁷³ Ha a szövegforrásokat és régészeti leletanyagot megvizsgáljuk, akkor mindegyik elméletnek lehet alapja. Ha azonban szigorúan csak az anyagi kultúrát tekintjük, akkor a filiszteusok anyagi kultúrájának legszorosabb párhuzamai Ciprusból és Anatólia délkeleti tengerparti területeiről (Kilikia) ismertek.⁷⁴ Több kutató ennek kapcsán azt a következtetést vonja le, hogy a filiszteusok, vagy legalábbis egyes csoportjaik, dél-kánaáni megjelenésük előtt Cipruson és annak környékén élhettek.⁷⁵

A filiszteusok eredetével kapcsolatban hatalmas érdeklődést keltettek azok a genetikai vizsgálatok, amelyek a közelmúltban láttak napvilágot.⁷⁶ A mintavétel ugyan meglehetősen korlátozott (4 gyermek Askelónból), azonban a belső fülből sikeresen kinyert DNS állomány elemzése mégis egyértelműen kimutatta, hogy a gyermekek mindegyike 19,2%–43,1% közötti arányban dél-európai eredetű volt, genetikai eredményeik leginkább Krétával, kisebb valószínűséggel Szardíniával vagy Spanyolországgal mutatnak rokonságot. A vizsgált egyedek DNS-állományának többi része jól beleilleszkedik a helyi populáció DNS-állományába, ami arra utal, hogy jövevények és a helyi kánaáni populáció a településen gyorsan keveredni kezdtek egymással. Ezek a genetikai eredmények a bevándorlás irányába billentik el a mérleg serpenyőjét, legalábbis Askelón városa esetében. Ahhoz, hogy ennél általánosabb következtetést lehessen tenni, még további DNS-eredményekre lesz szükség a régióból.

A feltételezett filiszteus migráció szempontjából ugyancsak érdekes genetikai eredményeket hoztak azok az újabb kutatások, amelyek a filiszteus tele-

szigetének lakói között említi. KILLEBREW: *Biblical Peoples*, 230. A bibliai feljegyzések ugyan-csak Kréta szigetéhez kapcsolják a filiszteusok eredetét. 1Móz 10,13–14; Ám 9,7 és Jer 47,4.

⁷⁰ GATES: *Early Iron Age Newcomers at Kinet Höyük*, 485–509.

⁷¹ SINGER: *The Origin of the Sea Peoples*, 243–244.

⁷² KILLEBREW: *Biblical Peoples*, 231.

⁷³ JUNG: *Push and Pull Factors*, 273–306.

⁷⁴ KILLEBREW: *Biblical Peoples*, 206–230.

⁷⁵ KILLEBREW: *Biblical Peoples*, 231.

⁷⁶ FELDMAN et al.: *Ancient DNA Sheds Light on the Genetic Origins of Early Iron Age Philistines*, 1–10.

püleşeken megjelenő flórát és faunát vizsgálták. A flóra vizsgálatához 18 késő bronzkori és 20 kora vaskori izraeli településről gyűjtöttek mintákat. Ezek közül 7 volt filiszteus település, a többi esetben igyekeztek különböző földrajzi területeken lévő falvakat és városokat választani. A kutatások eredményei arra mutatnak, hogy a kora vaskori idők biodiverzitása jelentősen eltért a késő bronzkoritól. Összesen 149 teljesen új fajt találtak, amelyek többsége a filiszteus települeşeken jelent meg (például: kömény, koriander, babér, ópium-mák és füge). Az új fajták egy része a Kelet-Mediterráneumból származhatott vagy nyugati-égyei eredetű volt. A kutatók ezen kívül változásokat figyeltek meg a táplálkozási szokásokban és a földhasználatban is.⁷⁷

A korabeli faunális maradványok szintén a migrációs hipotézist erősítik. A kutatók azt vizsgálták, hogy Izrael története során hogyan változott a házi sertés és vaddisznó DNS-állománya. Az eredmények azt mutatják, hogy i. e. 1150 körül a disznócsontok DNS-e megegyezett a korábbi, késő bronzkori levantei és közel-keleti házi sertések és vaddisznók genetikai állományával. Ezután azonban változás kezdődött, majd i. e. 900 körülre a korabeli települeşeken talált sertéscsont-maradványok DNS-ében az európai genetikai állomány vált uralkodóvá. A jelenség oka csak az lehet, hogy i. e. 1150-et megelőzően bevándorló népcsoportok hozhatták magukkal (feltehetően hajókon) az Európa területéről származó sertéseket. Ugyanez a jelenség a korabeli Anatólia területén is megfigyelhető.⁷⁸ Míg a kerámiában és anyagi kultúrában fellelhető keveredés könnyen jelezhet pusztán kulturális hatást, addig a táplálkozás területén végbement „mélyreható változások” önmagukban is inkább új népesség megjelenésére utalnak.⁷⁹

Hogyan összegezhetjük a fenti kutatási eredményeket? Úgy tűnik, hogy az utóbbi évek vizsgálatai megerősítik a késő bronzkor végi, eredetileg égyei

⁷⁷ FRUMIN et al.: Studying Ancient Anthropogenic Impacts on Current Floral Biodiversity, 1–10.

⁷⁸ MEIRI et al.: Ancient DNA and Population Turnover..., 1–8.

⁷⁹ YASSUR-LANDAU: The Philistines and Aegean Migration, 19–24. Ezzel szembenálló véleményt fogalmaz meg MAEIR–HITCHCOCK–HOROWITZ: On the Constitution and Transformation of Philistine Identity, 4–5. Igaz, hogy tanulmányuk korábban jelent meg, mint a DNS-vizsgálatok eredménye, de talán érdemes megjegyezni, hogy véleményük szerint a sertéstartás jelenthetett gazdasági-társadalmi és földrajzi meghatározottságot is. Például a sertéseknek jobb takarmányra és több ivóvízre volt szükségük. Filiszteus területeken meglehetősen eltérő adatokat találunk a serteshúsfogyasztás mértékéről: Askelón, Tell Miqne/Ekron 20% körül, Asdód 15-18%; Gáth 13%; Tel Batash 8%; Qubur el-Walayadah 1%. A fenti vélemény kapcsán azonban érdemes azt is észben tartani, hogy bár a húsfogyasztás széles körben elterjedt volt az Égeikum területén (épp ezért nem alkalmas arra, hogy ennek segítségével keressük a filiszteusok „őshazáját”), azonban csak korlátozottan volt jelen a bronzkori Kánaán és a Kelet-Mediterráneum területén. Mivel a „tengeri népek” heterogén népességet alkottak és több csoportjuk is megjelent Kánaán területén, ezért talán nem véletlen, hogy a serteshúsfogyasztás terén eltérő kultúrájú hátteret mutatnak települeşeik.

gyökerű migrációt. Talán ha a filiszteusok eredetének kutatásában eddig felmerült, egymással kapcsolatban álló régióit egymás mellé állítjuk: Nyugat-Balkán, Dél-Balkán, Kréta, Ciprus, Anatólia délkeleti partmenti területei, Levante, akkor ezzel egyfajta mozgási irányt is kijelölünk, amely egyszerre jelez kereskedelmi, kolonizációs és migrációs érdeklődési irányt,⁸⁰ amely kapcsolatok már hosszú évszázadok óta léteztek, de nagyobb mértékűvé csak a késő bronzkori összeomlás hatására váltak. Ezt a köztes állomásokkal előre haladó vándorlási elméletet talán az is erősítheti, hogy az i. e. 12. században Ciprus már hosszú évszázadok óta (i. e. 14–13. század) folyamatos kapcsolatban állt a mükénéi kultúrával, amelynek helyi változata megjelent a szigeten is.⁸¹

A „tengeri népek” megjelenése Levante területén tehát egy komplex és hosszabb időn át tartó folyamat eredménye volt, amelyet nem lehet egy adott évszámmal meghatározni. A kulturális változások alapvetően fokozatosan fejtették ki hatásukat, ahogy a „tengeri népek” eltérő csoportjai is eltérő időszakokban és különféle módon jelenhettek meg a térségben.⁸² Ugyanakkor a filiszteusok feltűnése Levante déli, tengerparti sávjában feltehetően egy gyorsabb lefolyású esemény volt. Bár ennek a letelepedésnek is meglehettek az előzményei, de a régészeti nyomok ebben az esetben inkább egy gyorsan lezajló, tudatos népmozgásra és kulturális változásra utalnak.⁸³

Alacsony, közép vagy magas kronológia

További fontos és vitatott kérdés a „tengeri népek” és filiszteusok kapcsán, hogy pontosan mikor tűntek fel először a dél-kánaáni területeken. Korábban alapvetően háromféle elmélet élt egymással párhuzamosan ezzel kapcsolat-

⁸⁰ A régiók közötti interakció sokféle lehet, de minimum három típusa van: vándorlás, kereskedelem és területfoglalás. Sokszor ezek a formák kombinálódnak, ahogy feltehetően a késő bronzkor végi, kora vaskor eleji Kelet-Mediterráneumban is ez lehetett a helyzet. Az interakciók sok jellegzetességükben különbözhetnek egymástól: hány ember része az interakciónak; milyen hosszú ideig tart a régiók közötti kapcsolat; milyen távolságra vannak egymástól az érintett kultúrák; az egymással kapcsolatba kerülő kultúrák egyensúlya; a bevándorlásra/elfogadásra való hajlam stb. Minél hosszabb és intenzívebb az interakció, annál „mélyrehatóbb változást” eredményez a régészeti kultúrában. YASSUR-LANDAU: *The Philistines and Aegean Migration*, 9–17.

⁸¹ Ennek a „mükénizált” ciprusi kultúrának az értelmezései eltérőek. KARAGEORGHIS: *Cultural Innovations in Cyprus*, 255–281 kisebb létszámú bevándorló csoportokkal kapcsolja össze a változásokat. Újabban IAVOCU: *Material Culture in Late Cypriot III*, 586–619. informatív tanulmánya inkább a régóta meglévő kapcsolatok hatására, helyben kialakuló hibrid kultúrára vezeti vissza a késő bronzkori ciprusi régészeti leletanyagot.

⁸² YASSUR-LANDAU: *The Philistines and Aegean Migration*, 340–341.

⁸³ KILLEBREW: *Biblical Peoples*, 197.201.

ban, amelyeket nevezhetünk „magas”, „középső” és „alacsony” kronológiának.⁸⁴ A magas kronológia vagy „kettős hullám” hívei szerint a filiszteusokhoz köthető kerámia (műkénéi IIIC:1b⁸⁵) már nem sokkal Merneptah fáraó uralkodása idején, i. e. 1200 körül megjelent a tengerparton. Ez tehát azt jelentené, hogy a tengeri népek nagy vándorlási hulláma és III. Ramszesz fáraó győzelme előtt már „proto-filiszteus” törzsek telepedtek le Egyiptom előterében, a dél-kánaáni tengerparti városokban, ami régészetileg nem bizonyítható.⁸⁶ Ugyanakkor a korábbi egyiptomi és hettita forrásokban van utalás arra, hogy a „tengeri népek” egyes korai csoportjai fizetett zsoldosként szolgálhattak a késő bronzkori hatalmakat.⁸⁷ A „középső” kronológiát valló, többségi álláspontot képviselő kutatók szerint az egyiptomi források alap információi elfogadhatók és a filiszteus települések dél-kánaáni megjelenése összefügg III. Ramszesz uralkodásával és a „tengeri népek” felett aratott győzelmével.⁸⁸ Az alacsony kronológiát képviselő álláspont hívei⁸⁹ szerint ugyanakkor nehéz elhinni, hogy a filiszteusoknak és az egyéb „tengeri népeknek” sikerült volna megvetniük a lábukat azon a dél-kánaáni tengerparton, amely területen Egyiptom még aktívan jelen volt egészen IV. Ramszesz (i. e. 1153–1147), sőt feltehetően egészen VI. Ramszesz (i. e. 1143–1136) koráig. Véleményük szerint nem igazán indokolható, hogy Egyiptom miért adta volna át ezeket

⁸⁴ FINKELSTEIN: The Philistine Settlements, 162–165.

⁸⁵ A filiszteusok legkorábbi leletanyagának legáltalánosabb eleme a helyben készült, de égei hatást mutató műkénéi IIIC:1b kerámia, amelyek monokróm (egyszínű: vörös) festésűek. A későbbi időkben ez a kerámatípus helyi hatásra tovább fejlődött és átalakult bikróm díszítésűvé, vagyis az edényeket már két színnel (vörössel és feketével) festették. Míg a legkorábbi kerámia „in situ” csak néhány part menti település legkorábbi rétegeiből ismert, addig a továbbfejlődött, „kreol” fazekastermékek már számos part menti és távolabbi településről is előkerülnek. KILLEBREW: Biblical Peoples, 206.

⁸⁶ Például: DREWS: The End of the Bronze Age és DOTHAN: Initial Phase of Philistine Settlement, 145–159. Ez a megközelítés ugyanakkor mára elavultnak tekinthető, mivel azt feltételezi, hogy a filiszteusok nem sokkal Merneptah uralkodása után már megjelentek Dél-Levantében, a hozzájuk köthető, második fázist jelentő (tehát nem rögtön a letelepedéskor megjelenő) bikróm kerámia pedig már III. Ramszesz fáraó korára megjelent. Mivel azonban nincs régészeti bizonyíték a filiszteus bikróm kerámiára IV. és VI. Ramszesz előtt, ezért a „magas” kronológia így nem bizonyítható. ASSCHER et al.: Absolute dating, 91.

⁸⁷ Az egyiptomi feljegyzések i. e. 14. század óta megemlékeznek a „tengeri népek” egyes csoportjairól, akik vagy mint zsoldosok szolgáltak a fáraó seregeiben, vagy éppen ellenségeik voltak a csatákban. Az amarnai levelek név szerint a *serdeneket* mint az egyiptomi seregek zsoldosait, a *lukkákat* pedig mint kalózokat említik. II. Ramszesz alatt a *serdenek* ismét az egyiptomi hadsereg zsoldosaiként jelennek meg Kádesnél, a hettiták elleni ütközetben. MAZAR: Archaeology of the Holy Land, 302.

⁸⁸ Eszerint a filiszteusokra jellemző műkénéi IIIC:1b kerámia i. e. 1175 körül tűnt fel először a dél-kánaáni tengerparton, míg az ebből kifejlődő és helyi hatást is mutató bikróm kerámia megjelenése i. e. 1150 körülre tehető. MAZAR: Archaeology of the Holy Land, 296–328.

⁸⁹ Jó összeggést ad erről az álláspontról FINKELSTEIN: The Philistine Settlements, 159–180.

a területeit önként a tengeri népek különböző csoportjainak. Az „alacsony” kronológia követői úgy vélik, hogy a filiszteusok a hozzájuk kapcsolható jellegzetes kultúrával együtt csak i. e. 1140–1130 körül jelentek meg a dél-kánaáni területeken, amikor Egyiptom már fokozatosan visszavonult a régióból.⁹⁰ A „tengeri népek” jelenséget végső soron tehát három szakaszra tagolhatjuk: (1) kisebb migrációs csoportok Merneptah fáraó korától, vagy még korábban; (2) a III. Ramszesz fáraó korára tehető „invázió” és összecsapás Egyiptommal i. e. 1177 körül; (3) az egyiptomi visszahúzódás és a filiszteus terjeszkedés kezdete a 20. dinasztia uralkodásának középső időszakától i. e. 1140–1130 körül. A teljes folyamat közel 70–80 évet ölelhetett fel, amelynek részben békés, részben véres szakaszai is lehettek.⁹¹

A kronológiai kutatások terültén új fejleményt jelent Qubur el-Walaydah abszolút kronológiai vizsgálata. Ez egy kisméretű (tehát jól körül határolható), dél-kánaáni területen fekvő, teljesen feltárt és sztratigráfiailag is jól értelmezhető, korai filiszteus település, ahol a kutatók azt vizsgálták, hogy mikor jelent meg először a településen a már helyi agyagból készített filiszteus kerámia. 11 szerves minta alapján ezt az időszakot i. e. 1185–1140 közé datálták. Ezek az abszolút évszámok leginkább a „középső” kronológia elméletét támasztják alá, talán a teljes déli régió, de legalábbis Qubur el-Walaydah esetében.⁹² A kronológia kapcsán ennél biztosabbat csak akkor lehet majd mondani, ha további, sztratigráfiailag jól meghatározott filiszteus települések radiokarbonos vizsgálatára sor kerül.⁹³

A „tengeri népek” történetének kronológiai vizsgálatában szintén újabb eredmény az ugariti királyság legdélebbi részén fekvő Gibala kikötővárosának vizsgálata. Gibalát nagyjából Ugarit városállamával egyidőben érte támadás. Noha arra nincs egyértelmű bizonyíték, hogy kik lehettek a támadók, de a

⁹⁰ Az elmélet képviselői kétségbe vonják, hogy a mükénéi IIIC:1b kerámia a filiszteusokhoz köthető, mivel ez szerintük már a „tengeri népek” megjelenése előtt megtalálható a térségben. Ebben az esetben természetesen a bikróm kerámia is csak későbbre, az i. e. 11. századra keltezhető. KILLEBREW: *Biblical Peoples*, 232.

⁹¹ CLINE: 1177 B.C., 147–148.

⁹² ASSCHER et al.: *Absolute dating*, 94.

⁹³ Az alacsony kronológia leginkább Megiddó településének rétegtana és kronológiája kapcsán kap fontos szerepet. A radiokarbon adatok szerint Megiddó késő bronzkori kultúrája egy részleges pusztítást követően i. e. 1130–1110 körül szűnt meg, ami jó 50 éves „késést” mutat a dél-kánaáni területekhez képest. Ennek egyik oka lehet Megiddó késő bronzkori rétegtanának bizonytalansága. Ugyanakkor az is elképzelhető, hogy a filiszteusok idővel kezdtek csak északi irányú területi expanzióba. (Lásd ezzel kapcsolatban CLINE: 1177 B.C., 112–116.) Egy 2020-as tanulmány a késő bronzkori Megiddó történetének végét szintén egy háromlépcsős folyamatként rekonstruálja, míg magát a késő bronzkor, kora vaskor közötti átmeneti időszakot lassú, mintegy 100 éves átalakulásként határozza meg. MARTIN–FINKELSTEIN–PIASETZKY: *Radiocarbon Dating*, 277.

pusztulásrétegek korát sikerült pontosan meghatározni. A településen vett minták alapján, a radiokarbon vizsgálatok eredményei szerint, a támadás i. e. 1200–1150 között történt.⁹⁴ A korabeli pusztulásréteg „tengeri népekkel” való kapcsolatát mutathatja, hogy Gibala – sok korabeli településsel ellentétben – a pusztulás után nem sokkal újra benépesült, és új, égei hatást tükröző leletanyaga nagy hasonlóságot mutat a legkorábbi filiszteus területeken talált leletekkel.⁹⁵ Ez az abszolút dátumokkal meghatározott időszak egybeesik a „tengeri népek” történeti forrásokból ismert „inváziójának” idejével is, amelynek a történeti források szerinti *terminus ante quem*je III. Ramszesz fáraó uralkodásának 8. éve (i. e. 1177), *terminus post quem*je meghatározásában pedig néhány ugariti ékírásos tábla nyújthat segítséget. Ezek közül érdemes kiemelni azt az agyagtáblát,⁹⁶ amely egy asztronómiai megfigyelést rögzített és Ugarit pusztulásrétegéből került elő. A dokumentum egy napfogyatkozásról számol be, amely a csillagászok szerint i. e. 1192. január 21-én történt. A város és a királyság pusztulása így egyészen biztosan i. e. 1192. január 21-e után történt.⁹⁷ Ez alapján Ugarit és Gibala pusztulása i. e. 1192 és i. e. 1177 között lehetett.⁹⁸

Az anyagi kultúra kapcsolatai

Ha a filiszteus települések legkorábbi rétegeinek leletanyagát vizsgáljuk, akkor az – a legutóbbi évtizedek kutatási eredményei alapján – leginkább az égei, ciprusi és délkelet-anatóliai kultúrákkal mutat rokonságot.⁹⁹ Legnagyobb mennyiségben a kerámiában ismerhető fel az égei (mükénéi) és ciprusi hatás. Hasonlóságot mutatnak az edényformák, a kerámiatechnológiák és a díszítőmotívumok.¹⁰⁰ Ezen kívül vannak olyan egyéb tárgyak és építészeti elemek, amelyek legelőször a filiszteusok településein tűnnek fel Kánaánban. Ezek párhuzamai ugyancsak megtalálhatók szerte az Égeikumban, de a legszorosabb párhuzamok Cipruson és Anatólia tengerparti településein

⁹⁴ KANIEWSKI et al.: The Sea Peoples, 4.

⁹⁵ Uo.

⁹⁶ KTU 1.78 (RS 12061)

⁹⁷ KANIEWSKI et al.: The Sea Peoples, 5.

⁹⁸ Noha ez a kormeghatározás jól illeszkedik a kerámiára épülő régészeti kormeghatározáshoz, mégis inkább érdemes csak egy közelítő adatnak tekinteni. III. Ramszesz uralkodásának ideje ugyanis vitatott (lásd 26. lábjegyzet), mint ahogy az is, hogy ha volt, akkor mikor is lehetett pontosan a fáraó „tengeri népek” elleni akciója és győzelme. A korszak *terminus ante quem*je tehát bizonytalan.

⁹⁹ KILLEBREW: Biblical Peoples, 230.

¹⁰⁰ I. m., 219–230.

találhatók. Ilyen installációk például az épített, fix tűzhelyek.¹⁰¹ Egy másik új elem a kőből vagy agyagból készített fürdőkádak használata. Ezek előzményei ismertek már az i. e. 2. évezredi Égeikumból, miközben a késő bronzkori Kánaán területén nem kerülnek elő. A térségben első megjelenésük tehát a kora vaskori filiszteus településekhez köthető.¹⁰² A filiszteusnak meghatározott települések korai rétegeiben új típusú használati tárgyak is megjelentek. Ezek közül a leggyakrabban agyaghengerek sora kerül elő, amelyeket feltehetően szövőszéknehezékként használtak. A tárgyak legszorosabb analógiái ugyancsak Ciprusból ismertek.¹⁰³ Érdekes, új tárgyként jelenik meg a vésett bekarcolásokkal díszített, ökör lapockacsont. Míg ezt a leletet egyáltalán nem ismerjük a késő bronzkori kánaáni településekről, addig a kora vaskori filiszteus lelőhelyek többségében előkerül és megtalálható a késő bronzkori Cipruson is. Érdekessége, hogy a késő bronzkori műkénéi világból szintén nem ismert.¹⁰⁴ Pontos funkciója ismeretlen, talán kultikus célra, jóslásra használták, vagy valamilyen hangszer része lehetett.¹⁰⁵ Végül az anyagi kultúra egyik markáns és fontos összetevője a korabeli hitvilág.¹⁰⁶ A kora vaskori filiszteus településeken megjelenő legjellegzetesebb kultikus tárgyak az égei hatást mutató női agyagszobrok. Nagy mennyiségük arra utal, hogy kultuszuk meghatározó lehetett, egyfajta anyaistennőként tisztelhatték. A szobrocskák erősen stilizált női alakot ábrázolnak, madárszerű fejjel, hosszú nyakkal, testük egy trónszékben, kanapéban vagy fogadalmi asztalkában (?) végződik.¹⁰⁷ Ma már szinte minden jelentős filiszteus településről ismerjük ezeket – az első előkerülési helyéről – Asdódának nevezett figurákat. A szobrocska alapvetően műkénéi párhuzamai mellett megtalálhatók a késő bronzkori ciprusi analógiák is, és nem kizárható ki az anatóliai hatás sem. Mivel egyik fent említett párhuzam sem teljesen felel meg a filiszteus Asdódának, ezért talán egy helyben kialakult égei–ciprusi–anatóliai hatást egyaránt magába olvasztó „hibrid” tárgynak tekinthető.¹⁰⁸

Összegezve a fentieket, abban egyetértés mutatkozik, hogy a filiszteusok anyagi kultúrája alapvetően ciprusi (végső soron égei) eredetű.¹⁰⁹ Ugyanakkor

¹⁰¹ BARAKO: The Seaborn Migration, 14–15.

¹⁰² KARAGEORGHIS: Cultural Innovations in Cyprus, 266–274.

¹⁰³ I. m., 263.

¹⁰⁴ KILLEBREW: Biblical Peoples, 217.

¹⁰⁵ BARAKO: The Seaborn Migration, 18–19.

¹⁰⁶ A témában jó összegzést ad BEN-SHLOMO: Philistine Cult and Religion, 1–28.

¹⁰⁷ KILLEBREW: Biblical Peoples, 217–218.

¹⁰⁸ I. m., 218.

¹⁰⁹ Érdemes megemlíteni, hogy az Égeikumból érkező csoportok nem hozták magukkal a műkénéi kultúrára jellemző lineáris írást. Talán ez összefügghet azzal, hogy az írás tudománya az Égeikumban erősen lekorlátozódott a palotakultúrák adminisztrációjára. A palotarendszerek összeomlása után viszont az írástudás jelentősége megszűnt. Még ha voltak is írno-

a legújabb kutatások szerint meglehetősen heterogén elemek is kimutathatók benne, Itáliától Anatóliáig és Egyiptomig, miközben szívesen vették át a helyi kultúrák hagyományait is.¹¹⁰ Ennek az összetett kultúrának a háttere lehet etnikai-nyelvi-kulturális eredetű, ami a kultúrák vegyítése mellett jelenthet valamilyen fokú népességeveredést is.¹¹¹ Az sem kizárt azonban, hogy ez a kevert kultúra a korábbi vándorló, estleg kalózkodó-fosztogató életmód eredménye volt.¹¹² A „tengeri népek” heterogén csoportjai jól ismerhették a Földközi-tenger keleti partvidékének kultúráit. Jól tudtak alkalmazkodni a változó körülményekhez. Vállalkozó szellemű tagjai között lehettek menekültek, kitelepített vagy vándorló kézművesek, parasztok és családjaik, kereskedők és kalandorok, volt matrózok és szolgálatukat vesztett katonák,¹¹³ sőt akár égei-tengeri arisztokrata családok¹¹⁴ is. Bár társadalmilag, etnikailag és nyelvileg sem voltak egységesek,¹¹⁵ mégis képesek voltak helyileg kisebb különbségeket mutató, de mégis jól felismerhetően elkülöníthető identitást és anyagi kultúrát kialakítani.

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a filiszteusok és az egyéb „tengeri népek” vegyes hátterű csoportjai jól kihasználták a késő bronzkori birodalmak összeomlása után kialakult hatalmi vákuumot a válság éveiben. Talán csak akkor alkalmaztak erőszakot, ha a szükség úgy kívánta, mert letelepedésük után alapvetően nyitottak voltak a helyi népességgel való együttélésre, a kultúra átvételétől egészen a vegyes házasságokig. Sok újítást hoztak a térség lakói számára, de ők maguk is sok mindent átvettek a helyi szokásokból és ismeretekből. A letelepedés utáni fázisban az égei gyökerű „tengeri népek” és a helyben élő levanteiek lerakták egy közös, hibrid kultúra alapjait. Noha talán közülük sokan vesztésként indultak el eredeti otthonaikból, végső soron mégis a korszak győztesei közé tartoztak, akik a késő bronzkor romjaiból végül képesek voltak kiemelkedni.¹¹⁶

kok a Kelet-Mediterráneumban megjelenő bevándorlók között, nem volt szükségük erre a tudásra, ami így hamarosan kihalt. MAEIR–HITCHCOCK–HOROWITZ: *On the Constitution and Transformation of Philistine Identity*, 11.

¹¹⁰ CLINE: 1177 B.C., 148.

¹¹¹ MAEIR–HITCHCOCK–HOROWITZ: *On the Constitution and Transformation of Philistine Identity*, 1–38.

¹¹² HITCHCOCK–MAEIR: *A Seren’s Life for Me*, 624.

¹¹³ Uo.

¹¹⁴ YASSUR-LANDAU: *The Philistines and Aegean Migration*, 342. ezt kifejezetten Tell Miqne/Ekron esetében állapítja meg.

¹¹⁵ MAEIR–HITCHCOCK–HOROWITZ: *Philistine Identity*, 10–11. A fennmaradt kevés szöveges emlék alapján úgy tűnik, hogy a „tengeri népek” több idegen nyelven beszéltek és többféle írást is használtak, amelyek között vannak megfejthetetlenek is. Ez a többféle nyelvhasználat összecseng az anyagi kultúra összetettségével.

¹¹⁶ YASSUR-LANDAU: *The Philistines and Aegean Migration*, 335–345.

Felhasznált irodalom

- ◆ ASSCHER, Y.–LEHMANN, G.–ROSEN, S. A.–WEINER, S.–BOARETTO, E.: Absolute dating of the Late Bronze to Iron Age transition and the appearance of Philistine Culture in Qubur el-Walaydah, southern Levant, in: *Radiocarbon*, 57,1 (2015), 77–97.
- ◆ BARAKO, T.: *The Seaborn Migration of the Philistines*. PhD diss. Harvard University, 2001.
- ◆ BARAKO, T.: Philistines and Egyptians in Southern Coastal Canaan during the Early Iron Age, in: Killebrew, A. E. and Lehmann, G. (eds.): *The Philistines and Other “Sea Peoples” in Text and Archaeology*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, 37–51.
- ◆ BEN-DOR EVIAN, SH.: Ramesses III and the ‘Sea-Peoples’. Towards a New Philistine Paradigm, in: *Oxford Journal of Archaeology* 36,3 (2017), 267–85.
- ◆ BEN-SHLOMO, D.: Philistine Cult and Religion According to Archaeological Evidence, in: *Religions* 10,74 (2019), 1–28.
- ◆ CLINE, H. E.: *1177 B.C., the year civilization collapsed*, Princeton–Oxford, Princeton University Press, 2021².
- ◆ DOTHAN, T.: Reflections on the Initial Phase of Philistine Settlement, in: Oren, E. D. (ed.): *The Sea Peoples and Their World. A Reassessment*. University Museum Monograph 108. University Museum Symposium Series 11., Philadelphia, University Museum, University of Pennsylvania, 2000, 145–159.
- ◆ DRAKE, B. L.: The Influence of Climatic Change on the Late Bronze Age Collapse and the Greek Dark Ages, in: *Journal of Archaeological Science* 39 (2012), 1862–1870.
- ◆ DREWS, R.: *The End of the Bronze Age. Changes in Warfare and the Catastropheca. 1200 B.C.* Princeton, Princeton University Press, 1993.
- ◆ FELDMAN, M. D. M.–MASTER, R. A.–BIANCO, M.–BURRI, P. W.–STOCKHAMMER, A.–MITTNIK, A. J.–AJA, C. J.–KRAUSE, J.: Ancient DNA Sheds Light on the Genetic Origins of Early Iron Age Philistines, in: *Science Advances* 5,7 (July 3, 2019) 1–10.
- ◆ FINKELSTEIN, I.: The Philistine Settlements: When, Where and How Many? in: Oren, E. D. (ed.): *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*. University Museum Monograph 108. University Museum Symposium Series 11. Philadelphia, University Museum, University of Pennsylvania, 2000, 159–180.
- ◆ FINKELSTEIN, I.–SILBERMAN, N. A.: *The Bible Unearthed. Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York, Free Press, 2001.
- ◆ FRUMIN, S.–HORWITZ, L. K.–MAEIR, A.–WEISS, E.: Studying Ancient Anthropogenic Impacts on Current Floral Biodiversity in the Southern

- Levant as reflected by the Philistine Migration, in: *Scientific Reports*, Augustus 2015. 1–10.
- ♦ GATES, M.-H.: Early Iron Age Newcomers at Kinet Höyük, Eastern Cilicia, in: Killebrew, A. E. and Lehmann, G. (eds.): *The Philistines and Other “Sea Peoples” in Text and Archaeology*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, 485–509.
 - ♦ HITCHCOCK, L. A.–MAEIR, A.: Yo-ho, Yo-ho, a Seren’s Life for Me!, in: *World Archaeology* 46,3 (2014), 624–40.
 - ♦ HOFFMEIER, J. K.: A Possible Location in Northwest Sinai for the Sea and Land Battles between the Sea Peoples and Ramesses III., in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 380 (2018), 1–25.
 - ♦ IAVOCU, M.: Aegean-Style Material Culture in Late Cypriot III: Minimal Evidence, Maximal Interpretation, in: Killebrew, A. E. and Lehmann, G. (eds.) *The Philistines and Other “Sea Peoples” in Text and Archaeology*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 585–619.
 - ♦ JUNG, R.: Can We Say, What’s behind All Those Sherds? Ceramic Innovations in the Eastern Mediterranean at the End of the Second Millennium, in: Maran, J. and Stockhammer, P. W. (eds.): *Materiality and Social Practice: Transformative Capacities of Intercultural Encounters*, Oxford, Oxford Books, 2012, 104–120.
 - ♦ JUNG, R.: Push and Pull Factors of the Sea Peoples between Italy and the Levant, in: Fischer, P. M. and Bürge, T. (eds.): *“Sea Peoples” Up-to-Date: New Research on Transformations in the Eastern Mediterranean in the 13th–11th Centuries BCE. Proceedings of the ESF-Workshop Held at the Austrian Academy of Sciences, Vienna, 3–4 November 2014*, Vienna, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2017, 273–306.
 - ♦ KANIEWSKI, D.–VAN CAMPO, E.–VAN LERBERGHE, T.–BOIY, K.–VANSTEENHUYSE, G. JANS–WEISS, C.–MOTHANGE, T. OTTO–BRETCHNEIDER, J.: The Sea Peoples, from Cuneiform Tablets to Carbon Dating, in: *PloS ONE* 6/6: e20232 (2011)
 - ♦ KANIEWSKI, D.–GUIOT, J.–VAN CAMPO, E.: Drought and Societal Collapse 3200 Years Ago in the East Mediterranean. A Review, in: *WIREs Climate Change* 6 (2015), 369–382.
 - ♦ KANIEWSKI, D.–MARRINER, N.–CHEDDADI, R.–FISCHER, P. M.–OTTO, E.–LUCE, F.–VAN CAMPO, E.: Climate Change and Social Unrest. A 6,000-Year Chronicle from the Eastern Mediterranean. in: *Geophysical Research Letters* 47,7 (2020).
 - ♦ KARAGEORGHIS, V.: Cultural Innovations in Cyprus Relating to the Sea Peoples, in: Oren, E. D. (ed.): *The Sea Peoples and Their World. A Reassessment*, University Museum Monograph 108., University Museum Sympo-

- sium Series 11., Philadelphia, University Museum, University of Pennsylvania, 2000, 251–281.
- ♦ KILLEBREW, A. E.: *Biblical Peoples and Ethnicity. An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel 1300–1100 B.C.E.*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005.
 - ♦ KILLEBREW, A. E.–LEHMANN, G.: Introduction: The World of the Philistines and Other “Sea Peoples.”, in: Killebrew, A. E. and Lehmann, G. (eds.): *The Philistines and Other “Sea Peoples” in Text and Archaeology*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, 1–17.
 - ♦ KNAPP, A. B.–MANNING, S. W.: Crisis in Context: The End of the Late Bronze Age in the Eastern Mediterranean, in: *American Journal of Archaeology* 120 (2016), 99–149.
 - ♦ KŐSZEGHY M.: *Föld alatti Izrael. Az Ószövetség világának anyagi kultúrája*, Budapest, Sapientia Főiskola–L’Harmattan, 2014.
 - ♦ MAEIR, A.–HITCHCOCK, M. L. A.–HORWITZ, L. K.: On the Constitution and Transformation of Philistine Identity, in: *Oxford Journal of Archaeology* 32,1 (2013), 1–38.
 - ♦ MARTIN, M. A. S.–FINKELSTEIN, I.–PIASETZKY, E.: Radiocarbon-Dating the Late Bronze Age. Cultural and Historical Considerations on Megiddo and Beyond, in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (BASOR), 384 (2020), 211–240.
 - ♦ MAZAR, A.: *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 B.C.E.*, New York, Doubleday, 1990.
 - ♦ MEIRI, M.–HUCHON, D.–BAR-OS, G.–BOARETTO, E.–HOEWITZ, L. KOLSKA–MAEIR, A.–SAPIR-HEN, L.–LARSON, G.–WEINER, S.–FINKELSTEIN, I.: Ancient DNA and Population Turnover in Southern Levantine Pigs–Signature of the Sea Peoples Migration? in: *Nature: Scientific Reports* 3(2013), 3035–3043.
 - ♦ MIDDLETON, G. D.: *The Collapse of Palatial Society in LBA Greece and the Postpalatial Period*, PhD thesis, 2008, Durham University, http://etheses.dur.ac.uk/2900/1/2900_730-vol1.pdf?UkUDh:CyT
 - ♦ MIDDLETON, G. D.: Telling Stories: The Mycenaean Origins of the Philistines, in: *Oxford Journal of Archeology* 34/1 (2015), 45–65.
 - ♦ MILLEK, J. M.: Just How Much Was Destroyed? The End of the Late Bronze Age in the Southern Levant, in: *Ugarit-Forschungen*, 248 (2018), 239–73.
 - ♦ NORRIE, PH.: *An Account of Diseases in the Near East during the Bronze Age. A Historical View*. A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Medicine, School of Public Health and Community Medicine, University of NSW, 2014. <http://unsworks.unsw.edu.au/fapi/datastream/unsworks:12463/SOURCE02?view=true>

- ◆ O'CONNOR, D.: The Sea Peoples and the Egyptian Sources, in: Oren, E. D. (ed.): *The Sea Peoples and Their World. A Reassessment*, University Museum Monograph 108., University Museum Symposium Series 11., Philadelphia, University Museum, University of Pennsylvania, 2000, 85–102.
- ◆ RENFREW, C.: Systems Collapse as Social Transformation, in: Renfrew, C. and Cooke, K. L. (eds.): *Transformations: Mathematical Approaches to Culture Change*, New York, Academic Press, 1979. 481–506.
- ◆ SERVIGNE, P.–STEVENS, R.: *How everything can collapse. A manual for our times*, Cambridge, UK, Medford MA, Polity, 2020.
- ◆ SHAW, I.: *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- ◆ SHERRATT, S.: The Mediterranean Economy: “Globalization” at the End of the Second Millennium B.C.E., in: Dever, W. G. and Gitin, S. (eds.): *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past: Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palaestina. Proceedings of the Centennial Symposium W. F. Albright Institute of Archaeological Research and American Schools of Oriental Research, Jerusalem, May 29–31, 2000*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, 37–54.
- ◆ SINGER, I.: The Origin of the Sea Peoples and Their Settlement on the Coast of Canaan, in: Heltzer, M. and Lipinski, E. (eds.): *Society and Economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500-1000 B. C.): Proceedings of the International Symposium Held at the University of Haifa from the 28th of April to the 2nd of May, 1985*. OLA 23. Leuven, Peeters, 1988, 239–250.
- ◆ SINGER, I.: New Evidence on the End of the Hittite Empire. in: Oren, E. D. (ed.): *The Sea Peoples and Their World. A Reassessment*, Philadelphia, University of Pennsylvania. 2000, 2–33.
- ◆ YASSUR-LANDAU, A.: *The Philistines and Aegean migration at the end of the Late Bronze Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

A Jób 19 szövegének vizsgálata

Az Ószövetség teológiájának tárgyalásához javasolt per-metafora hermeneutikai modelljében ír arról Walter Brueggemann, hogy – a modell által körvonalmazott helyzetben – a tanúságtétel mellett a bírósnak nincs más hozzáférése a „tulajdonképpeni eseményhez”, hanem „valóságos leírásnak” kell tekintenie a tanú vallomását. A tanú viszont megteheti, hogy éppen szándékosan törekszik úgy fogalmazni, ahogyan az megtörténik, de lehet egy szándékosság nélküli, véletlen megnyilatkozás is. Fontos számolnunk azzal, hogy a tanú bármilyen más kifejezésmódot is választhatott volna az általa közölt valóság bemutatására. A szerző a továbbiakban hangsúlyozza, hogy az Ószövetség tanulmányozójának figyelmet kell szentelnie a megnyilatkozás formájára, annak minden részletére, azaz a tanúságtétel szövegére, mert – a per-metafora helyzetét nem felejtve – ebben található Isten kijelentése.¹

Az amerikai teológustól írottak nyomán javallott egy olyan exegézismód-szer alkalmazása, amely az irodalmi szövegelemzés eszköztárával vizsgálja a bibliai szöveget. Ehhez azonban szükséges egy „stabil” szövegváltozat. Továbbá fontos az illető szövegdokumentum kognitív környezetének minél lehetőbb ismerete, azért, hogy körvonalazhatóak legyenek a közölt tartalom lexikális anyagának azon jelentései és jelentésárnyalatai, amelyek a szöveget hordozó irat keletkezése idején szinkronizálódtak.

A Héber Biblia szövegét hordozó *Leningrádi kódex*² [L] esetében tehát elengedhetetlennek látszik a masszoréták kognitív környezetének vizsgálata – mert ők voltak azok, akik a Héber Biblia kanonikussá vált teljes szövegét hordozó iratot megalkották. Ez az anyag hordozza az ő megjegyzéseiket is, amelyek szövegértelmezésüknek is tanúságai.³ Továbbá azon is el lehet gon-

¹ BRUEGGEMANN: Az Ószövetség teológiája, 162. 164. A permetafora-modellt lásd *uo.*, a 162–164. oldalakon.

² Amely a legmegbízhatóbban képviseli a tibériási standard pontációs rendszert, a leghitelesebb olyan kéziratnak tekinthető, amely az egész Ószövetséget tartalmazza a Ben Aser-hagyomány szerint. KUSTÁR: A héber Ószövetség szövege, 22. A kódexről lásd *uo.*, 16–23.

³ A masszoréták a kivételeket, sajátosságokat, szabálytalanságokat figyelték. A masszoréta gyakorlat fő sajátossága a hasonló alakú, csak részletekben eltérő szavak összegyűjtése. Célja ennek a formai részletekre való figyelmeztetés avégett, hogy így legyen biztosítva azok megőrzése a másolás során. (Ilyen gyűjtemények a bibliai kódexektől függetlenül is készültek.).

dolkodni – még ha munkájuk során a masszoréták (majd, vélhetően, Sámuel ben Jákob⁴) sem kerülhették el a tévedéseket, hibákat –, hogy bizonyos részleteknél miért nem volt fontos megjegyzéssel ellátniuk a szöveget (noha az utókor kutatói éppen nehezen értelmezhetőnek vélték és vélnek némely szövegelemeket).

Az alábbiakban olyan szövegvizsgálat olvasható, amelynek során a 19. fejezet költeményében – az imént említett célkitűzéshez való részleges igazodásként – a szöveghez fűzött masszoréta megjegyzések figyelembevételével is történik a nyelvtani és poétikai elemzés. Mindezek által pedig körvonala-zódik az a szövegösszefüggés, amely értelmezi a 19–27. verseket, és amelyben értelmezhető azok tartalma. Szándékom a L változata helyénvalóságának igazolása, ennél fogva a tárgyalás során törekszem feltárni azokat a sajátosságokat, amelyek alátámasztják a masszoréták által rögzített szöveg megfelelőségét. Természetesen az alább megállapítottak bizonyító értéke csakis a vizsgált szövegrészre érvényes.

Tehát, a permetafora-modellre figyelve, szükséges annak felismerése, hogy mit és miként mondott a „tanú” – aki lehet a szerző, a hagyományozó, a szerkesztő,⁵ a masszoréta (akinek tanúskodása az addig hagyományozott tanúságtétel rögzítésében áll). Fontos ezért a lehető legjobban feltárni a tanúságtétel poétikáját, és pedig magyarul, a közvetlenebb megértés céljából. Az alább megjelenő magyar olvasat helyenként igencsak nehézkes – nem is akar több lenni egy „labor-fordításnál”. Általa igyekszem lehetőleg minél többet átmenteni az eredeti szöveg nyelvtani megfogalmazottságának felszíni struktúrájából, mivel ezáltal vehetünk észre olyan költői megoldásokat, amelyek hozzájárulnak a közölt jelentés bennünk való kialakításához.⁶ Jól lehet – amint Langacker írja – a szavak sorrendjének megváltoztatása nem

SASSON: *Masorah and Grammar*, 28; KHAN: *The Karaites and the Hebrew Bible*, 5. Lásd a masszoráról részletesen KUSTÁR: *A héber Őszövetség szövege*, 235–345 (a 7. fejezet).

⁴ Ő volt a L írnoka; KUSTÁR: *A héber Őszövetség szövege*, 19k. 100k. 339; KHAN: *The Karaites and the Hebrew Bible*, 3; OUTHWAITE: *Samuel ben Jacob*.

⁵ Például történeti mű esetében, vö. ide vonatkozóan HODOSSY-TAKÁCS: *A túlélés kora*, 26–28.

⁶ Vö. ALTER: „Az én változataim gyakran nincsenek tekintettel a nyelvi görbülékenység szempontjaira, azért, hogy – a hagyományos fordításoktól eltérően – közelebbi fogalmat alkossanak az eredeti szövegnek olyan elemeiről, mint a szó-motívumok, anafora, keret-szerkezetek, valamint jelentős mondattani szerkezetek változatos fajtái. Igyekeztem a héber szöveg ritmikai tömörségét is valamennyire érzékeltetni, ámbar a tömörségről le kell mondanunk akkor, amikor a jelentéshez való hűség követelményét tartjuk szem előtt. Kétségtelenül, esetenként csak úgy jutottam célhoz, hogy visszaéltem – legalábbis egyes olvasók szemében – mind az angol, mind a héber szöveg stilisztikai díszével. De én úgy gondolom, hogy vannak a héber eredetinek olyan művészi vonásai, melyek az én fordításváltozataim esetleges tökéletlensége ellenére is nyilvánvalókká válnak, míg a hagyományos fordításokban nem könnyű észrevenni őket.” ALTER: *A Biblia versművészete*, 16.

feltétlenül okoz jelentésmódosulást, mégis, a szórend befolyásolja a közölt helyzetnek a lépésről lépésre haladó mentális megközelítését és felépítését a befogadóban, éspedig azért, mert az egyik entitás megértése megteremti a következő értelmezésének feltételeit. Az egymásra következő mentális megközelítéseknek (*sequenced mental access*)⁷ ez a felismerése segít a költői nyelvezet sajátos szórendi sajátosságainak, valamint a parallelizmus működésének a megértésében.

Az alábbiakban a Jób 19 szöveganyaga tartalmi jelentésének a megállapítása a költemény megalkotottsága mikéntjének vizsgálata révén történik. Az exegézis fontos mozzanataként tartható számon az itt látható módszer.

Megjegyzés

Jelen írás háttérmunkáját képezi annak a tanulmánynak, amely a Jób 19,19–27 perikópáját a 19. rész összefüggésében magyarázza.

Fordításomban a magyarul szükséges kiegészítő szavakat szögletes zárójelben tüntetem fel. A hivatkozásokban a kézikönyvek némelyikét a címének vagy a szerző(k) nevének rövidítésével jelölöm – az irodalomjegyzékben elkülönítve sorolom őket. A lábjegyzetekben a szócikkek, egységek jelölésekor a mű után vessző nélkül tüntetem fel azokat. A masszóra, valamint a BHS-apparátus vizsgálatában mindvégig Kustár Zoltán kézikönyveire támaszkodtam.⁸

Szövegelemzés

19,1: *És válaszolt Jób és mondta:*

A könyv központ egységében az egyes szereplők megszólalását megelőző prózai bevezető mondat ez, amely mindvégig érzékelteti a narrátor jelenlétét.⁹

19,2: *Meddig gyötritek lelkemet, és zúgtok engem beszédekkel?*

⁷ LANGACKER: Context, Cognition, and Semantics, 219k. Példája: *Egy macska volt a szőnyegen.*, vö. *A szőnyegen egy macska volt.* Vagy: *A macska lent van, a nappaliban, az asztal alatt, egy szőnyegen.*, vö. *A macska egy szőnyegen van, az asztal alatt, a nappaliban, lent.*

⁸ KUSTÁR: Kézikönyv; KUSTÁR: A héber Ószövetség szövege.

⁹ Cheney a *narratív kontroll* jelentőségét hangsúlyozza, ami különböző jelleget ad az elbeszélő és a költői rész beszédeinek, szerinte megfelelőbb erről beszélni inkább, mint az elbeszélés, illetve a dialógus megkülönböztetésével élni. CHENEY: Dust, Wind and Agony, 24–28. 41. 41k.

A költői sor mindkét tagjában kauzativ (Hifil, majd Piél) igealakkal képzett állítmányt látunk a barátok Jób elleni magatartásának kifejezéseként. Szinonim parallelizmusról van szó, azonban a jelentésfokozásnak azt a mintáját ismerjük fel itt, amely az általánosabb megfogalmazástól a konkretizálás felé halad.¹⁰ Az első félsorban Jób a maga lelkének gyöttréséről szól, majd a 2b-ben rámutat az „eszközre” (ti. a *beszédek*), amellyel mindez történik. A חֲנִיּוֹן egyetlenként előforduló szóalak, egyik sajátossága az, hogy a לִי (eredetileg לִי) igék ragozásában egyébként eltűnő ם itt megjelenik.¹¹ Másik jellegzetesség a szó végződéséhez járuló nun paragogicum.¹²

A 29,2b állítmányához (וְהָרַחֵם אֱלֹהֵינוּ) a BHS-ben a „48-szor írva א, ne olvasd”¹³ jegyzetet találjuk, ami emlékeztet így a gyök רכח alakjára.¹⁴ A L lapján azonban nem találjuk ezt a megjegyzést, mindössze az egyedi előfordulást jelző ם látható, alatta pedig וְכִי van írva,¹⁵ a szóalak כ-ja alól pedig hiányzik a svá¹⁶ – ekként pedig az א nélküli szóváltozat pontozását látjuk. Ez is nun paragogicummal ellátott imperfectum alak, a ritka végragos változatok egyike.¹⁷ – A אֶלֶּלֶל-nél a BHS-ben circellust, a lapszálon pedig a „10-szer (ebben) a könyvben”¹⁸ megjegyzést látunk, ami a többes számú alak előfordulásaira vonatkozik.¹⁹ Viszont a L-ben itt nem találunk masszoréta jelzést és jegyzetet ennél a szónál – az itt olvasható masszóra-szöveg a Jób 16,4c-nél jelenik meg a kódexben.²⁰

¹⁰ A bibliai héber költészetben felismerhető fokozás eljárásáról lásd ALTER: A Biblia versművészete, 30. 36–39. – A valódi szinonímia hiányáról pedig uo., 27.

¹¹ GKC 75a, u, gg.

¹² Vannak, akik a régebbi szövegek sajátjának tartják a nun paragogicummal ellátott többes számú igealakokat; GKC 47m; WALTKE–O’CONNOR: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 31.7.1a. – Jób könyve esetében azonban archaizálásról van szó; vö. SEOW: Orthography, 68; vö. CHENEY: Dust, Wind and Agony, 22k.

¹³ Vö. KUSTÁR: A héber Ószövetség szövege, 369. 371. 387. – A Mm 898. listájában megtaláljuk azt a 48 lókust, ahol az א hasonló helyzete van (például Ex 5,7; Num 11,4; Zsolt 89,11; Jób 31,7); vö. WEIL Mm 898.

¹⁴ Vö. HALOT 2070. 2073; Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, ...”. רכח. רכח.

¹⁵ Ami a „mégpedig így írva” (וְכִי כֵן) rövidítése lehet; vö. KUSTÁR: A héber Ószövetség szövege, 361.

¹⁶ A Jób 19. részéhez lásd Leningrad Codex, f 402r–402v. A szóalakot ugyanígy látjuk az Aleppói kódexben [A] is, f 274v.

¹⁷ Vö. WALTKE–O’CONNOR 31.7.1a/53. jegyz.

¹⁸ KUSTÁR: A héber Ószövetség szövege, 354.

¹⁹ Vö. LISOWSKY: Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, ...”. מֵלֶלֶת.

²⁰ Leningrad Codex, f 401v. – A kódexek legtöbbször, így a L sem tette ki ugyanazt a megjegyzést valamennyi érintett helyen, Weil azonban mindeniknél feltüntette (kivéve a száznál több előfordulások eseteit); KUSTÁR: A héber Ószövetség szövege, 240k.

19,3: *Immár tízszer [is] megszégyenítettetek²¹ engem,
nem restellitek, [hogy] kínoztok engem?*

A költői sor elején álló יָה mutató névmás szerepe a számnév jelentőségének hangsúlyozása²² – a túlzás (*immár tízszer/ tízszer is*)²³ kifejezőjeként szolgál, amellyel Jób a barátai kegyetlenségét ecseteli.

A 3b β félsor-részben a תְּהַכְרִי -hoz járuló Mp-jegyzet a szóalak egyediségét mutatja. Kérdéses az, hogy itt Qal- vagy Hifil ragozású igét látunk-e – mindkét esetben nem szabályos változattal kell számolni. (Qal esetén a תְּהַכְרִי lenne az elvárt alak, Hifilben viszont a תְּהַכְרִי .) Azonban (poétikai szempontokat is figyelembe véve) elfogadható az a vélemény, miszerint itt a Hifil törzsjellemző הִי־עֵק gádolja svá-vá gyengül.²⁴ Ekképpen a 3a és 3b β állítmányaiként használt, mindkét esetben kauzativnak tekintett igék érzékeltetik azt, hogy a barátok beszédei (lásd a 2b félsor megfogalmazását) okozzák „alakítják” Jób helyzetét és állapotát. – A BHS apparátusának jegyzete két kézira hivatkozik,²⁵ amelyekben תְּהַכְרִי (azaz: ragyogóak vagytok szavakban²⁶) található. De néhány kézirat alapján a תְּהַכְרִי (zaklat; ismételten támad²⁷) olvasatára történik javaslat. – A לִי -re vonatkozóan a következő apparátus-jegyzet ugyancsak néhány kézirat בִּי változatára utal. Megállapítható azonban, hogy nem szükséges a prepozíciót javítanunk, ugyanis a לִי is bevezetheti a tranzitív ige tárgyát.²⁸

19,4: *És ha valóban tévedtem is,
velem marad tévedésem.*

A וְאֵיךְ szavát 9-szer találjuk sor elején²⁹ a Héber Bibliában – adja értésünkre a BHS szerinti Mp-széljegyzet. Ez azonban kijavítása³⁰ a L-ben található, mivel ott י -t látunk az előfordulások számára vonatkozóan.

²¹ LISOWSKY: Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, ...”.

²² Vö. GKC 136 c–d.

²³ Vö. Alakzatlexikon: hiperbola (289).

²⁴ A BDB 2390 fenntartja a Qal, de a Hifil lehetőségét is, a HALOT 2856, a PONS 1946 és Lisowsky azonban Qal alakúnak tekinti a szót. A Hifil törzsjellemző eltűnéséről a GKC ír, felsorolva a Jer 9,2 (וַיִּכְרַח), az 1Sám 14,22; 31,2; 1Kr 10,2 (וַיִּכְרַח) Hifil-esetei mellett a Jób 19,2 הִכְרַח -változatát is. Előbbieket Lisowsky is Hifil-alakoknak tekinti. (Viszont van olyan, a GKC-től való ige-példa is, amelynél Lisowsky mégis a Qal-alak mellett foglal állást.) Lásd GKC 53.n; LISOWSKY הִכְרַח .

²⁵ Vö. KUSTÁR: Kézikönyv, 152.

²⁶ HALOT 2635, vö. Jób 16,4c.

²⁷ HALOT 2856.

²⁸ WALTKE–O’CONNOR: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 10.4b., 11.2.10.

²⁹ KUSTÁR: A héber Ószövetség szövege, 389.

³⁰ Lásd az erre utaló Mp *sub loco* megjegyzést a BHS első apparátusában; vö. KUSTÁR: A héber Ószövetség szövege, 241k.

Sajátos a második felsorban megjelenő kép, mivel a tévedés megszemélyesítését látjuk itt: Jób tévedése őnála marad, azaz lakik vagy éjszakázik (לִי)³¹ – mint a harmadik az ő ágán a Jób 29,19b-ben.

29,5: *Ha valóban rajtam nagyobbítjátok meg magatokat,
és bizonyítjátok rám szégyenemet,*

Itt ismétlődik az אָנֹכִי (vö. 4a), noha nem teljesen azonos szerkezettel (így egyedülálló szóalak). Ez a különbség is jelzi azt, hogy az előbbi költői sor a megelőzőkhöz kapcsolódik, az 5–6. versek pedig új gondolatot vezetnek be. Jelen sorban a barátok magatartásának általános, majd konkretizált megközelítése történik, a következő vers viszont felülírja a „vigasztalók” elképzelését. A barátok *megnagyobbítják / nagygyá teszik magukat* Jóbban. A הַיְדִילִי szóban az intranzitív Hifillel való sajátos jelentésalkotás ismerhető fel, amelyben az alany és a tárgy egybeesik: az alany tárgya az igének, azaz megnagyít + tárgy → nagygyá teszi magát.³²

A הַיְדִילִי egyszer előforduló szóalak – adja értésünkre a Mp.

A הַיְדִילִי esetében nem indokoltnak látszik a dágés jelenléte a birtokos szerkezetet jelző ה-ban. A BHS apparátusában utalás történik arra, hogy itt a L-et követi a Héber Biblia kiadása, de jelzi, hogy számos kézirat dágés nélkül írja e betűt ebben a szóban. Az A is dágés nélküli változatot hoz.³³ Megjegyzendő azonban, hogy a L-ben az itt látható dágés – a körülötte levő előfordulásaihoz képest – halványabban látszik. Vélhetően a másolás során elírás történt, amit a pergamenen éles eszközzel volt szokás törölni – ugyanis ez volt az egyetlen megengedett módja a szöveg javításának a középkorban.³⁴ (Hasonló dágésnyomot látunk a Jób 29,16a L-változatában a לִי אֲנִי בֵּיתִי bétjénél; valamint megemlíthetjük a 29,13a הָבָא szavában a bét és álef közötti hézagban halványan kirajzolódó ו-ot.)

Ebben a költői sorban is az általánosnak tekinthető megállapítást a barátok magatartásának konkrét megjelölése követi, így pedig érthetővé válik: ők azáltal teszik nagygyá magukat Jóbhoz képest, hogy az ő szégyenét-gyalázatát bizonygatják. – Az ő viszonyulásukat emeli ki az a szimmetria is, ami a költői sor közepén található: *rajtam* (H) *nagyobbítjátok meg* (Á) (*magatokat*), // *és bizonyítjátok* (Á) *rám* (H)...

³¹ Lásd HALOT 4642, vö. LISOWSKY: Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, ...” לִי.

³² Vö. Jer 48,26. 42; Ez 35,13; Zsolt 35,26; 38,17; 55,13; Sir 1,9; Dán 8,4. 8. 11. 25. Lásd erről WALTKE–O’CONNOR: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 27.2.f, valamint uo., a 17. jegyzetet.

³³ Aleppo Codex, f 274v.

³⁴ Vö. TOV: Textual Criticism, 215.

³⁵ A parallelizmus és szimmetria (*reflexív kongruencia*) viszonyáról lásd WATSON: Classical Hebrew Poetry, 114–119. Korpel és de Moor – jöllehet a sorközi, külső parallelizmusra

19,6: *Tudjátok meg most,³⁶ hogy Isten görnyesztett meg engem,
és hálóját rajtam körülkerítette.*

Az אֲנִי itt látható alakjának – „így írva”³⁷, azaz אֲנִי – négyszeri előfordulását jelzi az Mp (mindenik a Jób könyvében van, lásd jelen fejezet 23. versében is). Ez a szó imperatívuszhoz járuló enklitikum, ׁ által követve hangsúlyozó szereppel bír – mint itt is.³⁸

E költői sor kezdő mondata oksági viszonyban áll a 19,5-ben foglaltakkal – ott a feltétel olvasható: „ha ti nagygyá teszitek magatokat/ bizonyítottok”, itt pedig a következmény: „tudjátok meg...”. A teljes sorok összefüggésében a következő megfelelések vehetők észre: *nagygyá teszitek magatokat/ bizonyítottok* ↔ *tudjátok meg, szégyenem* ↔ *Isten görnyesztett meg engem*. Jób ilyen módon cáfolja a barátok véleményét, kimondva, hogy amit azok az ő szégyenének-gyalázatának látnak, annak nem ő az okozója, hanem Isten. A háttérmetaforákra³⁹ figyelve elmondható, hogy Isten a vadász képében jelenik meg⁴⁰ – ilyenként pedig a Zsolt 25,15b és a Zsolt 124,7 (a háló más szinonimáival kifejezett) szabadításábrázolásainak dekonstrukcióját, azok fordítottját látjuk: Isten nem a szabadító, hanem a vadász, az ellenség. Jób pedig a csapdába esett áldozat helyzetében van. A jelentésfokozás iránya az általánostól a konkrét felé halad: *meggörnyesztett* → *hálóját körülkerítette*.

Az Mp szerint még két egyedi szóalakot hordoz ez a vers, éspedig az עֲתִידִי-t és az וְיִצְוֶרֶךָ-t.

vonatkozóan – állapítja meg azt, hogy a nyugati sémita költői szövegek sajátossága a koncentrikus szerkesztés. Amíg mi ahhoz vagyunk szokva, hogy valamely szövegnek a végén várjuk az összefoglalást, addig ezekben az írásművekben középen találjuk a fő üzenetet mint magot, amelyből a parallelizmus műveletei révén növekszik ki a költemény. KORPEL–DE MOOR: Fundamentals of Ugaritic and Hebrew Poetry, 54. – A makrostruktúra szintjén a Jób 19 esetében nem szólhatunk átfogó koncentrikus szerkesztésről, némely sorok mikrostruktúrájában azonban észrevehető a szimmetria. Lásd még a 9. (állítmányok) és a 14. versekben (Á – A // A – Á). A 3. vers közepén is két állítmányt látunk, viszont egyikük kauzatív, másikuk intranszitiv jelentésű.

³⁶ LISOWSKY: Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, ...”. אֲנִי.

³⁷ KUSTÁR: A héber Ószövetség szövege, 369.

³⁸ WALTKE–O’CONNOR: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 39.3.4.d, lásd uo., a 72. jegyzetet is.

³⁹ Háttérmetaforának nevezem azt a rejtett metaforát, amely kifejezetten nem jelenik meg a szövegben, de a szöveg alapján való megfogalmazásával vizsgálhatóvá válik a metaforizáció mozzanata. Írásmódját a fogalmi metaforáé nyomán alakítottam ki. Lásd erről MÁTHÉ-FARKAS: Metafora vagy nem metafora, 36. 49. 50. Akár a szöveg mélystruktúrájához tartozónak is tekinthetjük, mint a *mögöttes ábrázolás* egy alkalmazását; vö. felszíni ábrázolás, illetve mögöttes ábrázolás a következőben: KÁLMÁN–TRÓN: Bevezetés a nyelvtudományba, 161. 170.

⁴⁰ Vagy akár az ostromló ellenség képében is, a וְיִצְוֶרֶךָ ugyanis egyaránt jelent vadászhálót (Péld 12,12a; Préd 7,26) vagy ostromművet (Préd 9,14); vö. LISOWSKY: Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, ...”. וְיִצְוֶרֶךָ; HALOT 5533.

19,7: *Íme, kiáltottam: 'Erőszak!', de nem voltam megválaszolva, segélyért kiáltottam, de nem volt ítélet.*

A 7–20. versekben foglaltak elkülönülnek az eddigiektől. A költői sort kezdő ׀ mondatszó (mutató partikula)⁴¹ logikai kapcsolást végez a megelőző mondattal, eredményét jelezve a korábban megfogalmazottaknak⁴² (6aβ–b) ugyanakkor erős elválasztó funkciója van.⁴³ A 6. vers a költemény első egységének zárlatát képezi, de a nagyobb strukturális szinten az az eljárás ismerhető fel, melynek során egy összefoglaló megállapítást követ annak részletező kifejtése: Jóbot Isten nyomorította-görnyesztette meg, vette körül hálójával, aminek eredménye az, hogy nincs válasz Jób segélykiáltására. A következőknek (tudniillik a 7–20 egységbe foglaltaknak) múlt idővel való fordítását okolják a 6aβ–b perfectumai.⁴⁴ A 7. vers költői sorának bevezető szerepe van, mert a tulajdonképpeni részletezés ezután következik, melyben Jób közli azt, hogy ő miként és miben tapasztalja Istennek ellene irányuló „közvetlen” (8–12. v) és közvetett (13–20. v) cselekvését. Elmondja, hogy mit is jelentett az „erőszak”, illetve az, hogy nem volt válasz a kiáltására. – Az Mp jelzi az egyes szám első személyű Nifal szóalak egyetlenségét (אָפּוּן).

E költői sor mondattani érdekessége, hogy öt tagmondat képezi. Az első félsorban három mondatot látunk. Az *Íme, kiáltottam* főmondatot az *Erőszak!* tárgyi mellékmondat követi, az előbbi ellentétes mellérendeléseként olvasható a *nem voltam megválaszolva*. Ellentétes mellérendelő szerkezetben állnak a 7b mondatai is. A héber szöveg egy szóval fejezi ki a „segítségért kiált” (שׁוּעַ, Piel) jelentést, itt pontos magyar változata a denominatív „segélykiáltottam*” lenne.

A parallelizmust a *kiáltottam//segélyért kiáltottam, nem voltam megválaszolva// nem volt ítélet* tartja fenn e versben, itt is a pontosítással fejlesztve a jelentést. – Az ebben a sorban foglaltak a Jób könyvében (a megfizetés elv miatt is) meghatározó szerepet betöltő jogi fogalmi metaforának nyelvi kifejezései:⁴⁵ Jób jogorvoslatot várva kiált, kér segítséget a maga helyzetében, de nincs ilyenben része. Éles kontrasztot képez mindez a Jób 29,12a. 16b–17-ben olvashatókkal. Jób a maga részéről a jogosság őre volt, de ő ezt – úgy látja – hiába várja Isten részéről.

⁴¹ Vö. GKC 147.b.

⁴² Vö. WALTKE–O’CONNOR: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 40.2.1.e (a partikuláról lásd részletesen az egész 40.2.1 alegységet).

⁴³ LUGT: Rhetorical Criticism, 486.

⁴⁴ JOÜON–MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew, 113.h, o.

⁴⁵ Vö. KÖVECSES: A metafora, 20.

19,8: *Utamat elfalazta, és nem jutottam át,
és rá az ösvényeimre sötétséget tett.*

Jób a bezártság képével ábrázolja helyzetét, amelynek közvetlen okozójaként Istent látja. Az elfalazás igéje itt található alakjának (נָדַר) háromszori előfordulását jelzi a masszóra.⁴⁶ – A BHS-ben az אֶעְבֹּר-nál ott levő circellust és a hozzá társított megjegyzést („háromszor plena írásmóddal”⁴⁷) látunk, ezt a L-ben a Zsolt 141,10b-nél találjuk.⁴⁸ E költői sor BHS-változatában a következő circellus a נִיבֹרִי fölé áll, a hozzátartozó észrevétel pedig így érthető: kétszer [fordul elő], egyszer plena írásmóddal, egyszer pedig scriptio defectiva-val;⁴⁹ viszont a L itt sem mutat circellust és jegyzetet.⁵⁰

A jelentésfokozás az *utam* (egyes szám) → ösvényeim (többes szám), az *elfalazta* → *sötétséget tett* által valósul meg a két félsorban. Nyilvánvalóan, itt az AZ ÉLET EGY UTAZÁS fogalmi metaforájának egy nyelvi-irodalmi kifejeződéséről van szó (vö. Zsolt 1).⁵¹ Ily módon pedig érthető Jób tapasztalatának az a megfogalmazása, hogy az életút elfalazható, besötétíthető, mégpedig Isten által – Jób a mindenható ellenséget látja benne.

19,9: *Dicsőségemet rólam levette,
és elvette koronáját fejemnek.*

Az itt olvasható költői sor sajátossága az, hogy a ruházat háttérmetaforái alkotják a költői képet. A נָטַח ige Hifilje a *levetkőztet* jelentést hordozza (vö. Jób 22,6).⁵² Érdekes az, hogy itt a Jób 29,14-ből ismert helyzetnek a fordítottját látjuk (a *dicsőséghez* lásd a 29,20a-t is), sőt, ugyanazzal a költői eljárással találkozunk mindkét helyen. A Jób 29,14-ben a נָטַח ige képezi a metaforizáció alapját: *Igazságot öltöztem fel, és az felöltözött engem; mint palást és süveg az én ítéletem.* Amint a 29,14a-ban az ige használata nyomán háttérmetaforákat körvonalazhatunk (AZ IGAZSÁG EGY ÖLTÖZET, AZ IGAZSÁG EGY SZE-

⁴⁶ Vö. WEIL Mm 3734. Az itt megjelölt JSir 3,7 és 3,9 hasonló képet használ, ugyancsak isteni alannyal (vö. JSir 3,1–18). Lásd még Isten negatív cselekvésének ábrázolásaként a Hózs 2,8-ban.

⁴⁷ Vö. KUSTÁR: Az Ószövetség szövege, 375.

⁴⁸ Leningrad Codex f 395v.

⁴⁹ Vö. KUSTÁR: Az Ószövetség szövege, 361. 363. 364. 375.

⁵⁰ Vö. WEIL: Mm 3736, ahol a JSir 3,9 jelenik meg a másik előfordulásként. A BHS utóbbi helyen ugyanazt a jegyzetet hozza, a L-ben azonban bonyolultabb a masszóra szövege: kétszer ugyanaz, írva van kétszer a Jósué, Bírák, Zsoltárokból [vö. Zsolt 119,105; 142,4], és ugyanaz írva 9-szer [?]; Leningrad Codex f 431r. Vö. KUSTÁR: Az Ószövetség szövege, 363. 367. 369. 389.

⁵¹ Vö. MÁTHÉ-FARKAS: Metafora vagy nem metafora, 18. 25. 47–50.

⁵² HALOT 7788.

MÉLY, JÓB EGY ÖLTÖZET),⁵³ úgy a 19,9-ben is megtehető ez: *A DICSŐSÉG EGY RUHA*. A 29,14 verssel való párhuzamot képezi az is, hogy az első felsorban öltözetről olvasunk, a másodikban pedig megjelenik a fejék, fejfedő motívuma.

A 29. rész Jóbnak a korábbi életére való visszatekintését közli. Jób pedig, igazságba öltözötten és az igazság „öltözeteként” – a megfizetéstán elgondolása szerint – olyannak képzelte magát, aki bízvást megállhat Isten előtt.⁵⁴ Az itt vizsgált 19,9 szövegében viszont arról van szó, hogy éppen Isten az, aki Jóbot levetkőzteti dicsőségéből, elveszi fejének koronáját. Itt az elvont – konkrét jelentésközlés sorrendet látjuk.

A verssor mikrostruktúrájára tekintve elmondható, hogy szimmetrikus elrendezést mutat a szöveg: az első felsor végén és a második elején találhatók az állítmányok, amelyek Isten cselekvését jelzik – a 6. versben mondottakkal összevetve, érthető, hogy miért kerül e költői sor közepére az, ami Isten tevékenységéről szól.⁵⁵

A sor utolsó szavának 26-szori előfordulását jelzi a széljegyzet a BHS-ben, viszont a L-ben a Bír 16,17-ben található ez a beírás.⁵⁶

19,10: *Lerombolt köröskörül, hogy elmenjek,
kitépte mint fát, reménységemet.*

Az itt olvasható רָמַל ige a rombolás kifejezése – általában az építmények lerontását szokta közölni vele a bibliai szöveg.⁵⁷ A Jób 16,14-ben található (háttér)metaforák köszönnek itt vissza, azaz *JÓB EGY VÁR*, illetve *ISTEN EGY HARCOS*.

A רָמַל⁵⁸ két fordítással is olvasható. Egyfelől lehet érteni azt, hogy Isten tönkretette Jóbot, így ő „elment”⁵⁹ – mivel a negatív tapasztalatok, kilátástalan helyzetek (betegség, fogság, üldöztetés stb.) haláltapasztatatot jelentenek az Ószövetség embere számára.⁶⁰ Viszont olvashatjuk célhatározói mellékmondatként is: *hogy elmenjek*.⁶¹ Ebben az esetben a 10a és a 10b között következményesség helyzete áll fenn – Isten tönkretette Jóbot, aminek eredménye

⁵³ A Jób 29,14a metaforikus jelentésalkotásáról lásd részletesebben a következőben: MÁTHÉ-FARKAS: Metafora vagy nem metafora 41k.

⁵⁴ Lásd e lókus kapcsán a „védelem” szemájáról írottakat: MÁTHÉ-FARKAS: uo.

⁵⁵ A szimmetriáról lásd fennebb a 35. jegyzetet.

⁵⁶ Leningrad Codex f 146v.

⁵⁷ Például: lerontása oltárnak (Ex 34,13), háznak (Lev 14,45), toronynak (Bír 8,9), városnak (Bír 9,45), Baal-templomnak (2Kir 11,18), Jeruzsálem falainak (2Kir 25,10) stb.

⁵⁸ A רָמַל imperfectum sajátos pauzális alakját látjuk itt, vö. GKC 69p, x.

⁵⁹ A meghalás eufemizmusaként lásd a Jób 7,9; 10,21; 14,19k; 16,22-t.

⁶⁰ Vö. például Zsolt 18,5k; 44,20; Zsolt 116,3. – Az ezekben a lókusokban is olvasható haláltapasztalatra vonatkozóan lásd WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 141.

⁶¹ Vö. JOÜON-MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew, 168.a.

az, hogy reménysége elveszett. Számolva azzal, hogy a könyvben Jób a maga „elmeneteléről” nem úgy beszél, mint megtörténtéről (lásd az 59. jegyzetet), javallott a célhatározói mellékmondatlalt történő fordítás.

A 19,10b képének kifejezései a 14,7 sorára emlékeztetnek. Itt viszont mintegy továbbfejlesztését látjuk az ott írottaknak. A fának van reménysége, ha kivágják, ismét kihajt – olvassuk Jób korábbi szavait. Itt viszont *A REMÉNY-SÉG EGY FA* metaforát látjuk, és a reménység itt elpusztult, mert azt a fát Isten gyökerestül kiszakította. Ezután már csak az van, amiről a 17,15k-ben beszél Jób.

Ebben a sorban három circellust találunk. A Mp egyetlen szóalakként jelzi a יִחְצֵצִי-t. A וַיִּסַּע és כָּעֵן szavaknál pedig 3-3 előfordulásra van utalás.⁶²

Megfigyelhető a 8–10. költői soroknak egy szerkezeti elkülönülése a 19,7–12 (illetve 7–20) egységén belül. A 8. és 10. versek azonos nyelvtani és tartalmi struktúrát mutatnak, három-három mozzanatot képezve így: Isten cselekvése → annak hatása Jóbra (nyelvtani személyváltással kifejezve: sg 3 → sg 1) (1. félsor) // Isten cselekvése. Ekképpen pedig keretezik a 9. versben mondottakat, amelyek összefoglalják e kis egység mondanivalóját. A dicsőségtől való megfosztás a legnagyobb csapás a *becsületesség kódja* (Mathewson) szerint igazodó társadalmi értékelésben (lásd a Jób 29. részét) – Isten ezt a csapást is rá mérte.⁶³

19,11: *Felgyújtotta ellenem⁶⁴ haragját,
és tekintett engem a maga számára, mint az ő ellenségeit.*

A אָרַח visszatérő idióma az Ószövetségben. A HARAG EGY TŰZ fogalmi metafora nyelvi kifejezését látjuk az egyes szövegek alapján azonosan megfogalmazható háttérmetaforákban. Jób könyvében lásd még a 32,2. 3. 5; 42,7-ben, előfordul például a Gen 30,2; Ex 22,23; Num 11,1; Bír 10,7; Zsolt 106,40; Hózs 8,5, Zak 10,3 lókusokban is. Ebben a szerkezetben az ige mindig Qalban olvasható (*felgyújt valaki haragja*). A Jób 19,11a-ban Hifil ragozást mutat az ige, amit a Mp egyetlenként jegyez. A BHS apparátusában a יִחְצֵצִי Qal előképzőre történik javaslat. Ebben az esetben azonban eltűnne a L-ben érvényesülő kauzatív (*felgyújtotta*) jelentés, az alany pedig nem Isten lenne, hanem a harag. Így viszont veszít éléből az a megfogalmazás, amely élő-kreatív metaforaként⁶⁵ Istennek Jób elleni közvetlen és tevőleges magatartásáról beszél.

⁶² Vö. WEIL Mm 3493 és Mm 3494.

⁶³ Vö. MATHEWSON: Death and Survival, 134k.

⁶⁴ Az עַל ellenző értelméről lásd WALTKE–O’CONNOR: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 11.2.13.f.

⁶⁵ Vö. MÁTHÉ-FARKAS: Metafora vagy nem metafora, 44k.

A 11b a Jób 13,24 gondolatát hozza, amit majd a 33,10-ben idéz Elihu. Emeltett párhuzamokhoz képest sajátosságot jelent az, hogy itt többes birtokról olvasunk, ami arra utal, hogy Jób egy sorban látja magát azokkal, akik (a megfizetéstán szemléletében) Isten ellenségeinek számítanak. Gondolhatunk arra, hogy Jób – barátaihoz hasonlóan – mintegy „alkalmazza” saját magára a megfizetéstán szerinti általános értékelést: azoknak alakul a sorsa úgy, mint az övé, akik az Isten ellenségei. Jób keserősége pedig az, hogy éppen Istent látja ekként vélekedni róla.⁶⁶ – Az Isten vélekedését kifejező *וַיִּשְׁכַּח* szóalak egyszeri előfordulását jelzi a Mp.

19,12: *Együtt jöttek az ő seregei,
és feltöltötték ellenem útjukat,
és letáboroztak⁶⁷ körös-körül a sátoromnál.*

A 11. és 12. sorok viszonyát vizsgálva észrevehető az előbbi bevezetésjellege, amit a 12. hármas sor részletez, konkretizál.

Az itt látott kép a Jób 16,10k. 13a-ban olvashatókra emlékeztet (vö. még 10,17c; 30,10–14), noha itt csak az ostromra felállás helyzetét ábrázolja. A seregek együtt, egységesen érkeznek, ami ütőképes haderő kifejezése – a *וַיָּחַד* határozószói kifejezés jelentése „együtt, egyként”.⁶⁸ Kifejezi ez a szorultságot, de Jób tehetetlenségét, bármilyen ellenállásra való esélytelenségét is.

Az út feltöltésének motívumát látjuk a Tritoézsaiásnál elhangzó felszólításokban: *töltsétek, töltsétek... az utat/ösvényt* (Károli Ézs 57,14; 62,10). (Csak az előbbi lókusban találjuk még a *וַיָּחַד* főnevet az ige tárgyaként.) A Mp a *וַיָּחַד* kétszeri előfordulását jelzi, a BHS-apparátus tünteti fel a másik szöveghelyet, a Jób 30,12-t; ott azonban már az *וַיָּחַד*-kal találjuk ezt a szóalakot. A 19,12-ben konkrétabb a hadi helyzetre való utalás. Az út feltöltésének ostrommal kapcsolatos párhuzamát képezi viszont a *בְּנֵה הַיֵּק* (ostromfalat/ostromtornyot épít) szerkezet – lásd a 2Kir 25,1; Jer 52,4; Ez 4,2; 17,17; 21,27; 26,8-at.

Megállapítható, hogy a 12c sortagban foglaltak erős kontrasztot képeznek a 29,4-ben olvashatókkal, ott ugyanis ez áll: *mikor voltam [...] közösségében Istennek, sátoromnál*. Ez a múlté, most Isten seregeit látja érkezni, az erőviszonyokat igencsak szemlélteti az ostromfal – sátor, mi több: a sereg/ostromfal/tábor – sátor egymásmellettsége.

⁶⁶ Jób e véleménye erős kontrasztban áll az Istennek róla szóló mennyei kijelentésével (1,8; 2,3).

⁶⁷ A *וַיָּחַד* ige legtöbb előfordulását a 4Mózes-ben találjuk (például Num 12,16; 21,10 stb.). Hadi vonatkozásban lásd a Józs 8,11; Bír 6,4; 1Sám 4,1; 1Kir 20,27; 1Krn 19,7; Jer 52,4-et, stb.

⁶⁸ WALTKE–O’CONNOR: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 15.2.1.g.

Jelen sor háromtagú, ennélfogva egységzárást jelez⁶⁹ – az a költeményrész ér véget itt, amely Isten közvetlen cselekvésének leírását hordozza.

19,13: *Földijeimet mellőlem eltávolította,
és ismerőim bizony elidegenedtek tőlem.*

A költeménynek 13–20. versek képezte egységében Isten közvetett cselekvéséről olvasunk, éspedig arról, hogy a Jób környezetében élő emberek miként „kivitelezik” az ő Istentől való megnyomorítását (6. v).

A költői sor első szava szó szerint *testvéreimet* jelentésű, viszont a rájuk vonatkozó utalás a 17b félsorban⁷⁰ arra enged következtetni, hogy itt tágabb értelemmel (rokon, felebarát, embertárs, törzstag, földi, honfitárs)⁷¹ kell fordítani a szót.

Az eltávolítást kifejező ige (חִפִּיל Hifil) esetében a BHS-apparátus egy héber kézirat, valamint a LXX és a Pesitta nyomán többes számú alakot javasol – vélhetően intranszitiv Hifilt⁷² feltételezve, „eltávolodtak tőlem” értelemmel. E javaslatnak elfogadása nyomán azonban az alany nem Isten lesz, hanem a földiek – így éppen az a hangsúly vész el, amely Jóbnak Istennel szembeni vádját emeli ki (vö. a 11. vers kezdő szaváról fennebb írottakkal). Jelen szóalak (חִפִּיחִי) megtalálható még a Zsolt 103,12b-ben, ugyancsak isteni alannyal. Viszont az ittenihez hasonló értelemmel a Zsolt 88,9a. 19-ben olvasható.⁷³

A 13b végén a BHS-ben circellust látunk a חִפִּיחִי fölött, a lapszéljegyzet pedig azt közli, hogy „57-szer, és minden zsoltár úgy írva, mint ez, kivéve 11-szer”.⁷⁴ Ez a statisztikai adat nem található a L-ben ennél a szövegrészletnél, viszont a prepozíciónak ez az alakja előfordul a 2Sám 10,11-ben is, ahol pedig megtaláljuk a Mp-jegyzetet.⁷⁵ A masszoréta beírástól eltérően, a *BibleWorks10*-konkordancia 87 előfordulást tüntet fel – a megjegyzés értelmezése egy további feladat marad.

Szemantikai ellentétet képez az alany és állítmány a második félsorban: akik *ismerői* (יָדָעִי, participium activum) Jóbnak, azok részéről történik az elidegenedés. A földiek párhuzamát képezik a soron belül, azonban a sorközi

⁶⁹ Vö. WATSON: *Classical Hebrew Poetry*, 64k. 183; van der LUGT: *Rhetorical Criticism*, 9k. (Kutatóktól eltérően a Jób 19,20-at utóbbi szerző egységet kezdő sornak tekinti; uo. 217kk.)

⁷⁰ Lásd alább az ottani jelentés megokolását.

⁷¹ Vö. HALOT 305.

⁷² Az intranszitiv Hifilről lásd fennebb a 32. jegyzetet. – A HALOT 8765 is ezt javasolja a חִפִּיל-val való szerkezetben.

⁷³ Vö. LISOWSKY: *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, ...*. חִי (Hi, lásd a *d*-vel jelzett alanyokat).

⁷⁴ Vö. KUSTÁR: *A héber Ószövetség szövege*, 353. 358. 392.

⁷⁵ Leningrad Codex, f 173v.

parallelizmus szintjén a következő sor participium alakjával felel meg a rájuk utaló kifejezés.

19,14: *Elmaradtak rokonaim,
és ismertjeim elfelejtettek engem.*

A Mp-nak a קָרוּבֵי-ra vonatkozó jegyzete szerint ez az alak kétszer fordul elő teljes írásmóddal ebben és hasonló alakban;⁷⁶ a L itt csak a kétszeri plena alakot jelzi. A מִיָּדַעִי-ról pedig azt tudjuk meg, hogy csak itt található szóalak.

A 13. költői sor első tagja a földiekről, a jelenlegi é rokonokról szól, a második félsorok pedig az ismeretséghez tartozókról – a 13b a Jóbot ismerőkről (Qal participium activum), a 14b a Jób által ismertekről (Pual participium). Ezt a makrostrukturális vonást (a – b // a – b) erősíti a 14. sor mikrostrukturája is. Viszont a BHS sortagolása és az apparátus javaslata szerint a vers ki kellene egészüljön בְּחַיִּי נָכְרִי-vel, eszerint a 14b szövege így nézne ki: *elfelejtettek engem házam lakói*. E módosítás révén a 14. vers 2+2 és a 15. sor 5+3 L szerinti ritmusa 3+3, illetve 3+3 elrendezést mutatna. Ez az emendáció (tudniillik az atnáh áthelyezése a מִיָּדַעִי-ra, a szóf pászuqé pedig a 15. versbeli בְּחַיִּי után⁷⁷) elrontaná nemcsak a 13. és 14. sorok makroszerkezeti összefüggését, hanem azt a kiasztikus mikrostrukturát is, ami felismerhető a 14. versben: Á – A // A – Á. Továbbá az is számon tartandó, hogy az A is a L-ben láthatóval azonos sortagolást képvisel.⁷⁸

19,15: *Lakói házamnak és szolgálóim jövevénynek tekintenek engem,
idegen lettem szemükben.*

Ebben a sorban háromszor fordul elő idegenséget kifejező szó – itt találjuk a נֹר (participiumban), a נָכְרִי, נָכְרִי szavakat. Érezhető a kontraszt: azok, akik tulajdonképpen idegenek a Jób házában, az általa eltartott ottlakók és szolgálók szemében ő vált olyan állapotúvá, mint az, aki jövevény, idegen.

A 15a félsor végén a תַּחֲשֹׁבֵנִי⁷⁹ az összetett alanynak csak a második tagjával látszik megegyezni. Ez a feszültség ennél fogva megerősítésül szolgálna a נָכְרִי megelőző sorhoz való kapcsolására tett javaslatnak (így az elkülönített alanyok megegyeznének az igealakokkal). Viszont a L-változat alátámasztásául

⁷⁶ Vö. KUSTÁR: A héber ószövetség szövege, 351. 375. – A másik előfordulás vélhetően a Zsolt 38,12b (וּקְרוּבֵי; a félsorok között pedig tartalmi párhuzam is fennáll), ahol pedig a BHS-ben a következő jegyzést találjuk: kétszer plena írásmóddal, és egyszer ebben az alakban. Vö.: i. m., 352. A L ott „egyszer és plena írásmóddal”-t ír. Lásd még HALOT 5812.

⁷⁷ Vö. BHSapp Job 19,15. a.

⁷⁸ Aleppo Codex f 275r.

⁷⁹ Lásd az imperfectum fem pl ilyen alakjait az Én 1,6a, Jer 2,19; 49,11; Ez 37,7 szövegeiben. Vö. GKC 60.a., uo. 1. jegyz. is; Joüon-Muraoka 44.da., 63.a.

felhozható, hogy jelen eset párhuzamának tekinthetjük az Ézs 9,4 szövegét, ahol az állítmány femininuma az őt megelőző összetett alany-tag neméhez igazodik.⁸⁰ A 15. sor utolsó szavára vonatkozóan a Mp tíz előfordulást jelez. A L-ben nem itt találjuk ezt a jelzést, hanem a Józ 22,30-nál.⁸¹

19,16: *Szolgámhoz kiáltottam, de nem válaszolt,
– számmal könyörögtem neki.*

A וְלֹא יָעֲנָה szerkezetre vonatkozóan a Mp 5 előfordulást jelez. A másik masszoréta jegyzetet a 16b elején találjuk, amely szerint a מְנוּ kilencszer jelenik meg a Héber Bibliában. A L-ben ez a Mp-megjegyzés a Jób 16,4-nél látható.⁸²

A 16. sor végén álló אֶתְחַנֵּן-ről megállapítható, hogy az imperfectumnak azt a használatát képviseli, amikor ez az igeidő a másvalaki ítélete szerinti kötelezettséget vagy szükségességet fejezi ki.⁸³

A 15–16. sorok képezte szakasz jelentésalakításáról elmondható, hogy a megállapítás, majd részletezés egymásutánisága ismerhető fel: Jób előbb elmondja, hogy őt idegenként kezelik a házában levő nem családtagok, majd a szolga konkrét magatartásáról beszél. A 16. sor mikrostruktúrája jelentésfokozást végez: a *nem válaszolt* a középpontban áll,⁸⁴ amely magatartást a *kiáltottam* → *számmal könyörögtem* fokozás emel ki és minősít.

19,17: *Leheletem utálatos lett feleségemnek,
és undorító lettem méhem fiainak.*

A זָרָה fölötti circellushoz kapcsoló jegyzet szerint ez a szóalak egyszer jelenik meg penultima hangsúlyozással. A L-ben az itt olvasható megjegyzés egyik szavánál a מְלַעַל alakot találjuk, eltérően a BHS Mp-jától (מְלַעִיל).⁸⁵ – A מְלַעִיל alakhoz tartozó masszoréta jegyzet szerint kétszer fordul elő így írva ez a szó. Az az eset látható itt, amikor a hangsúly az ige perfectum alakjában a ragra kerül.⁸⁶

⁸⁰ Vö. GKC 146.e; Joüon-Muraoka 150.p. A többes számhoz pedig ld. GKC 146.d.; Joüon-Muraoka 150.p.

⁸¹ Leningrad Codex, f 134v.

⁸² Leningrad Codex, f 401v.

⁸³ A GKC megállapítása ez, amely a Jób 9,15. 29; 12,4; 19,16; Zsolt 42,10; 43,2 példáival érvel; GKC 107. n.

⁸⁴ Lásd fennebb a 35. jegyzetet.

⁸⁵ Vö. KUSTÁR: A héber Ószövetség szövege, 350. 376. Leningrad Codex, f 402v.

⁸⁶ A GKC az יָעַן igeik tárgyalásánál szól erről. Megállapítása szerint a hangsúly tőszótagon szokott megmaradni, csak a perfectum sg 1 alakokban megy át a ragra, amint látható ez a Jób 19,17 és Ex 33,19-nél a jelenlegi szó esetében, de lásd még a 2Kir 19,34; Ézs 44,16; Zsolt 17,3-t; GKC 67.k, ee.

A 17b felsorban a בְּנֵי בְּטָנִי kifejezés két szempontból is feltűnő. Egyrészt az (*anya*)méh Jóbra való vonatkoztatása miatt, másrészt pedig azért, mert ez a mondat nem magától értetődő az 1,19 összefüggésében. – Az anyaméh és Jób/masc főnév birtokos szerkezete nem egyedülálló a Héber Bibliában. Ennek eseteit látjuk a Dt 7,13 ; 28,4. 11. 18. 53; Mik 6,7 (Izrael a birtokos), Zsolt 132,11 (Dávid a birtokos) – ezekben a szövegrészekben a בְּטָנִי, פֶּרִי szókapcsolat fordul elő. Ez esetek mindenike az utódokról szól. Az itt vizsgált költői sorhoz viszont közelebb áll a Jób 3,10a szövege, amelynek mondatát több bibliafordítás a Jóbót szülő méhre értelmezve írja, noha az a felsor így szól: *mert nem zárta be ajtajait méhemnek*. Erre az előfordulásra figyelve egyetérthetünk azokkal a bibliafordításokkal, amelyek szerint ebben a sortagban Jób a *testvéreiről* beszél. Ez a felismerés megoldani látszik azt a feszültséget, amelyet a gyermekek említése jelentene, ugyanakkor visszairányít 13a-hoz, avégett, hogy az ott olvasható אֶחָד-t tágabb értelmében lássuk.

19,18: *Gyermekek is megvetettek engem,*
[amikor] *felkeltem, elfordultak tőlem.*

Az אֶחָד-hoz járuló Mp jegyzet háromszori előfordulást jelez.⁸⁷

A 18ba egyszavas mondatát cohortativus alakú ige képezi, ennél fogva ez a rákövetkező tárgyi mellékmondat feltételes mellékmondataként értendő: *Tudjátok meg tehát, hogy (6a)(...) gyermekek is megvetettek engem/ [amikor] felkeltem, elfordultak tőlem*. Az az eset áll itt, amikor a cohortativusszal kifejezett feltétel (protasis) után az imperfectummal megfogalmazott következmény (apodosis) olvasható.⁸⁸ Itt akár idői árnyalattal is fordítható a mondat.⁸⁹ Ebben a szintaktikai összefüggésben a vádot nem szükséges meghagyni a más nyelvi változatban.⁹⁰

...*elfordultak tőlem*. A bibliafordítások ennél a felsornál a gyermekek csúfolkodásának kifejezéseként értik a דָּבָר Piél alakját. Ekképpen pedig a ב elöljáró fordítása is tárgyas jelentésű.⁹¹ – Azonban némelyek szerint itt a I דָּבָר gyököt látjuk, amely nem a beszélés igéje, hanem Piélben *elfordul* értelemmel bír.⁹² Ha kitartunk ez olvasat mellett, akkor meg kell keresni a ב prepozíció használatának mikéntjét ebben a mondatban. Erre vonatkozóan is elmond-

⁸⁷ Vö. WEIL Mm 1721, amely egy további, vádos alakot hordozó lókust is közöl.

⁸⁸ Vö. GKC 108.e., 159.e; WALTKE–O’CONNOR: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 34.5.2.

⁸⁹ JOŮON–MURAOKA 167.a.

⁹⁰ Vö. SEOW: A Grammar for Biblical Hebrew, 227.

⁹¹ GKC 119.k; WALTKE–O’CONNOR: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 11.2.5.f.

⁹² HALOT 1947; LISOWSKY: Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, ...”. I. דָּבָר. Vö. Ēn 5,6.

ható, hogy ugyancsak igen ritka alkalmazással találkozunk itt, amit az ugariti párhuzamának a *-tól-től, -ból-ből* értelemmel való előfordulásai támasztanak alá.⁹³ (Egyébként a prepozíció azonos értelmű használata az egymást követő felsorokban, ugyanabban szintaktikai helyzetben monotonitát eredményezne. Így azonban a nyelvtani változatosság stilisztikai értékkel bír.⁹⁴)

Az itt javasolt fordítást támasztja alá a költői sorban tetten érhető jelentésfokozás, ami az általános és konkrét tartalmú kijelentések egymásutániságában mutatkozik: *megvetettek* → *elfordultak tőlem*. Jóllehet ez még önmagában nem zárja ki a csúfokodást jelző szó használatának lehetőségét, nem tévesztendő szem elől az, hogy jelen versnek a Jób 29,8b sortaggal való összevetésében ismét kontrasztot látunk: amikor Jób *leült* a kapuban (29,7), az öregek felálltak és állva maradtak – itt viszont a *gyermekek* elfordultak Jóbtól, amikor ő *felkelt* (vö. 30,28b).

Itt általában van szó gyermekekről. Visszatekintve a 13a-ra, elmondható, hogy ott Isten cselekszik, itt a gyermekek (akik nem a felnőttek módján mérlegelnek) maguktól, külső befolyás nélkül teszik Jób elutasítását. Visszatekintve, megállapíthatjuk, hogy egy katalógizáló egység⁹⁵ ismerhető fel a 13–18. versekben, amely az intimitás fokozását mutatja: földiek/ismerők → rokonok/ismertek → a háznál lakók/ szolgák → feleség/testvérek. Mindezek után elűt a (nem családtagként jelölt) gyermekek említése. Ezért feltételezhető az, hogy itt egy merizmát képező keret záró tagját látjuk: ha a *földiek* alatt általában felnőttekre gondolunk, akkor az egység kezdő és befejező mondatai a nagyok-kicsik említésével szólnak mindenkiről. Ezt a „mindenki” jelentést pedig megerősíti a 19. vers tartalma.

19,19: *Megutáltak engem minden emberei közösségemnek,
és [azok,] akiket szerettem, fordultak ellenem.*

Ebben a sorban a תַּעֲבֹרִי szóalokról tudjuk meg, hogy kétszer található meg (vö. 30,10).

⁹³ Vö. HALOT 1024 (13); vö. SIVAN: A Grammar of the Ugaritic Language, 194k. – Az utalt forrásokban említett bibliai előfordulások közül lásd például az Ex 12,43; Dt 1,44; Lev 8,32; 14,18; Zsolt 141,4b; Péld 9,5 szövegeit.

⁹⁴ A ב-nek ehhez hasonló használata figyelhető meg a Jób 29,7-ben is – ott előbb időhatározói, majd helyhatározói viszonzóként olvassuk.

⁹⁵ Hoffmann szól a Jób könyvében felimerhető katalógusokról. Megállapítja, hogy a bibliai szerző vagy tudatosan elhomályosítja a katalógusjellegét, vagy pedig engedti ugyan azt látszani, de a művészi közlés révén felszámolja annak monotonitását és felszínességét. Mindenképpen egy rutinos modellel való öntudatlan tusakodás eredménye az, amit rejtett katalógusnak nevezünk. HOFFMANN: A Blemished Perfection, 93. A katalógusokról lásd a „Job and Catalogue Literature” c. fejezet egészét uo., 84–114.

A második félsor elején feltűnő az egyes számú, הִי vonatkozó névmás használata. Szokásos bevezetőjeként szolgál a vonatkozó mellékmondatoknak. Itt pedig annak esete látható, amikor állítmány többes száma érvényesül a névmásra nézve is.⁹⁶

A 19. vers félsorai között felismerhető a fokozás: *utálnak* → *ellenem fordultak*, *minden bizalmas barát* → *akiket szerettem*.

19,20: *Bőrömhöz és húsomhoz tapadt csontom,
és megmenekültem bőrével fogamnak.*

A בְּעוֹרִי וּבְחֲסִי mondategységhez a BHS-apparátusban a következő javaslatot találjuk: olvasd בְּעוֹר־בְּשָׂרִי, azaz „bőre testemnek”. Megjegyzendő azonban, hogy e javaslat nem hivatkozik eltérő verzióra, a szöveg pedig megegyezik az A változatával.

A וְאֶתְחַלֵּטָה-ról a Mp egyszeri előfordulást állapít meg. Helyette azonban a BHS apparátusa a מִרְטָ* kifejezésből való származtatást látja megfelelőnek, és pedig a marcangolás, harapás⁹⁷ találóbbnak vélt jelentése miatt („haraptam bőrét fogamnak”?). Viszont a L-ben olvasható szó megfelelően illeszkedik a szöveg gondolatmenetébe. – Ez a szó úgynevezett pseudo-cohortativus alakot mutat. Ez igealak használatának célja egyfelől utalásváltást jelezni – Jób eddig (a szöveg felszíni struktúrájában) a teste állapotáról beszélt, ahol a *cson-tom* az alany (20a), most alany- és személyváltás történik: egyes szám első személyben szól a maga „megmeneküléséről”.⁹⁸ Másfelől pedig érzékelteti a múlt idejűséget.⁹⁹

A 20. versben fókuszálás révén történik a fokozás: előbb az egész test képét látjuk, azt követően mintegy közelképből a *fog bőrét*.

19,21: *Irgalmazzatok nekem, irgalmazzatok nekem ti, barátaim,
mert Istennek keze sújtott engem.*

A Mp a הַיּוֹנִי הַיּוֹנִי egyetlen előfordulását jelzi.

Miután Jób elmondta, hogy Isten miként tette őt tönkre, a harmadik ének első szakaszában ismét megszólítja a barátokat. Kéri őket, hogy hagyják békén – mintegy az eddig elmondottak összefoglalásaként okol újra azzal, hogy sorsáért Isten a felelős.

⁹⁶ GKC 138.h., 145b, d; vö. JOÜON–MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew, 145.a; WALTKE–O’CONNOR: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 19.5.b.

⁹⁷ Vö. KUSTÁR: Kézikönyv, 166. 167.

⁹⁸ Vö. Jób 1,15. 16. 17. 19. Lásd KORCHIN: Grammaticalization, 275.

⁹⁹ WALTKE–O’CONNOR: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 34.5.3.b.

19,22: *Miért üldöztök engem, mint Isten,
és testemből nem elégedtek meg?*

A Mp szerint a תרדפני csak itt fordul elő, mégpedig defektív írásmóddal.

19,23: *Bárcsak most leíratnának beszédeim,
bárcsak a könyvbe bejegyeztetnének,*

Az אפיו-ról a Mp azt közli, hogy így írva négy előfordulása van. (Lásd fennebb is a 6. versnél a róla írottakat.) A Mp-jegyzet az L-ben itt vélhetően elírást tartalmaz: כה כה ך olvasható. Viszont a BHS-ben olvasható változatát találjuk a 19,6-nál.

A Mp a ויחברון és a ויחקו szóalakok egyetlen előfordulásait jelzi.

Jób ezután elfordul a barátoktól, és óhajta fogalmaz meg. Az itt megjelenő optatív formulát szó szerint így érthetjük: *Ki ad nekem...* A מִי־יִתֵּן-ben olykor megmarad az *adni* jelentés, máskor gyengül vagy eltűnik.¹⁰⁰ Az *adni* jelentés megőrzésével, neki alárendelődő (vávval kezdődő ígét hordozó) tárgyi mellékmondat¹⁰¹ fordítva, ez állna előttünk: *Ki ad [olyat, hogy] most leíratassanak beszédeim, / [...] a könyvbe bejegyeztessenek...* – Noha itt a hagyományos óhajtó mondatszó marad, tudomásul veendő az a jelentésváltozat is, mely szerint Jób így érvel: „Megadatik-e nekem, hogy szavaim leíratassanak könyvbe, kőbe legyenek vésve? De én tudom: az én megváltóm él...”

A בִּסְפָר esetében a névelőnek egy általános funkciója látható. A névelő használatos lehet olyan valami jelölésekor, amely konkrétan ugyan nincs jelen, de a tudat számára valóságos, mint ami egy bizonyos célra van elkülönítve.¹⁰²

A ויחקו-hoz fűzött BHS-apparátus jegyzete felhívja a figyelmet a dágés nélküli ק-ra (így mutatja az A is), pedig a kettőzés elvart az עֵינִי ígéknel. Viszont a szó végén előfordul a dágés elmaradása az előtte levő magánhangzó meghosszabbodása miatt¹⁰³ – amely utóbbi a pauza révén történik itt.

Ez az igealak további kérdést is felvet, és pedig azt, hogy itt Hofal- vagy Qal passivum ragozás látható-e? Megállapítást nyert, hogy bizonyos Hofal imperfectum alakúnak feltételezett ígék – amelyeknek nincs kauzatív (azaz Hifil) megfelelőjük, sem perfectum Hofal-alakjuk – tulajdonképpen Qal passivum ragozást mutatnak. Az ilyen esetekre vonatkozóan az a kutatói javaslat van megfogalmazva, miszerint egy igealaknak a Hofal imperfectum vagy Qal

¹⁰⁰ JOÛON–MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew, 163.d. Vö. GKC 151.a, b.

¹⁰¹ Vö. Gen 47,6; Ruth 1,9; Eszt 1,8; lásd JOÛON–MURAOKA 163.d., 177.h.

¹⁰² Vö. Ex 17,14; Num 5,23; 1Sám 10,25; Jer 32,10, valamint Jób 1,6. 13. Lásd GKC 126.q, s; JOÛON–MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew, 137.m; WALTKE–O’CONNOR: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 13.5.1.g.

¹⁰³ Vö. GKC 20.n.

passivum ragozáshoz való tartozását az dönti el, hogy létezik-e Hifil alakja.¹⁰⁴ Ennél fogva a Jób 19,23b-ban a חקק Qal-passivumával találkozunk – állítják grammatikusok.¹⁰⁵

19,24: *Íróvesszőjével vasnak és ólommal
örökre sziklába metszetnének.*

Három Mp-jegyzet tartozik ehhez a költői sorhoz. A וַעֲפָרָה-ról megtudjuk, hogy négyszer fordul elő defektív írásmóddal. A masszoréta jegyzetet a L a Zak 5,7-nél mutatja. Továbbá megjegyzendő, hogy a *BibleWorks10* konkordancia 5 anyabetű-hiányos előfordulást hoz be. – A בָּצוּר szóalaknak három, a יִחַצְבֹּן-nak egyetlen előfordulását jelzi a Mp.

A 24a elején álló ב elöljáró kettős feladattal bír a félsorban – a וַעֲפָרָה-re is vonatkozik.

A BHS-apparátus a L-ben olvasható ólom¹⁰⁶ kifejezése helyett a וַעֲפָרָה olvasatot javasolja, így pedig az írószerként használt vasvessző párhuzamát képezné a véső (vö. Jer 17,1).¹⁰⁷ A וַעֲפָרָה szót viszont így találjuk az A-ben is. A יִחַצְבֹּן szóalak¹⁰⁸ azt az esetet képviseli, amikor pauzában a nun paragogicumot hordozó szótag a hangsúlyos, nyomatékkaal bír a mondatban, amelynek végén található.¹⁰⁹

19,25: *De én tudom: az én megváltóm él,
és utoljára fölötte pornak megáll.*

A vonatkozó masszóra-jegyzetben a וַאֲנִי-ról megtudható, hogy 67-szer fordul elő a vers elején, ezekből 33-szor az Írásokban.¹¹⁰ A L-ben itt nem látható

¹⁰⁴ GKC 53.u; JOÜON–MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew, 58; WALTKE–O’CONNOR 22.6.a, b; vö. SEOW: A Grammar for Biblical Hebrew, 324k. – A WALTKE–O’CONNOR: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 22.6.b/32 jegyzetben említett igealak-előfordulásokat a Lisowsky-konkordancia Hofal-ragozáshoz sorolja, de legtöbbjüknek nincs Hifil-változata. Lásd LISOWSKY ארר דוש חיל (itt van Hifil, de eltérő jelentéssel). כתח יצר חקק חנן. Kivételt képez az illető grammatikában felsoroltak között a שים ige, amelynek Hifil és Hofal ragozás szerinti jelentései megfelelnek egymásnak; LISOWSKY: Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, ...”.

¹⁰⁵ GKC 53.u; WALTKE–O’CONNOR: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 22.6.b.

¹⁰⁶ BDB 7296; HALOT 7204.

¹⁰⁷ Vö. HALOT 8154.

¹⁰⁸ A WALTKE–O’CONNOR: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 22.6.b itt is Qal passivum ragozást lát. Lásd uo. a 31. jegyzetet is. – A nyelvtörténet korai szakaszában a Nifal egyébként sok esetben a Qal passivumát képviseli – lásd erről GKC 51.f.

¹⁰⁹ GKC 47.m., 51.m.

¹¹⁰ Vö. KUSTÁR: A héber Ószövetség szövege, 376. 388k.

circellus. A párhuzamos előfordulások közül először a Zsolt 2,6-nál van kiírva az, hogy 33-szor fordul elő a vers elején az Írásokban.¹¹¹ Először pedig a Zsolt 40,18-nál áll az, hogy 67-szer a vers elején.¹¹² A BHS-ben megjelenő Mp-szövegváltozat egésze azonban nem található a L-ben. Megállapítható tehát, hogy a BHS-ben itt két L-beli jegyzetszöveg összedolgozása olvasható.

A נֶאֱלֵי szóalakhoz a Mp az egyszeri előfordulás jelét teszi.

Az אֶחָדִין itt határozószóként értendő: *utoljára*,¹¹³ ugyanis 25b jogi helyzetet ábrázol: aki utolsóként feláll a törvényszéki eljárásban, az hirdeti az ítéletet.¹¹⁴

A 23–24. versekben foglaltakkal ellentétes mellérendelő viszonyban álló főmondatot képező *De én tudom* után aszindetikus tárgyi mellékmondat képezi a 25aβ–25b szövegét.¹¹⁵

19,26: *És miután bőrömet levágták – az lesz! –,
akkor testem nélkül meglátom Istent.*

A נֶאֱלֵי egyetlen előfordulása található itt – jelzi a Mp. A második félsorban pedig az אֶחָדִין-re vonatkozóan olvasható az, hogy négyszer található a Héber Bibliában. A L-ben itt nem látunk circellust, csak a következő, 27a-beli előfordulásnál.

A félsor végén gondot okoz a נֶאֱלֵי nőnemű mutató névmás, ugyanis az עֵר himnemű. Vélhetően itt semleges értelmű a használata, ilyenként pedig gyakran a nőnemű alak használatos.¹¹⁶ A 26a-ban pedig közbevetésként érthető.¹¹⁷

A 26. vers első félsorában Jób a maga bőrének *levágásáról* szól.¹¹⁸ A נֶאֱלֵI többes számú igealak a határozatlan alany kifejezésére is használatos.¹¹⁹ A második félsor ezt a gondolatot viszi tovább, amikor Istennek a *test nélkül* való látásáról beszél. Az ekként való fordítást támogatja a költői sor paralelizmusa: itt előbb a konkrét leírást találjuk, majd azután az általánosabbat. De akár a következményesség mozzanata is tetten érhető abban, hogy a testi mivolt megsemmisülésének kezdetét (tudniillik a bőr levágását), majd a végeredményét (a test nélküli mivoltot) látjuk.

¹¹¹ Leningrad Codex f 366r.

¹¹² Leningrad Codex f 373v.

¹¹³ HALOT 372; PONS 311.

¹¹⁴ BOVATI: Re-Establishing Justice, 240. 244/46. jegyz.; MAGDALENE: Who is Job's Redeemer, 314.

¹¹⁵ JOÜON–MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew, 157b, d.

¹¹⁶ Lásd GKC 122 m–n, n/ 7. jegyz., 136.b; WALTKE–O'CONNOR: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 6.6.d., 16.3.5.c.

¹¹⁷ Itt Habel javaslatára támaszkodunk, aki mintegy megerősítő mondatzóként érti, „ez fog történni”, „így van” jelentéssel; HABEL: The Book of Job, 290. 298.

¹¹⁸ HALOT 6346; vö. LISOWSKY: Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, ...". I נֶאֱלֵI.

¹¹⁹ GKC 144.g.

19,27: *Akit én látok meg magamnak,
és az én szemeim látják, nem idegen.
Elepedtek veséim ölemben.*

A L-ben itt találjuk az אֲחִיקָה-re vonatkozó Mp-jegyzetet. A וְיָדַעְתִּי-ról az tudódik meg, hogy két előfordulása van, a וְלֹא־אָדָר szókapcsolatról pedig az, hogy csak itt olvasható. A 27c kifejezései közül a כְּלִיָּתִי háromszor, a בְּחָקִי pedig négyszer jelenik meg anyabetű nélküli írásmóddal – ez utóbbi bejegyzést az L-ben a Péld 5,20-nál találjuk.

A BHS apparátusa jelzi azt, hogy egy kézirat az אֲשֶׁר אֲנִי nélkül írja a 27a szövegét.

A 27. vers két első sortagjában Jób hangsúlyozza azt, hogy ő személyesen látja meg Istent. A parallelizmus előbb az általános közlést, majd annak konkretizálását hozza: *meqlátom* → *tulajdon szemeim látják meg*. Ennek a konkretizációnak sajátossága, hogy olyan pleonazmust olvasunk (a szem lát), amelyben a szemek megszemélyesítve a mondat alanyát, így pedig metonímiát képeznek: Jób szemei látják Istent, ahol a szemek a Jób személye (A RÉSZ AZ EGÉSZ HELYETT típusú metonímia).¹²⁰

A három tagú sor egység befejezését jelzi – lezárul a költemény központi része, véget ér Jóbnak a maga helyzetéről való érvelése. Ezután azzal a meggyőződéssel beszél Elifázékhoz, hogy tudja: Istentől van a sorsa, de az igazolása is.

19,28: *Ha ezt mondjátok: miként üldözzük őt?
– mert gyökere dolognak megtalálva van bennem –,*

Jób ismét a barátaihoz fordul, de immár más hangvétellel.

Ebben a költői sorban a וְיָדַעְתִּי-ra vonatkozó Mp-jegyzetet találunk, mely szerint kétszer fordul elő ez a szóalak. A másik előfordulás (Préd 3,15) Nifal ragozású, az itt olvasható Qal-alaktól eltérő jelentéssel.¹²¹

A 28a-ban כִּי-vel bevezetett, imperfectumos feltételes mellékmondatot olvasunk, a perfectummal kezdődő apodosist, a főmondatot a 29. vers hordozza.¹²² A feltételes mondatnak tárgyi mellékmondat rendelődik alá: *Miként üldözzük őt?*¹²³ Ezt pedig egy vávval bevezetett, közbeékelt okhatározói

¹²⁰ Vö. Alakzatlexikon metonímia, pleonazmus. – Ugyanezt a „metonimikus funkciójú pleonazmust” (kiemelés tőlem) ismerhetjük fel a Jób könyvében még a 7,7b; 13,1; 28,10b; 29,11-ben.

¹²¹ Vö. WEIL Mm 3496.

¹²² Vö. GKC 159.bb; WALTKE–O’CONNOR: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 38.2.d.

¹²³ Az itt olvasható ו előjárónak ragozott ige utáni tárgy bevezetésére való használatát a GKC a későbbi időszak sajátjának tartja; GKC 117.n.

mondat¹²⁴ követ, amely megmagyarázza a barátok motivációját, tudniillik azt, hogy Jób az oka a maga helyzetének.

Érdekessége e sornak az, hogy Jób először második személyben beszél a barátokról, majd többes szám első személyben fogalmazva idézi őket, a közbeékelts tagmondatban (28b) pedig egyes szám harmadik személyre vált. A BHS-apparátus számos kézira és a legtöbb verzióra hivatkozva a w prepozícióhoz a sg 3 masc személyragot javasolja, ekként pedig a barátoktól idézett mondat folytatását látja a 28b-ben is. A L (és az A) által hordozott változat viszont Jóbnak önmagáról mondott szavaiként mutatja a mondatot, ami pedig így igencsak ironikus éllel szól. Ez a mondat visszautal a költemény elejére, az 5–6. versekben foglaltakra. Összevetve azzal a szakasszal, alapvetően a feltételes mondat + főmondat mondatviszonyát ismerhetjük fel mindkettőben. Továbbá észrevehető közöttük a szemantikai párhuzam is: a barátok nagyra teszik magukat / rábizonyítják Jóbra a szégyenét (5. sor) // üldözik őt / mert gyökere a dolognak Jóbnál van (28. sor).

19,29: *Féljete a magatok részéről miatta a kardnak,
mert a harag büntetése a kardnak,
azért, hogy megtudjátok [azt], ami az ítélet!*

Az w -ról megtudható, hogy hatszor fordul elő teljes írásmóddal. AMm-ban négy pontos előfordulás van feltüntetve, amelyekhez hozzá van véve még két másik, némileg eltérő alakkal.¹²⁵ Ha a szót a *Bibleworks10* konkordanciájával is keressük, akkor még egy további lókusról is tudomást szerzünk.

A w négyyszer jelenik meg a Héber Bibliában – tájékoztat a BHS-beli Mp. A L-ben viszont nem itt, hanem az Ex 11,7-nél találjuk meg a masszoréta bejegyzést.¹²⁶

A w alaknál Q-jelzés olvasható, amely w olvasatot ír elő (amint az A-ben is). – Weil az utalt Mm 832-ben ábécérendbe szedve listázza azokat a ketiv olvasatokat, amelyek a szó közepén jóddal vannak írva, de vávval olvasandók.¹²⁷

Amint az 5. és 6. sorokban a feltételes tagmondatot imperativussal kezdődő főmondat követi, úgy látjuk itt is. Ebben a befejező, háromtagú sorban Jób figyelmezteti a barátait: ha vádolják őt a maga helyzetéért, féljenek az ítélettől – mondja ezt annak a tudatával, hogy az ő állapotáért Isten a felelős.

A 29b sortag utolsó szavai birtokos szerkezetben állnak – amely szerkezetnek ha a szó szerinti fordítására törekedünk, igencsak nehezen érthetővé

¹²⁴ JOÜON–MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew, 170.c.

¹²⁵ Vö. WEIL Mm 3973.

¹²⁶ Leningrad Codex f 37v; vö. WEIL Mm1255.

¹²⁷ WEIL Mm832.

válík a szöveg. Vélhetően *A HARAG KARDDAL VALÓ BÜNTETÉS* háttérmetaforája található itt. A *kard* jelentőségét segítenek megérteni a szónak azok a Jób könyvében való előfordulásai, amelyekben a bűnökért való megfizetés eszközeként jelenik meg: *kiszemelt ő a kard számára* (Jób 15,22b), *Ha megsokasulnak fiai – a kardnak* [sokasulnak meg (Károli)] (Jób 27,14a).

A 29c végül megokolja a haragot, amely karddal való büntetés, illetve az attól való félelmet – mert a harag az ítéletet adja tudtul. A שָׁרִיף szóalak¹²⁸ a שָׁרִיף vonatkozó névmás és az ítélet főnév által képzett szerkezet, amely így a főmondat tárgyát képező névszói vonatkozói mellékmondat.¹²⁹

A Jób 19 szövege és makrostruktúrája

- (1) *És válaszolt Jób és mondta:*
- (2) *Meddig gyötritek lelkemet,
és zúztok engem beszédekkel?*
- (3) *Immár tízszer [is] megszégyenítettetek engem,
nem restellitek, [hogya] kínoztok engem?*
- (4) *És ha valóban tévedtem is,
velem marad tévedésem.*
- (5) *Ha valóban rajtam nagyobbítjátok meg magatokat,
és bizonyítjátok rám szégyenemet,*
- (6) *Tudjátok meg most, hogy Isten görnyesztett meg engem,
és hálóját rajtam körülkerítette.*
- (7) *Íme, kiáltottam: 'Erőszak!', de nem voltam megválaszolva,
segélyért kiáltottam, de nem volt ítélet.*
- (8) *Utamat elfalazta, és nem jutottam át,
és rá az ösvényeimre sötétséget tett.*
- (9) *Dicsőségemet rólam levette,
és elvette koronáját fejemnek.*

¹²⁸ HALOT 2018. Vö. LISOWSKY: Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, ...". שָׁרִיף.

¹²⁹ Vö. WALTKE–O'CONNOR: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 19.4.b. A névmásról lásd még GKC 36; JOÜON–MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew, 38.

- (10) *Lerombolt köröskörül, hogy elmenjek,
kitépte mint fát, reménységemet.*
- (11) *Felgyújtotta ellenem haragját,
és tekintett engem a maga számára, mint az ő ellenségeit.*
- (12) *Együtt jöttek az ő seregei,
és feltöltötték ellenem útjukat,
és letáboroztak körös-körül a sátoromnál.*
- (13) *Földijeimet mellőlem eltávolította,
és ismerőim bizony elidegenedtek tőlem.*
- (14) *Elmaradtak rokonaim,
és ismertjeim elfelejtettek engem.*
- (15) *Lakói házámnak és szolgálóim jövevénynek tekintenek engem,
idegen lettem szemükben.*
- (16) *Szolgámhoz kiáltottam, de nem válaszolt,
– számmal könyörögtem neki.*
- (17) *Leheletem utálatos lett feleségemnek,
és undorító lettem méhem fiainak.*
- (18) *Gyermekek is megvetettek engem,
[amikor] felkeltem, elfordultak tőlem.*
- (19) *Megutáltak engem minden emberei közösségemnek,
és [azok,] akiket szerettem, fordultak ellenem.*
- (20) *Bőrömhöz és húsomhoz tapadt csontom,
és megmenekültem bőrével fogamnak.*
- (21) *Irgalmazzatok nekem, irgalmazzatok nekem ti, barátaim,
mert Istennek keze sújtott engem.*
- (22) *Miért üldöztök engem, mint Isten,
és testemből nem elégedtek meg?*
- (23) *Bárcsak most leíratnának beszédeim,
bárcsak a könyvbe bejegyeztetnének,*

- (24) *Íróvesszőjével vasnak és ólommal
örökre sziklába metszetnének.*
- (25) *De én tudom: az én megváltóm él,
és utoljára fölötte pornak megáll.*
- (26) *És miután bőroimet levágták – az lesz! –,
akkor testem nélkül meglátom Istent.*
- (27) *Akit én látok meg magamnak,
és az én szemeim látják, nem idegen.
Elepedtek veséim ölemben.*
- (28) *Ha ezt mondjátok: miként üldözzük őt?
– mert gyökere dolognak megtalálva van bennem –,*
- (29) *Féljete a magatok részéről miatta a kardnak,
mert a harag büntetése a kardnak,
azért, hogy megtudjátok [azt], ami az ítélet!*

A költemény makrostruktúrája ekként vázolható fel:¹³⁰

1. sor: a narrátor bevezető mondata (1. v.).

I. ének: – 1. énekrész:

- 1. szakasz: Jób tiltakozik barátai magatartása ellen (2–3. v);
- 2. szakasz: tévedéséért vállalja a felelősséget (4. v);
- 3. szakasz: ha őt látják felelősnek – tudják meg, hogy Isten miatt van ő jelenlegi helyzetében (5–6. v).

II. ének: – 1. énekrész:

- 4. szakasz: (Bevezetés) Jób erőszakot tapasztalt, segítséget kért, de nem volt válasz (7. v).
- 2. énekrész: Isten közvetlen cselekvése, amivel Jób ellen fordult.
- 5. szakasz: Isten elvette dicsőségét (8–10. v);
- 6. szakasz: Isten a maga ellenségének tekintette őt (11–12. v).

¹³⁰ A strukturális elemek mindenikéhez lásd KORPEL–DE MOOR: Fundamentals of Ugaritic and Hebrew Poetry 1–61; vö. WATSON: Classical Hebrew Poetry 11–15.

- 3. énekrész: Isten közvetett cselekvése – Jóbot mindenki magára hagyta.
- 7. szakasz: Isten eltávolította földijeit, elhagyták őt rokonok, ismerői és ismertjei (13–14. v);
- 8. szakasz: a házában levő nem családtagok idegennek tekintették (15–16. v);
- 9. szakasz: a hozzá legközelebb állók, de idegen gyermekek számára is visszaszítóvá lett (17–18. v);
- 10. szakasz: Jób summázása: mindenki elfordult tőle – ez élőhalott állapot (19–20. v).

III. ének: – 1. énekrész:

- 11. szakasz: Jób arra kéri barátait, hogy hagyják békén (21–22. v).
- 2. énekrész:
- 12. szakasz: Jób az emlékezettől véli megkapni az igazságtételt (23–24. v);
- 13. szakasz: Jób azonban tudja: Isten fogja őt igazolni (25–27. v).

IV. ének: – 1. énekrész:

- 14. szakasz: a barátok tévednek – van okuk félni az ítélettől (28–29. v).

Összegzés

Jelen tanulmány anyaga a Jób 19,19–27 perikópa magyarázata háttér munkaként készült, annak kontextuális értelmezésének elősegítésére. Mert, ha számolunk a parallelizmus jelentésalkotó műveleteivel, akkor fontos felvázolni azokat a strukturális összefüggéseket is, amelyek meghaladják egy kiválasztott szövegrész sajátjait.

Megállapítható, hogy műhelymunka szintjén a laborfordítás a szövegmegállapítás egy szükséges mozzanatának látszik. E nélkül ugyanis az esetenként vonatkozó héber szövegrészletek folyamatos idézésének lehetősége marad, ami a tudatban a forrás- és a célnyelv közötti állandó „átkapcsolásokkal” jár együtt. Viszont a laborfordítás révén átláthatóvá válik a szöveg által hordozott nyelvi és strukturális összefüggés.

Az itt írottak egy kísérletet képeznek. Az elvégzett (szinkrón) szövegvizsgálat törekedett egyfajta, interpretációt megelőző szövegelemzés lenni.

Természetesen a szójelentések megállapítása is értelmezést igényel (ez pedig diakrón vizsgálatot), viszont a tanulmányban észrevehető a kézikönyvekre való fókuszálás – avégett, hogy meglátszódjék: a Leningrádi kódex intertextualitásában miként magyarázza a szöveg önmagát a poétikája révén (vagyis: miként is fogalmazza meg vallomását a tanú). Elmondható az is, hogy – tekintettel a terjedelemre – esetenként némely részlet vizsgálatának itt látható módja nem haladja meg a szemléltetés szerepét.

A Jób könyve 19. részének itt elvégzett vizsgálata a szövegközpontú elemzés módszerének szükségességének-hasznosságának szemléltetéséül szolgálhat – fontos olyan szövegmegállapításra törekedni, amely a tartalmi jelentést a megfogalmazása módjának maximális figyelembevételével körvonalazza. E nélkül csak szövegkülső adatok alapján lehet – ennélfogva feltételesebb – következtetéseket tenni. Továbbá, a héber nyelvtani viszonyoknak a „laborfordítás” révén való közvetítése rávilágít azokra a finom jelentésárnyalatokra, amelyek gazdaggá teszik a szöveget – lásd például az intanzitív Hifil révén megvalósított jelentést az 5. sorban, valamint az *ismerőim* és *ismertjeim* esetét a 13b és 14b félsorokban.

Vélhetően ez elemzésnek sikerült egy olyan szövegmegállapítást végeznie, amely igazolja a Jób könyve 19. része *Leningrádi kódex*ben írott szövegváltozatának a javítást nem igénylő voltát is. A teljes költemény fennebb végzett elemzését követően e dolgozat folytatását képezi a Jób 19,19–27 magyarázata. (Lásd azt az Igazság és Élet 2021/1 119–125. oldalain.)

Felhasznált irodalom

- ♦ *Aleppo Codex*, elérhető: https://ia800703.us.archive.org/22/items/Aleppo_Codex/Aleppo_Codex.pdf, letöltés dátuma: 2020. július 20.
- ♦ ALTER, R.: *A Biblia versművészete* (Eredeti címe: *The Art of Biblical Poetry*, 2011²), Kolozsvár, Exit Kiadó, 2013.
- ♦ *BibleWorks10*, CD-Rom, BibleWorks, LLC, 2015.
- ♦ BOVATI, P.: *Re-Establishing Justice: Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible*, trans. Michael J. S., Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.
- ♦ BRUEGGEMANN, W.: *Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás* (Eredeti címe: *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, 1997), Kolozsvár, Exit Kiadó, 2012.
- ♦ CHENEY, M.: *Dust, Wind and Agony. Character, Speech and Genre in Job*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1994.
- ♦ HODOSSY-TAKÁCS E.: *A túlélés kora. A bírák könyve magyarázata* igehirdetési vázlatokkal, Budapest, Kálvin Kiadó, 2016.

- ♦ HOFFMANN, Y.: *A Blemished Perfection: The Book of Job in Context*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.
- ♦ KÁLMÁN L.–TRÓN V.: *Bevezetés a nyelvtudományba*, Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2007².
- ♦ KHAN, G.: *The Karaites and the Hebrew Bible*, elérhető: <http://orion.mscc.huji.ac.il/symposiums/15th/papers/Khan.pdf>, letöltés dátuma: 2020. május 9.
- ♦ KORCHIN, P.: Grammaticalization and the Biblical Hebrew Pseudo-Cohortative, in: Hasselbach, R.–Pat-El, N. (eds.): *Language and Nature. Papers Presented to John Huehnergard on the Occasion of his 60th Birthday*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2012.
- ♦ KORPEL, M. C. A.–DE MOOR, J. C.: Fundamentals of Ugaritic and Hebrew Poetry, in: van der Meer, W.–de Moor, J. C.: *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988, 1–61.
- ♦ KÖVECSES Z.: *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe* (Eredeti címe: Metaphor. A practical introduction, 2002), Budapest, Typotex, 2005.
- ♦ KUSTÁR Z.: *A héber Ószövetség szövege. A masszoréta szöveghagyományozás és annak megjelenítése a Biblia Hebraicában*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2010.
- ♦ LANGACKER, R. W.: Context, Cognition, and Semantics: A Unified Dynamic Approach, in: Wolde, E. van: *Job 28. Cognition in Context*, Leiden, Brill, 2003, 179–230.
- ♦ Leningrad Codex, in: *BibleWorks10* CD-Rom, BibleWorks, LLC. 2015 (A kézirat egésze elérhető még itt: https://archive.org/details/Leningrad_Codex, letöltés dátuma: 2020. november 26.).
- ♦ LUGT, P. van der: *Rhetorical Criticism and the Poetry of the Book of Job*, Leiden: Brill, 1995.
- ♦ MAGDALENE, R. F.: Who is Job's Redeemer? Job in Light of Neo-Babylonian Law, in: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte (ZAR)* 2004 (10), 292–316.
- ♦ MÁTHÉ-FARKAS Z.: Metafora vagy nem metafora? Feltételezések Jób szabadítás-metaforáinak jelentésalkotásáról, in: *Református Szemle* 2015/1, 5–54.
- ♦ MATHEWSON, D.: *Death and Survival in the Book of Job. Desymbolization and Traumatic Experience*, New York–London, T&T Clark, 2006.
- ♦ OUTHWAITE, B.: *Samuel ben Jacob: the Leningrad Codex B19a and T-S 10J5.15*. [Genizah Research Unit, Fragment of the Month, January 2016], elérhető: <https://doi.org/10.17863/CAM.7894>, letöltés dátuma: 2020. november 26.

- ♦ SASSON, I.: Masorah and Grammar as Revealed in Tenth Century Karaite Exegesis, in: *JSIJ* 2013/12, 1–36.
- ♦ SEOW, C.-L.: *A Grammar for Biblical Hebrew*, Nashville, Abingdon Press, 1995.
- ♦ SEOW, C.-L.: Orthography, Textual Criticism, and the Poetry of Job, in: *JBL* 130.2011/1, 63–85.
- ♦ SIVAN, D.: *A Grammar of the Ugaritic Language*, Leiden–Boston–Köln, Brill, 2001².
- ♦ TOV, E.: *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 2001².
- ♦ WATSON, W. G. E.: *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*, Sheffield, JSOT Press, 1986.
- ♦ WOLFF, H. W.: *Az Ószövetség antropológiája* (Eredeti címe: *Anthropologie des Alten Testaments*, 1977), Budapest, Harmat, 2001.
- ♦ [BDB] BROWN, F.–DRIVER, S. R.–BRIGGS, Ch. A.: *The Brown–Driver–Briggs Hebrew and English Lexicon (with an appendix containing the Biblical Aramaic)*, Oxford, Clarendon Press, 1907.
- ♦ [GKC] GESENIUS, W.–KAUTZSCH, E. (ed.)–COWLEY, A. E. (eds.): *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford, Clarendon Press, 1910².
- ♦ [JOÜON–MURAOKA] JOÜON, P.–MURAOKA, T.: *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006.
- ♦ [HALOT] KOEHLER, L.–BAUMGARTNER, W.: *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament, CD-Rom Edition*, Trans. Mervyn Edwin John Richardson, Leiden, Brill, 1994–2000.
- ♦ [KUSTÁR: Kézikönyv] KUSTÁR Z.: *A héber Ószövetség szövege. Kézikönyv a Biblia Hebraica Stuttgartensiához*, Debrecen, Debreceni Református Hit tudományi Egyetem, 2000.
- ♦ [LISOWSKY] LISOWSKY, G.: *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981².
- ♦ [PONS] MATHEUS, F.: *PONS Kompaktwörterbuch Althebräisch: Althebräisch – Deutsch*, Stuttgart, Ernst Klett Sprachen, 2006.
- ♦ [*Alakzatlexikon*] SZATHMÁRY I. (szerk.): *Alakzatlexikon*, Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2008.
- ♦ [WALTKE–O'CONNOR] WALTKE, B. K.–O'CONNOR, M. P.: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2004².
- ♦ [WEIL] WEIL, G. E. (szerk.): *Massora Gedolah iuxta codicem Leningradensem*. vol. 1, Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 2001.

Transzgenerációs konfliktusok – Férjek és apák bukása és rehabilitációja a Genezisben

Az Östörténet után új fejezet kezdődik Mózes első könyvében belül. Ábrahám megjelenésével személyes fordulatot vesz az Isten–ember kapcsolat, és a 12. fejezetben kezdődő novellafüzér bemutatja nekünk a szövetségkötés témáját (1Móz 15,7–20 v.ö. 1Móz 17,1–8), valamint az áldás ígéretének és beteljesülésének témakörét egy generációkon átívelő fejlődésben. Ábrahám és utódainak történetében azonban felfigyelhetünk egy másik párhuzamos vonalvezetésre, az ősatyák karakterábrázolására, amely az isteni ígéretek megvalósulásának szempontjából másodlagos, azonban jól mutatja a történetek „életközelségét”¹ és a biztonság, boldogulás, gyarapodás életkérdéseinek újra és újra felbukkanó állandóságát.

Az ember teológiai/vallásos fejlődése mellett kultúranropológiai fejlődést is megfigyelhetünk az Östörténetben (1Móz 1–11). Két sarkalatos pont ebben a fejlődésben, formálódásban a Bűneset elbeszélése (1Móz 3), mely gyökeresen átalakítja az ember édenkerti ábrázolását, bevezeti a bűn fogalmát, és ezentúl számol az ember esendőségével, hibáival, töredékességével. A másik ilyen mérőföldkő az Özönvíz narrációja (1Móz 6–9), melyben az emberi bűnös természet következményei eszkalálódnak. Az első szövetségkötés utáni új kezdetben mintha nem sok minden változna, az emberi gyarlóság árnyalódik a nagyravágyás példatörténetével, egyben a Bábel tornya elbeszélésében (1Móz 11,1–9) a kulturális emlékezet magyarázatot talál a nyelvek összezavarásában az egymás iránt érzett idegenségre és különbözőségekre is. Előrevetítődik tehát az emberi természetben rejlő összetett konfliktusforrás számtalan eszkalálódási lehetősége, melyet a Biblia könyvei meglehetősen őszintén ábrázolnak és árnyalnak tovább.

Az 1Móz 11,26-tal, Ábrahám² személyében, új fejezet kezdődik az emberiség történetében. Ő az, akit Isten elhív, akivel ismét szövetséget köt, valamint hozzá, az utódaihoz fűződik a népesség és a föld ígérete. Az ősatyák történetének fókuszsa, hogy bemutassa, hogy Isten elköteleződése és az ígéretek megvalósulása hogyan vonul végig a családi vonalon. Ennek a képnek ugyan csak

¹ Yair Zakovitch úgy véli, hogy az, hogy Ábrahámtól az utolsó királyig nincsen morális szempontból makulátlan figura, a bibliai szerzők nevelési-ideológiai meggyőződéseit tükrözi. ZAKOVITCH: Disgrace, 1036.

² Aki ugyanúgy Sém 10. generációs leszármazottja, ahogyan Noé Ádámnak. SARNA: Genesis, 84.

egy-egy szelete, de mégis része, hogy a családfők, az ősatyák rendre elbuknak családi kapcsolataik kihívásaiban férjként és apaként is.

Ábrahám elhívásakor ígéretet kap Istentől (1Móz 12,2), az utódok, a nemzetség sokaságának és fennmaradásának ígéretét. Az ősatyák tovább hagyományozott történetében azonban a magasztos ígérettel párhuzamosan azt látjuk, hogy ezek a figurák férjként és apaként is mély konfliktusokat generáló döntéseket hoznak generációról generációra. Karakterük a Tóra hagyományában kiemelkedő, jellemük azonban, bizonyos pontokon, távolodik a példaértékűtől. A kérdéseket felvető férj- és apaképek során mégis bekövetkezik az áldás, az ígérek megvalósulása pedig erősen rezonál arra az újszövetségi gondolatra, hogy Isten ereje az emberi erőtlenségben (ez esetben jellemtelenségben) ér célhoz. A Genézis történetfűzésének lezárásában, József személyében pedig azt látjuk, mintha rehabilitálná a férj- és apakép. József döntései és viselkedése mintha korrigálná három generáció hibáit és gyarlóságait.

A jelen vizsgálat tárgya az ősatyák viselkedése családi relációkban: férjként és apaként. Egy előzetes megfigyelés alapján felfedezhetjük, hogy az ezen szerepek betöltése során elkövetett hibák, megnyilvánuló fogyatékoságok motívumai három generáción keresztül vonulnak végig. A történetfűzés nem vet túl jó fényt, természetesen, az asszonyokra sem, emberi gyarlóságuk sokszor az „utolsó cseppként” tűnik fel a magánéleti és családi katasztrófák betöltésében. Ugyanakkor az ősatyák történeteinek szerzői és szerkesztői nem szolgalelkű tudósításokban, hanem tudatosan szerkesztett kompozíciókban „szemlélik” őseik kríziseit és életfordulatait.

Az alábbi táblázat összefoglalja azokat a történeteket, amelyek alapján a férj- és apakép vizsgálható az ősatyák és József elbeszéléseinek összehasonlításával.

Férjek és apák bukása		
	FÉRJ	APA
ÁBRAHÁM	Sára „letagadása” 1Móz 12,10–20 vö. 1Móz 20,1–18	Izsák megkötözése 1Móz 22,1–13
IZSÁK	Rebeka „letagadása” 1Móz 26,6–9 + 1Móz 27,1–13; 42–46	Jákób csalása 1Móz 27,14–41
JÁKÓB	feleségek és szolgálók irányítása alatt 1Móz 29–30	kivételezés Józseffel (testvérek viszálykodása; apjuk becsapása; testvérek hazugsága Józsefről) 1Móz 37

A férfikép rehabilitálása		
	FÉRFI	TESTVÉR
JÓZSEF	Potifár felesége cselszövésének „elszenvedése”, ellenállás Gen 39,7–23 a „gyenge” jellem rehabilitálása	családi konfliktus feloldása; a család újraegyesítése Gen 45,1–15; 25–28

„...mutasd meg szeretetedet irántam” – Ábrahám, a férj

Ábrahám személye mint a szövetség és az ígéretek első letéteményese fontos referenciapontként vonul végig a kánonon.³ Isten szavára viszonylag egyszerűen és gyorsan összecsomagolja az életét, és nekiindul az ismeretlennek. A Lóttal való legelőkonfliktusnál sem ábrázolódik, hogy gondolataiban nyomma lenne bizonytalanságnak, megélhetési aggodalomnak. Egyiptomban és Gerárban azonban mindkét helyen letagadja feleségét, testvérének hazudja. Az 1Móz 12,10–20 epizódja egyfajta intermezzo az elhívástörténet palesztinai jelenetei közt. Az egyiptomi tartózkodás oka a délvidéki éhínség. Ez a krízishelyzet megalapozza Ábrahám egzisztenciális félelmeit, melyek nyomán biztonságosabb Sárát a testvérének mondania.⁴ Sárára valóban felfigyelnek a fáraó emberei, akik, gyanútlanul, el is viszik az asszonyt a fáraóhoz. Nem tudjuk, hogy mi történik pontosan Sárával, csupán a 19. versben szerepel annyi, hogy a fáraó „feleségül vette” őt.⁵ A csalás azonban nem marad következmények nélkül. Az elbeszélés nem tér ki arra, hogy a fáraó honnan tudja meg Ábrahám csalását, de elmarad a bosszú, Ábrahámot csupán kivezetik az országból vagyonával és feleségével együtt. Ábrahám tettét a fáraó házára mért isteni csapások minősítik közvetetten bűnné, mert a büntetés a fáraó tudatlan vétkére reflektál. Teológiai értékelése nincs a történeteknek, Ábrahám viselkedésének sem, így nem teljesen egyértelmű a bűn tartalmi körvonala sem. Kérdés, hogy a hazugság vagy a feleség nyereségvágyból való veszélybe sodrása, vagy akár mindkettő, vagy más feleségének elvétele vonja maga után a csapásokat.

³ A Jn 8,37–39 ütközteti az ábrahámi származásra való hivatkozást a Jézus ígéjének befogadására való képtelenséggel. Ugyanakkor Ábrahám mint a helyes cselekvés mércéje és példája jelenik meg az igazág elfogadásával kapcsolatban (8,40).

⁴ 1Móz 12,13: „*Mondd hát azt, hogy a húgom vagy, hogy jó sorom legyen általad, és ne öljenek meg miattad!*” Az Énekek Éneke példáján („*húgom, menyasszonyom*” 4,9; 10; 12) Zakovitch azzal érvel, hogy a *lánytestvér* megjelölés kétértelmű, egyfajta becézésként működött pl. az ókori egyiptomi szerelmi költészetben, amit Ábrahám felhasznál, hogy félrevezesse az egyiptomiakat. ZAKOVITCH: Disgrace, 1037.

⁵ Nahum M. Sarna úgy értelmezi az eseményeket, hogy az asszony becsületét isteni közbenjárás menti meg, aki erőszak elszenvedése nélkül tér vissza férjéhez. SARNA: Genesis, 94.

A történet mintha megismétlődni látszana Ábrahám életében, amikor Gerárban él jövevényként a családjával. A 1Móz 20,1–18 tematikáját⁶ tekintve egyezik a 1Móz 12,10–20 elbeszélésével: Ábrahám ismét idegen földön tartózkodik, ahol feleségéről azt mondja, hogy a húga, ezért a király, Abimelek a háremébe viteti. Miután kiderül, hogy Sára Ábrahám felesége, az uralkodó kérdőre vonja a férjet. Az egyiptomi és gerári „változat” alapsémája meg egyezik, de a második számos esetben finomít az első fordulatain. Konkrétan nem történik meg a „feleségül vétel”, Sára csak a hárembe kerül. Az uralkodót Isten figyelmezteti álmában egyfajta prevencióként. Érdekes módon azonban a 18. vers szerint a büntetés itt is lesújtott az uralkodóra, még mielőtt az megvalósulhatott volna.⁷ A feleség letagadásának indoklásából itt hiányzik a nyereségvágy, a magyarázat az egzisztenciális félelem mellett pusztán vallási.⁸ A testvérség hazugsága pedig féligazsággá válik a Sárával való rokoni (féltestvéri) kapcsolat felfedésével. Emellett a 13. vers magyarázatában Ábrahám bevallja, hogy „szokása” Sárát a testvérének mondania, illetve Sárát manipulálja, hogy bárhová mennek, szeretete jeléül mondja azt, hogy a testvére. Ez az érzelmi zsarolás határait feszegető kérdés reflektálatlanul marad a történetben. Sőt, a vallomást a király ajándékokkal jutalmazza, és a kiűzetés helyett még hellyel is kínálja Ábrahámot az országban. A második elbeszélés moralizálása, Isten álombeli hosszabb megnyilatkozása a prófétai körök hagyományára jellemző, a szerző/szerkesztő kapcsolatban állhatott a prófétasággal.⁹

Ábrahám és Sára esetének értelmezésével kapcsolatban szükséges a kortárs morális szttenderdek szemüvegét kicsit lejjebb húzni, és a kortörténeti háttérismeretek alapján különböző szempontokat figyelembe venni. Az ókori közel-keleti viszonyrendszerben nem feltétlenül kellene, hogy meglepően hasson a tulajdonnak számító asszony ilyen módon való „használása”, azonban a Genézis irodalmi kompozíciója a férfi és nő segítőtársaként való egymás mellé rendelésével vezeti be az őstörténetet. A történetmondás idősíkján ugyan meglehetősen sok idő telik el a teremtés és Ábrahám megjelenése között, azonban a történetek összefűzésében nem jelenik meg törésvonal vagy paradigmaváltás a férfi–nő viszonyban. A kortörténeti háttér árnyalja, a bibliai narratíva feszültségbe helyezi Ábrahám Sárával kapcsolatos viselkedését,¹⁰

⁶ Karasszon István módszertanában az irodalomkritikai módszer szemléltetésében elemez három történetet (1Móz 12,10–20; 1Móz 20; és 1Móz 26,1–11), melyek az „ősanya veszélyben” téma köré épülnek. KARASSZON: Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana, 47.

⁷ Az álomban Isten mondja, hogy maga óvta a fáraót, hogy vétkezzen Isten ellen. (1Móz 20,6)

⁸ 1Móz 20,11: „Azt gondoltam, hogy nincs istenfélelem ezen a helyen, és megölnek a feleségemért”.

⁹ KARASSZON: Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana, 49.

¹⁰ Luther Ábrahám viselkedését halálfélelmével magyarázza, és mivel ezzel nem károsított meg vagy hanyagolt el senkit, viselkedését csupán „kibúvónak”, és nem bűnnek minősíti.

ami ellentmond annak a segítőtársi viszonynak, amelyre Isten rendelte¹¹ a férfit és a nőt.¹² A bibliai szöveg azonban nem reflektál erre.

A második évezred elején Nachmanides¹³ kritikával illeti Ábrahámot, illetve bűnét abban látja, hogy nem bízott Isten gondviselésében, hanem félelemből veszélybe sodorta felsége életét.¹⁴ Kortársa, Kimchi¹⁵ morális dilemmát lát a történetben, miszerint Ábrahámnak két rossz között kellett választania: ha félelme beigazolódik, és őt megölik, akkor Sára védtelenül, szégyennek és veszélynek kitéve marad az idegen társadalomban, így azonban Sára helyzetének kockáztatásával mindkettőjük élete megmaradhat.¹⁶ Ábrahám és Sára egyiptomi és gerári helyzete is összetett helyzetet vázol fel, melyben az életük forog kockán. Bárhogyan is érvelünk vagy állítunk fel morális ítéletet, az elbeszélések mélyén tényként áll az, hogy a férfi védelmének érdekében a nő életének épsége és értéke viszonylagossá válik.

Sára életének veszélybe sodrásával vagy méltóságának feláldozásával éppen megmentése más fénybe kerül, ha potenciális anyasága felől közelítünk. Isten Ábrahámmal kötött szövetségének központi eleme a neki tett ígélet,¹⁷ amelynek megvalósulása a törvényes utód személyéhez kötődik. Ábrahám kétségei a megvalósulást illetően már megmutatkoznak abban a döntésben, hogy Sára helyett szolgálólányának, Hágárnak nemz gyermeket.¹⁸ Mikor pedig Izsák megszületik és felnő, Ábrahám szó nélkül képes lenne lemondani nemcsak fiáról, hanem Izsák feláldozásával az ígétről is. Sára életének a veszélyeztetése is az ígélet megvalósulásának a kockázatát jelenti, amelyre konkrétan nem reflektál a bibliai szöveg, azonban a történet második elbeszélésekor az ismétlés hangsúlyán túl központi jelentőséget nyer Isten álombeli közbeszólása, amely minden szereplőt megment bűneitől és azok következményétől.¹⁹

LUTHER: Elmenekülhetünk-e a halál elől?, 539. Kálvin bűnösnek találja Ábrahámot a felesége védelmének elmulasztásában, de felmenti őt az életének mint az isteni ígerek letéteményesének védelmében. „Ebből következik, hogy Ábrám célja helyes volt, de tévedett annak elérési útját illetően”. CALVIN: Commentaries on the First Book of Moses, 359–360.

¹¹ 1Móz 2,18;24

¹² Walter Brueggemann Ábrahám helyzetét az isteni áldások és átkok történetében vizsgálja, valamint az egyén kiszolgáltatottságával a birodalommal szemben. BRUEGGEMANN: Interpretation, 128.

¹³ Moses ben Rahman (Ramban) 1194–1270 között élt spanyolországi zsidó tudós.

¹⁴ RAMBAN: Genesis, 12:10; 20:12.

¹⁵ Rabbi David Kimchi (Radak) 1160–1235 között élt francia zsidó tudós.

¹⁶ RADAK: Genesis.

¹⁷ 1Móz 12,2–3, v. ö. 15,5–6 v. ö. 15,7–21.

¹⁸ A Gal 4,21–30 a szövetség értelmezéséhez használja Ábrahám, Sára és Hágár hármását, tényként kezeli a két különböző viszonyból származó utódokat, de nem értékeli az ígerek teljesülésébe vetett hit és az utódnemzés összefüggéseit.

¹⁹ Yair Zakovitch a bűn és büntetés tengelyén vizsgálja Ábrahám hazugságait, melyeket egy nagyobb perspektívában Isten próféciákká transzformál, illetve kompenzál, hogy a büntetés

„...fát is hasogatott az áldozathoz” – Ábrahám, az apa

Az ígéretek beteljesedése elindult Izsák megszületésével, amit Ábrahám is próbált proaktívan előmozdítani Sára javaslatára. Izmaelhez is kötődik ígért (1Móz 21,13), de Isten biztosítja az ősatyát, hogy ami rá vonatkozik, az Izsák nyomán válik majd valóra. Kettejük kapcsolatáról nem sokat tudunk. Ábrahám körülmetéli a nyolcnapos gyermeket (21,4), majd lakomát készít az elválasztásakor (21,8). Amikor „élemedett korú, öreg ember lett” (24,1), akkor szolgáját bízta meg, hogy feleséget hozzon neki saját rokonságából. A 25,1 szerint örökségül Izsáknak adja mindenét, másodrangú feleségeitől való leszármazottainak csak ajándékot ad. Ezeken a gondoskodást, megbecsülést kifejező rövid megjegyzéseken kívül az Aqéda²⁰-történet (1Móz 22,1–19) az egyetlen, ahol bár szűkszavúan, de mégis párbeszéd zajlik apa és fia között. A sokat és sokféleképpen exegetált elbeszélés magva, hogy Isten azzal teszi próbára Ábrahámot, hogy azt kéri, áldozza fel fiát. Ismét hozzátehetjük, azt a fiút, akire sokáig várt feleségével, és azt a fiút, akihez az isteni ígéretek fűződnek.²¹ A 1Móz 22 talán legmarkánsabb jellemzői a hiányok, az el nem mondott információk, ki nem mondott érzések, gondolatok. Ábrahám verbálisan nem reagál az isteni parancsra, pusztán cselekszik.²² Yair Zakovitch kiemeli, hogy ebben a szűkszavú történetben a kevés megszólalásból kettő Ábrahám hazugsága: elsőként a szolgáknak mond az isteni parancshoz képest valótlant, hogy majd visszatérnek (mindketten) hozzájuk (22,5), majd pedig Izsáknak válaszolja, hogy majd Isten gondoskodik az áldozati bárányról (22,7). Ezek a megnyilatkozások kifejezik az ősatya kétségbeesett reménykedését, amelyek egyúttal a történet végkifejlete és az isteni közbeavatkozás során beteljesedett próféciaikká válnak.²³

elkerülhető legyen. A nagyobb perspektíva a Genézis és az Exodus között húzódik, melyben Ábrahám a 2Móz 1 bábáival kerül párhuzamba. Ábrahám viselkedésének (bűne következménye Nachmanides szerint a zsidók egyiptomi rabszolgasága) antitézise a pogány bábák istenfélő viselkedése. ZAKOVITCH: Disgrace, 1038–1040.

²⁰ Izsák megkötözésének rabbinikus terminológiája.

²¹ Vö. „Nem egyszerűen a gyermek feláldozásáról van itt szó, hanem az ígért gyermek, sőt, az ígért feláldozásáról!” KARASSZON: 1Móz 22, 11.

²² Az Aqéda-történetben előforduló különböző Istennevek (Elohim és YHWH) felvetik a kérdést, hogy a történet mely részei mely hagyományhoz tartoznak, és milyen időben keletkezhettek. Omri Boehm levezeti, hogy a 22. fejezet népszerű álláspont alapján „eredetinek” (E) tartott 1–13; 19. versei közül a 11–12. verseknek is köze lehet ahhoz a szerkesztőhöz, aki a 15–18. versekért felelős lehet. Boehm tézise szerint itt egy belső-bibliai polémia van szó, amely ahhoz kapcsolódik, hogy a 11–12. versek nélküli eredeti történetben Ábrahám a kos feláldozásával nem engedelmeskedik a látszólag illegális parancsnak, így a felelősség, ezekkel a versekkel, Ábrahám helyett az angyalra hárul. БОЕХМ: *The Binding of Isaac*.

²³ ZAKOVITCH: Disgrace, 1043.

A gyermek feláldozásának kérdése nemcsak az apa–gyermek relációban figyelemreméltó, hanem az istenkapcsolat szempontjából is. A Tóra egyik markáns megállapítása, hogy Isten igényt tart az elsőszülött életre, nemcsak az állatokéra, hanem az emberére is (2Móz 13,2). Ez árnyalódik az elsőszülöttek megváltásával, emlékeztetőül az Egyiptomból való szabadulásra (13,13–14).²⁴ Az idegen istennek történő gyermekáldozatot egyértelműen tiltja a 3Móz 20,3, de a Jahvének történő gyermekáldozatról nincs konkrét feljegyzés a 1Móz 22,2²⁵ előírányozásán kívül. Izsák megköltözésének elbeszélése ezeknek a kontextustöredékeknek a fényében is feszültségteljes, nem csak a szülő–gyermek kapcsolat szempontjából. Ingo Baldermann egyértelműen kifejezi, hogy a népszerű keresztény interpretációkkal ellentétben Ábrahám készsége a fia feláldozását követelő felszólítás iránt az ő bukását jelenti. E szerint az interpretáció szerint a próbatétel nem az volt, hogy képes-e megölni a fiát, ha Isten kéri, hanem hogy elhiszi-e Istenről, hogy ilyesmit követel tőle.²⁶ E. A. Speiser azt állapítja meg, hogy az Ábrahámnak adott parancs arra vonatkozott, hogy mennyire szilárdan hisz a végső isteni szándékban.²⁷

Nem tudjuk, mit érezhetett Ábrahám az elbeszélés által felvázolt helyzetben, ahogyan azt sem tudjuk, mit érezhetett, mire gondolhatott Izsák. Karasszon I. megállapítja, hogy Ábrahám nem próbál közbenjárni Izsák érdekében, ahogyan tette ezt például Sodoma megmentéséért.²⁸ G. von Rad pedig pont az apa figyelmes szeretetét hangsúlyozza fia iránt, amikor a hegyre menet úgy osztja meg a terhet, hogy Izsák a kevésbé veszélytelen tűzifát vigye, és apjára maradjon a tűz és a kés.²⁹ A történet nem beszél nagy katarziszról a kos megjelenésekor. Ábrahám fia helyett feláldozza az állatot, és Isten gondviseléséről nevezi el a helyet (22,14). Egyértelmű, hogy a narráció fókusza nem az apa–fiú kapcsolatán van, de a hagyomány csendje is beszédes: a következő fejezetben Sára meghal, Ábrahám és Izsák pedig nem beszélnek egymással.

Mások mellett a midrás szerzői is felhívják a figyelmet Ábrahám elhívásának (1Móz 12,1) és Izsák megköltözésének (1Móz 22,2) kezdeti egyezésére.³⁰ Az első és az utolsó teszt is így kezdődik: „menj el, és...”. Ezek közé ékelődik az éhínség próbatétele is, mely kiváltó oka a fent vizsgált egyiptomi tartózkodásnak.

²⁴ Vö. Num 2,44kk.

²⁵ Többek között H. Gunkel is gyermekáldozatot ért itt. GUNKEL: Genesis, 237. Karasszon viszont a szóhasználatra hivatkozva a minden elsőszülött feláldozásának szokása ellen érvel. KARASSZON: 1Móz 22, 19.

²⁶ BALDERMANN: A Biblia, a tanulás könyve, 90. Willi-Plein is megjegyzi, hogy az 1Móz 22 nem általános útmutató az istenfélő ember számára a kísértések idején. WILLI-PLEIN: Die Versuchung, 107.

²⁷ Idézi KARASSZON: 1Móz 22, 11.

²⁸ KARASSZON: 1Móz 22, 18.

²⁹ VON RAD: Genesis, 240.

³⁰ ZAKOVITCH: Disgrace, 1036–1037.

A történetek Ábrahám személyének ábrázolásakor nem a férj- és apaképet állítják a középpontba, azonban nem kendőzik el az ősatya figurájának, jellemének gyengeségeit, döntéseinek megkérdőjelezhetőségét sem.

Az Ábrahámról szóló elbeszélések csak egy rövid megjegyzés erejéig utalnak Ábrahám és Izmáel kapcsolatára. A szolgától való utódtámasztás Sára ötlete, az ő meddőségét „korrigálendő”, de amikor megszületik Izsák, már nincs szükség a gyermekre. Hágár és Izmáel egyfajta skandalummá válnak Sára szemében, aki elűzésüket követeli (1Móz 21,10). Ábrahám megteszi, amit felesége kér, de bántja őt, mert törődött fiával (21,11). A két fiúval kapcsolatban érdekes képet alkot, ahogyan egymás mellé kerül a két mozzanat, Izmáelt vonakodva, de útjára bocsátja, Izsákkal pedig első gondolkodás nélkül elindul Mórija felé.

„...megszerette őt, és megvigasztalódott anyja halála után” – Izsák, a férj

Izsák és Rebeka találkozásának pillanatát nem beszéli túl a Biblia szövege, azonban kifejeződik, hogy bár ismeretlenül kötött, előre egyeztetett házasságról van szó, Izsák megszereti Rebekát (1Móz 24,67). A hagyomány ritkán beszél az asszonyok érzelmi viszonyulásáról, csupán a részvételi hajlandóságot emeli ki (24,58) Rebeka esetében, és tünteti fel pozitív színben azzal, hogy megadja a választás lehetőségét. Az ikrek születésekor azonban fontossá válik a narrátor számára, hogy Izsák Ézsaut szereti (jobban?), Rebeka viszont Jákóbot. Izsákhöz és feleségéhez a hagyomány hozzákapcsolja ugyanazt az esetet,³¹ amely apjával és anyjával is megtörténik. Az 1Móz 26,6–11-ben ismét Gerárban vagyunk, Abimelek udvarában, Rebeka is – Sárahoz hasonlóan – szép arcú, Izsák pedig fél, hogy felesége miatt megölik. Az adalék a történetben a korábbiakhoz képest, hogy Izsákot és Rebekát kedélyességük³² leplezi

³¹ Az Ábrahámhoz kapcsolódó két narratíva (1Móz 12,10–20. és 20. fej.) és az *Izsák és Rebeka Gerárban* történetek magja a házaspárok jövevény helyzete, melyekben a férjek féltelmükben letagadják szép feleségüket, és a testvérüknek adják ki. A kutatók nagy része egyetért abban, hogy a három elbeszélés egy történet három variánsa. Amellett, hogy némelyek három különálló történetként kezelik az elbeszéléseket, két fő irányvonal alakult ki azzal kapcsolatban, hogy a három történet közül melyik a legrégebbi. Vannak, akik az 1Móz 12-t tartják az „eredeti” változatnak, de akad, pl. M. Noth, aki az Izsák-elbeszélést régebbinek tekinti, mint az ábrahámít. Brueggemann szerint a történet nem izraeli eredetű, inkább a fentiekben már említett, „veszélyeztetett ősonya” gyakorta megjelenő témájára reflektál. BRUEGGEMANN: Interpretation, 126.

³² 1Móz 26,8: נִחְמָה, melynek gyöke megegyezik Izsák nevének gyökével. Egyértelműen szójáttékkal van dolgunk, annál is inkább, mivel a ‘nevetgélés’ nem egyértelmű indikátora a házastársi viselkedésnek.

le, amit a király, kitekintve az ablakon, véletlenül vesz észre. Izsák esetében nem „következik be a baj”, Rebekát nem veszik feleségül, azaz nem szándékozik vele hálni senki. Abimelek erre a veszélyre csak felhívja a figyelmet, és a nagy ijedelem után tisztázódik a helyzet. A feleség testvértátuszbba csúsztatása hosszabb ideig tartott, és a „hely lakosainak kérdezősködése” nyomán elterjedt az emberek között. A korábbi történetek egzisztenciális félelme és a testvér-hazugság itt is megjelenik. Jelen esetben ugyan féligazságnak sem mondható, de a következmények a potenciálisan felmerülő bűnről teljesen hiányoznak. Abimelek csupán felfesti, hogy mi történhetett volna, de parancsa ezután se nem büntet, se nem jutalmaz, csupán szeparál, és ezzel biztonságot nyújt. A jutalom közvetetten, Istentől származik, aki megáldja Izsák gazdálkodását. Az a motívum is távol marad az elbeszéléstől, hogy a férj „feláldozható” tulajdonként használta volna feleségét annak érdekében, hogy az élete védelmén túl előnyöket szerezzen magának.

A harmadik történetváltozat szerzője feltételezhetően hangsúlyozni szeretne volna az öröklődés motívumát.³³ A tematikus ábrázolás magja a hazugság, amelyet a 26. fejezet sem kendőz, de a férj és feleség viszonyát jókedvükkel árnyalja, amely komponens a végkifejlet előremozdítójává válik. Az egzisztenciális félelem (26,7) feszültsége tompul azáltal, hogy Rebeka nem kerül konkrét veszélyhelyzetbe, a lehetőség csupán dramaturgiai elem marad. Izsák viselkedését itt sem kíséri morális értékelés, ehelyett a fókusz az Ábrahámnak adott ígéretek megerősítésére helyeződik (26,3–5), amely szintén az öröklődési motívum része, és egyben Ábrahám istenfélelmének és pozitív értékelésének megerősítése is.

„Lám, fiam illata olyan, mint a mező illata” – Izsák, az apa

Izsák utódai, Ézsau és Jákób különböző karakterű emberek, akik már magzatkorukban „harcoltak” egymással (1Móz 25,22). További viszonyukról nem sokat tudunk egészen az elsőszülöttségi jog kérdésének megjelenéséig. Az ikrek közül elsőként született Ézsau nyers, egyszerű ember, Izsák kedvelte, Jákób ravasz, anyjának kedvezményezettje (25,28). A testvérkonfliktus az elsőszülöttségi jog „eladásával” alapozódik meg, később pedig halálos gyűlöletté fajul. Ézsaut két ízben marasztalja el a szöveg, amelyek fokozzák a családi dráma feszültségét: az elsőszülöttségi jog semmibevételével (25,34) és a kettős hettita házassággal, mellyel „megkeserítette” szülei lelkét (26,35).

³³ KARASSZON: 1Móz 22, 50. Azzal kapcsolatban, hogy a három változat keletkezése időben hogyan viszonyul egymáshoz, eltérnek a kutatói vélemények.

A konfliktus eszkalálódását tulajdonképpen Rebeka mozdítja elő részletesen kidolgozott tervével. Izsák idős korával eljött az idősebb fiú áldásának ideje, amit az anya mint kairoszt ismer fel a cselekvésre, amikor kihallgatja Ézsau és Izsák egyeztetését. Ézsau távollétében a gyengénlátó apa megtévesztése könnyedén megy a megfelelő étel, a megfelelő ruha, megfelelő álca és a vadászatban isteni segítségre hivatkozó hazugsággal. A csalás tragédiájának leírása legalább olyan részletes, mint amilyen szüksézáva a családi élet korábbi felfestése. A narráció számára a csúcspont egyértelműen az áldás csalássá degradált aktusa. Ennek két eleme, a hamis önazonosítás és a csók gesztusa mintha a Jézus közeli barátjából árulóvá vált tanítvány, Júdás iskolapéldája lenne.³⁴

Jákób és Rebeka³⁵ „szövetsége” két irányból, az apa és a férj szempontjából is gyengíti a férfi státuszát; idős korát, leépülését kihasználva fordulnak ellene, hogy Jákóbnak megszerezzenek egy olyan áldást, amelyre nem jogosult. Izsák ezen a ponton teljes elutasításban részesül. Az elbeszélés azonban nem különösebben érdekelt az apa és a férj tragédiájában, sokkal inkább az áldásra kerül a hangsúly.

Ézsaut, a testvért kettős becsapás éri, az elsőszülöttségi jog megszerzése után Jákób a legidősebb fiúnak járó áldást is magáénak követeli. Az áldásból csak egy van, és úgy tűnik, hogy nem azon válik „érvényessé”, akit jogosan megillet, hanem azon, akire kimondásra kerül. A becsapott apa tragédiája a becsapott testvér tragédiája is egyben. Nem kapcsolja össze a szöveg, hogy az elsőszülöttségi jog semmibevétele nyomán büntetésként vagy csupán következményként történik. Az áldásból egy van, és az ezzel járó jogi és materiális kiváltságokat nem lehet visszavonni vagy átruházni. Izsák Ézsauhoz fűzött szavai egyfajta „ellenáldásként” funkcionálnak, ellenségeskedést, mezőgazdasági nehézségeket, alávetettséget jósolnak (1Móz 27–39–40). Ézsau viselkedése ott tart tükröt családjá nevelésének, hogy keserű haragjában, bosszúból meg akarja ölni testvérét. Az apát azonban az áldás kötelezi, Rebekával Jákóbot Lábánhoz küldik. Ézsau tragédiájának előzményei a végepizódban tisztázódnak, a hettita feleségek skandaluma nem ismétlődhet meg, Jákóbnak a rokonságból kell feleséget vennie. Ézsauban mintha most realizálódna vétke, melynek korrigálására szintén a rokonságból, de az izmáeli ágból választ újabb feleséget.

³⁴ Izsák: „Te vagy az fiam, Ézsau?” Jákób: „Én vagyok.” (1Móz 27,24) Júdás: „Talán csak nem én vagyok az, Mester?” (Mt 26,25)

³⁵ Rebeka Betúélnak a lánya, aki Milká fia volt, aki pedig Náhórnak, Ábrahám testvérének a lánya (1Móz 24,15). Tehát Izsák és Rebeka között egy generációnyi korkülönbséget feltételezhetünk.

„Tán Isten vagyok én, aki megtagadja tőled a méh gyümölcsét?” – Jákób, a férj

Jákób élete sem mentes fordulatoktól, küzdelmektől, sorsfordító eseményektől. A kicsalt áldás megvalósulásáért szinte egész életében küzd. Feleségeiért is sokat dolgozik, de a családi békét árnyalja a feleségek (és szolgálók) versenye egymás közt az utódok számát illetően (1Móz 29,31–30,22). A Genézis leírása szerint Jákób életének ezt a szakaszát ezek az asszonyok irányítják, míg életének saját családján belüli epizódjában anyja, Rebeka volt, akinek befolyására cselekedett és döntött. A férj Jákóbról kevésbé konkrét kép rajzolódik ki, mint Ábrahám vagy akár Izsák esetében.

Jákób összesen 14 évet szolgál³⁶ Leáért és Ráhelért, akikkel együtt két szolgálót is kap. Zilpa és Bilha, Hágárhoz hasonlóan, betöltik azokat a családalapítási „hézagokat”, amikor szünetel a gyermekáldás. A feleségek versengését, örömét és csalódottságát dokumentálja az elbeszélés, de Jákób hozzáállásáról, vívódásairól vagy éppen elégedettségéről semmit ezen a ponton semmit nem tudunk. A férfi mintha eszköz lenne a nők elkötelezett missziójában, hogy szolgálóikkal együtt, lehetőleg a másikkhoz képest, minél több gyermekkel igazolják értéküket és létjogosultságukat³⁷ a világban.

„De Izrael Józsefet minden fiánál jobban szerette” – Jákób, az apa

Jákób viselkedését apaként több alkalommal tetten érhetjük. József, a 11. fiú testvéreivel való konfliktusa szerves része a József-narratíva egészének. Az 1Móz 37,2–3 alapján annyit tudunk, hogy József rossz híreket visz apjának testvéreiről, de apja ennek ellenére is a legjobban szereti őt a gyermekek közül (Dina említésre sem kerül). Jákób hozzáállását nem ismerjük a testvérek viszonyához, viszont a kivételező szeretet tárgyi ajándékban³⁸ és megkülönböztetésben³⁹ is megnyilvánul. Ez a megkülönböztetés⁴⁰ a testvérek közötti

³⁶ Zakovitch egy midrás-hagyomány (Midrash Genesis Rabbah) nyomán megjegyzi, hogy Jákób áldás-csalása nem marad következmények nélkül. Lábán szavaival visszavág Jákóbnak: „nem szokás nálunk, hogy a legkisebbet az elsőszülött előtt adják férjhez” (1Móz 29,26). Lábán ezzel Jákób csalásának megfelelő mértékű büntetést szab ki, illetve munkaerőt biztosít magának további hét évre. ZAKOVITCH: Disgrace, 1046–1047.

³⁷ Vö. 1Móz 30,1 (Ráhel): „Adj nekem fiaikat, mert ha nem, belehalok!”

³⁸ תַּבְרִית 'színes/tarka tunika', 1Móz 37,3. Zakovitch felhívja a figyelmet Jákób büntetésének további megvalósulására József zéttépett, véres kabátjával kapcsolatban. Jákób Ézsau ruháiban csalta meg apját, fiai pedig József kabátjával csapják be őt. ZAKOVITCH: Disgrace, 1050.

³⁹ József, neve szerint is, a 'Folytatás', az 'Adalék' Isten kegyelméből. A család élete és jövője függ tőle, az ígéretek megvalósulása. BRUEGGEMANN: Interpretation, 299.

⁴⁰ A feleségek (és szolgálók) rivalizálása tovább folytatódik a testvérek között is. Jákób

ellentétet olyan mértékben mélyíti el, hogy a testvérek meg akarják ölni Józsefet. Ezt kiterelve és félig megvalósítva tetéződik a szülő–gyermek viszony leterheltsége azzal, hogy erről a testvérek hazudnak is apjuknak, a gyilkosság fizikailag nem valósul meg, de Jákób halálba vágyódva gyászolja Józsefet (37,34–35). Ezen a ponton kiemelkedik a párhuzam, mintha a gyerek hazugsága, a szülő becsapása ismétlődne a két generáció között. Ahogyan Jákób hazudott Izsáknak az elsőszülöttségi áldást illetően, az ő fiai még messzebbre mennek, testvérük halálhírét keltik. Jákób gyászának érzelmi megnyilvánulása mélységében kapcsolódik apja reakciójához, amikor világossá válik számára, hogy fia csalása valami visszafordíthatatlan dolgot okozott, olyat, melynek következményeire neki, az apának már nincsen ráhatása. „Izsák megrendülése⁴¹ igen nagy volt” (1Móz 27,33), míg Jákób pedig „nem akart vigasztalódni”, és csak „siratgatta” fiát (37,35).

Marginális a helyzete, a hagyomány mégis egy fejezetet szentel Dinának, illetve nem a személyének, mert ő szót sem kap, hanem az esetének. A 34. fejezet narrációjában Dinát Sikem magához veszi, először testi vágyból, majd igyekszik ragaszkodását törvényessé tenni. Jákób értesül arról, hogy lányát megbecstelenítették, de hallgat, nem cselekszik – ezt fiai teszik meg helyette, amely a két generáció közötti konfliktushoz vezet.⁴² A testvérek korrigálják Jákób impotens viselkedését, de az elégtétel szintén csaláson keresztül történik, a körülmétkedés egyezségével csapják be, majd mészárolják le a seblázban fekvő sikemieket. Jákób akkor emeli fel szavát, mikor realizálja, hogy Simeon és Lévi bosszúhadjárata veszélybe sodorta Jákób házában biztonságát (1Móz 34,30).

Jákób József elvesztése után különösen félti legkisebb fiát, akinek születésével elvesztette azt a feleségét, akit igazán szeretett. Benjáminnak József fenyegetése nyomán kell Egyiptomba mennie (42,20), amitől Jákób nagyon vonakodik (42,38), de az éhínség és József átgondolt terve nem hagy neki választást. Benjámin egyiptomi tartózkodása nem mentes a fordulatokról, végül Júda közbenjárására következik be az elbeszélésben gondosan előkészített végkifejlet: József kilétének feltárása. Júda részletesen bemutatja, hogy Jákób miért és mennyire szereti legkisebb fiát, akihez nemcsak „lelkéből ragaszkodik” (44,30), hanem életének maradék értelmét is jelenti. A megtört apát idős korára sorozatában sújtja gyermekei elvesztése. József után Simeon börtönbe kerül, és Benjáminnak is el kell hagynia őt. A Jákób életében kiharcolt és meg-

szeretetéért, figyelméért nemcsak a feleségek, hanem a fiak is versenyeznek. Vö. ZAKOVITCH: *Disgrace*, 1048.

⁴¹ מְרַנֵּן ‘megremeg’, ‘megrendül’, ‘megrémül’, lásd BDB.

⁴² Dina esete több párhuzamot is mutat Támár (2Sám 13) esetével, ahol az apák védelmének hiánya miatt a lányaik szexuális erőszakot szenvednek. Az apák nem úgy reagálnak, mint ahogy fiaik elvárnák, ezért ők cselekszenek helyettük. STIEBERT: *Fathers and Daughters in the Hebrew Bible*.

küzdött áldás ezen a ponton mintha csorbát szenvedne, de a drámai feszültség magában hordja a további fordulatok lehetőségét is.

József – a férfikép rehabilitálásának kísérlete

József története sincs híján küzdelmeknek és fordulatoknak, családjának generációs előzményeit tekintve ezen nem lepődik meg az olvasó. Az ő életútjában mintha a történetírásnak azon a fókuszponton túl, hogy Isten történelemformáló irányítását bemutassa, különös gondja lenne arra, hogy rehabilitálja azt a férfi- és apaképet, amely különböző mértékű bukásaival végigvonul az ősatyák történetén. A József-narratíva (1Móz 37–50), bár Jákób leszármazottját emeli a középpontba, mégis elkülönül az ősatyák történeteitől.⁴³ Jákób kedvenc fiának karaktere inkább hasonlít az Ószövetség kései fiktív hőseire (pl. Eszter vagy Dániel), mint genezisbeli őseire, akikkel, vele szemben, Isten direkt jelenésekben kommunikált.⁴⁴ Ezek a fejezetek korántsem olyan családközpontúak, mint a megelőző történetek, ugyanakkor amennyiben a cselekmény érinti a férfi-női, illetve családi kapcsolatokat, a kirajzolt kép erősen kapcsolódik az ősatyákat bemutató férfiképekhez.

József házasságát, illetve felesége, az egyiptomi Ászenat nevét csak megemlíti az 1Móz 41,45 és 46,20, de férjként való viselkedése ismeretlen marad.⁴⁵ Ászenat személyét részletesen nem mutatja be a bibliai hagyomány, azon a megjegyzésen túl, hogy Őn⁴⁶ papjának, Pótiférának a lánya. József mindkét fia az izraeli törzsek őseinek számít, ezentúl örökösnek is az ígért földjének felosztásakor. Tehát Ászenat izraeli mátriárkává válik anélkül, hogy, feltételezhetően, valaha is Izrael vagy Kánaán földjére lépett volna.⁴⁷

Munkáltatójának feleségével szembeni fellépése azonban figyelemfelkeltő jellemvonásokat rajzol József karakterében. Az 1Móz 39 beszámol arról, hogy Józsefnek jó dolga van a testőrparancsnok Potifár házában, és Isten nemcsak Józsefet, de rajta keresztül urát is megáldja. József a lehető legmagasabbra jut a ranglétrán, a vagyon kezelője, a ház irányítója lesz. Egyetlen tabu marad számára, a feleség, aki nem érzi magát a házassági konvencióknak alávetve.

⁴³ Kutatók egy része az Elohistá hagyomány részének tekinti, leginkább az álmok jelentősége miatt. Egy másik álláspont szerint a József-novella eredetileg egy különálló forrásból származó, önálló irodalmi egység volt. COOGAN: *The Old Testament*, 83–84.

⁴⁴ I. m., 85.

⁴⁵ Ahogyan a bővebb családi élete is ismeretlen. Az 1Móz 46,20 beszámol a két gyerekről, Efraimról és Manasséról, akiket Jákób külön megáld (48. fejezet).

⁴⁶ Más néven Heliopolisz, a napisten tiszteletének központi helye. Ászenat feleségül vétele mutatja, hogy József milyen magasra emelkedett az egyiptomi ranglétrán. GAFNEY: *Womanist Midrash*, 71.

⁴⁷ Uo.

Szexuális ajánlatait „nap mint nap” megteszi Józsefnek (1Móz 39,10), aki mégsem enged a kísértésnek, visszautasítja az asszonyt. József becsületessége, aki helytállásával három irányban mutat tisztességet: Isten felé, ura felé, valamint válaszában⁴⁸ az asszony méltóságát is megőrzi.⁴⁹ Ha lehet, még ennél is továbbmegy, hősiességből vagy választási lehetőség híján a börtönt is vállalja mindazért, amit nem követett el az asszony ellen. József integritása és alázata példa nélküli az ósatyák elbeszélésében. Állhatatossága nemcsak az asszony iránti tiszteletét (vagy felettese iránti félelmét) jelenti, hanem azt is mutatja, hogy elutasítja a női befolyást. Jogtalan büntetését részben kényszerű vállalnia, ezzel az elbeszélés ugyanakkor szavahihetőségét is alátámasztja. József viselkedésében ezen a ponton egy új, önálló, szilárd jellem rajzolódik ki, együttal pedig az ósatyák férjként mutatott gyenge jellemképe is rehabilitálódik. Hozzá kell tenni ugyanakkor, hogy Potifárné megjelenése azon kevés epizódok egyike, amikor nők említést kapnak a novellában.⁵⁰ József hősiességének domborításához a történet meglehetősen szélsőséges képet fest az antihősről. Potifár felesége egy hűtlen, kéjsóvár, erős szexualitást képviselő, önálló, határozott és ármánykodó nő, aki veszélyt jelent, és akinek ellent kell mondania a bölcs és konstans állhatatosságot képviselő főszereplőnek.⁵¹ Ábrahám és Izsák esetében feleségeik lesznek csalásuk következményeinek elszenvedői. Rebeka személyében árnyalódik a kép, a letagadott feleségből a háttérből irányító mesterelme válik, kihez fia cinkosként társul. Józsefben megvan az a tartás, ami Jákóbból hiányzik, hogy nemet mondjon a hazugságra, vagy éppen Józsefből hiányzik az áldásra vágyásnak az a fajta bűvös hajtőereje, amely bármire képessé teszi célja érdekében. Józsefnek nem kell megküzdenie az isteni támogatásért. Az ő életében mintha adott lenne, automatikusan jelen lenne az, amiért Jákóbnak sokszor a végtelenségig el kell mennie.

A férfikép rehabilitációjának fontos eleme továbbá József családegyesítő akciója, ami nem mentes ugyan a családra jellemző cselszövéstől,⁵² de végeredményben a megbocsátást és a testvéri kapcsolat megújítását, valamint a család egyesítését szolgálja. Józsefnek szembe kell néznie a múltjával, amikor megjelennek testvérei Egyiptomban. Gyerekkorában Jákób küldte őt testvérei után, most pedig apja testvéreit küldi őhozzá. Anno József volt kiszolgáltatva

⁴⁸ Gen 39,9.

⁴⁹ József és Potifárné történetét gyakran rokonítják a „Két testvér meséje” ókori egyiptomi történettel, de az erőszakkal vádolt ártatlan férfi esete más ókori hagyományokban is megjelenik. NIDITCH: Genesis, 28.

⁵⁰ Potifár feleségén kívül az egyetlen női figura József felesége, Ászenat.

⁵¹ NIDITCH: Genesis, 28. Nidditch kiemeli, hogy József megfelel a Példabeszédek által vázolt, bölcsességet képviselő férfiképnek, amely nemcsak dolgoz, józan, istenfélő, hanem távol is tartja magát a kétes erkölcsű nőktől. Vö. Péld 2,16–19; 5,1–23 és 7,6–27.

⁵² Pl. Jákób csalása; a testvérek hazugsága.

testvéreinek, Egyiptomban e tekintetben is fordul a helyzet.⁵³ A találkozás során József feldolgozza sérelmeit, ahogyan a testvérekben is végbemegy a megtörtént, elkövetett vétkek értékelése az évek során, és a József vélt halála miatti büntudat feloldódik a felismerésben, a viszontlátás örömeiben. A család-egyesítésnek Jákób is részese lehet, melynek apaként való átélése mindenképpen feloldást hoz a gyermekek elvesztéséről szóló korábbi hírek fényében. József életének bemutatásával a történetmesélés elvarrja születési családja történetének szálait. Saját családjáról, gyermekeiről nem tudunk, tehát apaként nem értékelhetjük, de a családon belüli viselkedését a testvérkapcsolat helyreállítása erősen ábrázolja. Nemcsak a testvérkapcsolat, hanem az apa-fiú ellentétek is feloldódnak.⁵⁴ Az 1Móz 50,1–14 részletesen tárgyalja, hogy Jákób halálát és temetését méltó és hosszú szertartások keretezik, melyek közt az atyai végrendelet nyomán József visszaviszi a holttestet Kánaánba. Összeérnek a szálak abban a tekintetben is, hogy Jákóbot Mamré mellé temetik, azon a helyen, amelyet még Ábrahám vásárolt (50,13). Hozzá kell tenni a történet értékeléséhez, hogy a József és testvérei közti megbékélést árnyalja a testvérek félelme, arra alapozva, hogy apjuk halála után ki vannak szolgáltatva hatalommal bíró testvérüknek (50,15–17). A megbékélést az elbeszélés igyekszik teljes harmóniaként feltüntetni, amikor az 50. fejezet záróképében a haldokló József az országra vonatkozó ígéretet perspektívájával köti össze végrendelezését. Megesketi „Izrael fiait” (akiket itt nem testvéreinek nevez), hogy csontjait majd vigyék magukkal,⁵⁵ amikor Isten kivezeti őket az ígért földjére.

József jellemében, őseihez képest magasabb morális szintet képvisel, amelyre azonban nem önmaga kiválósága, hanem Istennek az emberi rosszat is jóra fordító munkája juttatja. A narráció elköteleződését a végkifejlet Istentől jövő eredménye mellett jól mutatják József szavai: *„Ti rosszat terveztetek ellenem, de Isten terve jóra fordította azt...”* (1Móz 50,20).

⁵³ SARNA: Genesis, 291.

⁵⁴ Wynand Retief egy nagyobb ívű koncepciót feltételez. Vizsgálatában Hárán és Táré kapcsolatából indul ki, azon belül is abból a genealógia-részletből, hogy Hárán milyen körülmények között hal meg. Érvelése azon alapszik, hogy a szöveg arra utal, hogy Táré és Hárán közt konfliktus volt. Jákób halálos ágyán József van mellette, a kettőjük helyzetének leírásához hasonló szókincset használ az elbeszélés, de a szerepek megfordításával. Retief olvasatában ez utalás arra, hogy a Táréval és fiaival kezdődő narratíva József és a haldokló Jákób záróképével egy békés végkifejlethez érkezik. RETIEF: When Interpretation Traditions Speak too Loud, 792.

⁵⁵ Ez meg is történik a 2Móz 13,19-ben: Mózes tiszteletben tartva József rendelkezését, a kivonuláskor magával viszi maradványait.

Összegzés

Kiegészítve Robert A. Oden állítását, miszerint az ősatyák narratívájának (1Móz 12–36) szociológiai központja a család, megállapítható, hogy a József-novella egyik fő törekvése, hogy korrigálja a pátriárkák családi kötődéseinek bizonyos konfliktushelyezeteit. A fenti vizsgálat a férfialakok apaként és férjként betöltött szerepeire koncentrált a Genézis kanonikus elbeszélései alapján.

Ábrahám személyének ellentmondásos képét festi „legendásan példás” hitének összefeszülése egzisztenciális félelmeivel, melyekből adódóan veszélynek teszi ki feleségét és fiát is. Az ősatya pozíciója mind a hagyományban, mind az elbeszélések egyik fontos hangsúlyát adó családi viszonyokban széles spektrumú cselekvési szabadságot ad neki. A férfi védelme viszonylagossá teszi a nő épségét és értékét, az ígéretek és a hit kapcsolatának ábrázolásában pedig a gyermek, az utód (még ha örökös is) válik teljes mértékben Ábrahám döntéseinek alárendeltjévé.

Izsák figurája és szerepe férjként is marginális marad, a veszélyhelyzet-hazugság motívumát vele és Rebekával is megismétli a hagyomány. Fajsúlyossá az apaként való viselkedése válik, de az is pusztán az áldás-csalás fordulópontja végett. Izsák és Rebeka favorizáló attitűdje szerves része az Ézsau–Jákób testvérkonfliktus kialakulásának és eszkalálódásának. A „rossz helyre” adott áldás csúcspontjában azonban, mintha végzetszerűen követné el a hibát, Izsák személye és döntése továbbra sem emelkedik meghatározóvá vagy kulcsfontosságúvá. Jákób és Rebeka „eredményes” szövetkezése nyomán pedig teljes elutasításban részesül.

Izsák narrációbeli súlytalansága előkészíti Jákób részleteiben bemutatott, kiemelkedő szerepét. Jákób életének epizódjai hűségesen építenek a felmenők viselkedésmintáira, és vegyítik is azokat. Férjként nem tölt be domináns, történésformáló szerepet, eszközévé válik a feleségek versengésében. Apaként nem mond ellent a favorizálás kísértésének, amely az ő életében is konfliktusforrás volt. Apja felé tanúsított viselkedését, a becsapás és megcsalás fájdalmát mélyebben és drámaiban kell átélnie József elvesztésében, majd viszontlátásában. „Ősatyai öröksége”, hogy elbukik lánya védelmében, hogy biztosíthassa pozícióját és előnyeit.

József narratívája mintha „kívülről” tekintene az ősatyák elbeszéléseire, és az ebből a nézőpontból kapott bölcsességgel igyekezne korrigálni és megbékíteni a konfliktusokat és traumákat okozó viselkedésmintákat. Ez a korrekció nem apai és férjszerepben valósul meg, hanem a nő–férfi és testvér–testvér relációiban. A csalások és hazugságok, önző és hiánymotivált döntések jellemezte ősatyai viselkedés életközeli és hús-vér férfiképét József

személyében rehabilitálja a hagyomány. A becsületes férfi és a családegyesítő testvér karakterével nemcsak helyreállítja, hanem el is varrja ennek a férfi-képnek és egyben -narratívának a kérdéses szálait.

Felhasznált irodalom

- ♦ A bibliai idézetek a Magyar Bibliatársulat megbízásából a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója által kiadott újfordítású Bibliából származnak (Budapest, 2003).
- ♦ BALDERMANN, I.: *A Biblia, a tanulás könyve – A Bibliai didaktika alapjai*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2003.
- ♦ BOEHM, O.: The Binding of Isaac: An Inner-Biblical Polemic on the Question of “Disobeying” a Manifestly Illegal Order, in: *Vetus Testamentum* 52 (2002), 1–12.
- ♦ BRUEGGEMANN, W.: *Interpretation – A Bible Commentary for Teaching and Preaching: GENESIS*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2010.
- ♦ CALVIN, J.: *Commentaries on the First Book of Moses called Genesis*, Grand Rapids, MI, WM. B. Erdmans Publishing Company, 1948.
- ♦ COOGAN, M. D.: *The Old Testament*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- ♦ GAFNEY, W. C.: *Womanist Midrash, A Reintroduction to the Women of the Torah and the Throne*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2017.
- ♦ GUNKEL, H.: *Genesis*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1963.
- ♦ KARASSZON I.: *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana*, Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, 2005.
- ♦ KARASSZON I.: 1Móz 22 – Az Előhista programja!, in: Xeravits G. (szerk.): *Izsák megkötözése – Történet és hatástörténet*, Budapest, L'Harmattan, 2010.
- ♦ LUTHER, M.: Elmenekülhetünk-e a halál elől? (1527), in: *Luther Válogatott Művei* 5., *Bibliafordítás, vigasztalás, imádság*, Budapest, Luther Kiadó, 2011.
- ♦ *Midrash Genesis Rabbah* 70:29, elérhető: https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah.70?ven=Sefaria_Community_Translation&lang=bi, letöltés dátuma: 2021. 04. 30.
- ♦ NIDITCH, S.: Genesis, in: Newsom, C. A.–Ringe, Sh. H. (eds.): *Women's Bible Commentary, Explained Edition with Apocrypha*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1998.
- ♦ VON RAD, G.: *Genesis* (The Old Testament Library), Philadelphia, The Westminster Press, 1972.
- ♦ RADAK on *Genesis*, elérhető: https://www.sefaria.org/Radak_on_Genesis.12.13?lang=bi, letöltés dátuma: 2021. 04. 30.

- ♦ RAMBAN on *Genesis*, elérhető: https://www.sefaria.org/Ramban_on_Genesis.12.18?lang=bi, letöltés dátuma: 2021. 04. 30.
- ♦ RETIEF, C. W.: When Interpretation Traditions Speak too Loud for Ethical Dilemmas to be Heard: On the Untimely Death of Haran (Genesis 11:28), in: *OTE* 23/3, 2010, 788–803.
- ♦ SARNA, N. M.: *Genesis, The JPS Torah Commentary*, The Jewish Publication Society, 1989.
- ♦ STIEBERT, J.: *Fathers and Daughters in the Hebrew Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- ♦ WILLI-PLEIN, I.: Die Versuchung steht am Schluss: Inhalt und Ziel der Versuchung Abrahams nach der Erzählung in Gen 22, in: *Theologische Zeitschrift*, Band 48, 100–108.
- ♦ XERAVITS G. (szerk.): *Izsák megkötözése – Történet és hatástörténet*, Budapest, Sapientia Főiskola–L'Harmattan, 2010.
- ♦ ZAKOVITCH, Y.: Disgrace: The Lies of the Patriarch, in: *Social Research*, 75 (2008), 1035–1058.

Jézus teste – Pál teste: egy mimetikus kapcsolat

1. Jézus teste – a keresztfeszített

18⁵⁷-ben a római Palatinus-dombon végzett ásatásokon találtak egy graffitit. A valószínűleg iskolaként funkcionáló épület falába vésett képen egy kereszten függő szamárfejű alak látható, aki az előtte álló, felemelt kezű, kicsit lejjebb rajzolt, álló alakra néz. Az elnagyolt figurák közé szintén vésővel írt szöveg tanúsága szerint: „Alexamenos cebete theón”, vagyis „Alexamenosz az Isten(é)t imádja”. Bár vannak arra vonatkozó alternatív értelmezések, ki lehet a szamárfejű alak,¹ a legtöbben ezt tartják az első keresztyéngyalázó feliratnak (graffito blasfemo), a kereszten függő alakot ugyanis Krisztussal azonosítják.² Érdekes, hogy a kép Jézust szamárfejjel ábrázolja: ennek oka lehet egy pletyka, melyet Apióntól ismerünk, miszerint a zsidók szamarat imádnak. A szamárfejű istenről szóló megvető legenda azonban a Kr. e. III. századból ered, Patarai Mnaszeasz görög történetíró egyik munkájából, ami arról számol be, hogy a jeruzsálemi templomban szamár-szobor áll. A történetet aztán Apión Antiochus Epiphanésszal kapcsolja össze, aki ezt a szobrot állítólag a templom kifosztása során megtalálja.³ Később a keresztyénekkel szemben szintén elhangzik ugyanez a vád, erről pedig Tertullianustól tudunk, aki elmeséli, hogy a pogányok a keresztyének istenéből egy olyan képen úztek gúnyt, ahol az alaknak szamárfüle, patája, köpenye volt, és kezében tekercset tartott.⁴ Ma már tudjuk, hogy az ókori gúnyrajzok toposzai a különböző állatfejekkel ábrázolt alakok, legyen szó neves személyekről vagy mitológiai hősökről. Egy a Jézus-ábrázoláshoz hasonló köpenyes

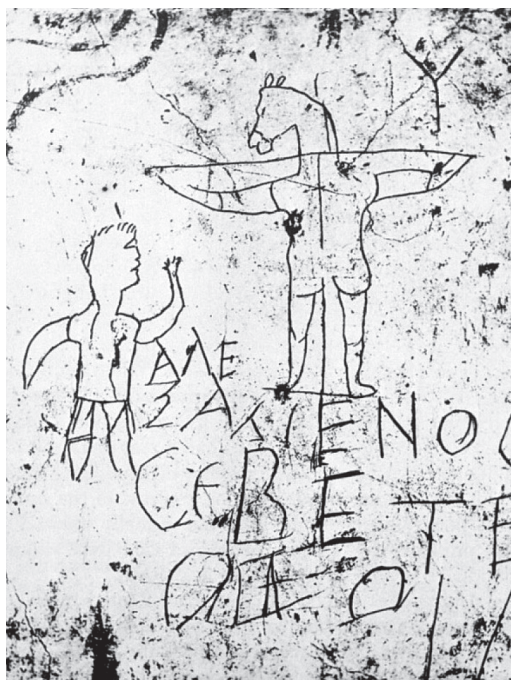
¹ HARLEY-MCGOWAN: The Alexamenos Graffito említi Richard Wünsch írását, melyben ő az alak mellett szereplő Y és a felirathoz tartozó egyébként bizonyítottan későbbi kiegészítés (Alexamenos hűséges) alapján azt a következtetést vonta le, hogy Séth istenről van szó, és nem Krisztusról. NÉMETH véleménye szerint ló- és nem szamárfejű alakról, egy démonról van szó, akit a fogathajtó versenyek alkalmával idéztek meg egy versenyző ellen vagy mellett. A kép valóban gúnyrajz: Alexamenos a tönkrement fogadó, aki keresztre feszített segítője előtt áll, aki koldusbotra juttatta. A lófejből azonban nem lehet ilyen messzemenő következtetéseket levonni. Egyébként sem kellett komoly műveltség ahhoz, hogy valaki Jézus történetével találkozzon.

² A többségi véleményt képviseli YARBROUGH: The Alexamenos Graffito.

³ JOSEPHUS: Contra Apionem 2.112–14.

⁴ TERTULLIANUS: Ad Nationes 1.14. 1–4.

alak parodisztikus ábrázolását Egyiptomban találták meg, a Kr. e. I.–Kr. u. I. századi időkből. Ez egy terrakotta lámpa, melynek faragott törzsén egy tógás, lófejű tanár majomfejjel ábrázolt diákokat oktat.⁵ Az Alexamenos-graffiti a szimpla, szórakozásból kijáró gúny mellett azonban szólhat a megütközésnek is, amit a keresztyén tanítás önmagában hordoz. Központi alakja ugyanis egy olyan vezető, akit keresztre feszítenek. Nem véletlen, hogy a Krisztus-hívők a VI. századig óvakodtak a kereszt kiábrázolásától: ez ugyanis csak a leggyalázatosabb bűnözők és rabszolgák kivégzőeszköze volt. Ebben az összefüggésben érthető, miért írja Jusztinosz mártír az Apológiájában, hogy az ókori világ örülségnek tartja a keresztyén üzenetet, mivel „egy megfeszített embert tesz a változatlan és örök Isten, a világ Teremtője után a második helyre”.⁶



1. ábra. Alexamenos graffito (Palatinus, Kr. u. III. sz)

Minucius Felixnek az *Octavius* címet viselő apologetikus műve a második században született. Ebben a keresztyének ellen elhangzó vádak közt szerepel egyfelől a számárfejű isten tisztelete, de ami most ennél fontosabb, az is, hogy milyen méltatlan személyt imádnak:

⁵ HARLEY-MCGOWAN: The Alexamenos Graffito, 129.

⁶ Apologia I, 13.4. Idézi HENGEL: Crucifixion, 1.

„És aki azt állítja, hogy istentiszteletük tárgya egy olyan ember, akinek gazságért a legnagyobb büntetés és halálos keresztfa jutott osztályrészül (hominem summo supplicio pro facinore punitum et crucis ligna feralia), az illő oltárt tulajdonít ezeknek az elvetemült és feslett életű gonosztevőknek, amennyiben azt tisztelik, amit megérdemelnek.”⁷

A vád egyértelmű, és ez egy komoly megütközésre okot adó állításban fogalmazódik meg. Ugyanis egy per után elítélt és keresztre feszített bűnös a neki *járó* büntetést szenvedti el. Nem merül fel az ártatlanság véelme vagy a félreértés lehetősége.⁸ Ez alapján Jézus jogosan szenvedte el a kereszthalált. Ha viszont Jézus bűnözőként halt meg, egy gazfickót istennek titulálni a legnagyobb örültség. Octavius, a keresztyénség védelmezője itt zavarba is jön, és okfejtése megbicsaklik: nem cáfolja az érvet, mivel tisztában van a kereszt szégyenével, hanem annak bizonygatásába kezd bele, hogy a keresztyének nem a keresztet imádják, szemben a pogányokkal, akik bálványszobroknak áldoznak.⁹ Ez jól mutatja azt a kényelmetlenséget, amit a keresztről szóló beszéd, pontosabban egy keresztre feszített és bűnözőként elítélt emberről szóló beszéd okoz. Hogy mekkora viszolygás és undor övezi magát a témát is, arra Martin Hengel említ egy szép példát. Juvenalis híres római költő (Kr. u. kb. 60–130) mély megbotránkozásának ad hangot egy nyilvános előadás kapcsán, ahol egy magasabb társadalmi rétegből származó színész olyan elítélt rablót játszott, akit a látványos műsorhoz méltóan sok művér felhasználásával keresztre feszítettek. Juvenalis elborzadva azt kívánta, bár valóban keresztre feszítették volna a színészt ebben a félelmet gerjesztő darabban, mivel megalázta magát egy ilyen szörnyű és tökéletesen méltatlan szerepben.¹⁰ Juvenalisnak talán nem is lett volna gondja azzal, ha egy halálraítéltet végeznek ki hasonló látványosság keretében egy egész amfiteátrum közönsége előtt, de egy római állampolgár visszataszítóvá válik, ha bármilyen kapcsolatba kerül a keresztre feszítéssel vagy annak kiábrázolásával. Cicero erre az ellenérzésre apellálva védi meg Gaius Rabiriust, a szenátus egyik tagját, akit valaki azzal fenyeget meg, hogy keresztre kellene feszíteni a vétke miatt. Cicero azzal érvel, hogy egy ilyen ítélet magát a vádlót minősíti: szerinte római polgár szájába nem illik ez a szó, még kimondani is gyalázatos, pláne egy szabad embert fenyegetve ezzel:

⁷ MINUCIUS FELIX: Octavius 9.4.

⁸ Kelszosz is abszurdnak találja a keresztyének mentegetőzését, akik Jézus ártatlanságát akarják bizonygatni: „A Kelszosz szerepeltette zsidó egy rablóhoz is hasonlítja Jézust, mikor azt mondja, hogy ugyanilyen szemérmetlen módon mondhatja bárki a megbüntetett rablóról és gyilkosról, hogy az nem gonosztevő volt, hanem isten, elvégre ő is előre megmondta cinikusainak, hogy azt fogja elszenvedni, amit elszenvedett.” (Origenes: Contra Celsum II.44) A magyar fordítást lásd: ÓRIGÉNÉSZ: Kelszosz ellen, 142.

⁹ HENGEL: Crucifixion, 3.

¹⁰ HENGEL, i. m., 35.

„Nyomorúságos a közbírási eljárásokkal járó szégyen, nyomorúságos a vagyont érintő büntetés, nyomorúságos a száműzetés; ám mindezen szerencsétlenségek közepette megmarad a szabadság valamely nyoma. Ha azonban a halállal nézünk szembe, úgy szabadságban akarunk meghalni, a hóhér azonban, a fej befedése s a keresztnak még a neve is maradjon távol a római polgároknak nemcsak testétől, hanem gondoltaitól, szemétől és fülétől is. Mert mindezen büntetések esetében nemcsak bekövetkezésük és elszenvedésük esélye, hanem lehetőségük, az alkalmazásuktól való félelem s már pusztán említésük is római polgárhoz és szabad emberhez méltatlan.”¹¹

Órigenész mondásában, mely szerint a kereszthalál „mors turpissima”, azaz a „legborzasztóbb halál” (Órigenész, *Commentariorum in Matthaeum* 27,22.), a szabad római polgár rettenete és viszolygása tükröződik, mindamellett, hogy a kivégzés valóban az ókor egyik legbrutálisabb haláláneme volt. A kereszten akár több napig is vonagló test, melyet aztán az állatok szedtek szét, valóban csúf látvány volt. Az ókori ember szemei előtt ráadásul, ahogyan ezt az idézet is mutatja, megjelenik a megaláztatás precízen megkoreografált folyamata: a korbácsolás, a kereszt cipelésének nyilvános, nagy tömeg előtt zajló eseménye, az elítélt lemeztelenítése, majd a lehetőleg jól látható helyen felszögeezett test haláltusája.

A megvetettségen és a borzalmon kívül, amit a keresztfeszítés kivált, van még egy teológiai problémává is váló kivédendő vád. Ugyanis nem csak a kivégzett személy (a jogosan elítélt bűnöző) megítélése miatt botrányos a kereszthalál, hanem a politikai üzenete miatt is. Craig S. Keener fogalmazza meg találóan: „A kereszt üzenete a gyanúval hallgató számára nemcsak egy halott és legyőzött vezetőről szóló örökség, hanem egy a császár méltóságára törő trónbitorló-jelölt rejtett támogatása is volt.”¹² Vagyis Jézus nem pusztán gazember, hanem gyenge vezető, aki elbukik. Ha másért nem, már csak ezért is megvetendő. A keresztfeszítettet imádni pedig ezért is örökség, mert ha valaki komolyan venné a keresztyén üzenetet, az egyetlen logikus oka az lenne, amit Nietzsche is megfogalmaz, hogy a Krisztus-hit nem más, mint a gyengeség és a szenvedés kultusza.¹³ Tegyük hozzá, veszélyes kultusz is, mert ellenállásra és engedetlenségre buzdít, azaz végsősoron a császár fennhatóságának megkérdőjelezéséhez vezet.

„Nem tudok másról, csak Krisztusról, róla is mint megfeszítettéről.” Ennek kijelentéséhez Pálnak nem kevés bátorságra volt szüksége. Ugyanis abban a

¹¹ CICERO: *Pro Rabirio Perduellionis Reo*, 16. a fordítás forrása: BERGER–COLPE: *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez*, 93.

¹² KEENER: 1–2 *Corinthians*, 29.

¹³ „Micsoda iszonytató helyet volt képes a kereszténység már csak azáltal is a földből csinálni, hogy mindenütt fölállította a keresztet és kijelentette, hogy a föld az a hely, ahol »az igaz embert halálra kínozzák!«” NIETZSCHE: *Vírradat*.

szakaszban, melyből ez az idézet származik, nem pusztán az a probléma, hogy Pál nem tud elég meggyőző lenni, mivel retorikai képzettsége nem olyan magas fokú, mint például Apollósé (l. 3,1–5), hanem a keresztyén tanítás elfogadhatatlansága a kérdés. Ezt abban az összefüggésben, amelyben most vizsgálódunk, nem lehet eléggé hangsúlyozni. Ha egy keresztre feszített vizuális látványából indulunk ki, és odaillesztjük emellé a megfeszítetthez kapcsolódó társadalmi megvetést, és a kereszt képe kiváltotta alapvető iktózást, az 1Kor 11-ben idézett utolsó vacsora mondata, mely a „megtöretett testről” szól (24.v.), ugyan nagyon szemléletes és rendkívül erőteljes kép, mégis, a legmélyebben megbotránkoztató: a kenyér szimbóluma az önátadáson túl a kereszt véres eseményének és a vele járó megvetettségnek a jelképe is.

2. Testkép és énkép az antikvitásban

Dale B. Martin arra mutat rá, hogy a test helye sosem semleges tér. Jelenésekben gazdag az az összefüggés, amelyekben jelen van: legyen az trónszék vagy kivégzőhely. De maga a test is szimbólum, hierarchikus rend, mikrokozmosz, hatalmi centrum, a világ összetevőinek sajátos elegye, a lélek hordozója. Egy bizonyos aránya ideál, melynek megvalósulása egy társadalmon belül hatalmi erő is. A tökéletes vagy szép test ugyanis mindig a felsőbb rétegek ideálja, az ideál pedig követésre sarkall: ez pedig a befolyásolás ősi mechanizmusának látens érvényesülése: az ideál mindig a hatalmasok által felkínált minta. De mit jelent mindez?

A test először is mikrokozmosz. Ókori varázsigék gyűjteményei mutatják, hogy a testben zajló folyamatok a világban zajló hasonló folyamatoknak feleltethetők meg. Egy idézésben, mely a mágust arra készíti fel, hogy egy menyeyei utazás során ezoterikus tudásra tegyen szert, a varázsige felsorolja az őt alkotó elemek és a világ alkotóelemei közti megfeleléseket.

„Eredetem első eredete, aeeiouo*, első kezdete kezdetemnek, ppp sss phr[e], a lélek lelke [ez a pneuma, a négy elem közül az egyik], az első a bennem lévő lélekben, mmm, a tűz, ami istentől adatott a bennem lévő keverékek keverékéhez, ooo* aaa eee, földi matéria, az első a bennem lévő földi anyagból, ue* uoe*, az én egész testem.”¹⁴

Az általános elképzelés szerint a test 365 tagból áll, az év napjainak megfelelően, a test *poroín* keresztül pedig az ember átjárható: Empedoklész, majd a hippokratészi iskola szerint a megbetegedések oka a testből ki-be

¹⁴ Idézi MARTIN: The Corinthian Body, 17. (Az érthetetlen szavak a varázsige részei.)

járó levegő okozta rendellenesség. Babilóniai Diogenész szerint a lélek a vér párájából táplálja a testet, ahogyan a föld a párájával a csillagokat.¹⁵ John Z. Wee a hippokratészi iskola képzetét elemzi a *De morbo sacro* című traktátus alapján, mely szerint a földrengés és az epilepszia tünetei megfeleltethetők egymásnak. Ahogyan a szél a föld csatornáin keresztül a mélybe jut, majd ott összesűrűsödve végül szeizmikus mozgásokat okozva robban, úgy a testben keringő szél, ami felgyűlik, a testvadászba szorul, majd egy idő után kitör, hasonló tüneteket okozhat: reszketést és görcsöket.¹⁶ Hogy ezek az elképzelések nem pusztán analógiák, mutatja az is, hogy Platón világos összefüggést állapít meg az emberek képességei (pl. katonaságra vagy szellemi kiválóságra



2. ábra. Polükleitosz „Lánczsavivő” szobrának római másolata

való alkalmasságuk) és egy adott terület éghajlata és földrajzi adottsága között (Platón, Leg 7.47de). A természet és az ember tehát *egy*; ami a kozmoszban történik, az zajlik az emberben is, a külső folyamatosan hat a belsőre.¹⁷ A test nem pusztán hasonló az univerzumhoz, hanem *maga* az univerzum, annak összetevőiből van gyúrva, így nem csoda, ha a lélek és a test között, a

¹⁵ I. m., 28.

¹⁶ WEE: Earthquake and Epilepsy.

¹⁷ Ezt MARTIN hangsúlyozza, az ókortudományi gondolkodásban mindmáig fellelhető erősen descartiánus dualizmussal szemben. (The Corinthian Body, 4–12.)

betegségek és a lélek működése között, de még a lakhely és a jellem közt is alapvető összefüggés van.

A test azonban nem pusztán orvosi, hanem esztétikai szempontból is fontos. Az esztétikusság persze sosem önmagában értékes. Mary Douglas szerint a test határa a társadalom határa, és a test módosítására irányuló minden törekvés szigorúan ellenőrzött.¹⁸ Ennek szabályait azonban a társadalom bizonyos csoportjai határozzák meg. A test éppen ezért hatalom is. Ez az ókori görög és római kultúrában egyfelől abban nyilvánul meg, hogy *diaita* részeként meghatározott tevékenységek: az étkezés változatossá tétele és kontrollja, a *gymnasion* használata, a fürdők igénybevétele csak az elit számára hozzáférhető. A szép test elérésére tehát csak egy bizonyos rétegnek van esélye. Az ókori görögöknél nem is találunk az egyszerűbb emberekre vonatkozó szabályozást: nők és alsóbb társadalmi rétegek képviselői nem léphetnek be az elit számára fenntartott helyekre (pl. a *gymnasion*ba).¹⁹ A test tudatos, ideálnak megfelelő formálása az önlegitimációs folyamatot szolgálja, azaz hogy a felnövő gyermek aztán minden szinten kiművelt, rangjának megfelelő állampolgár (szép, értelmes és egészséges) legyen. Az antik görög férfi-ideált (kb. a Kr. e. 5. századról van szó) K. J. Dover a következőképpen írja le:

„Széles vállak, nagy mélyedés a széles mellizmok közt, a csípő felett határozott, kiálló oldalizmok, vékony derék, erősen kidomborodó fenék, határozott comb és vádli, és kis pénisz.”²⁰

Ennek az ideális testformának az elérését célzó beavatkozás, a test fejlődésének kontrollja már gyermekkorban elkezdődik.

„Leendő anyák instrukciókat kaptak, hogyan tudnak megfelelő formájú és jellemű gyermekeket szülni, a dajkákat arra tanították, hogyan fürdessék és pólyázzák a csecsemőt, hogy a kicsi teste magára öltse a megfelelő arisztokratikus szépséget; testedzőket orvosok és más tanácsadók instruáltak arra vonatkozóan, milyen masszázssal lehet a serdülő férfitestet megfelelően formálni.”²¹

Az anyának figyelnie kell már arra is, mire néz a nász közben: ha majmot bámul, akkor megfogánó gyermekének hasonló testi felépítése lehet. Ha nem józan, akkor furcsa gondolatai lenyomatot hagynak a gyermek formálódó lelkén (Szoránusz: *Gynaecia* 1.10.39.). A megszülető gyermek masszázsa vonatkozóan rendkívül részletes leírásaink vannak: a fejtől a lábujjon át egészen a péniszig mindent alakítani lehet és kell. A masszázs tulajdonképpen a szobrász tevékenységéhez hasonló, mivel a testet a fejlődés egy fokáig puhának

¹⁸ DOUGLAS: *Rules and Meanings*, 63.

¹⁹ LEE: *Body, Dress and Identity*, 62.

²⁰ DOVER: *Greek Homosexuality*, 70. 125–126.

²¹ MARTIN: *The Corinthian Body*, 26.

és formálhatónak tartották: a dajka gödröket masszíroz ki (pl. a térd és fenék környékén), és nem megfelelő testdudorokat egyenget el türelmes munkájával (Szoránusz, Gyn 2.16.32–33). A mellkasra kötést kell helyezni, hogy az ideális forma (a mellizom közti mélyedés) létrejöjjön, és annak biztosítása érdekében, hogy a gyermek jobbkezes legyen, a pólyába lekötözött csecsemő jobb kezét néhány nappal korábban kell szabaddá tenni, mint a balt.²² Persze az ideális alak eléréséhez elengedhetetlennek tartották a testedzést is. Valószínűleg különböző sportágak esetében más volt a kíváncsi vagy az elérni vágyott testalkat, a jól kimunkált izomzat azonban általános elvárás volt, és nem csak a professzionális sportolók esetében.²³ A testformálás nélküli „szabad növekedés és fejlődés” rousseau-i elve úgy tűnik, tökéletesen ismeretlen az ókori görög-római világban. A test módosításának szükséglete pedig azon az elképzelésen alapszik, hogy a szép külső szép belsőt takar. Csak egyetlen példát említek, melyre alább még visszatérünk, Quintilianust, aki számára a szónok kiművelt teste a beszéd szempontjából rendkívül fontos: a külső szépség ugyanis a belső kiválóságot erősíti és tükrözi, ezzel pedig a rétor meggyőzőképességét támogatja (Ars Oratoria 11.3.184). Eric Gunderson jól összefoglalja a test formálásának ebben az esetben (is) megmutatkozó valódi tétjét. „A szónok testének szociális kockázata nem meglepő módon erőfeszítések sorát eredményezi, mellyel a testet arra kényszerítik, hogy beteljesítse összes ígéretét. A testet a lélekhez kell alakítani.”²⁴

Titus Livius (Ab Urbe Condita 2.32.711) Meneniusz szenátort beszélgetve egy híres példázatot ismétel:

„Valamikor réges-régen, amikor az ember teste még, nem úgy, mint manapság, nem forrott egygé, hanem valamennyi testrésznek megvolt a maga saját véleménye, a maga szava, méltatlankodni kezdett valahány, hogy övé a gond, a munka és a fáradság, amivel mindent megszerez a gyomornak, az pedig ott középen mit sem tesz, csak élvezzi a gyönyörűségeket, amiket a többi nyújt neki; összeesküdtek hát, hogy a kéz nem viszi az ételt a szájhoz, a száj nem fogadja el, amit adnak neki, a fogak pedig nem rágják meg. Haragjukban éhséggel akarván megzabolázni a gyomrot, azzal együtt az egész testet teljes sorvadásra juttatták a tagok. Ekkor értették csak meg, hogy a gyomor sem jelentéktelen szolgálatot teljesít, és legalább annyira táplálja a többi tagot, mint amennyire őt táplálják, visszaadván a test valamennyi részének azt, amiből élünk, erősödünk, és egyaránt osztja el az ereken keresztül a megemésztett étel termékét, a vért.”²⁵

²² MARTIN: The Corinthian Body, 27.

²³ LEE: Body, Dress and Identity, 59.

²⁴ GUNDERSON, Staging Masculinity, 63.

²⁵ TITUS LIVIUS: A római nép története.

A beszéd tétje egy lázongás megfékezése volt, a tanmese tanulsága pedig egyértelmű: mindenki fogadja el a közösségen belüli helyét. Ennek a műfaját tekintve „concordia” beszédnek az érveit így lehet summázni: 1. a szervek helye adottság, nem változtatható. Ez az adottság hierarchikus, mint ahogy az állam is az. Ebben az evés szempontjából a kezek és a száj az alacsonyabbrendű, az emésztésért felelős gyomor pedig a magasabbrendű szerv. 2. A kezek és száj lázadása zavart okoz, és az elégedetlenség majdnem az egész test halálát okozza, mivel 3. a lázongás, a „zavar” megbillenti a test egyensúlyát. Az érvelés jól követhető vonala tehát a következő: ha az elégedetlenkedők azzal az elittel, melyet semmittevéssel, a polgárok javainak jogtalan eltulajdonításával és felélésével vádolnak meg, szembefordulnak, és megpróbálják megfosztani a hatalmától, az egész állam összeomlik. A polisz, az állam ugyanis maga is egy test, és belső zavarai halállal fenyegetik. Ilyen a széthúzás és a lázongás például, mely tulajdonképpen veszélyes betegséggént támadja meg a fennálló rendet. Ezt Dión Khrüszosztomosz Tarsusban tartott beszéde (Orationes 34.20) szemlélteti, melynek célja szintén a rend helyreállítása. Ehhez újfent a test képét mint harmonikus rendszer képét használja, melyet a zavargás vagy más aktuális probléma megoszt és szétszakítással fenyeget.

„Ha végignéznél valaki a város lakóinak listáját, úgy hiszem, nem találna Tarsusban két embert, aki hasonlóan gondolkodna, sőt, épp ellenkezőleg, mint valamilyen gyógyíthatatlan és megterhelő fertőzés, mely áthatja az egész testet, nem hagyva ki egyetlen tagot sem rohamából, ez a széthúzás, az egymástól való teljes elidegenedés leigázta az egész politikai testületet.”²⁶

Galénosz szerint a test olyan, mint egy *polisz* – az anyagok, funkciók leosztása a hierarchiában betöltött szerepnek megfelelő. Szerinte a testben lévő mérgező anyagoknak távozniuk kell. Az erős szervek azonban megtehetik, hogy nem fogadják be, hanem továbbküldik azokat. A gyengébbek pedig átveszik, de ez megmérgezi őket, és betegségre hajlamosabbá válnak (De sanitate tuenda 6.13). Ennek világos párhuzama a társadalom megosztása: Galénosz szerint a szegényebb néprétegek a testgyakorlat és a megfelelő ellátás hiányának következtében gyengébbek és betegségre hajlamosabbak. A testnek és a társadalomnak tehát megvan az egymásnak megfelelő ökonómiája.²⁷ A „szép” szervek magasabbrendűek, a „csúnyák” pedig alacsonyabb státuszt töltenek be. A fej, mivel majdnem gömb alakú, a leg-tökéletesebb testrész, sőt, Platón szerint a test tulajdonképpen csak azért létezik, hogy a fejet hordozza (Timaeus 44d)! A „szükséges részek” – ez a körülírás a nemi szervek eufémisztikus megnevezésére szolgál – státusza

²⁶ MARTIN, The Corinthian Body, 38.

²⁷ I. m., 32.

bizonytalan. Dale B. Martin említi Artemidorosz álmoskönyvét, mely szerint a fej az apát, a láb a szolgát jelképezi, a nemi szerv szülőt, feleséget, gyermeket is jelenthet, de jelenthet szolgaságot vagy akár szegénységet is.²⁸ Tehát bár bizonyos szervek megítélése nem egyöntetű, a testrészeken belüli hierarchia egyértelmű: a fej a legértékesebb, a láb a legértéktelenebb.

Ez azért említésre érdemes, mert itt érkezünk el egy fontos gondolathoz. Nem pusztán a test szerveinek hirearchiája és az azok közti összhang vagy széthúzás képezi le az állam berendezkedését. A test szépsége vagy rútsága szintén valamilyen társadalmi réteghez rendelt, és ennek megfelelően pozitívabb vagy negatívabb megítélést von maga után. A létezők hierarchiájának csúcán álló istenek ugyanis szépek.²⁹ A társadalmi elit az istenekhez való közelségét igazolandó igyekszik az „isteni” szépségideálnak megfelelni, ezzel bizonyítva egyfelől lelki nemességét, másfelől magasabbrendűségét. Ennek egyenes következménye viszont, hogy a csúnya test alacsonyabbrendűséggel párosul. És mivel a test és a lélek szoros kapcsolatban állnak egymással, a csúnya külsőt valamiféle belső rútság kifejeződésének is tartották, azaz nyilvánvaló lett, hogy valaki miért nem lehet része a társadalmi elitnek: a csúnyaság egyben a lélek és a jellem hibáit is felszínre hozza.³⁰

A fiziognómia tudománya

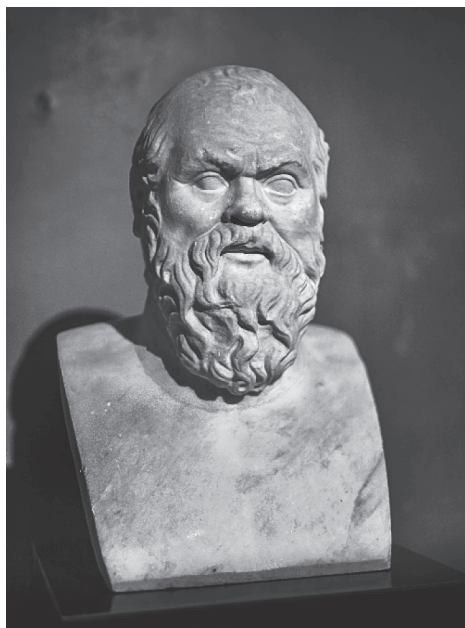
„Vajon nem olvashatunk-e arról, miként jellemezte Socratest Zophyros, a fiziognómus, aki azt állította, képes az emberek jellemét és természetét teljességgel megismerni a testük, a szemük, az arcvonásaik, a homlokuk alapján. Megállapította, hogy Socrates ostoba és bárgyú (»bardum«), mert nem üreges a torka: ezek a részek el vannak zárva és torlaszolja – bizonygat. Még azt is hozzátette, hogy Socrates nőbolond, mire – úgy mondják – Alcibiades föl kacagott. Bár ezek a hibák természeti okokból fakadhatnak, megszüntetésük és teljes kiirtásuk – oly módon, hogy aki ilyesmire vállalkozik, megszabadul az efféle fogyatékoktól –, nem természeti okoktól függ, hanem az akaraton, az igyekezeten és a fegyelmen múlik. Ez utóbbiak mind eltűnnek, ha a végzet lényege és rendje a jóslás tanára is támaszkodik.” (Cicero, *De Fato* 5.10–11.)³¹

²⁸ MARTIN, *The Corinthian Body*, 31.

²⁹ „Azt is érdemes megjegyezni, hogy szemben egyiptomi és közel-keleti szomszédaikkal, a görögök úgy gondolták, isteneik külső megjelenése hasonló az emberekéhez. Az »istenformájú« jelző arra utal, hogy tökéletesebb formájukban az emberek megközelítették az istenek kinézetét.” LEE: *Body, Dress and Identity*, 34.

³⁰ GUNDERSON hívja fel a figyelmet Quintilianus gondolatmenetére: a „kiváló férfi” lelke és testi megjelenése ajándék, mely szociális státuszának és hatalmának kifejeződése. Ezzel szemben a közembernek nincs esélye a *vir bonus* ideáljának megvalósítására. (Staging Masculinity, 67. 72.)

³¹ A magyar fordítás: CICERO: *A végzetről*.



3. ábra. Szókratész mellszobor, Kr. e. 330k (római másolat)

A test és lélek összefüggésének vizsgálata jelentős ókori tudomány volt. A hagyomány Hippokratészt vagy Püthagoraszot tartja a fiziognómia atyjának,³² bár ez a mesterség egészen a Kr. e. 12. századi Mezopotámiáig vezethető vissza. A fent idézett Zópürosz történet tanúsága szerint a Kr. e. 5. századi Athénban már voltak olyanok, akik a külső jegyek alapján a jellemre következtettek. Bár a korai forrásaink sok esetben hiányosak, és a fiziognómiával foglalkozó klasszikus kutatók, mint E. C. Evans megállapításai nem minden esetben pontosak,³³ az mindenesetre biztos, hogy a hellenizmus korára ez a tudomány széles körben elterjedt, és populáris szinten is alkalmazták. Egy Arisztotelésznek tulajdonított traktátus, a *Phüszioignómonika*, mely a Kr. e. 3. században keletkezett, és valószínűleg két püthagoreus szerző keze munkája, már arra utal, hogy a „testről olvasás” jól meghatározható módszertannal rendelkezik. Kiindulópontja egy egyszerű összefüggés, miszerint:

„A jellem összhangban áll a testtel és nem önmagában, a test elváltozásaitól függetlenül létezik. [...] a természet által létrehozott és teremtet dolgokban bárki

³² BÉKÉS: Mutasd az orrod, és megmondom, ki vagy, 58.

³³ Lásd ehhez PÁL doktori disszertációját: Szókratész, a csúf filozófus, 58.: „...sokszor úgy tűnik, EVANS hajlamos olykor bármilyen jellemzésben fiziognómia tudatosságot tételezni, ha abban legalább egy, a fiziognómia szakkönyveiben említett ismertetőjegyet jelölő szó megtalálható.”

még inkább észreveheti azt, hogy a test és a lélek olyannyira függnek egymástól, hogy a legtöbb esetben kölcsönösen a bennük lejátszódó folyamatok kiváltó okaivá válnak.”

Ez konkrétan azt jelenti, hogy a test arányai és a lélek arányai megfelelnek egymásnak. Békés Enikő összegzi a Phüszioignómonika véleményét a belsőről leginkább árulkodó testrészekről: „A legmeghatározóbb szerint az arcunk, ezen belül is a szemek, ezután következik a váll, mell és környéke, majd a láb, a legkevésbé fontos a has (cap. 73).”³⁴ A módszer lényege, hogy minden egy középsterhez igazított ideálból indul ki. Az ehhez képest túl nagy vagy túl kicsi szervek (szem, fül, mellkas, váll stb.) valamilyen rendellenességre utalnak.³⁵ A nagy és kigúvadó szemek például élvetegségre és zabolátlanságra utalnak, a túl kicsik pedig szűk látókörű jellemre.³⁶ Elterjedt volt az úgynevezett zoológiai fiziognómia, mely az arcot és alkatot az állatokéhoz hasonlítja, és a vizsgált személyt az állatoknak tulajdonított jellemvonásokkal kapcsolja össze. Ennek leghíresebb példája a Kr. u. 7. században keletkezett Amorgoszi Szemonidészhez fűződő, nőkről írt szatírája,

„mely 10 különböző női típust ír le, leginkább bizonyos állatokhoz való hasonlóság alapján: így az egyik típus piszkos és kövér, mint a disznó, a másik bájtalan, szexmániás és bűnöző alkat, mint a menyét, míg egy másik formátlan és szegyetlen, mint a majom. Csak a méh-típus egyedül pozitív, annak szorgalma és szerénysége miatt.”³⁷

Emellett megjelenik az etnológiai fiziognómia, Hippokratész tanításának hatására, aki szerint egy vidék éghajlata és életfeltételei befolyással vannak az ott élők lelki karakterére.³⁸ A Pszeudo-Arisztotelészi mű azonban arra utal, hogy ezt a háromféle módszer nem válik szét, hanem egymást kiegészítve is alkalmazzák.

A Szókratész-történetben a fiziognómus úgy következtet a filozófus lelki alkatára, hogy nyakának formáját veszi figyelembe. Persze Szókratészt saját korában (is) csúf embernek tartották,³⁹ mely azt eredményezte, hogy min-

³⁴ BÉKÉS: Mutasd az orrod, s megmondom ki vagy, 59.

³⁵ VÍGH: Fiziognómius gondolkodás az ókori görög kultúrában, 396.

³⁶ PSEUDO-ARISTOTELES: Phisognomics, 808a30, 811a20.

³⁷ LEUNISSEN: Physiognomy, 743.

³⁸ „Arisztotelész a *Politikában* Hippokratész a *De aere aquis et locis* (A levegőről, a vizekről és a helyekről) szövegében hasonlóan a hideg éghajlat alatt élő európai népeket erős akaratúnak, viszont kevésbé tehetségeseknek véli, az ázsiaiakat tehetségeseknek, de gyáváknak, míg a görögökről úgy hiszi, hogy, mivel területileg a kettő között élnek, mindkét tulajdonságban részesülnek. Arisztotelész ugyanitt a hellén törzseken belül is különbözőségeket tár fel. Arisztotelész, *Politika* 7.7. 1327b (1969: 327.)” PÁL: Szókratész, a csúf filozófus, 41.

³⁹ VÍGH: Fiziognómius gondolkodás az ókori görög kultúrában, 352.

denféle jellembeli defektussal vádolták meg: többek közt azzal, hogy nem tud gyakorlatias tudást nyújtani, vagy hogy Thálész tanainak átadását mímelve lop ételt.⁴⁰ Mariska Leunissen említi, hogy a filozófus híres „pisze” orráról is arra következtettek, hogy élvhajász ember.⁴¹ A külső, a test rútsága vagy gyengesége tehát belső gyengeségre enged következtetni. Elég csak a már *Illiás*ban megjelenő leírásra gondolni (Iliász, 2.211–219.): Therszitész vitára hajlamos és visszataszító jellemének bemutatása után a szöveg fontosnak tartja leírni, milyen csúnya teste volt, nyilván abból az alapelvből kiindulva, hogy külsője tükrözte jellemét. Ez még tekinthető ugyan „tudománytalan” fiziognómiának, azonban a hippokratészi korpuszban található járványokról szóló orvosi traktátus egyértelmű: „A vörös egyedek, hegyes orral, apró szemmel, gonoszak. Azok a vörösek azonban, akiknek lapos az orruk és a nagy a szemük, jók. A barna szemű, vörös hajú, hegyes orrú emberek vízkórosak lesznek, hacsak nem kopaszok.”⁴² Hogy ez mennyire mélyen ivódik a jellemzésekbe, az is mutatja, hogy sokszor egy-egy személy leírásának hitelességével kapcsolatban joggal óvatossá kell lennünk: gyakorlat ugyanis a külsőnek a belső karakterhez igazított leírása.⁴³ Visszatérve Szókratészhez, a vele szemben megfogalmazott kritika nem egyedKri eset: Polemón Kr. u. 2. században születő *Fiziognómiája* egyértelművé teszi, hogy a fiziognómiai elemzés használatos volt a másik lejáratása és a vituperáció alkalmával.⁴⁴ Tiruszi Maximosz magáról Polemóról is említ egy történetet a szónoki beszéd helyes kivitelezése kapcsán (Dissertatio 25.3), aki megtámadja Favoriust, Plutarchosz szintén szofista barátját, és fiziognómiai elemzéssel kimutatja ellenfele lelki alkalmatlanságát, mégpedig annak testi gyengesége alapján.⁴⁵

3. Pál teste és a korinthusi konfliktus

Miért érdekes mindez számunkra? A Korinthusban zajló konfliktusok, melyekre a két korinthusi levél reflektál (és ezen felül a még két nem ismert levél is), úgy tűnik, nem függetlenek az apostol kinézetétől. A 2Kor 10,10 szerint (RÚF): „Mert levelei, mondják, súlyosak és kemények ugyan, de testi meg-

⁴⁰ Ez a karikírozott Szókratész-alak Arisztophanész *Felhők* című drámájában jelenik meg. Ebben a drámaíró úgy írja le a filozófust, mint aki „pisze orrú, kopaszodó, és szilénhez hasonlít”. ld. PÁL: Szókratész, a csúf filozófus, 119–121.

⁴¹ LEUNISSEN: *Physiognomy*, 744.

⁴² Idézi VÍGH: *Fiziognómikus gondolkodás az ókori görög kultúrában*, 351.

⁴³ Ez jól látható Suetonius császárportréiról is: Caligula vonásai és alkati jegyei kegyetlen és sóvár természetéről vallanak. Ez a portré negatív értelemben „idealizált”. MALHERBE ugyan ezt állítja a Pál aktában található Pál-portréről (A Physical Description of Paul).

⁴⁴ LEUNISSEN: *Physiognomy*, 747.

⁴⁵ MARTIN: *The Corinthian Body*, 35.

jelenése erőtlén, és beszéde szálnalmas.” (ὅτι αἱ ἐπιστολαὶ μὲν, φησὶν, βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί, ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος.) Pál megjelenése ἀσθενής. Ez a kifejezés a Liddel–Scott–Jones-szótár szerint sok mindent kifejezhet: testi erőtlenséget, betegességet, szegénységet, jelentéktelenséget, de morális értelemben vett gyengességet is. Ez már csak azért is érdekes, mert a titokzatos „tövist”, amely Pál testébe adatott, a kommentárok egy része ezzel összhangban értelmezi. Csak néhány példát említve: Tőkés István egyetért Wenlanddal, Boussettel és Bultmann-nal, akik szerint a vers valamiféle betegsége utal.⁴⁶ Cserhádi szintén úgy gondolja, hogy szó szerint kell értenünk a tövist: „a magyarázók egyetértének abban, hogy valami időnként súlyos fájdalommal járó betegségről lehet szó, esetleg fejfájásról vagy talán epilepsziáról”.⁴⁷ Bár nem nevezi meg a forrásait, az epilepszia esetében valószínűleg Windisch tézisére utal,⁴⁸ a migrénes fejfájás elmélete pedig Ulrich Heckelnél jelenik meg,⁴⁹ bár ez az értelmezése magáig Tertullianusig vezethető vissza.⁵⁰ Göbel, H. Isler és H-P. Hasenfratz rövid elemzése migrént állapít meg az ApCsel-ben olvasható tünetek alapján.⁵¹ Alan Hisey és James S. P. Beck az esés következtében beálló problémára gondol, ami a cortex hal-



4. ábra. Pál apostol, mozaik, Ravennai főpüspöki kápolna, Ravenna, Kr. u. 5. sz.

⁴⁶ TÖKÉS: A Korinthusbeliekhez írt második levél magyarázata, 391.

⁴⁷ CSERHÁDI: Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt második levele, 403.

⁴⁸ HECKEL: Der Dorn im Fleisch.

⁴⁹ WINDISCH: Der Zweite Korintherbrief, 386–387.

⁵⁰ Az álláspontok egy részét ismerteti: Moss, Christly Possession and Weakened Bodies, 321.

⁵¹ GÖBEL–ISLER–HASENFRATZ: Headache classification and the Bible, 180–181.

lásért és látásért felelős részének vérömleny miatti részleges sérülése okozhatta, és tartós, zavaró látási és hallási problémákat eredményezett. Szerintük Pál a nagytanácsban rossz látása miatt nem ismeri fel a főpapot, nem pedig tudatlansága miatt.⁵² Akik ezt a szakaszt a Galata-levéllal összevetve olvasják, különösen a 6,11 saját kezű aláírásának fényében (Ἰδετε πηλίκους ὁμῶν γραμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ.), azok szintén azt a következtetést vonják le, hogy az apostol rövidlátó volt.⁵³ Sőt, J. T. Leary szerint Pál olyan tekerceket (*membrana*) hozat el Timóteussal (2Tim 4,13), melyek a rövidlátók számára könnyítették meg az olvasást.⁵⁴ A gyenge szemekre sokak szerint egy másik helyen is elhangzik utalás a levélben (Gal 4,12–15):

„Testvéreim, kérek titeket: legyetek olyanok, mint én, mert én is olyan vagyok, mint ti. Semmivel sem bántottatok meg. Hiszen tudjátok, hogy az első alkalommal testi erőtlenségemben hirdettem nektek az evangéliumot, és ti mégsem esetek abba a kísértésbe, hogy engem testi erőtlenségem miatt megvessetek vagy megutáljatok, hanem úgy fogadtatok, mint Isten angyalát, mint Krisztus Jézust. Hova lett a ti boldogságotok? Mert bizonyoságot tesztek rólatok, hogy ha lehetett volna, a szemeteket is kivájtátok és nekem adtátok volna.”

Craig S. Keener ezzel szemben úgy véli, az utolsó mondat nem testi betegségre utal: a „többre tartani valakit a saját szeménél” az ókori figuratív beszéd része volt.⁵⁵ A szembetegség teóriája sem biztos tehát, mindenesetre elgondolkoztató lehetőség. Természetesen vannak még más irányba tapogatózó vélemények is: Moss szerint arról lehet szó, hogy Pált fizikai gyengesége démoni megszállásra teszi hajlamossá, azaz a „tövis” mindenféle megbetegítő szellemi ártalommal szembeni védtelenséget takar.⁵⁶ Mullins és mások szerint pedig itt nem az orvoslás felől kell megközelíteni a kérdést, mivel egy (vagy több) Pált györtő ellenségről van szó.⁵⁷ Akik ezt az álláspontot támogatják, a Num 33-ra hivatkoznak, ahol azt olvassuk: a kánaániták „tövisként adatnak a szembe”, emellett pedig a vers erőteljes képére: a tövis olyan, mint az arcra mért öklötés, mellyel az angyal folyamatosan gyötri az apostolt.⁵⁸ Ez akár valószínű állítás is lehetne, ha nem húzódná végig mindkét korinthusi levélen a „gyengeség”, erőtlenség témája. Nem a szuperapostolok a tövis, hanem a tőlük érkező támadás, ami viszont Pál testi erőtlenségét is célba veszi.

⁵² HISEY-BECK: Paul's "Thorn in the Flesh", 128.

⁵³ PL. DUNN: The Epistle to the Galatians, 234. 236; WITHERINGTON: Grace in Galatia, 309–310.

⁵⁴ LEARY: A Thorn in the Flesh, 520–522.

⁵⁵ KEENER: 1–2 Corinthians, 240.

⁵⁶ MOSS: Christly Possession and Weakened Bodies, 325.

⁵⁷ MULLINS: Paul's Thorn in the Flesh, 302.

⁵⁸ PL. BARRÉ: Qumran and the 'Weakness' of Paul.

Az, hogy valóban valamiféle betegségről van szó, vagy akár a betegségre való hajlamosságról (ez a ránézésre is látható fizikai gyengeségből is kikövetkeztethető), éppen a tágabb összefüggés teszi valószínűvé. Pál a 2Kor 4-ben beszél a cserépedényről, a testi létezés törékenységről, az 5. fejezetben a test levetkezésének vágyáról, majd ezt követően arról, hogy nem ismerünk senkit test szerint: „És ha Krisztust emberi módon ismertük is, most már nem úgy ismerjük. Ezért aki Krisztusban van, új teremtmény; a régiek elmúltak, s íme, újak keletkeztek.” A 10. fejezet szóhasználata is meglepő: amikor Pál arról beszél, hogy vannak „akik úgy vélekednek rólunk, mintha mi az emberek módjára viselkednénk”, akkor ugyanúgy a σάπξ szót használja, mint az 5,16-ban, A ὡς κατὰ σάρκα περιπατοῦντας szó szerint fordítása ugyanis így hangzana a 10,2-ből: „mintha test szerint járnánk/élnénk”. Ha a vád összefüggésben áll az előző verssel, a 10,1-el, azaz Pál szelídségével (ταπεινός), akkor érdekes kép rajzolódik ki: Pál szelídsége annak a gyengeségnek a jele lehet, ami kívülről is látszik rajta. Erre még alább visszatérünk.

Egyébként Pál erőtlen megjelenése nem kell feltétlenül összefüggésben álljon valamilyen betegséggel, bár ha volt ilyen, az tovább erősíthetett a róla kialakult negatív véleményen. A Pál-aktában találunk egy érdekes leírást az apostolról:

„Végül megpillantotta őt, amint feléje közeledett: alacsony termetű, gyér hajú, görbe lábú, jó erőben lévő, összeérő szemöldökű, enyhén sasorrú, kegyelemtől sugárzó férfiú volt, akinek arca hol embert, hol angyalt sejtetett.”⁵⁹

Nyilván veszélyes fikcióra fikciót építeni, de érdemes eljátszani azzal a gondolattal, hogy mit tudhatunk meg Pálról, ha komolyan vesszük ezt a leírást.⁶⁰ Egyébként is megfontolandó felvetni ennek a jellemzésnek a hitelességét, mivel egy kifejezetten „csúf” férfit rajzol meg, és a fiziognómia szerint ezek a jegyek nem túl megnyerő belsőről árulkodnak.⁶¹ Kinek állt volna érdekében egy ilyen portréval rontani az apostol tekintélyét? A leírás átgondolása annál is inkább fontos lehet, mivel Pál korinthusi hallgatóságában lehettek olyanok, akik a fiziognómiát ha nem is tudományos szinten, de a hétköznapi megfe-

⁵⁹ Acta Pauli 3, Az Apostolok csodálatos cselekedetei, 79.

⁶⁰ MALHERBE szerint ez a külső az ókorban nemességet fejez ki, ugyanis például Suetonius Augustust alacsonynak, összeérő szemöldökűnek és horgas orrúnak írja le, de Hermész is kis termetű, horgas orrú, és sűrű szemöldökű alakként jelenik meg Alexandriai Kelemen egyik leírásában. (A Physical Description of Paul, 173–174.) Én azonban inkább abba az irányba indulok el, amelyikbe LARSON (Paul's Masculinity), HARRIL (Invective against Paul) vagy MARSHALL (Enmity in Corinth).

⁶¹ MALHERBE például a korai katakombák ábrázolásai és a páli levelekben található autobiografikus megjegyzések alapján úgy véli, ez a kép „történeti emlékre” mehet vissza. (A Physical Description of Paul, 171.) Ezzel szemben GRANT az állítja, a kép egy hadvezérként akarja beállítani Pált, és emiatt alkotja meg a szerző így a képet róla. Tehát a leírásnak semmi köze a valósághoz. (The Description of Paul in the Acts.)

lettetéseket szintjén gyakorolták, ellenfelei pedig, akiknek minden valószínűség szerint komoly retorikai képzettsége volt,⁶² a fiziognómiát tudatosan mint az ellenfél ellehetetlenítésének bevett eszközét alkalmazhatták.⁶³ Jennifer Larson jegyzi meg, hogy a retorikai tankönyvek aprólékos, a fej és nyak tartásáról, a megengedett mozdulatokról és a hang használatának szabályairól szóló leírásai azt mutatják, az ókori hallgatóság és értő közönség vagy a hibákat kereső ellenfelek állandóan vizslatták a szónok megjelenését. Sokszor azzal a céllal, hogy a professzionális beszélőt diszkreditálják, mégpedig nem az oráció tartalmát, hanem alapvetően a szónok személyét támadva. Cicero is így járt:

„Calvus, egy azok közül az atticisták közül, akik büszkék voltak férfias komolyságukra és erejükre, úgy jellemezte Cicerót, mint aki »sánta és enervált« (solutum et enervem), míg Brutus »erőtlen és béna csípőjű«-nek (fractum et elumbem) gúnyolta.”⁶⁴

P. Marshall említi meg, mi mindenben elbukhatott egy rétor: „A gúny bevett témái a [...] szociális háttér, az erkölcstelenség, a fizikai megjelenés, vallási vagy politikai nézet, beszéd, kapzsiság, személyes elfoglaltságok.”⁶⁵ A 2Kor 10–13 pedig egyértelműen arról beszél, hogy az apostolt támadják, többek között megjelenése miatt. Különösen a már említett 2Kor 10,10 érdemel figyelmet. Ebben Pál „testi megjelenésének” erőtlenségéről van szó. Mi lehet ez? Ha megvizsgáljuk Pál portéját, és hogy mire utalnak ezek a jegyek, pseudo-Arisztotelész *Fiziognómonika* című művében a következőket találjuk: akinek összeérő szemöldöke van, az bosszús, ingerlékeny (δυσάνιος); a horgas, vagy túl hosszú orr szégyentelenséget takar (ἀναιδεια). Míg a karikalábakra és a kopaszságra nem található utalás, a magas homlok a 812a5 szerint érzéketlenséget (ἀναιδεια) tükröz. Ha emellé odatesszük az írásmagyarázók véleményét, akik szerint Pálnak valami komoly frusztrációval járó betegsége is volt, és eljátszunk azzal a lehetőséggel, hogy a Gal 6,11 Pál gyenge szemére utal, akkor látszik, hogy az apostol milyen nehéz helyzetben lehetett: a 807b.5 szerint a gyenge szem ugyanis a gyávák jellemzője. A már említett mű ráadásul így írja le a korlátolt embert:

„Arca ráncos, szemei gyengék és szárazak, de a szem gyengesége egyszerre két dolgot fejez ki: lágytságot [malakos] és elnőiesedettséget [thelu] egyfelől, depressziót és lélektelenséget másfelől. Az ilyen alkatilag meghalott [tapeinos], és erőtlen [apegoreukos] a mozgása.” (808 a 913)

⁶² Ez nagyjából a konszenzusos vélemény, a tanítás, amit képviselnek, megosztja a magyarázókat. L. KEENER: 1–2 Corinthians, 145.

⁶³ MARSHALL: Enmity in Corinth, 398–99.

⁶⁴ LARSON: Paul's Masculinity, 88. Ugyanezt hangsúlyozza Quintilianus szónoklattanát elemézve GUNDERSON (Staging Masculinity, 59–86; kül. 71–72.)

⁶⁵ MARSHALL, Enmity in Corinth, 54.

De ha Pálnak valamiféle egyéb látható betegsége volt (pl. sántaság, alkati probléma, vékony hang), az szintén visszavetette a rétori megbecsültséget. Ebben az összefüggésben érdekes lehet, hogy az apostol az 1Kor 15,8-ban ἔκτρωμα-nak nevezi magát. A kifejezés némileg zavaró, és sok megoldatlan kérdést hagy maga után. J. Munk, Hollander és Van der Hout elmélete szerint alapvetően két értelmezési lehetőség van: az egyik, hogy Pál a keresztényeket üldöző múltjára utal itt, ami miatt ő a legnagyobb bűnös. A másik lehetőség Munk szerint, hogy „valaki olyasvalakire vonatkozik, akinek még formálódnia kell”.⁶⁶ A második magyarázatot nem támasztja alá az összefüggés; ehhez a kifejezés túlságosan is nyers, és jelentésében inkább az értéktelen, hasznavehetetlen konnotációk erősek.⁶⁷ Az első magyarázat azonban önmagában szintén nem kielégítő. Miért pont „elvetélt”-ként aposztrofálja magát az apostol? Lehet, hogy egy vád visszhangzik itt? Ben Witherington veti fel újabban a lehetőséget, mellyel egyetértek, hogy ez szintén Pál külsejére vonatkozó gúnyos megjegyzés lehetett.⁶⁸ Az „elvetélt” kifejezés ebben az esetben nem a közvetlen kontextusban nyer értelmet, hanem a két korinthusi levél tágabb összefüggésében, a Pál ellen elhangzó vádak fényében. Ha ezt a kontextust vesszük figyelembe, érthetővé válik a kifejezés. Az apostol „csúf és életképtelen”, nem méltó a kijelentésre: és ennek oka részben a kinézete, az erőtlen megjelenése, vagy akár a betegsége, és persze mindezek mellett terhelt múltja is.⁶⁹ Így hozzá mint kellemetlen kiállású emberhez nem társítható kiválóság, sem valódi és megbízható ismeret. Ez az értelmezés belesimul az összefüggésbe, és a magyarázók által párhuzamként emlegetett Num 12,12 mondanivalójához is kötődik: „Ne legyen olyan Mirjám, mint a (halott, mint a) halvaszületett (aki anyja méhéből kijött), akinek a teste félig már oszlásnak indult.” (LXX: μη γένηται ὥσει ἴσον θανάτῳ ὥσει ἔκτρωμα ἐκπορευόμενον ἐκ μήτρας μητρὸς καὶ κατεσθίει τὸ ἥμισυ τῶν σαρκῶν αὐτῆς) Mirjám poklossága

⁶⁶ MUNCK: 'Paulus Tanquam Abortivus', 190. A kifejezés alapjelentése „koraszülött”, bár jelentése sokrétű.

⁶⁷ HOLLANDER–VAN DER HOUT: Paul Calling himself an Abortion, 231.

⁶⁸ „Talán ez a gyalázkodás egyik kifejezése volt, amit a háta mögött mondtak. Arra utalhat, hogy az apostol torz módon nézett ki vagy szokatlan volt a megjelenése.” WITHERINGTON: Conflict and Community, 300. BARRETT is hasonló véleményen van (A Commentary on the First Epistle to the Corinthians, 344.). Még egy adalék: a római XII. táblás törvényekben szerepel egy töredék: „Gyorsan megöletett, mint a XII. t. t. szerint különösen alaktalan /:szörnyszülött:/ gyerek.” (Cito necatus, tamquam ex XII tabulis insignis ad deformitatem puer.) (A Tizenkéttáblás törvény töredékei, IV.1.) Vagyis a koraszülött/torzszülött gyermek egyfelől csúf, másfelől halálraítélt.

⁶⁹ Természetesen az ἔκτρωμα fogalom értelmezését nem szabad egyetlen apektusra szűkíteni. Ugyanis a Pállal kapcsolatos összes vád összefügg, és ebbe még az a magyarázat is belefér, hogy a Pált az apostoloktól megkülönböztető megvető jellemzés is szerepet játszik a kifejezés használatában. Ld. MITCHELL: Reexamining the 'Aborted Apostle'.

eszerint a szövegrészlet szerint a koraszülött torzságához hasonló visszataszító látványt jelent. A magyar „torzszülött” fordítás a fiziognómiával kapcsolatban korábban mondottak fényében teljesen helytálló: a látvány és a belső közt fennálló megfeleltetésből fakadó értékítélet tükröződik benne.

Ezt egy másik szempontból megerősíti Quintilianus (Kr. u. 1. sz.) is, aki állítja: a megjelenés bármilyen hiányossága vagy vékony hang olyan hátrány, mely nem kiküszöbölhető, és lehetetlenné teszi a magas szintű szónoklatot (Institutio Oratoria 11.3.12f). Ha Pálnak esetleg a hangja gyenge, akkor róla alkotott vélemény már megszólalásakor egyértelműen negatív. Ez a feltételezés szintén megfontolandó, bár nem tudjuk, mit ért a 2Kor 10,10 a ἑξουθενήμενος λόγος-on. Arisztotelész szerint „a nemes lelkű ember lassú járású, mély hanggal, és megfontolt beszéddel rendelkezik. A szapora testmozgás és éles hang vehemens és ideges személyről árulkodik, aki nem elmélkedik semmi alapvetően nemes dolgon.”⁷⁰ Az hang és jellem közti elsőre nem szembeötlő összefüggés, mely szintén Arisztotelészig vezethető vissza, alapvetően orvosi: a mély hang a *pneuma* egyenletes eloszlását segíti a testben, a magas hang viszont korlátozza azt. Ez utóbbi tehát valamiféle betegségnek vagy jellembeli defektusnak a jele.⁷¹ Persze ha azt feltételezzük is, hogy valamiféle, az előadásmóddhoz kapcsolódó hiányosságról van szó (egyéb más mellett), bizonytalan marad, hogy a megvetés valamilyen adottságra vonatkozik-e (beszédhiba, vékony hang), vagy valamilyen beszédtechnikai hiányosságra (túlgesztikulálás, a hanghordozás nem megfelelő megválasztása, esetleg akcentus).⁷² Akárhogy is, ismét látható: a testi erőtlenség és a szónoki képességek negatív megítélése összefügg egymással. Még általánosabban fogalmazva: a fizikai adottság, a retorikai képzettségről és a jellemről alkotott vélemény elválaszthatatlan egységben állnak. Lehet, hogy ennek köszönhető Pál fellépésének és beszédének leértékelése, és nem tényleges retorikai tudásának?

Egyfelől ez már csak azért is valószínű, mert amikor Pál önmaga retorikai hiányosságairól beszél, pontosabban Dale B. Martin szerint arról, hogy ő „»lalkus a beszédet illetően«, csak annyit mond, hogy nem professzionális rétor és nem retorika oktató, de nem tagadja, hogy lett volna retorikai képzettsége”.⁷³ Érdekes, Pál maga is változatos retorikai eszközök alkalmazásával kritizálja akár általában a „vitázók” szónoki képességét, akár a professzionális szónoki beszéd meggyőző erejébe vetett hitet. Azt is észben kell tartani ennek az önkritikus megjegyzésnek az értékelésekor, hogy amikor a szónok önmaga képzetlenségéről becsmérő szavakkal beszél, ez is retorikai eszköztárának része,

⁷⁰ EVANS: *Physiognomics in the Ancient World*, 22.

⁷¹ LARSON: *Paul's Masculinity*, 90.

⁷² KEENER felsorolja a szónok fellépésekor elvárt beszédtechnikai elemeket (1–2 Corinthians, 218–219.)

⁷³ MARTIN: *The Corinthian Body*, 49.

és az esetleg szkeptikus hallgatók megnyerését célozza, azzal hogy önmagát hozzájuk közelebb állónak mutatja.⁷⁴ Ben Witherington pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy a szónokkal kapcsolatos kritika nem pusztán a kinézetre (*szkhéma*) vonatkozik, hanem *általában* a megjelenésére (*hypocrisis*), ami a szónoki előadást is magában foglalja.⁷⁵ Tehát a probléma lehet, hogy tulajdonképpen nem is a beszéd felépítésének hiányossága, hiszen leveleinek meggyőző erejét ellenfeleinek is el kell ismerni. Inkább arról lehet szó, hogy beszéde és megjelenése (és/vagy előadásmódja) ellentmondásban vannak egymással.⁷⁶ Ez pedig az akkori elképzelések alapján, mely a hatalmat, retorikai tudást és szépséget összekapcsolja és a társadalmi megbecsüléssel párosítja, Pál esetében ennek a megbecsülésnek a megvonását eredményezi. Ugyanis az „erőtlen test” diszkreditálja a beszélőt, és ezen nem feltétlenül kell valamilyen látható betegséget vagy testi hibát érteni, egyszerűen a test és megjelenés gyengeségét, a test látványából fakadó diszkomfortérzetet vagy az előadásban jelentkező valamilyen zavaró tényezőt, legyen az adottság vagy a beszéd megvalósításának hibája. Quintilianus például azt tanácsolja az időződő rétornak, hogy amikor az erőtlenség jeleit érzi magán, hagyjon fel a szónoklással, mert kinézete méltatlan lesz a beszédéhez, és gyengesége megvetésre adhat okot (Ars Oratoria 12.11.23). Pál levelei határozottak ugyan, megjelenése, alkata, beszéde erőtlenséget sugároz, és ez okot adhat a becsmérlésre és megvetésre. Ezzel az apostol maga is tisztában van: a fentebb említett Galata-levélbeli idézet szerint a hallgatóság komoly kísértésnek volt kitéve, hogy lelkét a teste alapján ítélje meg.

4. Kata szarka – ami látszik, és ami láthatatlan

Térjünk vissza a κατὰ σάρκα-hoz, mely egyfelől Krisztus és mások megismerésével kapcsolatban merül fel (2Kor 5,16), aztán pedig azzal a váddal kapcsolatban, hogy Pál „test szerint jár” (2Kor 10,1–3). Érdekes a két korinthusi levelet Pál külsejének valamilyen szégyellnivaló hibáját szem előtt tartva végigolvasni. Kiderül, hogy mindkét levélben végighúzódik a megalázottság, a test gyengesége, az alacsonyabbrendűség, valamint az ezzel szembenálló kegyelem gondolata. Rögtön az 1Kor 2,3-ban Pál erőtlenségéről beszél: καὶ γὰρ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς. *Gyenge*, amikor megjelenik. Ez az önkritikus mondat persze retorikai fogás is, az önma-

⁷⁴ FORBES: Comparison, Self-Praise and Irony, 10.

⁷⁵ H. D. Betz-szel szemben, aki szerint a kritika főként a kinézet és a mondandó közti feszültséget veszi célba. BETZ: Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition.

⁷⁶ LARSON: Paul's Masculinity, 89.

gukat nagyra tartó tanítók megszégyenítésére irányuló stratégia része. Ennek ellenére igazságot fogalmaz meg, mégpedig kényszerű igazságot: Pálnak van félnivalója, és van gyengesége – ezt nem tagadhatja le. Érvelésében emiatt ezzel az adottsággal kell valamit kezdenie. Az 1Kor 4,6–13, mely tanítók közti válogatásra reagál, alapvetően megegyezik a „szuperapostolokkal” szembeni érvekkel (2Kor 6,1–10; 12,1–10), és ez egymás mellé rendeli a két szakasz mondandóját. A Pállal szembeni kritika az apostol életformáját is célba veszi. Emiatt kell az apostolnak hangsúlyoznia, hogy az apostolság nem a hatalom és az erő érvényesítésének az útja, hanem a megalázottságé, ráadásul olyan szenvedéseké, melyeket egy „közember” szenved el. Pál megítélését az is alá-ássa, hogy tanításaiért nem fogad el pénzt, hanem saját kezével keresi a kenyerét (1Kor 9,1–18).⁷⁷ Ez is beletartozhat a „test szerinti létezésbe”, ugyanis nem a szellemi munka gümölcseiből él, hanem a lenézett fizikai munkáéból (1Kor 9,11–12). Úgy látom, ebben az összefüggésben kerül elő a gyengeség mint társadalmi megvetettség, amikor Pál a gyülekezet összetételéről beszél („Nem sokan vannak köztetek, akik emberi megítélés – κατὰ σάρκα (!) – szerint bölcssek, hatalmasok, vagy előkelők” 1Kor 1,26.); amikor azt említi, hogy ő erőtlenné lesz másokért (9,22; 10,33), vagy amikor arról beszél, hogy a test „gyengébb” és tisztességtelenebb részeit Isten tisztességgel ruházza fel (12,23–24). Talán nem túlzás ez utóbbiakba autobiografikus utalást beleláttni, főleg, mivel a gyülekezeten belüli megosztottság és a tanítókért folyó versengés az ő személyét is érinti (vö. 1Kor 4,18–21). Például a „mindeneknek mindenné lenni” páli elv azért szülhetett visszatetszést, mert „hízelgőnek” mutatkozott. A férfiideál az autonóm lény, aki szabad – aki pedig más akarátának veti alá magát – és a hízelgő ilyen –, az gyenge, olyan, mint a nő, a deviáns vagy a szolga.⁷⁸

Nyilván a 2Kor helyzete sokkal kiélezettebb, és direkt támadás áll a háttérben. Ahogy említettük, a cserépedényekről szóló szakasz egyértelmű utalás a törékeny földi létezésre. Ennek kapcsán valószínűleg Pál apostol saját magára is gondol, a saját testére. Cserháti említi Seneca egy mondatát: „Mi is az ember? Edény, amelyet minden megingás, minden koccanás összetörhet.”⁷⁹ A cserépedény képében azonban itt egy általános, az emberi törékenységre vonatkozó gondolatnál jóval többet találunk. Ralph P. Martin idézi a b. Ta'an 7a-t, mely Joshua ben Haninát, aki nem volt vonzó külsejű férfi, így jellemzi: „dicsőséges bölcsesség visszataszító földi edényben”.⁸⁰ Pál azonban még az ebben a lehetséges párhuzamban rejlő értékítéletet sem teszi magáévá,

⁷⁷ WITHERINGTON: *Conflict and Community*, 208–209.

⁷⁸ MARSHALL: *Enmity in Corinth*, 281–325.

⁷⁹ CSERHÁTI: Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt második levele, 150.

⁸⁰ MARTIN: *2 Corinthians*, 85.

tudniillik hogy csak az lehet alkalmas a „kincs” hordozására, aki elég alázatos, és elismeri törekénységét. Itt az apostol egyszerű tényről beszél: a kincs cserépedényekben van. A *szómát*, a földi létezést ez az adottság határozza meg, és itt ismét fontos hangsúlyozni: nem általánosságban az embert, hanem konkrétan az apostolokat, még konkrétabban az ő saját létezőmódját.⁸¹ Ezzel összefügg, amit Cserháti említ: „Az apostol elismeri, hogy ellentmondás van az apostoli szolgálat és az apostoli sors között.”⁸² Erre kell teológiai reflexiót nyújtania, különben elveszíti meggyőző erejét, és ezzel együtt a hallgatóságát. Margaret Thrall a 10,2-t elemezve, mely mondandójában szorosan összekapcsolódik a cserépedényről szóló szakasszal, a Pállal szemben megfogalmazódó vád természetét illetően (mely szerint az apostol „test szerint él”) sok lehetőséget sorol fel.

„a) Pál dolgait nem a Szentlélek vezérli; b) Az előbbi kifogás még pontosabban körvonalazható abban, hogy Pál sok erőtlensége miatt (vö. 10. vers, 2Kor 12,6kk) nem tekinthető igazán »isten embernek« vagy »Isten emberének« (θεῖος ἀνὴρ), tehát olyan rendkívüli valakinek, aki csodálatos képességekkel rendelkezik, és sikerrel vesz minden akadályt; c) Pál hajlamos olyan gyarló emberi félelmekre és érzésekre, amelyeknek tanújelét adta a fejezet első versében, vagy a 2Kor 1,12–17-ben tetten érhető következetlen magatartásában. d) De lehet a vád még az előzőeknél is elmarasztalóbb, amennyiben a gáncsoskodók szerint Pál úgy bűvészkedik a szavakkal, hogy még a gyengeségeit is az apostolsága mellett szóló érvekké változtatja (2Kor 1,12; 2,17; 4,2; 11,24kk); e) hivatkozhatnak az ellenfelek arra, amiben Pál a Sátán angyalának művét véli felfedezni (2Kor 12,7), ők viszont gyógyíthatatlan betegséget és ennél fogva az apostoli szolgálatra való alkalmatlanságot látnak.”⁸³

Több lehetséges vád is éppen erre az ellentétre vonatkozik: Pál sikertelen, gyenge, testileg erőtlen, talán csúf is, vagy esetleg fizikálisan beteg, ezzel szemben viszont határozottan hirdet valamit, amit ez az erőtlen külső nem hitelesít. Ezért álltja vehemensen az apostol, hogy κατὰ σάρκα megismerni valakit valójában az a bölcesség, mely a testet ítéli meg, pontosabban a testet

⁸¹ HUGHES, bár Pál szenvedéseiről is beszél, alapvetően általánosítja a szakasz üzenetét, és általában a törekénységről beszél. Ebben igaza van, de ezzel eltolódik a hangsúly: Pál apologetikus hangvétele és mondanivalójának mélyen személyes apropója kikerül a látókörből. (The Second Epistle to the Corinthians, 141–144.)

⁸² CSERHÁTI: Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt második levele, 149. vö. TÖKÉS: A Korinthusbeliekhez írt második levél magyarázata, 127–128.

⁸³ CSERHÁTI: Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt második levele, 344. Jegyezzük meg, hogy a theios anér elmélet nem alátámasztható, emiatt ma már nem használatos összehasonlító vallástudományi kategóriaként.

figyeli (1Kor 1,26) – és ez alapján ítéli meg a lelket.⁸⁴ Conzelmann utal a „test szerintiség” és a 2Kor 1,12-ben szereplő σοφία σαρκική közti kapcsolatra.⁸⁵ A tanítókért versengő – és ezzel tulajdonképpen a saját tekintélyükért és presztizsükért versengő – vagy a kívülről érkező szuperapostolokat magasztaló korinthusiak a környezetük értékrendjét érvényesítik, és ugyanúgy vizslatják tanítóik megjelenését és szavait, mint bármilyen szónoklattanban képzett felső osztálybeli. Ez az a bölcsesség, mely a „testet látja”. Bultmann-nak ugyan igaza van, amikor a σάρξ kapcsán arról beszél, hogy „a σῶμα pontosan maga az ember, míg a σάρξ egy, az emberre igényt tartó és őt meghatározó hatalom”,⁸⁶ talán itt nem annyira hatalomról, hanem *nézőpontról* és *értéktéletről* kellene beszélni. Az ókori ember létét ugyanis a mások megítélése határozza meg, az, hogy a társadalmi elit mércéjének mennyire felel meg, vagy mennyiben tér el attól. Mint láttuk, ez a fiziognómia ideálját meghatározó arányosságon, az öltözködésen, a maszkulinitást determináló eszményen át az erények körének meghatározásáig, a munka és a képzettség fokáig az élet minden területét érinti. Erről van szó akkor is, amikor ezt Pál kozmikus hatalomként mutatja be mint a „világ törvényét”, és ebben kétségkívül igaza van: ezzel az ideált érvényre juttató *erővel* kell versenyre kelnie, mely mindent és mindenkit megmér. Pál ezt egyetlen módon képes felülmúlni, ha egy mélyebben rejlő, egyetemesebb mércét mutat fel, mely megkérdőjelezi az őt gyengének minősítő értékrendet. Az apostol ebből kiindulva veti ellenfelei szemére: nem az alapján ítélnék, ami a szívben van, hanem a külső (ἐν προσώπῳ) alapján (2Kor 5,12); – ez a külső pedig szinonimája a κατὰ σάρκα-nak, mégpedig abban az értelemben, amelyikben a Zópiüosz-történet beszél a fiziognómia értékéről.⁸⁷

A történetet elmesélő Cicero ugyanis éppen a Pállal kapcsolatban is felmerülő ellentmondással szembesül. Szókratész ugyan csúf, de tanítása és lelke „szép”. Ha a fiziognómiának igaza lenne, a filozófust valóban nőcsábásznak és ostobának kellene tartani, ami nyilvánvalóan nevetséges. Cicero a *Tusculumi beszélgetésekben* a történetnek egy másik verzióját is ismerteti, mely szempontunkból jelentős:

⁸⁴ BULTMANN az istenellenes életforma leírásának nevezi a κατὰ σάρκα περιπαεῖν kifejezést (Az Újszövetség teológiája, 168.). Ez jogos, azonban a fiziognómia fényében érdemes átgondolni ennek a fogalomnak a fordítását is. A test szerint ítélő a test alapján ítél.

⁸⁵ CONZELMANN: 1 Corinthians, 50.

⁸⁶ BULTMANN: Az Újszövetség teológiája, 168.

⁸⁷ Malherbe és Harrill más úton, de hasonló következtetésre jut. Ők a Pál korabeli filozófus önreprezentációról szóló vitát tekintik a páli érvelés hátterének, mely Odüsszeusz története körül forog. A trójai háború ideje alatt egy szolga *szkhémáját* (alakját) ölti magára, hogy megtévessze ellenfeleit. A kérdés akörül forog, hogy vajon nem gyávaság-e így megjeleni, ahelyett, hogy bátor hadvezérként állt volna ki. MALHERBE: Paul and the Popular Philosophers, 91–119; HARRILL: Invective against Paul, 211–212.

„Amikor Zópürosz, aki azzal dicsekedett, hogy az emberek külsejéből meg tudja állapítani a természetüket, és társaságban seregnyi hibát olvasott rá Szókratészre, a többiek kinevették, mert ezeket a hibákat nem tapasztalták Szókratésznél. Azonban Szókratész kelt a védelmére, mondván, hogy a felsoroltak veleszületett tulajdonságok voltak, de az ész segítségével kiirtotta őket magából.” (Cicero, *Tusc* 4.80–81)

Böhme ezt a történetet a fiziognómia kritikájának tekinti, a benne rejlő ellentmondás megmutatkozásának.⁸⁸ Ugyanis Szókratész elismeri gyengeségét, és nem a fiziognómiát támadja. Ugyanakkor azt állítja: a tudás révén átalakította magát, vagy legalábbis kontroll alatt tartja ezeket a jellemhibáit. A korinthusi levelek érvelésében ehhez hasonló gondolatmenetet találunk. Pál elismeri gyengeségét, mint nyilvánvaló és mások által is látható irritációt, „tövist”. Azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy aki „Krisztusban van, új teremtes az” (2Kor 5,17). Ez nem csak azt jelenti, hogy a Krisztus-hívő belső természete változik meg, hanem azt is, hogy más értékítélet lép érvénybe: a másokért lét (5,15), megbékéltetés (5,19), nyíltság (6,11). Ugyanakkor a fátyol, mely eltakarja az evangéliumot a nem hívők elől, ott van akkor is, amikor ezek az emberek az apostolokra néznek. Néznek, de nem látnak, mert az az ismeret, amely új nézőpontot kínálna, titok (1Kor 2,6–16), melyet az Úr Lelke jelent ki (2Kor 3,17–18). Aki viszont fátyol nélkül néz, az meglátja a kincset a cserépedényben, konkrétan azt, hogy Pál rút külseje szép belsőt hordoz, hiszen „miközben fedetlen arccal, mint egy tükörben szemléljük az Úr dicsőségét mindnyájan, ugyanarra a képre (τὴν αὐτὴν εἰκόνα) formálódunk át az Úr lelke által dicsőségről dicsőségre” (2Kor 3,18). Ez a formálódás azonban szókratészi: a belső változik meg. Az *eikon* a nem látható Isten képe, azaz a nem látható lélek, a benső hasonul hozzá.⁸⁹ Ha a sorok között olvasunk, ennek a „szép léleknek” néhány jellemvonása felszínre is jön. Pál nem látszat alapján ítél (2Kor 5,12). Nem önmagát prédikálja (2Kor 4,5). Hűséges (1Kor 4,2), belső tartása és ereje van (1Kor 4,20), nőtlensége feddhetetlenségét erősíti (1Kor 7,32–34), nem nyereszkedik (2Kor 2,17; 7,2), nem ravaszkodik (4,2), lelki békéje van (7,4), férfias (lásd a katonáskodás képeit 10,4–6; és a sport képét 1Kor 9,24–27),⁹⁰ nem dicsekszik más munkájával (10,16), komoly tudással rendelkezik (2Kor 11,5–6) és különleges kinyilatkoztatásai vannak (12,1–6), amelyek csodatévő erőkké válnak (12,12).

⁸⁸ BÖHME: Über die Physiognomie des Sokrates, 171. VÍGH pedig ennek kapcsán írja le, hogy a középkorban épp ez alapján a történet alapján fogalmazzák meg a fiziognómia terápiás értékét: „a fizignómia azért is hasznos, mert nemcsak mások erkölceit tudjuk kikövetkeztetni, de abban is segít, hogy akarattal, értelemmel felszerelkezve jobbak váljunk”. (Fiziognómikus gondolkodás, 352.)

⁸⁹ A test erre nem is képes. A „lelki testtel” kapcsolatos alapos elemzést és a test–lélek kapcsolatának Pál korabeli elképzeléseit lásd: MARTIN: The Corinthian Body, 108–128.

⁹⁰ LARSON: Paul's Masculinity, 96.

5. Felülemelkedni a látványon – Krisztus titka és a követés

πᾶς δὲ προφήτης διδάσκων τὴν ἀληθειαν, εἰ ἂν διδάσκει οὐ ποιεῖ, ψευδοπροφήτης ἐστί.

(„Minden próféta, aki az igazságot tanítja, de nem cselekszi, amit tanít, hamis próféta.”)

Didaché 11,10

Pál nem tagadja a szépség–tudás–alkalmasság közti relációt, ahogyan erre Ben Witherington III is felhívja a figyelmet,⁹¹ hanem a megvetettség evangéliumáról kezd beszélni. Ugyanakkor nem csinál belőle elvont teológiai fejtegetést, hanem ringbe száll az életformája/adottságai és üzenete koherenciájának védelméért. Ez pedig kulcsmozzanata a szakasznak (ld. 1Kor 4,16–17).

„Kérlek tehát titeket: *legyetek az én követőim*. Ezért küldtem el hozzátok Timóteust, aki szeretett és hű gyermekem az Úrban, aki emlékeztetni fog titeket arra: hogyan élek Krisztusban (Krisztus Jézusban való utaimra – τὰς ὁδοῦς μου (1 Kor. 4:17 GNT), és hogyan tanítok minden gyülekezetben.”

Ez a tétje Pál egész érvelésének: igazolni tudja-e, hogy az ő életformája felel meg a krisztusinak? Ha igen, akkor ő nyert, és a szuperapostolokkal szemben, akik valamiféle „dicsőségevangéliumot” hirdetnek, jogosan tud az alázat és megvetettség teológiájával érvelni.

Pál a 4,10-ben némileg misztikus módon összeköti Krisztus szenvedését önmaga testével. De nemcsak a meghaló és feltámadó Jézus képének párhuzama jelenik meg (vö. 2Kor 13,3–4), hanem a földi Jézus mentalitása is. Hughes ugyan felhívja arra a figyelmet, hogy Pál számára nem válik szét a földi Jézus és a megdicsőült Krisztus, ő mégis a feltámadottra helyezi a hangsúlyt, aki révén az emberi lét ismét összekapcsolódik a testével, mely nélkül nem lehetne teljes.⁹² Mindez jogos, de a szenvedéskatalógusban konkrét utalást találunk Jézus földi életének mentalitására, és ezzel együtt a konkrét imitációra. Ezt pedig az 1Kor 4,12-ben jelenik meg: „amikor gyaláznak, áldást mondunk, amikor üldöznek, tűrünk”. Ugyanez a gondolat az 1Pt 2,21–23-ban is megjelenik, éppen azt követően, hogy a levél szerzője felhívja a figyelmet arra, hogy a gyalázkodás elhordozása paradigmátikus tett (1Pt 2,21)! Az átok nem viszonzása a Hegyi beszéd egyik fontos gondolatában gyökerezik (Lk 6,28 későbbi hagyománya ezt kiemeli: „áldjátok azokat, akik átkoznak”), és szilárd eleme a Jézus-tradíciónak. Pál üldözések során mutatott magatartása tehát krisztusi: az apostol személyes odaadása a Korinthusban zajló versengés, társadalmi megkülönböztetés és hübrisz ellentéte. A 10,2-ben

⁹¹ WITHERINGTON: Conflict and Community in Corinth, 143.

⁹² HUGHES: The Second Epistle to the Corinthians, 144.

megjelenő szelídség és alázat szintén jézusi jellemvonás (Mt 5,5). A ταπεινός és πραῦς gyakorlatilag szinonimák,⁹³ a 10,1-ben szereplő πραῦς pedig a Mt 5,5 kifejezését visszhangozza: „boldogok a szelídek”. Egy jézusi logion is egyértelműen ezt a magatartást nevezi meg követendőként:

„ἄρατε τὸν ζυγὸν μου ἐφ’ ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ’ ἐμοῦ, ὅτι πραῦς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.” / Vegyétek magatokra az én igámat, és tanuljátok meg tőlem, hogy szelíd vagyok és alázatos szívű, és megnyugvást találtok lelketeknek” (Mt 11,19 vö. Mt 21,5).

Ebben a mondatban egymás mellett áll a két fogalom, ahogy a páli apológiában is. Ez a fajta szelídség, melynek a görög–hellén világban egyértelműen negatív konnotációi vannak, és az alacsonyabb társadalmi rétegből származók vagy a nők jellemvonásának tartják, azaz azokénak, akik meg vannak fosztva a hatalomgyakorlás lehetőségétől,⁹⁴ itt pozitív tartalmat kap. Az apostolok üldözöttsége, megvetettsége és az apostol gyülekezetben tanúsított alázata, megalázottsága a krisztusi életforma tükrre lesz.⁹⁵ Pál érvelésének zsenialitása abban rejlik, hogy nem a külső és belső vonások közti relációt tagadja, hanem azt állítja, hogy a viszonyítási pont rossz, ezzel pedig egy egyész értékrendszert helyez hatályon kívül, mégpedig a maga szempontjából joggal. Ugyanis igazolni tudja saját életének a jézusi életformával való szoros kapcsolatát, az ellenfelei esetében pedig az ettől való eltérést.⁹⁶ Ezzel pedig még egy dolgot tesz. Amikor a 2Kor 4,10-ben arról beszél, hogy Jézus halálát a testünkben hordozzuk, tulajdonképpen még szorosabbra fonja az imitációt. Jézus megvetett halála, kereszten függő torz teste és az ő teste, erőtlensége és megvetettsége az imitáció alapjává válik, a kiválasztottság egyik ismértéke. „Test szerint” Jézus és Pál együtt osztoznak a félreértés és meg nem értés elutasításában.

Ugyanakkor az érvelés mégiscsak tartalmaz egy fordulatot:

„Előre megmondtam, most is előre mondom, mint másodszeri otlétemkor, és most távollétemben is azoknak, akik előzőleg vétkeztek, de a többieknek is: ha még egyszer elmegyek, nem leszek kíméletes; minthogy annak bizonyítékát

⁹³ A két fogalom kapcsolatához, a héber צני-hoz való viszonyáról, és a LXX-ben megjelenő fordításokhoz, és a szakirodalomhoz ld. LEVKO: The Word tapeinos, 285–286.

⁹⁴ LARSON: Paul’s Masculinity.

⁹⁵ A sor még folytatható: például Pál megvetettségének oka, hogy „kegyességét nem az emberek előtt gyakorolja”. Ez a Mt 6,1kk mentalitásának felel meg.

⁹⁶ Érdekes az, ahogy GEORGI elemzi a helyzetet: mindkét fél saját életformáját tekinti hitelesnek, és Krisztusban keresi saját tanításának legitimációját: Pál Krisztus szenvedésében, ellenfelei pedig a küldöttekben jelen lévő, látható isteni dicsőségben. The Opponents of Paul in Second Corinthians, 280.

keresitek, hogy általam valóban az a Krisztus szól, aki veletek szemben nem erőtlén, hanem hatalmas közöttetek. Mert ha meg is feszítettett erőtlenségből, él Isten hatalmából, és ha mi erőtlének vagyunk is őbenne, élni fogunk vele együtt Isten hatalmából közöttetek.” (2Kor 13,2–4)

A Pállal összekapcsolt gyengeség nem erőtlenség és cselekvésképtelenség, csak annak *látszik*. Ő, mint a gyülekezet vezetője, mint „atyjuk” azonban élni fog a hatalmával, és ehhez meg is van a felhatalmazása. Tehát erőtlensége valójában nem gyengeség, hanem az erő tudatos visszatartása, a hatalommal való vissza-nem-élés. Az, hogy ezt ellenfelei nem ismerik fel, a saját vakságuk következménye, de éppen ebbe fognak belebukni. Ugyanis ahogyan a kereszten vonagló, megalázott és csúf test egy bukott bűnöző jogos büntetését tűnik elszenvedni, de végül a győztes feltámadásban elevenedik meg, úgy a csúf és megvetett Pál gyengeségének látszata mögött Isten megelevenítő ereje áll. Ez a valódi egység Krisztussal: megtapasztalni a megvetettséget, és aztán az erőt. Nincs egyéb út, csak ez: a testi gyengeség ellenére erőssé lenni – ez a „test feltámadása”, a test rehabilitálása: „senkit nem ismerni többé test szerint”. Ebben pedig az utókor, az ókeresztyén kor egyik széles körben kedvelt és olvasott gyülekezeti útmutatója, a Didaché tanúsága szerint Pál oldalára állt. Az irat világossá teszi: az igaz próféta ismérve az alázat, a szerénység, a pénz elutasítása és a saját kézzel keresett kenyér – Krisztus tehát nem a dicsőséges és megnyerő, erős és hatalmát fitogtató reprezentánsai oldalán áll, hanem Pálén, mert „nem mindenki igaz próféta, aki Lélek által beszél, csak ha az Úr útján jár”. (Did XI.8)

Jézus teste – Pál teste (összegzés)

Az Alexamenos graffito, Juvenalis, Cicero, Órigenész, csak hogy néhány példát említsünk, az antik római gondolkodást visszahangozza, amikor megbotránkoztatónak tartja a kereszthalált. A legnagyobb rettenet és undor övezi ezt a rabszolgáknak és hazaárulóknak fenntartott kegyetlen halálnemet, olyanmire, hogy egy római állampolgárhoz méltatlan erről még csak gondolkodni is. Jézus halála botrány, melyet felvállalni nagy bátorság kellett, és értetlenség övezett. Egy meghaló, ráadásul ilyen halálnemet elszenvedő embert Istennek kikiáltani inkább hangzott ostobaságnak, mint merészségnek. Pál azonban nem akar másról tudni, csak Krisztusról, róla is mint megfeszítetttről.

Tanításának azonban messze nem ez az egyetlen botrányköve. Úgy tűnik, az ókor igen érzékeny a rétorikának nem pusztán a beszédtechnikában mutatott felkészültségére, hanem külső megjelenésére is. A szép külső a belső nemesiség jele – a szónok tehát alkatával és megjelenésével is mondanivalójának

képviselésére hivatott. Tudjuk azt is, hogy a fizignómia tudománya alapvetően határozta meg a kulturális és etikai ítéleteket. Az általános meggyőződés szerint az arcvonások, szem, szemöldök, ajkak, orr és az alkat egyéb jellemzői belső tulajdonságokra vetnek fényt. A külsőt vizsgálva a szakképzett fizignómus tehát képes kimutatni jellembeli erősségeket és hiányosságokat. Szókratész példája azt mutatja, hogy a „rút” férfit vádák érik: jellemtelenség, érzékiesség vagy tunyaság egyaránt kiolvasható az arcvonásaiból, és ahogy a róla szóló hagyomány mutatja, ezeket a vádakat meg is fogalmazzák vele kapcsolatban.

Pál ezzel összhangban nem hátrál ki az alapvető, korának társadalmát meghatározó értékítéletek dinamikájából, a külső megjelenés/adottságok és a belső értékek közti megfeleltetés alapvető mechanizmusát nem tagadja. Ugyanakkor azt bizonyítja, hogy hátrányos adottságai, saját megpróbáltatásaival együtt mind az imitáció részei – a Jézus-követés elengedhetetlen elemei; éppen azért, hogy Jézus „teste”, a kereszten függő botrányé hasonló Pál testéhez (adottságaihoz, betegségéhez, bizonyos hibáihoz). Ez a hasonlóság azonban, ahogy Jézus esetében, úgy az ő esetében is félrevezető. Ebben Pál Szókratésszel állítható párhuzamba, akiről Cicero elmeséli, hogy igazat ad az őt megítélő Zópürosznak, de azt is kijelenti: jellemét filozófiai képzettsége megváltoztatta. Pál hasonlóan érvel: Krisztus él benne, a cserépedényben – így akik külseje miatt megítélik, félreismerik. A Krisztus-hit ugyanis megváltoztatta: belső értékei, melyeket ellenfelei nem hajlandók észrevenni, ennek az átalakulásnak a következményei. „Erőtlen megjelenése”, bármit is takarjon, nem feleltethető meg egy erőtlen jellemnek.

Sőt, Pál demonstrálja az erejét. De miközben világossá teszi, hogy felér a „szuperapostolokhoz” (tudásban, a látomások szintjében, csodatévő erőiben, elvégzett munkában, kitartásban stb.), az alázatot teszi meg értéknek és a krisztusi útnak: az erőt, mely lemond arról, hogy erőnek látsszon, és ezáltal tűnik erőtlenségnek. Ez megint a nehezebb út, ugyanis az alázat a korban megvetendő jellemre utal, lévén hogy a szolgák, a nők vagy a társadalmon kívüliek állapotát írja le, akik érdekeiket nem tudják érvényesíteni. Pál számára ebben megint az önmagát megalázó, keresztre szegezett Krisztus lesz a példa. A megvetettség ennél mélyebb formáját nehéz lenne elképzelni, az apostol mégis azt igyekszik igazolni: bár ez a gyengeség és kiszolgáltatottság sokak számára bolondság, valójában az Isten üdvtervének része, az isteni erő megmutatkozásának igazi helye.

Felhasznált irodalom

- ♦ *A Tizenkéttáblás törvény töredékei* (ford. Zlinszky János), Nemzeti Tankönyvkiadó, 1995.
- ♦ BARRÉ, M. L., Qumran and the ‘Weakness’ of Paul, in: *CBQ* 42 (1980), 216–27.
- ♦ BARRETT, C. K.: *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London, Adam & Charles Black, 1968.
- ♦ BÉKÉS E.: Mutasd az orrod, és megmondom, ki vagy, avagy miről írnak a fiziognómusok, in: *Ókor* 2 (2003), 58–64.
- ♦ BETZ, H. D.: *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner Apologie 2 Korinther 10–13*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1972.
- ♦ BÖHME, G.: Über die Physiognomie des Sokrates und Physiognomik überhaupt. In: Uő.: *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2014, 171–196.
- ♦ BULTMANN, R.: *Az Újszövetség teológiája*, Budapest, Osiris, 1998.
- ♦ CICERO, M. T.: *A végzetről*. (Fordította, az utószót és a jegyzeteket írta Szerkesztő Csilla), Budapest, Európa Kiadó, 1992.
- ♦ CICERO, M. T.: Pro Rabirio Perduellionis Reo, 16. in: Berger, K., Colpe, C.: *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez*, Szeged, JatePress, 2018, 93.
- ♦ CONZELMANN, H.: *1 Corinthians*, Philadelphia, Fortress Press, 1975².
- ♦ CSERHÁTI S.: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt második levele*, Budapest, Luther Kiadó, 2009.
- ♦ DOUGLAS, M.: *Rules and Meanings*, Westminster, Penguin Books, 1973.
- ♦ DOVER, K. J.: *Greek Homosexuality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989.
- ♦ DUNN, J. D. G.: *The Epistle to the Galatians*, Peabody MA, Hendrickson, 1993.
- ♦ EVANS, C. S.: Physiognomics in the Ancient World, in: *Transactions of the American Philosophical Society* 59, (1969), 1–101.
- ♦ FELIX, Minucius: *Octavius* (ford. Károsi Sándor–Heidl György), Budapest, Paulos Hungarosz–Kairosz, 2001.
- ♦ FLAVIUS Josephus: Contra Apionem, in: Niese, B. (ed.): *Flavius Josephus: Flavii Iosephi opera*, Vol 5., Berlin, Weidmann, 1892.
- ♦ FORBES, C., Comparison, Self-Praise and Irony: Paul’s Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric, in: *NTS* 32 (1986), 1–30.
- ♦ GEORGI, D.: *The Opponents of Paul in Second Corinthians*, Philadelphia, Fortress Press, 1986.

- ♦ GÖBEL, H.–ISLER, H.–HASENFRATZ, H-P.: Headache classification and the Bible: Was St Paul's thorn in the flesh migraine? in: *Cephalalgia* 15 (1995), 180–181.
- ♦ GRANT, R. M.: The Description of Paul in the Acts of Paul and Thecla, in *Vigiliae Christianae* 36 (1982), 1–4.
- ♦ GUNDERSON, E.: *Staging Masculinity, The Rhetoric of Performance in the Roman World*, Ann Arbor MI, The University of Michigan Press, 2000.
- ♦ HARLEY-MCGOWAN, F.: The Alexamenos Graffito, in: Keith, Ch. (ed.): *The Reception of Jesus in The First Three Centuries*, Bloomsbury, T&T Clark, 2019, 105–140.
- ♦ HARRILL, J. A.: Invective against Paul (2 Cor 10.10), the Physiognomics of the Ancient Slave Body, and the Greco-Roman Rhetoric of Manhood, in: Collins, A. Y.–Mitchell, M. M. (eds.): *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Birthday*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2001, 189–213.
- ♦ HECKEL, U.: Der Dorn im Fleisch: Die Krankheit des Paulus in 2Kor 12,7 und Gal 4,13f., in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 84 (1993), 65–92.
- ♦ HENGEL, Martin: *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Cross*, Philadelphia, Fortress Press, 1977.
- ♦ HISEY, A.–BECK, J. S. P.: Paul's „Thorn in the Flesh”: A Paragnosis, in: *Journal of Bible and Religion* 29 (1961), 125–129.
- ♦ HOLLANDER, H. W.–VAN DER HOUT, G. E.: Paul Calling himself an Abortion: 1 Cor. 15:8 within the Context of 1 Cor 15:8–10, in: *NovT* 38 (1996), 224–236.
- ♦ HUGHES, P. E., *The Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, MI (The New International Commentary on the New Testament), 1992.
- ♦ KEENER, C. S.: *1–2 Corinthians*, Cambridge University Press, New York (New Cambridge Bible Commentary), 2005.
- ♦ LARSON, J.: Paul's Masculinity, in: *Journal of Biblical Literature* 123, (2004), 85–97.
- ♦ LEARY, T. J.: A Thorn in the Flesh – 2 Corinthians 12,7, in: *Journal of Theological Studies* 43 (1992), 520–522.
- ♦ LEE, M. M.: *Body, Dress and Identity in Ancient Greece*, New York, Cambridge University Press, 2015.
- ♦ LEUNISSEN, M.: Physiognomy, in: Keyser, P. T.–Scarborough, J. (eds.): *Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World*, New York, Oxford University Press, 2018, 743–764.
- ♦ LEVKO, Olexandr: The Word tapeinos in the New Testament and its Rendition in Ukrainian Translations, in *Studia Slavica Hung.* 63 (2018), 283–295.

- ♦ LIVIUS, Titus: *A római nép története a város alapításától (Ab Urbe Condita)* 1. könyv (ford. Kis Ferencné), elérhető: <http://mek.oszk.hu/06200/06201/html/romai1.htm#2>, letöltés dátuma 2021. 01. 10.
- ♦ MALHERBE, A. J.: *A Physical Description of Paul*, in: HTR 79 (1986), 170–175.
- ♦ MALHERBE, A. J.: *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis, Fortress Press, 1989.
- ♦ MARSHALL, P.: *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1987.
- ♦ MARTIN, D. B.: *The Corinthian Body*, New Haven, Yale University Press, 1999.
- ♦ MARTIN, R. B.: *2 Corinthians* (Word Biblical Commentary 40), Nashville, Thomas Nelson Publishers, 1986.
- ♦ MITCHELL, M. W.: Reexamining the 'Aborted Apostle': An Exploration of Paul's Self-Description in 1 Corinthians 15.8, in: JSNT 25 (2003), 469–485.
- ♦ MOSS, C. R.: Christly Possession and Weakened Bodies: Reconsideration of the Function of Paul's Thorn in the Flesh (2 Cor. 12:7–10), in: *Journal of Religion, Disability & Health* 16 (2012), 319–333.
- ♦ MULLINS, T. Y.: Paul's Thorn in the Flesh, in: *Journal of Biblical Literature* 76 (1957), 299–303.
- ♦ MUNCK, J.: 'Paulus Tanquam Abortivus', in: Higgins, A. J. B. (ed.): *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson 1893–1958 Sponsored by Friends and Colleagues*, Manchester, Manchester University Press, 1959, 180–193.
- ♦ NIETZSCHE, F.: *Virradat*, Budapest, Holnap Kiadó, 2000.
- ♦ ÓRIGÉNÉSZ: *Kelszosz ellen* (ford. Somos Róbert), Budapest, Kairosz, 2008.
- ♦ Pál Apostol Cselekedetei. Pál és Tekla (Acta Pauli), in: Góg G.–Dörömbözi J. (szerk.): *Az Apostolok csodálatos cselekedetei*, Telosz Kiadó, Bp., 1996, 79–89.
- ♦ PÁL K.: *Szókratész, a csúf filozófus kortársi szemmel*, kézirat, Szeged, 2015.
- ♦ PSEUDO-ARISTOTELES: Phisognomics, in: Aristotle, *Minor Works*, (transl. Hett, W. S.), Cambridge–London, Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1955, 83–140.
- ♦ TERTULLIANUS: Ad Nationes, in: Schaff, Ph. (ed.): *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, (Anti-Nicean Fathers 3), 165–238.
- ♦ TÖKÉS I.: *A Korinthusbeliekhez írt második levél magyarázata*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 1996.
- ♦ VÍGH É.: Fiziognómikus gondolkodás az ókori görög kultúrában, in: Czerovszki M.–Nagyillés J. (szerk.): *Corollarium, Tanulmányok A hatvanöt éves Tar Ibolya tiszteletére* (AAA Szeged Suppl. XIII), Szeged, AAASzeged, 2010, 350–356.
- ♦ WEE, John Z.: Earthquake and Epilepsy: The Body Geologic in the Hippocratic Treatise *On the Sacred Disease*, in: Uő. (ed.): *The Comparable Body*,

Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian and Graeco-Roman Medicine, Leiden–Boston, Brill, 2017, 142–167.

- ♦ WINDISCH, H.: *Der Zweite Korintherbrief* (KEK 6), Göttingen, Vanderhoeck and Ruprecht, 1924.
- ♦ WITHERINGTON, B.: *Grace in Galatia: A Commentary on Paul's Letter to the Galatians*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1998.
- ♦ YARBROUGH, O. L.: The Alexamenos Graffito – Street Art in Ancient Rome, in: Uő (ed.): *Engaging the Passion – Perspectives on the Death of Jesus*, Minneapolis, Fortress Press, 2015, 231–238.

Prófécia, eszkhaton és erkölcs kapcsolata Tertullianus teológiájában

Gerd Theißen szerint a Jézus-mozgalomban kezdettől fogva „kétféle lélek élt”. Egyik része a jézusi radikalizmust kívánta a kortárs kultúrával szemben érvényesíteni a keresztyén közösségekben, másik fele pedig a jézusi ethosz megvalósítását éppen a társadalmi értékekhez szabva igyekezett kidolgozni: „Az egyik az értékek forradalmára, a másik az értékek konformitására törekedett”.¹ Theißen az őskeresztyénség második századi, a vándorradikalizmus szellemét továbbmenekítő profétizmus krízisét az előbbi „lélek” lenyomatának látja. Ennek fényében a második század második felétől kibontakozó ún. Új Prófécia mozgalmának követői „az első vándor-karizmatikusok radikális szellemének” képviselőiként képtelenek voltak a jézusi ethosz markáns követeléseit a békesség és az *accomodatio* kedvéért feladni, így egy olyan „ellenkulturális pátoszt” testesítettek meg, amely heves ellenállást tanúsított mindenféle konformizmussal szemben.²

Jóllehet, mint minden más esetben, úgy az őskeresztyén egyház történetével és teológiájával kapcsolatos tematizálás is könnyen a felszínesség hibájába eshet, a theißeni értelemben vett „kettős lélek” hangjai mégis valóban megszólalnak a fennmaradt korabeli dokumentumokban. Amennyiben az Új Prófécia (későbbi ellenfelek megnevezése nyomán: a montanizmus) mozgalmában valóban a nonkonformista keresztyénség egyik újabb manifesztációjával van dolgunk, úgy kapcsolatot kell feltételeznünk a próféták megnyilvánulásának természete és főként etikai elvárásokat közvetítő üzenete között. Prófécia és ethosz ebben az összefüggésben elválaszthatatlanul egybefonódnak a mozgalmon belül. Az eredetileg a kis-ázsiai Frígiából kiindult Új Prófécia elleni első „orthodox” ellenvetések nagy hányada a prófécia szokatlan, eksztatikus természete mellett valóban annak etikai rigorizmusát vették célba. A kortárs Apollóniosz – a túlzás hibájától sem mentes – tudósítása szerint Montanosz és hívei tiltották a házasságot, és újfajta böjtöket tettek kötelezővé az embereknek (Euszebiosz, *Historia Ecclesiastica* [továbbiakban: *HE*] V.18.2).³ Szalamiszi Epiphániosz harmadik század eleji (a szakirodalomban csak *Frígellenes*nek

¹ THEISSEN: Az első keresztyének vallása, 317.

² I. m., 324.

³ Euszebiosz Egyháztörténetének magyar fordítását a következő magyar kiadás szerint közlöm: Caesareai Euszebiosz Egyháztörténete, ford. BAÁN István, (Ókori Keresztény Írók 3), Budapest, Szent István Társulat, 2020.

[Anti-Phrygian] nevezett) forrása pedig haragosan kel ki a Próféták követői ellen, akik a páli opcionális jobb utat (vö. 1Kor 7,7) kötelező érvényre emelték, így a krisztusi tökéletesség mellett elkötelezetteknek megtiltották a második házasságot, és a szüzesség erényét hangsúlyozták helyette (*Panarion* XLVIII.9).⁴ Kitűnik tehát, hogy nem csupán a prófécia *hogyanja*, hanem annak etikai tartalma is hozzájárult a mozgalom megbélyegzéséhez és elutasításához.⁵

Az észak-afrikai keresztyénség kezdetei: radikális erkölcsiség

A néhány évtized alatt a Birodalom számos területén gyökeret verő Új Prófécia a harmadik század elejére Africa Proconsularis is elérte, ahol a nyugati egyház első nagy teológusának, a karthágói Quintus Septimius Florens Tertullianusnak (ca. 155–220) a rokonszenvét is elnyerte. Azonban ahogyan egykor Kis-Ázsiában, úgy Észak-Afrikában sem minden előzmény nélkül lett termékeny talajra az erkölcsi megalkuvást nem ismerő, radikális elkötelezettséget hirdető mozgalom. Sajnálatos módon az afrikai keresztyénség kezdetei a történelem homályába vesztek. Korábban a kutatók többsége a karthágói zsidó diaszpóra keresztyén hitre áttért tagjainak missziós sikerét látta az afrikai keresztyénség kiindulópontjának, azonban az archeológiai ásatások (főként a feltárt bizonyítottan zsidó sírkövek epigráfiái) mindezidáig nem támasztottak alá efféle spekulációkat.⁶ Az afrikai keresztyénség első pontosan datálható felbukkanása 180. július 17-ikére tehető, amikor Vigellius Saturninus kormányzó kivégzett tizenkét scilliumi keresztyént hitük megvallásáért.⁷ A fővároshoz közeli Scilliumból származó mártírok halálát megörökítő dokumentum, a *Passio Sanctorum Scillitanorum* megkapó erővel ábrázolja a hitüket megvalólk bátorságát. „Én e világ uralkodóját nem ismerem, hanem inkább annak az Istennek szolgálók, akit emberi szem nem látott, és szemmel nem is látható” – vallja Speratus, egy a tizenkettő közül (*Pass. Scil.* 6.). A halállal szembenéz-

⁴ Epiphániosz *Panarion* című művének vonatkozó részeit Heine montanista forrásgyűjteménye alapján közlöm – HEINE: *The Montanist Oracles and Testimonia*, 27–51.

⁵ Ez a megállapítás egybevág Wright ítéletével, aki szerint a montanizmus elutasítása nem a mozgalom heretikus voltának, mint inkább fanatikus, túlzó aszketizmusának köszönhető – WRIGHT: *Why Were the Montanists Condemned?*, 21.

⁶ MERDINGER: *Roman North Africa*, 223–260.

⁷ FREND: *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 313–314.; Tertullianus, kicsivel 212 után, Scapula prokonzulhoz írt levelében Vigellius Saturninusról szintén úgy beszél, mint aki „először emelt ránk kardot”, lásd Tertullianus *Ad Scapulam* III.4, in VANYÓ: *Tertullianus művei*, 357–362. A továbbiakban – amennyiben másként nem jelzem – a Tertullianustól vett idézeteket Vanyó fordítása alapján közlöm. A főszövegben Tertullianus műveinek latin neveit adom meg.

ve, Cittinus meggyőzően felel a prokonzulnak: „Nincs már, akit mi félnénk, mint Urunkat, Istenünket, aki a mennyben van” (*Pass. Scil.* 8).⁸

Néhány évtizeddel később, 203 márciusában Perpetua és szolgálója, Felicitas négy másik társukkal együtt hasonló határozottsággal tettek bizonytságot hitük-ről. Az esetet megörökítő *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* nem csupán a hitvallás és a kivégzés körülményeiről tudósít, hanem a bebörtönzött *confessorok* személyes naplójából is közöl részleteket. A *Passio* szerkesztőjét ugyan nem ismerjük név szerint, azonban az Új Prófécia melletti rokonszenve nyilvánvalóvá válik a prológuusában, amikor a Szentlélek hathatós munkálkodását és erejét mint a kortárs egyházban nyilvánvaló valóságot ünnepli, szemben azokkal, akik a „Szentlélek erejét bizonyos korszakokra korlátozzák” (*Pass. Perp.* I.3).⁹ Perpetua és társai a börtönben különféle revelációkat és víziókat tapasztalnak meg, amelyek nem csupán bátorításként szolgálnak számukra, hanem üzenetet hordoznak a karthágói egyház tagjai felé is. A speciális revelációk jelenléte, a mártíromság egyértelmű igenlése és a *Passio* redaktorának szándéka kevés kétséget hagy arra nézve, hogy a karthágói keresztyének egy bizonyos csoportja valamilyen mértékig már a harmadik század első éveiben az Új Prófécia hatása alatt állt.¹⁰ Nem túlzás azt állítani, hogy a keresztyénség kezdettől fogva a mártírok buzgalmán és rendíthetetlenségén növekedett Észak-Afrikában, amely egyúttal a helyi teológia érdeklődésének irányát is megszabta az elkövetkezendő nemzedékekben. Az erkölcsi kérdések Észak-Afrikában innentől kezdve a teológiai vizsgálódás magvát jelentették: az egyházhoz való tartozás kritériumai, az üldözések idején tanúsított helyes magatartás kérdése és a keresztség utáni bűnök jóvátételének mikéntje újra és újra heves vitáknak adott teret, egészen az ötödik századig.¹¹

Tertullianus és az Új Prófécia mozgalom

Tertullianus elsőként tűnik fel előttünk e rigorista, kompromisszumokra nem hajló irányzat képviselőjeként. A korábbi vélekedésekkel ellentétben ma már megkérdőjelezhetőnek látszik a feltevés, miszerint a karthágói teológus Rómában tanult és ügyvédként dolgozott volna. Azonban klasszikus műveltsége, filozófiai tájékozottsága arról árulkodik, hogy mindenképpen a társadalom felsőbb, művelt rétegéből származik.¹² Jóllehet hivatalos egyházi

⁸ A scilliumi vértanúk aktája, VANYÓ: Vértanúk és szenvedéstörténetek, 55–56.

⁹ Perpetua és Felicitas szenvedése, VANYÓ: Vértanúk és szenvedéstörténetek, 75–89.

¹⁰ Lásd BUTLER: *The New Prophecy & „New Visions”*, 88–96.; PARVIS: *Perpetua*, 365–372.; CHADWICK: *The Church in Ancient Society*, 116–117.; BARNES: *Tertullian*, 77.

¹¹ FREND: *The Rise of Christianity*, 346kk.; BARNES: *Tertullian*, 60–84, 62.

¹² A korábbi feltételezéshez lásd pl. VANYÓ: *Az ókeresztény egyház irodalma I.*, 397.; TAKÁCS: *Tertullianus, Quintus Septimius Florens*, 382–383.; A kutatás mai állása szerint megkérdő-

tisztséget nem szerzett, valószínűleg egyike volt a *seniores laici* (laikus vénék) csoportjának, így közvetett formában írásaival és gondolataival hathatott a karthágói egyház ügyeire.¹³

Az Új Próféciához csatlakozásának körülményei és az irányzat hatása teológiai elképzeléseire mind a mai napig vitát képezik a kutatók körében. A tény, hogy a következő generációk teológusai, Észak-Afrikán belül és kívül egyaránt, nem tekintették Tertullianust eretneknek, sőt Cyprianus – egy nemzedékkel Tertullianus után – *magister noster*nek nevezte őt, arra engedtek következtetni némelyeket, hogy a karthágói soha nem tartozhatott a harmadik század elején már eretneknek bélyegzett csoportosuláshoz.¹⁴ Jóllehet Augustinus tudósít arról, hogy Tertullianus maga is belecsúszott a frígiai eretnekség csapdájába (*transiens ad Cataphrygas*), sőt később ő maga is külön csoportosulást hozott létre – ez utóbbira konkrét utalást nem találunk ránk maradt írásaiban.¹⁵

Vitán felül áll azonban, hogy Tertullianus ismerte az eredeti trió, Montanosz, Maximilla és Priszkillá próféciáit, és előszeretettel használta azokat saját igazának alátámasztására. Továbbá – amint majd látni is fogjuk – a keresztyén erkölcs megannyi kérdésében élénk hadakozásba kezdett más egyháziakkal Karthágón belül, mely csatározás megnyerését sokszor a Paraklétosz újabb kijelentéseivel kívánta elérni. Mindehhez pedig hozzájárul a tény, hogy főként a mozgalomhoz való csatlakozása után – bármikor lett legyen is az¹⁶ – erős határvonalakat állít fel az ún. *psychikusok* (*psychici*) és a Paraklétosz autoritását mindenben elismerő *pneumatikusok* („spirituálisok” – *pneumatikoi*) között. Nyílt szakadásról, a még mindig csak anakronisztikusan katolikusnak mondható egyháztól való elpártolásról azonban nem beszélhetünk. Tertullianus számára a „mi” tágabb értelemben véve mindvégig az apostoli hagyományt elfogadó közösséget jelentette, szemben azon egyházon kívüliekkel, akik saját igazságukat keresték a Krisztusé helyett. Mindezek fényében elfogadhatónak látszik az a feltételezés, miszerint Tertullianus életében nem ke-

jelezhető, hogy Tertullianus valaha is járt volna Rómában, retorikai képzettsége pedig inkább a második szofista mozgalomban való részvételéhez köthető, lásd WILHITE: Introduction, Reading Tertullian Reading Paul, xix.; ZILLING: Tertullian Untertan Gottes und des Kaisers, 33–35.; DUNN: Tertullian, 959–962.

¹³ TABBERNEE: Perpetua, Montanism and Christian Ministry in Carthage c. 203 C.E., 437–438.; Uő.: To Pardon or not to Pardon?, 379–380.

¹⁴ Lásd például TABBERNEE: Montanist Inscriptions and Testimonia, 476.

¹⁵ Augustinus De haeresibus 86, in HEINE: The Montanist Oracles and Testimonia, 165.

¹⁶ Tertullianus Új Próféciához való „megtérését” 208-ra datálhatjuk. Az Adversus Marcionem (Markion ellen) az első olyan műve, amelyben nyíltan hivatkozik a montanista Paraklétoszra. A több könyvből álló művet 208 körül dolgozta át, így ez a dátum terminus ante quem a mozgalommal való szimpatizálás datálására, lásd TABBERNEE: Fake Prophecy and Polluted Sacraments, 130.

rült sor semmiféle skizmára Észak-Afrikában az Új Prófécia támogatói és a hivatalos egyház között, hanem a montanista meggyőződésű hívek – kétségkívül: élükön magával Tertullianusszal – egyfajta *ecclesiola in ecclesia* módján működtek a tágabb egyházi közegen belül.¹⁷ Az sem állhat messze a valóságtól azonban, hogy az egyébként is a mártíromság elkötelezettségével fűtött afrikai entuziasztikus lelkeség minden további nélkül képes volt tolerálni a nálánál határozottabb hangon felszólaló *pneumatikosok* közösségét, így a két csoport közötti feszültség sohasem léphette túl – legalábbis Tertullianus idejében – a nyilvános szakítás határát.¹⁸

A Paraklétosz funkciója és az eksztázis szerepe

Az immáron az Új Prófécia hatása alatt megfogalmazott teológiai érveléseiben Tertullianus számára a Paraklétosz az a végső és megfellebbezhetetlen tekintély, akinek a kijelentései előtt a keresztyéneknek kötelessége meghajolni. Miben áll azonban a Paraklétosz kijelentésének természete szerzőnk szerint? Irenaeushoz hasonlóan Tertullianus is természetesnek tartja, hogy a prófétai megnyilvánulások különféle fajtái nem egy letűnt, apostoli kor kiváltságai voltak, hanem jelenlévő valóságok, amelyek egyértelműen tanúsítják a Szentlélek hathatós voltát az egyházban.¹⁹ Egy alkalommal Markiónt és követőit éppen azért utasítja el, mivel azok képtelenek „Isten Lelkétől indít-

¹⁷ POWELL: Tertullianists and Cataphrygians, 38.

¹⁸ TREVETT: Montanism, 74–76.; WILHITE: The Spirit of Prophecy, 46–48.

¹⁹ Irenaeus több helyütt is hangsúlyozza, hogy a Szentlélek saját korában is ugyanolyan intenzitással és aktivitással van jelen az egyházban, mint korábban. Az *Adversus Haereses* II.32.4-ben, majd az V.6.1-ben beszél olyan testvérekről, akik jövődőlést mondanak, látomásokat látnak és különféle profetikus kijelentéseket tesznek, mások kézrátétellel gyógyítanak vagy holtakat támasztanak fel. Számára az Egyház elsősorban pneumatikus közösség, amely Isten Lelke jelenlétében él és mozog: „Mert ahol az Egyház, ott van Isten Lelke is; és ahol Isten Lelke van, ott van az Egyház és minden adomány”, vallja ő (Adversus Haereses III.24.1., ford. Répás László). Irenaeus pneumatológiájának és ekkleziológiájának elválaszthatatlanságához lásd Briggman: Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit, 78kk.; Irenaeusszal és Tertullianusszal szemben izgalmas kontrasztot mutat Órigenész, aki elismeri ugyan, hogy a Szentlélek különleges munkájának „egészen mostanáig megvan néhány nyoma az Értelem által megtisztított lélekben és az általa inspirált cselekedetekben” (Contra Celsum VII.8., ford. Somos Róbert), azonban a Kelszosz által Palesztinában látott prófétákról azt mondja, hogy azok azért nem lehetnek keresztyének, mert a Kelszosz idejében „a régiekhez hasonló próféták már nem éltek” (VII.11). Bármiféle profetikus megnyilvánulás csakis értelemmel kimondott szavakkal és a mondottakat alátámasztó erénnyel bizonyulhat igaznak (Contra Celsum VII.4; vö. De principii III.3.4), így az eksztatikus kijelentések eleve gyanúval kezelendők Órigenész szerint, mert inkább köthetők a pogány kultuszokhoz, különösen a delphoi Püthiához (Contra Celsum VII.3), lásd RAMELLI: Prophecy in Origen, 23.

tatva” beszélni és jövődőt mondani; nem tudják kiolvasni a szív rejtett dolgait, elragadtatásban vagy önkívületi állapotban (*in ecstasi, id est amentia*) mondott imát vagy látomásokat produkálni (*Adversus Marcionem* V.8.12). Tertullianus ezzel szemben – mint írja – könnyen fel tud mutatni ehhez hasonló bizonyítékokat, így Krisztust is a saját oldalán tudhatja.

Bizonyos azonban, hogy az extatikus prófécia különféle formái és azok legitimitása nem talált teljes elfogadásra még a karthágói keresztyének között sem. Olyan kérdésnek bizonyult ez, amelyet Tertullianusnak újra és újra védelmébe kellett vennie műveiben. Az elveszett *De ecstasi* című műve minden bizonnyal tartalmazta mindazon ellenvetések cáfolatát, amelyekkel a kor montanistaellenes irodalmában is sorra találkozhatunk. A *Frígellenes* – Tertullianus kortársaként – tekintélyes apológiájában kifejti, hogy egyetlen szentírási személy sem prófétált oly módon, hogy ne lett volna saját értelmi kapacitásának teljes birtokában. Az egyetlen legitim extatikus megnyilvánulás ugyanis az alvás természetes alkalmá, ahogyan azt Ádám példája is mutatja (1Móz 2,21).²⁰ Tertullianus, aki bizonyosan ismerte az eksztázis elleni érveket,²¹ a szentírási helyekből teljesen más következtetést vont le. A megdicsőülés hegyén történt jelenet sajátos exegézise például azt mutatja számára, hogy Péter, aki megismerte Mózes és Illést a megdicsőült Krisztus mellett, és az evangélium szerint „nem tudta, mit beszél” (Lk 9,33), minden bizonnyal maga is az elragadtatás (*amentia*) állapotában volt, hiszen a zsidó emberábrázolások tiltásának eredményeként nem ismerhette a két ószövetségi személy alakját (*Adversus Marcionem* IV.22.4–5). Ádám eksztázisa sem egyszerűen alvás volt, hanem egy spirituális, lelki önkívületi állapot, amelynek eredményeképpen egy jövődöbeli titokról (Krisztus és az egyház szentségéről) szerzett tudomást, amit ki is nyilvánított megszólalásával (*De ieiuniis* III.2). Az *ecstasis*, vagy ahogyan sokszor emlegeti, az *amentia* (örület) egy olyan alkalom, amikor Isten közvetlen irányítás alá veszi az emberi lelket, és a Lélek által valamiféle addig nem ismert titkot, rejtélyt fed fel előtte. Különös, hogy az egyébként negatív konnotációkkal bíró *amentia* kifejezést Tertullianus ilyen szabadon használja számára pozitív értelmű folyamat jellemzésére, sőt az igaz keresztyénség és prófécia kritériumaként mutatja be.²² Az eksztatikus prófécia istentiszteleti kontextusáról is tudomást szerezhethünk a *De anima* IX.4 részében. Tertullianus említést tesz egy csodálatos kijelentésekkel és eksztatikus tapasztalásokkal megáldott keresztyén nőről, aki gyakran beszélget angyalokkal (*conuersatur cum angelis*), sőt magával az Úrral is, képes rejtett

²⁰ Az LXX fordításában ugyanis a „Mély álmot bocsátott azért az Úristen az emberre” a következőképp szerepel: καὶ ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ.

²¹ Nasrallah egyenesen kapcsolatot feltételez az Epiphániosz által idézett Frígellenes forrás és Tertullianus érvelései között, lásd NASRALLAH: An Ecstasy of Folly, 155.

²² I. m., 141.

misztériumok megismerésére és az emberi szívek vizsgálatára. Az egyik istentiszteleti alkalommal ez a nő látomást látott, majd a liturgia végeztével – szokás szerint – a hátramaradó klérusnak(?) kifejtette a testtel bíró lélekről szóló látomását, alátámasztandó Tertullianus saját nézetét.²³ Az eset több szempontból is figyelemre méltó. Egyrésztől csak találgatni lehet, hogy a szakasz elején szereplő *nos* vajon a montanista *ecclesiolát* takarja-e, vagy pedig a karthágói gyülekezet egészét. A fentebb elmondottak fényében azonban véleményem szerint elképzelhetetlen, hogy Tertullianus és az Új Prófécia más szimpatizánsai szakadár istentiszteleti alkalmat tartottak volna. Viszont az lehetséges, hogy a laikusok távozása után az asszony egy szűkebb, a mozgalommal rokonszenvező körnek adta elő látomását, akik azt megvizsgálták. Az eset semmiképpen sem tűnik rendkívülinek Tertullianus számára, sokkal inkább úgy ismerteti azt, mint a sok közül egyet, amikor is a lélek testszerűségéről szóló saját állításait is alátámasztotta a Paraklétosz az asszonynak adott eksztatikus kijelentés által.

De Tertullianus nem csupán a helyi egyházban tapasztalt prófétai kijelentéseket idézte és használta fel írásaiban, hanem az alapító trió logionjait is beledolgozta érveléseibe. A töredékes forrásokból elég nehéz ugyan pontos képet kapni arról, hogy miképpen juthattak el a fríg alapítók kijelentései Észak-Afrikába, viszont bizonyos, hogy a mozgalom kezdetétől fogva a prófétai megnyilatkozásokat annak követői írásba foglalták és terjesztették saját köreiken belül. Euszebiosz ismeretlen forrása, aki feltehetőleg maga is a frígiai pentapolisz egyik településének püspöke volt, az Új Prófécia második nemzedékének idején tudósít arról, hogy a kis-ázsiai hívők többször is összegyűltek, hogy megvizsgálják Montanosz és a prófétanők beszédeit, amelyek felől „kimutatták, hogy nem szentek” (Euszebiosz, *HE* V.16.10). Ez értelemszerűen azt jelenti, hogy a Próféta beszédei már egészen korán – de a század végére bizonyosan – írásos gyűjteményben rendelkezésre álltak mind a mozgalom követői, mind pedig ellenségei számára. Az Ismeretlen montanistaellenes művében Maximilla szavait idézi (Euszebiosz, *HE* V.16.17), az Antifrigiai számára pedig hasonlóképp ismertek a prófétai megnyilatkozások (Epiphániosz, *Panarion* XLVIII.2.4; XLVIII.11; XLIX.1). Feltételezhető tehát, hogy Tertullianus birtokában volt egy ilyen gyűjteményes kötet, amelyből őt saját művében legalább hat alkalommal idézi valamelyik próféta mondását.²⁴

²³ WASZINK: *De anima*, 167–173.

²⁴ *De resurrectione carnis* XI.2; *De exhortatione castitatis* X.5; *De pudicitia* XXI.7; *De fuga* IX.4, melyet megismétel *De anima* LV.5. – lásd HEINE: *The Montanist Oracles and Testimonia*, 5–7.; Vö. TABBERNEE: *The World to Come*, 265.

Eksztázis és erkölcs kapcsolata

Feltűnő, hogy szinte mindegyik megnyilatkozás valamiféleképpen összeköttetésben áll az erkölcsi tisztasággal. Egy Priszkillának tulajdonított mondas az erkölcsi tisztaságot az isteni víziók és kinyilatkoztatások fogadásával köti össze (*De exhortatione castitatis* X.5). Máskor a Paraklétosz az Új Prófécia valamelyik alapítójának hangján szólva nyilvánítja ki, hogy az egyház ugyan megbocsáthatja a bűnöket, a Paraklétosz azonban nem fogja ezt tenni, mivel ez csak más bűnök elkövetésére ösztönözné a vétkest (*De pudicitia* XXI.7). A mártíromságra való buzdításban a Lélek egyértelműen fogalmaz: „Ne akarjatok ágyban meghalni, sem végelgyengülésben, ne kívánjátok, hogy bágyadt lázban végezzétek életeteket, hanem a tanúságtételben, hogy megdicsőüljön, aki szenvedett értetek” (*De fuga* IX.4).

Tertullianus a keresztyénség erkölcsi tisztaságának fenntartására irányuló apológiáiban hivatkozik legszembetűnőbb módon a Paraklétosz tekintélyére. Számára az Új Prófécia elsősorban a *disciplina* megújítását jelenti, a Paraklétosz megnyilvánulásai pedig olyasfajta jelzések, amelyek meghatározzák egy-egy vitás kérdésben az igaz, lelki tökéletesség felé vezető út irányát. Tertullianus már azelőtt is élénk érdeklődést mutatott az erkölcsi kérdések iránt, mielőtt az Új Prófécia mozgalmának hatása alá került volna. Korábbi művei ugyanazt a megalkuvást nem tűrő lelkiséget tükrözik, mint amely a scilliumi vértanúknak vagy Perpetuának és társaiknak is nagy lánggal égett. Már korán találkozhatunk azzal a Tertullianusszal, aki rossz szemmel nézi a karthágói keresztyének lanyhaságát vagy közömbösségét a tökéletesség elérésében. Rosszallóan kel ki azon katechumenek ellen, akik a megkeresztelkedés előtt nem tanúsítanak igaz bűnbánatot, hanem „bizonytalanul kalimpálnak a még nem teljes világosságban, mondják ugyan, hogy ellene mondanak a múlt dolgainak, vállalják a bűnbánatot, de annak betartását elhanyagolják” (*De paenitentia* VI.1). Akik vonakodnak teljesíteni a *penitentia* kellemetlen külső rituáléit (bűnvallás, szigorú böjt, sóhajtas, könnyezés, sírás), azoknak azt tanácsolja, hogy gondoljanak a gyehenna tüzére, amely a megtérést halogató bűnösökre vár, és máris könnyebben alá fogják tudni vetni magukat a procedúrának (*De paenitentia* XII.1). Feleségének határozottan megtiltja, hogy halála után máshoz menjen férjhez, bár ha képtelen elhordozni az apostol által annak idején még csak javaslatként megfogalmazott „jobb utat” (vagyis a házasságtól való megtartóztatást), akkor csakis az Úrban, azaz keresztyén féllal köthet újra házasságot (*Ad uxorem* II.2.4). Megveti azokat a valószínűleg tehetősebb karthágói keresztyén nőket, akik saját társadalmi presztízszük megőrzése érdekében mégis pogány férjet választanak maguknak az újraházasodás alkalmával (*Ad uxorem* II.8).²⁵ Tertullianus meglepő részletességgel

²⁵ Lásd CLARK: *Status Feminae*, 146kk.

beszél már korai műveiben is az asszonyi test ékesítésének problémájáról, amely a női szemérmetlenség és kevésység legegységelműbb kifejeződése, és ezzel együtt a férfiak legálnokabb csapdája is egyben (*De oratione* XX–XXI). Ha a keresztyének között az erkölcsiség lazulásának halvány jeleit látja, kész mindent latba vetni, hogy védelmezze a Krisztus mennyasszonyának tisztaságát. A *disciplina* ugyanis számára esztétikai kritérium: „az Egyház tündöklő, teljes szépsége a szentségben rejlik s ezt le kell bizony másolnunk nekünk” (*Ad uxorem* I.7.4). Bármilyen erkölcsi lazulás vagy tévedés ezen a szentséges tündöklésen ejtene foltot, így mindent meg kell tenni annak érdekében, hogy ez a gyalázat ne következhesen be.

A fentiekből arra következtethetünk, hogy a montanista fordulat nem hozott radikális változást Tertullianus meggyőződésében vagy hangvételében, csupán egy újabb tekintélyforrással, a Paraklétosz hangjával gazdagította érvelését. A karthágói teológus – amint azt Tabbernee is megjegyzi – egyébként is kész volt mindig arra, hogy bármilyen forrást felhasználjon saját igazának alátámasztására.²⁶ Ha az asszonyok ékesítése ellen akar érvelni, úgy kész a vitatott kanonitással bíró Énók könyvét is idézni, csakhogy meggyőzze hallgatóit afelől, hogy a smink az 1Móz 6-ból ismert *nefílim* (Tertullianus értelmezésében: bukott angyalok) által került a földre, hogy a nőket a romlás hiúságába taszítsa (*De cultu feminarum* I.2.1–3.3). Számos más alkalommal pedig éppen a pogányok erényességével kívánja elérni hallgatóiban, hogy hasonlóképpen törekedjenek a tisztaság útjára. Ha a Sátán a pogányok között megmutakozó erkölcsiséggel az isteni tökéletesség utánzására szánja magát, mennyivel inkább kötelessége a keresztyéneknek gyakorolni magukat az igaz, isteni tökéletességben!²⁷

A keresztyén erkölcs kérdésében tehát nincs középút, hiszen többről van itt szó, mint csupán a tisztességes látszat fenntartásáról. A morális tisztaság megélése ugyanis egyfelől a keresztyén misszió ügye, másrésről a küszöbön

²⁶ TABBERNEE: *The World to Come*, 271.

²⁷ Az Isten–Sátán közötti rivalizálás Tertullianus egyik kedvenc motívumai közé tartozik. A *De baptismó*ban elmondja, hogy az Ízisz- és Mithrasz-kultuszban használt rituális fürdők által a Sátán lényegében imitálja az igaz vallás keresztségét (V.1kk). Példaként említi a keresztyének számára azokat a pogány kultuszokat (Juno-, Ceres-kultusz), amelyekben a papok vagy papnők önként vállalják a szüzességet: „Az ördög ír elő ilyesmit övéinek s az emberek hajlanak rája. Mindenesetre övei kemény megtartóztatásával vetélkedésre hívja ki Isten szolgáit, mintegy azonos föltételekkel. Lám, a pokol papjai is önmegtágadoak” (*Ad uxorem* I.6.5; *De monogamia* XIV.17). Tertullianus elképzelésében az ideális keresztyén nő viselet a pogány arábiai nőkhöz hasonlatosan nézne ki, akik a fejüktől az ágyékukig eltakarva járnak (*De virginibus velandis* XVII.4). A mártírokat egy másik alkalommal pedig a pogány önfeláldozás klasszikus példáival – úgymint Herakleitosz, Empedoklész, Lucretia – inti kitartásra, akik valamiféle nagyobb erény (dicsőség vagy bátorság) szolgálatában adták oda önként életüket; „Ha ennyit ér az üveg [a földi dicsőség], mennyit az igazgyöngy?”, kérdezi tőlük – *Ad martyras* IV.3–8.

álló *eszkhatonra* való felkészülés gyakorlótere. „Dicsérem az erényt, ha a szüzességnek a pogányokat is megnyeri”, vallja Tertullianus (*De virginibus velandis*, XIII.1). A szüzek szemérmességükkel és elfátyolozott fejükkel tehát nemcsak az Írás és a Paraklétosz morális követelményeinek engednek, hanem egyszersmind az egyházat is reprezentálják a kívülállók felé: egyfajta szimbolikus szereppel rendelkeznek, amely az egyház tisztaságát és a tagok elkötelezettségét hívatott kifejezésre juttatni a pogány társadalom előtt.²⁸ A vég váradalma azonban még nagyobb motivációval bír Tertullianus számára az erkölcsi tisztaság megtartásában. „Ha mindjárt nem volna előírás az imában, hogy az ország eljöveteléért könyörögjünk”, mondja a Miatyánk magyarázatában, „magunktól is kimondanánk ezt a kérdést, míg sietve sietnénk reményünk tárgyának átöletésére” (*De oratione* V.2). Az eljövendő reménység teljességgel elhomályosítja a földi dolgok élvezetét, megfosztja azokat jelentőségüktől, hiszen az átmeneti dolgokban való gyönyört messzemenőleg felülírja az eljövendő dicsőség gyönyörűsége. A tisztaság, a *disciplina* ilyen értelemben véve csak átmeneti lemondást jelent, olyan dolgok megvetését, amelyek az örökkévalóság szemszögéből teljességgel lényegtelennek és haszontalannak bizonyulnak. „Annál könnyebben vetjük meg az életet, ha már minden hozzá fűződő szálát elvágunk, s nem is vágyódunk arra, amit már fölöslegessé tettünk magunknak” (*De spectaculis* I.5).²⁹

Erkölc, eszkhaton és a történelem periodizációja

A keresztyén aszkézis alapja tehát egyfajta szemléletváltásból fakad: a keresztyének azért vetik el és vetik meg e jelenvaló gonosz világot, mivel már most egy másik világ és ország élvezetének részesei. Tertullianus tisztán látja ugyan, hogy „az élvezet elvesztésének veszélye” sokakat távol tart a keresztyén közösségektől (*De spectaculis* II.3), azonban semmiféle megértést nem tanúsít irántuk, ahogyan a már hívők kicsapongásait vagy megengedőbb hangvételű megnyilatkozásait sem tolerálja. Az ő szemében azok, akik az Írások etikai parancsait – nevezzük így – egyfajta liberálisabb, szabadabb formában magyarázzák, csak kiskapukat keresnek a test vágyainak kielégítésére. Így például a pogánnyal kötött házasságot nem lehet egyszerűen „csöppecske bűnnek” nevezni, hiszen minden szándékos bűn Isten előtt súlyos (*Ad uxorem* II.3.2), és hasonlóan súlyos a büntetés is, amelyet el kell szenvedni majd az ítélet alkalmával. Ugyanígy a szüzek nem hivatkozhatnak az apostol azon

²⁸ CLARK: Status Feminae, 139–140.; Vö. De cultu feminarum II.13.3: „A keresztyén szemérmességnek nem elég, hogy létezik, hanem nyilvánosságot akar”.

²⁹ PELIKAN: The Eschatology of Tertullian, 109.

megnyilatkozására, miszerint csak az asszonyoknak kell a fejüket befedni (vö. 1Kor 11,5kk), hiszen az „asszony” szó kimondásával Pál minden nőt, így a szüzeket is, az elfátyolozásra kötelezett (*De virginibus velandis* IV.1). Tertullianus kérlelhetetlenül ellentmond minden olyan próbálkozásnak, amely ki akarja szélesíteni a jézusi ethosz ösvényét. A végidő közelsége mindenféle szabadelvűségnek, lanyhaságnak határt szab. Azoknak, akik Tertullianushoz hasonlóan nem érzik úgy, hogy a hívő egyetlen gyönyörforrása az „Istennel és az Atyával, az Úrral való megbékélés, az igazság kinyilatkoztatása, a tévedések beismerése, a megbocsájtás átélése” lenne (*De spectaculis* XXIX.1), az eljövendő örök büntetéstől való félelem motivációjával kell a *disciplina* útján járniuk. Ha az eljövendő reménység nem elég édes a keresztyén számára, akkor meg kell ízlelnie a félelmet, csakhogy óvakodjon a bűnök elkövetésétől (*De cultu feminarum* II.2.3, *De penitentia* XII.2).

Az *eszkhaton* és az *ethosz* ilyen összekapcsolása az Új Próféciával való megismerkedése után Tertullianus érvelésében újabb színekkel gazdagodott. Jóllehet már korábban önmagát és kora egyházát is a végidők örököseinek látta (*De cultu feminarum* II.9.6), a Paraklétosz kijelentései csak fokozták ezt az eszkatológiai fűtöttséget. A Montanosz és prófétanői által meghirdetett Új Jeruzsálem eljövételének közelségét látta beteljesülni egy katonai hadjárat kapcsán lábra kapott hírből, amely szerint „Júdeában negyven napon át hajnali órákban az égből mintha város ereszkedett volna le, s ahogy előrehaladt a nap, a falai mind eltűntek, és aztán a közelből már semmi sem maradt” (*Adversus Marcionem* III.24.5). A mennyei város látható földi megjelenését a Krisztus hamarosan megkezdődő ezeréves uralma egyik utolsó jelének tekintette, amellyel eljön az a várva várt korszak, amikor minden keresztyén kárpótlást nyer a világban elszenvedett megaláztatásért és szenvedésért (*Adversus Marcionem* III.24.6). Ezután a millenium után kerül majd sor a világ ítélet általi pusztulására és a szentek feltámadására.

Hogy Tertullianus millenarizmusa mennyire adósa az eredeti frígiai montanizmusnak, nem teljesen világos, mivel annak milleniarista jellege – legalábbis kezdetben – nem egészen egyértelmű. Kétségtelen, hogy Maximilla egyik mondása a vég eljövételét hirdeti,³⁰ Apollóniosz montanistaellenes írásában pedig azzal vádolja Montanoszt, hogy két jelentéktelen frígiai várost, Pepuzát és Tümiot „Jeruzsálemnek nevezte el”, és „azt akarta, hogy az emberek mindenhol oda gyülekezzenek” (Euszebiosz, *HE* V.18.2). Mindazonáltal a montanizmus és millenarizmus összekapcsolódása valószínűleg

³⁰ Φάσκει γὰρ ἡ λεγομένη παρ’ αὐτοῖς Μαξιμίλλα ἡ προφῆτις ὅτι, φησί “μετ’ ἐμὲ προφῆτης οὐκ ἐστὶν ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια” („Mert Maximilla – akit ők prófétanőnek mondanak – így szól: »Utánam nem lesz már próféta, hanem a vég«.” – Panarion XLVIII.2.4), lásd HEINE: *The Montanist Oracles and Testimonia*, 2–3.

csak később, egy Quintilla nevezetű, negyedik századi montanista prófétanő és az őt követő quintillianisták megjelenéséhez köthető. Epiphanosz maga sem tudja biztosan, hogy az általa idézett prófétai mondást, amelyben Krisztus női alakban megjelenve Pepuzát az eljövendő Új Jeruzsálem helyéül jelölte ki, Priszkillának vagy Quintillának kell-e tulajdonítani (*Panarion* XLIX.1). Hogy a mozgalom első prófétái valóban meghirdették-e az Új Jeruzsálem és ezzel együtt az ezeréves krisztusi uralom küszöbön álló megjelenését, máig vita tárgyát képezi a kutatók körében.³¹ Ugyanakkor annak a lehetőségét sem kell rögtön kizárni, hogy Tertullianus millenarista elképzeléseit az Új Prófécia tanításán kívül meríthette más forrásból is, elvégre kicsivel korábban az általa „szentség hírében álló tekintélyes férfiak” (*Adversus Valentinianos* V.1) közé sorolt Irenaeus is az Új Jeruzsálem és az ezeréves uralom kapcsán állítja, hogy azt nem allegorikusan, hanem szó szerint kell érteni (*Adversus Haereses* V.35.2).³²

Mindenesetre azzal, hogy a Jézus által tanítványainak megígért Paraklétosz (Jn 16,13kk) az Új Próféciaán belül soha eddig nem tapasztalt aktivitással fejt ki hatását, Tertullianus számára kétségkívül az emberiség történetében egy új korszak beköszöntét jelentette. Noha a hittételek magyarázatának dolgában már korábban is felállította a szabályt, miszerint a későbbi isteni kijelentések felülírják az előbbieket (*De baptismo* XIII.1), a kortárs próféciaák által a Paraklétosz minden korábbi kétértelműségnek utat nyitó isteni rendelkezést immár világossá és egyértelművé tett. Az Úr azért küldte el a Paraklétoszt, hogy „fokozatosan irányítsa, rendelje és vezesse el a tökéletes fegyelemre (*disciplina*)” az emberi közepszerűséget, feltárja az írások valós értelmét, és helyreállítsa a gondolkodást (*De virginibus velandis* I.6–8). Tertullianus számára mindez a kijelentés történelmének sajátos periodizálásához vezet.

³¹ William Tabbernee korábban úgy gondolta, hogy Montanosz elsődlegesen szervezeti, nem pedig eszkatológiai megfontolástól vezetve nevezte el Pepuzát és Tümiot Jeruzsálemnek, így újraélesztve az Apostolok Cselekedetei első fejezeteiből ismert jeruzsálemi gyülekezetet, lásd TABBERNEE: *Revelation 21 and the Montanist 'New Jerusalem'*, 52–60.; Trevett a montanista Tertullianust teszi felelőssé a millenarizmus és a prófétai mozgalom házasításáért. Tabbernee organizációs elképzeléséhez hasonlóan szerinte Montanosz és társai egyfajta „földi Jeruzsálemet” kívántak megtestesíteni a spirituális keresztyének számára. Az Új Jeruzsálem ennek értelmében nem egyfajta eszkatológiai helyként funkcionált, hanem egy lelki közösség valóságát testesítette meg, lásd TREVETT: *Montanism*, 95kk.; Tabbernee a Peter Lampevel végzett archeológiai ásatásoknak köszönhetően több évszázad elfelejtetése után megtalálta a rég elveszett Pepuzát és Tümiot. A talált eredmények ismeretében ezután arra a következtetésre jutott, hogy a montanizmus elejétől fogva millenarista színvonalú mozgalom volt, Montanosz és prófétanői pedig valóban az Új Jeruzsálem valós eljövételét várták – TABBERNEE: *Fake prophecy*, 115kk.; TABBERNEE: *The Appearance of the New Jerusalem*, 651–682.; TABBERNEE–LAMPE: *Pepouza and Tymion*, 2008, 158.

³² Irenaeus és más, Nicea előtti egyházatyák millenarizmusához lásd BIETENHARD: *The Millennial Hope*, 12–30.

A kezdetben egyfajta „természeti állapotban” lévő embert Isten a mózesi törvények, később pedig az ószövetségi próféták által kívánta megzabolázni. Azonban ez még mindig csak az igazság kezdetleges szakaszának, „gyermekkorának” tekinthető, amelyből Krisztus az evangélium által vezette ki az emberiséget az „ifjúkorba”. Az igazság valódi, lelki érettségére mindazonáltal egyedül a Paraklétosz tanít meg bennünket, aki a Krisztus és az apostolok által nyitva hagyott kérdéseket letisztázza a hívők előtt (lásd *De virginibus velandis* I.10–11). Tertullianus szerint elképzelhetetlen, hogy a Paraklétosz korszakában, az igazság érettségének idejében bárki az apostoli korra visszavezethető szokásokkal próbálja meg védeni például a szüzek fátyolozatlan fejét, hiszen akik a Paraklétoszra hallgatnak – aki természetesen megköveteli az asszonyi fej fedettségét – azok a szokások helyett az új és érvényes kijelentésnek engedelmeskednek. Hasonlóképpen, az apostoloknak adott parancs, mely üldözés esetén a menekülést is megengedi (vö. Mt 10,23), többé már nem érvényes, hiszen akik megkapták a Paraklétoszt és hallgatnak rá, „nem ismerik az üldözés előli menekülést, sem maguk pénz általi kiváltását, mert övék az, aki szószólójuk lesz a számonkérésnél” (*De fuga in persecutione* XIV.1). Azok, akik a békeesség ürügyén megalkusznak a pogányokkal, vagy üldözés esetén klérusukkal együtt szarvast meghazudtoló gyorsasággal menekülnek, keresztényhez nem illő magatartást tanúsítanak, megvetik a Paraklétoszt, és így nem különböznek a pogányoktól (*De corona* I.4–5).

Kemény szóval ostromozza azokat a testhez ragaszkodó keresztyéneket (*psychikusok*), akik az Új Profécia Paraklétoszáat emberi gyengeségük ürügyén utasítják el. „Ezért utasítják el [a *psychikusok*] az új proféciát!”, magyarázza. „Nem azért, mert Montanus, Priscilla és Maximilla idegen Istent hirdet, nem azért, mert Jézust feloldják, nem azért, mert a hitnek és a reménynek valamilyen szabályát felforgatják, hanem mert nyíltan tanítják, többször kell böjtölni, mint házasodni” (*De ieuniis* I.3). A Paraklétosz által elrendelt szigorúbb böjtöléseket – amelyek magukba foglaltak évenként két hét száraz étellel történő böjtölést (*xerophagia*), a böjti *statiók* estig történő meghosszabbítását, valamint a fürdéstől való tartózkodást (vö. *De ieuniis* I.4; XV.2) – a karthágói keresztyének a pogány kultuszokból átszüremlő újdonságoknak tekintettek. Hasonlóan az elhunyt fél halála után történő újraházasodás tilalmát is Pál apostol kijelentéseinek kiforgatásaként és így eretnekségként, törvényeskedésként értelmezték (*De monogamia* XII.6). Tertullianus azonban tisztában van vele, hogy az elutasítás mögött valójában a *psychikusok* lanyhasága és konformitása húzódik meg. Megkapó és heves retorikájával rántja le a leplet azokról, akiknek „a has az Isten, a gyomor a templom, a vizet forraló tűzhely az oltár, a szakács a pap és a Szentlélek az illat, a fűszerek a karizmák, és a bőfőgés a proféciák” (*De ieuniis* XVII.2). A Paraklétosz azonban nem menti fel a testi keresztyének gyöngeségét a megtartóztatás

alól. Ahogyan Krisztus eltörölte annak idején a mózesi válólévlé legitimitását, úgy a Paraklétosz most eltörli az újracházasodás lehetőségét (*De monogamia* XIV.5), az új böjtökkel pedig felkészíti a *pneumatikusokat* a „végső idők körülményeire”, az üldözések és bebörtönzések keserűségeinek elviselésére (*Deieiuniis* XII.2), egyszersmind késszé teszi az embert a „rejtett dolgok” megértésére és az isteni titkok fogadására (*Deieiuniis* VII.6; IX.4).³³ Mindezek a rendelkezések – jóllehet újaknak tetszenek – nem mennek szembe a *regula fidei* tartalmával, újdonságuk legfeljebb kronológiai, azonban nem követelnek meg olyat a hívőtől, amely ne lett volna már egyfajta magasabb rendű útként jelen az evangéliumokban. Számos ószövetségi alak, sőt maga Krisztus is a gyakori böjtölés és a teljes szexuális absztinencia példáit hagyta az utókorra. A Paraklétosz csupán e példákat emelte ki az opcionálisból, és tette kötelező érvényűvé követésüket; ilyen értelemben véve inkább „helyreállítónak”, mintsem bármiféle újdonság bevezetőjének kell tekinteni, vallja Tertullianus (*De monogamia* IV.1).

Következtetés

Az eddig elmondottak fényében világossá válik, hogy a próféciáról, annak forrásáról, a Paraklétoszlól, a morális *disciplináról* és a küszöbön álló eszkatonról szóló érvelések egymásba fonódnak Tertullianus teológiájában. Az Új Prófécia mozgalma elhozta a Paraklétosz korszakát, amely a karthágói szemében az üdvtörténet utolsó szakasza, az Új Jeruzsálem leereszkedésének és a dicsőséges millenium eljövételének előhírnöke. A jelenvaló gonosz világban, amelynek elmúlásáért a keresztyéneknek kötelessége imádkozni, a Paraklétosz egyértelműen és megmásíthatatlanul kijelenti a keresztyén egyház tagjai számára azt az utat, amelyen járva méltónak bizonyulhatnak a beköszöntő dicsőség fogadására. Amint az fentebb is kifejtésre került, a szigorú böjtölés, a szüzek elfátyolozása, az egyszeri házasság és a mártíromság vonakodás nélküli vállalása mind-mind olyan imperatívuszok, amelyek a Paraklétosz új kijelentéseinek fényében nem lehetnek vita tárgyai többé az egyházban.

Ez a vitát nem tűrő hangnem a keresztyén orthopraxis szigorát illetően szinte természetszerűleg magával vonta Észak-Afrikában és azon túl az intéz-

³³ A böjtölés az antik pogány kultuszokban szintén az isteni reveláció fogadására való felkészülés egyik legfőbb eszközének számított. Ezt a praxist – természetesen keresztyén tartalommal megtöltve – az egyház is már korán magáévá tette. Azonban leszögezendő, hogy az ókeresztyén irodalomban az „isteni vizitációra” felkészítő böjtölést sohasem a pogány kultuszra vezetik vissza az írók, hanem annak ószövetségi gyökereire hivatkoznak (legfőképpen Dánielre), lásd ARBESMANN: Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity, 1–71.

ményesülő egyház haragját. Ily módon a próféciát, eszkhaton és a diszciplínát érintő kijelentések Tertullianus műveiben egyszersmind a tekintélynek és a közösségi identitás mibenlétének kérdéseit is vizsgálat tárgyává teszik.³⁴ Jóllehet, ahogy fentebb bemutattuk, nyilvános szakadásra a katolikus és montanista csoportok között nem került sor Karthágóban, a „psychikusok” és „pneumatikusok” közötti feszültség Tertullianus minden művében érzékelhető. A Paraklétosz elismerése és védelme, sopánkodik egy helyen Tertullianus, „elválasztott (*disiunxit*) a psychikusoktól” (*Adversus Praxean* I.7).

Ez a diszjunkció azonban inkább képletes elválás, és semmiképpen sem szánt szándékkal kieszközölt skizma. Tertullianus ugyanis soha nem vonta kétségbe sem a *regula fidei*, sem pedig a hivatalos egyházi vezetés létjogosultságát és érvényességét. Jóllehet egy helyütt megállapítja, hogy az Egyház nem a püspökök összessége, hanem a Lélek manifestációja (*De pudicitia* XXI.16), az intézményes szerveződést mégsem veti meg soha, sőt, úgy látja, hogy „a püspökséggel folytatott viszály a szakadás anyja” (*De baptismo* XVII.2), és Irenaeushoz hasonlóan az eretnekek ellen az episzkopális rendszerben látja az igaz apostoli tanítás folytatólagosságának érvényét (*De praescriptione haereticorum* XX.1–4; XXII.1–2). A Paraklétosz által megtestesülő prófétai-karizmatikus szellemiség tehát nem zárja ki az intézményes hierarchiát Tertullianus értelmezése szerint.³⁵

„Bárcsak az [Krisztus] új próféciájának szavait mindenki befogadná!” – sóhajtozik egy helyütt (*Adversus Praxean* XXX.4). Valójában ez az a sóhaj, amely ugyan saját természetének hevességében olykor elviselhetetlen intenzitással támadt rá ellenfeleire, de amivel mégiscsak azt kívánta elérni, hogy az egyház a Lélek vezetése alatt a megszentelődés komolyan vételével legyen jelen e végét járó világban. Ez az a hang, amely a theißeni „kétféle lélek” radikális részeként a jézusi ethoszt a maga nonkonformista mivoltában kívánta meg életben tartani és érvényre juttatni egy olyan korban, amikor a világra való nyitottság a világgal való azonosulás veszélyét is magában hordozta az egyház életében.

Felhasznált irodalom

- ♦ ARBESMANN, R.: Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity, in: *Traditio* 7 (1949–1951), 1–71.
- ♦ BARNES, T.: *Tertullian, A Historical and Literary Study*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- ♦ BIETENHARD, H.: The Millennial Hope in the Early Church, in: *Scottish Journal of Theology* 6 (1953/1), 12–30.

³⁴ NASRALLAH: i. m., 201.

³⁵ Vö. BRENT: Tertullian on the Role of the Bishop, 166.

- ♦ BRENT, A.: Tertullian on the Role of the Bishop, in STILL, T. D.–WILHITE, D. E. (eds.): *Tertullian & Paul*, New York–London, Bloomsbury–T&T Clark, 2013, 165–184.
- ♦ BRIGGMAN, A.: *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- ♦ BUTLER, R. D.: *The New Prophecy & „New Visions”, Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2006.
- ♦ *Caesareai Euszebiosz Egyháztörténete* (Ókori Keresztény Írók 3), Budapest, Szent István Társulat, 2020.
- ♦ CHADWICK, H.: *The Church in Ancient Society, From Galilee to Gregory the Great*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- ♦ Clark, E. A.: Status Feminae, Tertullian and the Uses of Paul, in: Still, T. D.–WilHITE, D. E. (eds.): *Tertullian & Paul*, New York–London, Bloomsbury–T&T Clark, 2013, 127–155.
- ♦ Dunn, G. D.: Tertullian, in: Esler, P. F. (ed.): *The Early Christian World*, London–New York, Routledge, 2017, 959–975.
- ♦ Frend, W. H. C.: *Martyrdom and Persecution in the Early Church, A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1981.
- ♦ FREND, W. H. C.: *The Rise of Christianity*, London, Darton, Longman and Todd, 1984.
- ♦ HEINE, R. E. (ed.): *The Montanist Oracles and Testimonia* (North American Patristic Society Patristic Monograph Series 14), Macon, Mercer – Peeters, 1989.
- ♦ Merdinger, J.: Roman North Africa, in: Tabbernee (ed.): *Early Christianity in Contexts, An Exploration across Cultures and Continents*, Grand Rapids, Baker Academic, 2014, 223–260.
- ♦ NASRALLAH, L.: *An Ecstasy of Folly, Prophecy and Authority in Early Christianity*, Cambridge–Massachusetts, Harvard University Press, 2003.
- ♦ PARVIS S.: Perpetua, in: *Expository Times* 120 (2009/8), 365–372.
- ♦ PELIKAN, J.: The Eschatology of Tertullian, in: *Church History* 21 (1952/2), 108–122.
- ♦ Powell, D.: Tertullianists and Cataphrygians, in: *Vigiliae Christianae* 29 (1975/1), 33–54.
- ♦ RAMELLI, I. L. E.: Prophecy in Origen, Between Scripture and Philosophy, in: *Journal of Early Christian History* 7 (2017/2), 17–39.
- ♦ TABBERNEE, W.–LAMPE, P.: *Pepouza and Tymion, The Discovery and Archaeological Exploration of a Lost Ancient City and an Imperial Estate*, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 2008.
- ♦ TABBERNEE, W.: *Fake Prophecy and Polluted Sacraments, Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden–Boston, Brill, 2007.

- ♦ TABBERNEE, W.: *Montanist Inscriptions and Testimonia, Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism* (Patristic Monograph Series 16), Macon, Mercer University Press, 1997.
- ♦ TABBERNEE, W.: Perpetua, Montanism and Christian Ministry in Carthage c. 203 C.E., in: *Perspectives in Religious Studies* 32 (2005/4), 421–441.
- ♦ TABBERNEE, W.: Revelation 21 and the Montanist 'New Jerusalem', in: *Australian Biblical Review* (1989/37), 52–60.
- ♦ TABBERNEE, W.: The Appearance of the New Jerusalem in the Montanist Interpretation of the Revelation of John, in: FREY, J.–KELHOFFER, J. A.–TÓTH, F. (hrsg.): *Die Johannesapokalypse, Kontexte – Konzepte – Rezeption*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 651–682.
- ♦ Tabbernee, W.: The World to Come, Tertullian's Christian Eschatology, in: Still, T. D.–Wilhite, D. E. (eds.): *Tertullian & Paul*, New York–London, Bloomsbury–T&T Clark, 2013, 259–277.
- ♦ Tabbernee, W.: To Pardon or not to Pardon? North African Montanism and the Forgiveness of Sins, in: Wiles, M. F.–Yarnold, E. J. (eds.): *Studia Patristica*, Vol. XXXVI, Leuven, Peeters, 2001, 375–386.
- ♦ TAKÁCS L.: Tertullianus, Quintus Septimius Florens, in: PUSKELY M. (szerk.): *Patrisztikus kislexikon*, Budapest, Jel Kiadó, 2012, 382–383.
- ♦ THEIßEN, G.: *Az első keresztyének vallása, Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása* (Eredeti címe: *Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums*, 2000), Budapest, Kálvin Kiadó, 2001.
- ♦ TREVETT, C.: *Montanism, Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- ♦ VANYÓ L. (szerk.): *Tertullianus művei* (Ókeresztény Írók XII), Budapest, Szent István Társulat, 1986.
- ♦ VANYÓ L. (szerk.): *Vértanúk és szenvedéstörténetek* (Ókeresztény Írók VII), Budapest, Szent István Társulat, 1984.
- ♦ VANYÓ L.: *Az ókeresztény egyház irodalma*, I. kötet, *Az első három évszázad*, Budapest, Jel Kiadó, 2013.
- ♦ WASZINK, J. H. (ed.): *Tertullianus, Quintus Septimius Florens: De anima* (Supplements to Vigiliae Christianae 100), Leiden–Boston, Brill, 2010.
- ♦ WILHITE, D. E.: The Spirit of Prophecy, Tertullian's Pauline Pneumatology, in: STILL, T. D.–WILHITE, D. E. (eds.): *Tertullian & Paul*, New York–London, Bloomsbury–T&T Clark, 2013, 45–71.
- ♦ WRIGHT, D. E.: Why Were the Montanists Condemned?, in: *Themelios* 2 (1976/2), 15–22.
- ♦ ZILLING, H. M.: *Tertullian Untertan Gottes und des Kaisers*, Paderborn–München–Wien–Zürich, Schöningh, 2004.

A Református Megújulási Mozgalom kortársi értékelése

Egyszerre kockázatos és izgalmas kortársként értékelni eseményeket, különösen olyanokat, amelyekről gyanítható, hogy történelmi jelentőséggel bírnak. De legalább ennyire izgalmas olvasni ezeket az értékeléseket, hiszen a kutató már nemcsak idői távolságból szemlél, hanem a kortárs látásokat összevetheti az esemény hatástörténetével, illetve az azóta kialakult esetleges közmegegyezéssel.

Az egyházak számára az 1956-os forradalom olyan felszabadulást hozott, amelyben a totális diktatúra alatt kialakult struktúrák gyorsan meglazultak, aminek következtében a korábban félreállított vagy bebörtönzött vezetők visszatérhettek egyházkormányzói hivatalukba (Ravasz László, Mindszenty József).

A magyarországi református egyház emblematikus történései Budapesthez kötődnek,¹ de ahogy a vidéknek volt egy másfajta forradalma, úgy néhány nap alatt a falvakban nemcsak a forradalmi tanácsok alakultak meg, hanem a forradalmárok révén a polgári demokrácia alappillérei is meglehetősen biztos lábakra álltak, hiszen az erőszakmentességet, a törvényességet, a biztonságot és nyugalmat tekintették a legfőbb értéknek. Ennek garantálói a közösség által megválasztott hiteles emberek² voltak, nem ritkán lelkészek, és nagyon sokan egyházukhoz a legnehezebb időben is ragaszkodó személyek.

A forradalom leverése és az ezt követően létrejött helyzet nem törte meg azonnal a református egyháznak azt a lendületét, amelyik az októberi eseményeket megelőzően megindult, és leginkább a Református Megújulási Mozgalomban emblematizálódott. A korabeli egyházi szocializáció, illetve a megszokott egyházi struktúrában való gondolkodás eredményezte azt, hogy míg helyben az eseményekre adekvát gyakorlati hitbeli válaszok születtek, az egyház egészének vonatkozásában várták a teológiai eligazítást arra nézve, amiről rossz tapasztalattal rendelkeztek, éspedig hogy az, ami bűnbánat és megújulás, illetve a keskeny úton járás címen történt, nem az egyház érdekét szolgálta. Hamis volt a teológiai alapállás és ennek következményeként az abból eredeztetett következtetés. Ezért is volt első reakciója az egyháznak a formálisan egyenrangú, amúgy *de facto* az államtól való függőség kényszerhelyzetéből való kitörés, az egyház önkormányzatiságának helyreállítása,

¹ Kiss: A budapesti reformátusok 1945 után, 1397–1407.

² A vidék forradalmához lásd: M. Kiss: Utak 56-hoz, utak 56 után, 358.

illetve ennek az igénynek a megfogalmazása, amely a református egyház belső törvényén alapult, és amelyet legitimálni alkotmányosan minél szélesebb egyházi, azaz gyülekezeti, presbiteri megerősítés birtokában igyekeztek. Ennek folyománya, hogy a Református Megújulási Mozgalom elindítói minden presbitérium részére eljuttatták indítványukat, és országosan több mint 950 presbitérium részéről érkezett is támogató visszajelzés. Az egyházban nemcsak hallgatólagos támogatás volt, hanem akarás a változásra, aminek reménye nem volt alaptalan, hisz még 1956 decemberében is a mozgalom aktivitását jelző iratot³ küldenek ki a dunántúli püspöki hivatalból személyesen a püspök és főgondnok aláírásával. Az ekkor már érezhető kádári konszolidációs törekvésnek, miszerint az egyházban az 1956 októbere előtti személyi állapotot tekintik legitimnek, és mindazt, ami közte történt pedig törvénytelennek, nos, ennek az egyházon belül még nem egyértelmű a fogadtatása. Az említett elnökségi levél, amelynek címzettjei a presbitériumok és lelkipásztorok, tisztázni igyekszik, hogy a Megújulási Mozgalom nem a forradalom által teremtetett légkörben fogant, hanem korábban, és pedig 1956 júniusában, amikor Pap László jelenlétében volt egy tanácskozás, ahol „egyetértés alakult ki, hogy az egyházunk nem mehet tovább azon az úton, melyen az utóbbi évek alatt haladt”.⁴ A levél részletezi, hogy Győry Elemér miért is vállalta el a konventi elnökséget,⁵ illetve, hogy mi az a sürgető helyzet, ami a közegyház tekintetében azonnali rendezést kívánt. Ezek a következők voltak:

1. A törvényesség helyreállítása, hogy a református egyház visszanyerje a törvényben lefektetett jogait.
2. A konventi és zsinati előkészítő bizottság megszüntetése, mert az addig csak lelkészekből állt, ergo a presbiteri elv visszaállítása: a konventi elnökségi tanácsot visszaállították, amelynek már tagjai voltak világiak is.
3. A konventi missziói bizottság megszüntetése, mert e bizottság működése kapcsán több rendellenesség merült fel, többek között pénzek, s benne külföldi céladományok – amelyeket egy létesítendő református szociális otthon céljára küldtek – eltűnése, illetve más célra való felhasználása.
4. A missziói szabályrendelet felülvizsgálata, egy újnak a megalkotása.⁶

³ Győry Elemér püspök és Búza László főgondnok levele a gyülekezetek lelkipásztoraihoz és presbitériumaihoz 1956. karácsony havában.

⁴ Uo.

⁵ 1956 őszén Bereczky Albert dunamelléki püspök betegségére hivatkozva Németországba utazott gyógyíttatni magát. Az események ez idő tájt felpörögtek, így Győry Elemér mint rangidős püspök foglalta el a Konvent elnökségi tisztét. Bereczky helyzete később egyházi jogi bonyodalmakra adott okot, ami az állami egyértelmű akarat ellenére is felvetette a püspöki legitimáció kérdését. Személyével kapcsolatban az egyházi állásfoglalások szinte kivétel nélkül állami nyomásra történtek.

⁶ Közzétéve a *Református Egyház* 1956. október 15-én megjelenő 20. számában. (Itt a dátum miatt fontos a megjelenési idő, hisz egyértelműsíti a 3. lábjegyzetben említett levél állításait.)

1956 októberében Győry Elemér püspök, konventi alelnök átveszi a konventi ügyek intézését Budapesten.⁷ Az események sodrásában a jogfolytonossághoz ragaszkodva megtartja tisztségét,⁸ de átengedi a sürgős ügyek intézését a Dunamelléki Egyházkerület elnökségének. Decemberben kelt, Búza Lászlóval közösen írt levelében köszönetet mond Ravasz Lászlónak az addig végzett munkájáért, és ugyanakkor két országos ügyben is véleményt nyilvánít: egyfelől, hogy a Bereczky Albert püspökségről lemondásának vagy nem lemondásának ügyében a Dunamelléki Egyházkerület illetékes eljárni és annak egyházjogi érvényességét kimondani. A másik a Tiszáninneni Egyházkerülettel kapcsolatos, amelyet a Rákosi-érában szüntettek meg az iskolái megtartásáért való egységes kiállása miatt, és amelyről az a vélemény, „hogy a magyarországi református egyházunk Megváltónk missziói parancsát jobban tudja teljesíteni a Tiszáninneni kerület életre hívásával”.⁹ Annál is inkább, mert nagy múltú kerületről van szó, amelynek jövője is van.

A levél írásának idejére Pap Lászlót, aki a budapesti teológia dékánja, dunamelléki egyházkerületi főjegyző, az egyházi megújulás egyik emblematisz személye, egyre inkább háttérbe szorítják. 1957 januárjában még a Megújulási Mozgalom életjeleit az mutatja, hogy 44 gyülekezet jelzi a csatlakozási igényét. Február 9-én Ravasz László püspök kénytelen elhagyni Budapestet, és visszavonul Leányfalura. A politikai nyomást jelzi, hogy február 18-án a Magyarországi Református Egyház Egyetemes Konventjének elnökségi körlevelével kimondta „éles elhatárolódását az ellenforradalmi törekvésektől”. Március 22-én a Tiszántúli Református Egyházkerület esperesi és gondnoki értekezlete Debrecenben tartott ülésén ugyancsak „élesen” elhatárolta magát a Református Megújulási Mozgalomtól.¹⁰

Egy kortársi értékelés

1.1. Tíz év, ami előtte volt

1957 tavaszától egyértelmű, hogy a konszolidálódó Kádár-rendszer az 1956 októbere előtti egyházi vezetőket tekinti legitimeknek,¹¹ és az egyházi közéletet úgy igyekeznék befolyásolni, hogy az egyház önmaga számoljon le „belső ellenségeivel”. Ebben a légkörben születik meg Szabó Andor hencidai lelkész

⁷ Győry Elemér konventi alelnökként intézkedett Bereczky helyett. A Győry által értelmezett egyházjogi helyzetre vonatkozóan lásd: HARSÁNYI: 1956. december 5-i feljegyzés.

⁸ Uo.

⁹ GYÖRÝ Elemér és BÚZA László levele. Vö. 3. sz. lábjegyzet.

¹⁰ Kiss: '56 után.

¹¹ Kiss: A budapesti reformátusok 1945 után, 1400.

helyzetértékelése,¹² amely kéziratban marad ugyan, de jelzi annak igényét, hogy a történetek teológiai megközelítése izgatta a gondolkodó egyházat, anélkül is inkább, mert szembesülni kellett azzal a kérdéssel, hogy hamis vagy igaz volt az az igény, amely az egyház életének megújulását tűzte maga elé anélkül, hogy társadalmi szerepet igényelt volna.

A helyzetértékelés az állammal kötött egyezménytől veszi számba mindegyiket azokat a kritikákat, amelyek az egyházvezetést érték. A kritikák a területet érintették, de nem mentek a mélyebben húzódó teológiai problémákig, amelyek segíthettek volna abban, hogy tisztán látszódjon, hogy a református egyházban történtek mennyire voltak párbeszédben az evangéliumi igazsággal és azzal a prófétai küldetéssel, amely elsődlegesen az egyház feladata. Csakhogy ennek a teológiai vizsgálódásnak volt egy bénító előzménye, ami a II. világháborút követő legitim teológiai alapállás, a bűnbánat olyan beszűküléséhez vezetett, amely a személy erkölcsi integritásának megkérdőjelezésével a történelem dimenziójának és a strukturális gonoszság tényének jelenbeli ignorálásához vezetett.

„Csak abban az értelemben szólal meg – mármint a korabeli hivatalos teológia –, ha az elmúlt korszak társadalmi bűneinek ostromozásáról, illetve az egyháznak a szociális kérdésben való csődöt mondásáról van szó. Másfelől a bűnbánat alkalmas jelszóvá válik mindenkor, amikor az egyház csak a legenyhébb formában is kritikát kívánna gyakorolni a társadalom, a politikai élet torz, Isten- és emberellenes cselekedetei miatt. A bűnbánat említése ekkor arra jó, hogy arra emlékeztesse az egyházat, hogy elveszítette a beleszólás és a kritika jogát, mert a múltban prófétai tisztét nem gyakorolta következetesen. Ezt a bűntudatot már nem követheti az Isten irgalmába és az Úr Jézus Krisztus közbenjárásába vetett bizalom, s az a reménység, hogy megújulás és élet támad az igaz bűnbánat nyomán.”¹³

A fenti értelmezés alapján a bűnbánat nem lehetett más, csak a kritika elnémulása és a hatalom iránti feltétlen lojalitás erényként való értelmezése, amelyet megújuló hűségnyilatkozatok dokumentáltak. „A beszűkített és instrumentalizált bűnbánat-fogalom így vált az egyházkép torzulásának egyik fontos okozójává.”¹⁴

¹² SZABÓ: Útkeresés egyházunk problémái között II. /1957/. Az anyagra Győry Elemér püspök hagyatékában bukkantam. Eddigi kutatásaim során nem találtam nyomát, hogy megjelent volna nyomtatásban, ahogy annak se, hogy létezik-e I. jelzetű dolgozat esetleg ugyanilyen cím alatt, és az hol található.

¹³ BÖLCSKEI: A magyarországi református teológiai munka, 193.

¹⁴ I. m., 194.

Szabó Andor három mozzanatban ragadja meg ezt a helyzetet:

Először is, hogy tévedés volt a kozmikus válság tanát az *aión* helyett a történelemre és annak eseményeire vonatkoztatni. A történelem nem azonos Isten akaratával, de a történelemben jelen van Isten.

Tévedés volt az is, hogy az egyház élettevékenységét a misszió vonatkozásában csak az igehirdetésre redukálta, és elfelejtette, hogy egyéb is lehet a misszió eszköze. A missziói igény hangoztatása úgy történt, hogy az egyház közben elvesztette azt az eszközrendszerét, amelyet ennek szolgálatába tudott állítani. Ezért állhatott elő az a helyzet, hogy az egyházvezetés hangzatos hívószavai ellenére az egyház visszaszorult a templom falai közé, s onnan kitörni nem volt lehetősége, nemcsak azért, mert nem voltak eszközei, hanem mert az uralkodó ideológia nem is akarta, hogy véleménye eljusson a tömegekhez. Önáltatás volt helyettes kényszercselekvésként az igehirdetést, a diakóniát, a töredékesen megmaradt női munkát missziónak tekinteni. Ez a pótcselekvés önigazolásként szolgált, ugyanakkor igazolni kívánta azt is, hogy az egyház megtalálta helyét az új társadalmi rendben.

A két tévedést az 1956 közepére már megérlelődött teológiai kritika egyetlen tételben egyesítve leplezte le, mert minden cselekvés mögött egyetlen botlás volt, és ez a *theologia naturalis*.¹⁵ Ez az, amikor az ige mellé odalépnek olyan jelenségek, mint a történelem, a természet, a lelkiismeret azzal az igénnyel, mintha maguk is Isten kijelentései lennének.¹⁶ Természetesen Isten jelen van ezekben is, de „mert az üdvösség napja nincs még itt”,¹⁷ pusztá behelyettesítéssel túlságosan egyszerű képlet volna leírni az isteni jelenlét üdvösséges valóságát a történelem megfogható eseményeiben. A megfélemtetés azért is kérdéses, mert az a progresszió, amelyet a történelem beteljesedésére meghirdettek, kimondottan is Isten-ellenes messianizmusra épült olyan antropológiai megközelítéssel, amely ellentétes a bibliai világképpel. Ezt az emberképet és társadalmi valóságot nem hogy megkérdőjelezni, de még csak árnyalni sem lehetett. Nemcsak azért nem volt lehetőség erre, mert az uralkodó ideológia megtiltotta, hanem mert a hivatalos teológia uniformizálódott. Az egyházban az egyesületek, illetve az azok köré szerveződött lelkiségi

¹⁵ PETERS: *Theologie der Natur*, 307. A természeti teológia a korai keresztyénségtől kíséri az egyházat. A XX. században a diktatúrákhoz való viszonyulásban jelentett kihívást a *theologia naturalis*. Innen érthető, hogy míg az angolszász területeken elfogadott értelmezési lehetőségnek tekintették, a kontinentális Európában, a német teológia által uralt gondolkodásban töréspontot jelentett az instrumentalizálhatósága miatt.

¹⁶ Az események bár nem feleltethetők meg, de mégis hasonlóságot mutatnak ahhoz a problémakörhöz, amit a Barth–Brunner-vita jelez, vö. McGRATH: *Emil Brunner*, 147–156.

¹⁷ Szabó Andor szóhasználatára arra az igényre irányul, amely különbséget tesz a történelem Isten általi beteljesedése és a politikai ideológia révén sürgetett messianisztikus várakozás között.

irányzatok felszámolásával megszűnt az árnyalt teológiai gondolkodás jelenléte, ugyanis a hivatalos teológia nem integrálta, hanem elfojtotta és negligálta azt a teológiai kincset, amit az *ébredési mozgalom* hozott a felszínre. Az a mozgalom, amely a II. világháborút követően leghatékonyabban mozgatta meg a református egyház belső, lelki erőforrásait. A belső párbeszéd hiánya, illetve ezeknek a hatalmi eszközökkel való kezelése a már említett módon lerombolták a bizalomnak a légkörét, amit bizalmi emberekkel helyettesítettek. Ennek a bizalomvesztésnek logikus következménye volt, hogy a társadalmi krízishelyzetekben elemi erővel tört fel a bizalmatlanság az egyházi hivatalosokkal szemben. Ezzel egyidejűleg pedig megcsontosodtak azok a teológiai alapállások, amelyek korábban befagytak.¹⁸

Az a megnyilatkozási lehetőség, ami 1956-ot követte, törvényszerűen jut el addig, hogy a történelem nem üdvtörténeti helyzetet teremtett, hanem egy olyan küzdőtér volt, amelyben nyilvánvalóvá vált, hogy ha valaminek a kijelentés igényével nyitnak ajtót az egyházban, akkor nemcsak a Szentlélek, hanem démonikus erők is beáramlanak rajta.

Az azonosítás épp az ígétől való megkülönböztethetetlenség miatt nagyon könnyen megtörténik. Ezért döntő érvényességű a XX. századi teológia számára a Barmeni Nyilatkozat első tétele¹⁹ az egyház bármilyen helyzetére nézve:

„Jézus Krisztus, ahogy a Szentírás számunkra tanúsítja Istennek egyetlen Igéje /szava/, amelyet meghallanunk, amelyben, és amelynek életünkben és halálunkban bízunk és engedelmeskedünk kell. Elvetjük azt a hamis tanítást, mintha Istennek eme egyetlen ígétén kívül és amellett még más események és hatalmasságok, alakulások és valóságok az egyház számára, mint igehirdetése forrása, mint Istennek kijelentése elismerhető, vagy elismerendő lenne.”²⁰

A hit megnyilvánulásának instrumentalizálásával a teológia lemondott az egyházban elfoglalt helyéről, amelyet mindig az a dialektikus feszültség határozott meg, ami a teológia kritikai reflexiója, a hit gyakorlati megélése és az egyházkormányzat tevékenysége között feszült. Ahol megszűnik ez a feszültség, ott a teológia egyhangúvá válik, és nem Istennek szolgál, hanem az emberi igények kiszolgálója lesz.

A korra vonatkoztatva ugyanakkor Szabó Andor a jogos kritika mellé ellenpólusként állítja azt, hogy a nagy kritikai igyekezetben az azt gyakorlók

¹⁸ BÖLCSKEI: A magyarországi református teológiai munka, 197.

¹⁹ Nem véletlen, hogy Szabó Andor utal a Barmeni Teológiai Nyilatkozatra. Ugyanakkor fontos jelezni a korszak református teológiai tájékozódását, ami rezonált az aktuálpolitikai és egyházp politikai történésekre a nyugati teológiai gondolkodás ismeretében.

²⁰ A Barmeni Teológiai Nyilatkozat.

elmulasztották a hálaadást mindazért, ami jelenvaló volt az adott történelmi körülmények között. Mert az egyház egészére vonatkozóan nem igaz, hogy tétlenül és fájdalom nélkül szemlélték a tévedéseket, a hűséges lelkipásztorok politikai hátrátételét, az egyházban lévők iránti szolidaritás hiányát, ahogy az évszázadokon át az egyház fenntartását vállaló magyar parasztság életének, gazdasági létfeltételeinek tönkretételét sem. A félelem miatti hallgatás és a hivatalos egyházi megnyilvánulás ellenére sem volt minden csak rossz az egyházban. Akár pozitívumként is felfogható, hogy minden nehézség ellenére jelen volt egyfajta belső vívódás, lelkiismereti nyugtalanság és az az újra és újra megújuló igény, hogy az ige kerüljön első helyre az egyházban. És ez az attitűd nem nyugodott meg addig, amíg nem talált igei indoklást megnyilvánulásainak és tetteinek. Ennek hangot adtak a lelkipásztorok értekezleteken, kiskörökben. De püspöki jelentésekben²¹ is találkozunk ezzel a hangütéssel. Ezt tudatosítani kell, mert az egyház egészére nézve ez is az igazság része.

Szabó Andor így összegez: „Isten nem vetette el úgy az elmúlt tíz egyházi évet, ahogy mi elvetettük. Isten irgalmasabb volt, mint mi, ezáltal a mi irgalmatlanságunkat is ítélet alá vetette”.

1.2. 1956 teológiai mérlege

1956-hoz kapcsolódóan három történés meghatározó a református egyház életében: a Megújulási Mozgalom, az ezt követő ébredés evangelizációs és csendesnapjai, majd pedig az ezek hatósági betiltását és felszámolását követő tanácstalanság, a kibontakozás elhúzódása.

1.2.1. A Megújulási Mozgalom teológiai kritikája

A mozgalom előtörténetéhez tartozik, hogy szétszórtan, egymásról nem tudva, de több helyen megfogalmazódik ugyanaz a cél az egyház tisztaságának megőrzése érdekében, és pedig az igehirdetés tisztaságának és az egyházban megindult romlás megállításának igénye. Ravasz László később úgy összegez, hogy már 1955 nyarán megfogalmazódott és egyre markánsabbá vált a lelkészi konferenciákon az az álláspont, hogy az egyházigazgatás hibáit mielőbb ki kell javítani. 1955. szeptember 15-én kezdődött a Budapesti Református Teológiai Akadémia centenáriumi ünnepsége több külföldi vendég részvételével, akikhez konspiratív módon juttatták el azt a Hitvalló Nyilatkozatot, amelynek szerzői „az egyházkormányzat elvi állásfoglalásaival és hatalomgyakorlásával szemben a teológia, misszió, egyház és állam, valamint

²¹ Lásd JAKAB: Református egyházi önkép.

a klikk-uralom tekintetében foglalták össze mondanivalójukat”.²² Elvi-teológiai alapon utasították el az adott társadalmi rendszert igazolni akaró teológiai törekvést, hogy ott úgy működne a megváltás erői, hogy azok állandó pozitív fejlődést idéznek elő. A materializmus ilyesfajta szoteriológiai meg erősítése igeellenes, miként az is, ahogyan az egyházkormányzat a történelem pozitív értékelését a hit tartalmává teszi. Kritika tárgyát képezi másodszor az, hogy az egyházkormányzat a misszióról mint az egyház lételeméről lemondott, mert az egyház egyház voltának lényegét adta fel. Ennek bizonyítékai nemcsak az intézményes missziói testületek megszüntetése voltak, hanem a laikusok eltiltása a misszió végzésétől, illetve az egyezményben megfogalmazott lehetőségek ki nem használása az egyház részéről. Harmadszor felvetik, hogy az egyház feladta prófétai tisztségét, mert a társadalmi igazságosság hangsúlyozásával lemondott a prófétai kritikáról, így a társadalomban tetten érhető bűnök és tévedések nevére nevezéséről. És végül egy olyan klikk-uralmat vezetett be az aktuális egyházkormányzat, amelyik a világból átvett diktatórikus eszközökkel a gyülekezetek nyílt kiállása ellenére igyekezik megfélemlíteni mindazokat, akik ellenvéleményeket fogalmaznak meg, szektásnak, rendbontónak, sőt államellenesnek kikiáltva őket.

A szöveg kijutott külföldre, de itthon is terjedt kéziratban. A Hitvalló Nyilatkozat teológiai megállapításai visszaköszönnek a Megújulási Mozgalom gondolataiban is.

1956-ban jól indulnak az egyház dolgai, ahogyan 1948-ban is. 1953–1954-re éri el az egyház azt a mélypontot, amelyre csak szívszorongva lehet gondolni. De vajon ennek csírája nem volt-e benne már 1948-ban – kérdezi Szabó Andor –, amikor 1948. május 23-án kelt levelében²³ Barth Károly már jelzi, hogy a Zsinati Tanács állásfoglalásának hangneme az új rend előtti meghajlásban túlmegy azon, ami az ige szerint szükséges lett volna. De igen – válaszolja meg ugyancsak ő –, a későbbi történések benne voltak, ahogy az a félelem is, ahogyan kevesek, remegő térdekkel merték elmondani egyházi nyilvánosság előtt felismeréseiket ezekben az években, legtöbbször pedig sehogyan sem. Ugyanakkor az egyház számára ezek a remegve elmondott töredékek jelentették az erőt, hiszen akik vállalták, Istenre hagyatkozva szólaltak meg úgy, hogy számolniuk kellett a hatalom természetével. A céltalannak tűnő és félelemben vállalt megnyilvánulások²⁴ mégis prófétai jelnek bizonyultak, figyelmeztettek arra, hogy valamit tenni kell. Ezek „tisztasága” a mozgalom márványos folyamatában megszűnt, és a nem tisztázott teológiai hatásoknak helytelen konzekvenciái lettek.

²² BARCZA: Egyházunk az 1956-os forradalom idején, 176.

²³ BARTH: Christliche Gemeinden, 75.

²⁴ Szabó Andor ezeket a félelemben fogant egyéni megnyilvánulásokat a Szentlélek általi egyházi önkorrekciónak nevezi.

Első ezek között, hogy helytelen volt a mozgalmi jellegű szerveződés. Barthra hivatkozik, aki bírálta a Jungreformatorische Bewegungot, amelyik egyházpolitikai döntéssel próbálta menteni akkor az evangélikus egyházat. „Ahol az egyház egyház, ott már meg van mentve” (Barth). Isten újítja meg az egyházat, aminek úgy lehetünk eszközei, hogy mindenki a maga helyén éli az egyház valóságát. A mozgalmasság kivette Isten kezéből az ügyet, és maga akarta megoldani. A szerző konzekvenciája: szektás tünetek ellen szektás módon küzdeni nem lehet. Az egyháztörténelmi példák arra figyelmeztetnek, hogy minden mozgalomnak egy idő után vállalnia kell az egyházas jelleget, vagy szektáriánus marad. Az kérdéses, hogy a történelmi körülmények alkalmasak voltak-e, és a vizsgált időszak elegendő volt-e ilyesfajta vállalásra. Vagy a Megújulási Mozgalom nem ezt kísérelte meg?

A forradalmi hevületben helytelen volt a személyi kérdések igeszerűtlen felvetése, amely tartalmában teológiátlan, formájában szeretetlen volt. Ennek lett következménye, hogy a személyi kérdések felvetése hatalomátvétel színezetet kapott. Igény volt arra, hogy minden tisztségre új ember kerüljön, de az újat nem igeileg, hanem egyházpolitikailag ragadták meg. A személyi kérdések felvetése azt jelentette, hogy nem Istenben bízunk, hanem a személyekbe vetettük a bizalmat. Az egyházban feltört személyi ambíciókat másfajta személyi ambícióval legyőzni nem lehet.²⁵ Formájában a felvetett kérdések megoldása keresztyénietlen és szeretetlen volt, könnyen játszottak itt emberi sorsokkal. Hasonló módon árnyalták a személyi kérdések megítélését testületi megnyilvánulások²⁶ is, amelyek a személyes felelősséget nem akarták függetleníteni a diktatúra valóságának egyházi helyzetétől.

Van egy harmadik ok, az etikai és dogmatikai tisztázatlanság, amelynek eredője ugyancsak a theologia naturalis, aminek következtében az egyházba bekerült az az állami narratíva, hogy a Megújulási Mozgalom egyenlő az ellenforradalommal. Ez egyszerűen nem igaz, mert a korábban megfogalmazott kritika ellenére sem hordozott a mozgalom ideológiai színezetet; lehet, hogy túlságosan azonosulni látszott a változó eseményekkel és nemzeti jellege volt, de sosem volt társadalomellenes karaktere. Ami radikalizmus volt benne, lehetséges, hogy több volt a forradalmi, mint az igei radikalizmus, ezért sem tudott hosszútávon átütő lenni. Pedig szükség lett volna rá, mert a visszarendeződés jelei nemcsak az egyházkormányzat szintjén jelennek meg, hanem azokban a teológiai megnyilvánulásokban, amelyek sürgetnek „meghallani az idők szavát”.²⁷ Ez ugyanaz a tévedés, ami a történelmet felcseréli

²⁵ A győmrői egyházközség presbitériumának határozata (1956. december 2.), 47.

²⁶ Uo.

²⁷ Az idézőjelbe tett itteni és későbbi részek Szabó Andortól vett szövegek (a továbbiakban: Szabó A.), amelyeket részben a korszak hangulatának érzékeltetése miatt, másfelől a teológiai megfogalmazás pontossága okán tartottam szükségesnek beemelni.

az igével. Két teológiai irányzat feszül egymásnak, amiből csak a kölcsönös bűnbánat és a megbocsájtás vezet ki.

1.2.2. Az ébresztő szolgálatok teológiai mérlege

Az ébredési mozgalmak és evangelizációk mozgalmi jellege különösen a Tiszántúltra volt jellemző,²⁸ ami felszabadítóan hatott az egyházban vontatottan haladó misszió helyett. El kell ismerni, hogy a mozgalmi jelleg megerősödése a hivatalos egyház tehetetlenségével, vonakodásával és vontatottságával is magyarázható. Ezzel a megállapítással nem az a cél, hogy „bűnbakot keresünk, hanem hogy mindenki maga jusson bűnbánatra”.²⁹

A Megújulási Mozgalmat a nyugat propagandájának tudták be, ami egyszerűen nem igaz, még akkor sem, ha az azt követő ébredési alkalmak sok olyan módszertani elemet használtak, amelyek a nyugati evangelizációk eszköztárából kerültek át. Kritikaként fogalmazódik meg az evangelizáló személyek előtérbe kerülése, ami viszont nem érintette a tartalmi lényegét. Ha párhuzamba állítjuk az 1945 utáni és az 1956–57-es evangelizációkat,³⁰ akkor ez utóbbiak mélyebbek és evangéliumibbak voltak, és több embert vittek az egyházhoz vissza, mert nemcsak a tiszta igehirdetés volt erős, hanem a puritán életvitel megerősödése utáni vágy is. 1956 után nyilvánvalóvá vált, hogy a tíz évvel még korábban felkínált jövőkép nemhogy nem teljesedett be, hanem megcsúfolta nemcsak Istent, de az önmaga által kreált emberképet is. Ezért is hathatott mélyebben az evangelizáció, amely olyan időtálló gyümölcsöket termelt, mint a prófétálás, nyelveken szólás, gyógyulás. Ezek nem tehetnek öntelökké, még inkább alázatra kell intsenek.

1.2.3. Az egyház 1957-es állapota

1957-re a Magyarországi Református Egyházat a teljes tanácstalanság helyzetében látja Szabó Andor mint benne élő lelkipásztor. A konszolidálódó kádári hatalom narratívájában ekkor már nemcsak az egyházi felső vezetésben érintettek válnak a hatalom célpontjaivá, hanem országosan keresik és megtalálják azokat, akik valamilyen módon részesei voltak az '56-os eseményeknek. Vidéken sok lelkipásztor volt érintett, hiszen őket gyakran bevász-

²⁸ Az ébredési mozgalom tiszántúli előzményeihez lásd SZIKSZAI: Ahogy én láttam, 196–200. 245–246.

²⁹ Szabó A.

³⁰ Szabó Andor választóvonalat húz az 1948-ig tartó időszak ébredési mozgalmak és 1956–57-es évek ébresztő szolgálatainak közé. Hogy ennyire élesen elvált-e a néhány év különbséggel történő, de hasonló indíttatású szolgálat, több mint kérdéses. Vö. SZIKSZAI: Ahogy én láttam, 307–317.

tották a nemzeti bizottmányokba, éppen helyzetük miatt. Az, hogy mi volt a valós szerepük, nem volt érdeke kideríteni a korai Kádár-korszak egyház-politikájának, inkább bizonyítani szerették volna, hogy az egyház a reakció oldalán állt, másfelől pedig jeleket küldeni az egyház irányába, hogy aki nem hajlandó kiegyezni a hatalommal, mire is számíthat. 1957 nyarára 49 református lelkészt tartóztatnak le az ország egész területéről, többen vizsgálati fogságban vannak, és sokakat börtönre is ítélnék.³¹

Ezeknek a történeteknek a belső egyházi interpretációja nemcsak a hatalmi helyzet tudomásul vételére irányul, hanem felveti azt a kétséget, hogy helyes volt-e az ígéből nyert szabadság szerinti cselekvés? Ez a belső zavarodottság beszüremlik a teológiai értékelésbe is Szabó Andornál: „Megfontolandó, amit az egyik lelkész mondott arról, amikor vizsgálati fogsági idejét töltötte, hogy a legképtelenebb vádak is újra és újra átgondolta, hogy nincs-e bennük valami igazság?”³² A teológiai önvizsgálat egy évvel a forradalom után nem a felismert és időlegesen megélt evangéliumi szabadságot erősítette, ami reményt adott volna kitartani az üldöztetésben is, hanem kétséget támasztott a belső lelki ellenállásra.

Ez a zavarodottság nem hitbeli gyengeség, hanem az a töréspont a református egyházban, ami elválasztja a diktatúra idejének egyházi életét az 1956 „előtti” és „utáni” szakaszra. Az *előtti*ben meg volt az igazság utáni vágy akár a személyes konfliktusok vállalása árán, az *utáni*ben már a kiegyezési igény uralkodott el az igazság részleges feladása árán is. Ez vezetett ahhoz, hogy amikor lehetett volna, sem érezte elsődlegesnek az egyház az igazságtételt a múlt történéseivel kapcsolatosan.

A kortárs teológiai értékelés szerint: „a mai helyzet a tegnap tévedéseinek következménye. Senki nincs, aki még úgy érzi, hogy Krisztusért szenved, tehát senki nincs, aki ne lenne ítélet alatt.”³³ Az ítélet tudata még elviselhető, nagyobb baj az, hogy káosz van. Káosz azt jelenti, hogy sok a személyeskedés, személyes gyűlölet, bosszú, elfogultság. Különösen nehéz a helyzet a Tiszántúlon. Szükség van jegecesedési pontokra, amik még nem látszanak.

A tanácstalanság helyzete az egyházon belül keresi a kudarc okait. A Megújulási Mozgalom sikertelenségét a direkt eszközeiben látja, hogy restaurációs jellegű volt és ítélkező. A restauráció megspórolta a teológiát, ennek következményeként történhet meg, hogy visszahatásként a most megnyilvánuló magatartás is megspórolja a teológiát. Szövegek, elhangzott nyilatkozatok környezetükből kiragadva más kontextuális térbe kerülnek, és torzított üzeneteket hordoznak.

³¹ Kiss: '56 után. Megtorlás a református egyházban, 64.

³² Szabó A.

³³ Uo.

Hogy miért történik mindez? Mert nem az ige felől indulnak a véleményformálások, és jutnak el az emberhez, hanem fordítva. A korabeli egyházi diskurzusra közvetett utalások vannak, amelyek sejtetik, hogy nagyon sok személyes feszültséget a korban használatos leegyszerűsített paradigmával írnak le.

A Megújulási Mozgalom előzményeire, eseményeire és az azt követő megtorlásra vagy éppen a megtorlás helyzetében reflektáló kortársi teológia bátorságra vall, és azt az igényt mutatja fel, hogy az eseményeket nemcsak a történések, hanem az ige felől is górcső alá veszi. Ez kísérlet arra, hogy magyarázatot adjon a megélt szabadságra és annak kudarcára is. Ez egyben a gyengesége is, mert két ellentétes történelmi tapasztalatot ugyanazon teológiai megoldás alapján igyekszik feloldani abban, hogy mindkettőben volt igazság és volt tévedés. Ez az akkori egyházi realitással számoló valóság, ami a megnyugvást belenyugvássá változtatta. Ez a történelmi rettenet helyzete, amelyben az egyetlen bizonyosság az egyházra nézve, hogy „Isten továbbra is egyházként szeretné látni az egyházat”,³⁴ megmaradt akkor is, amikor a történelmi helyzet megváltozott. S ha másra nem, arra mégis magyarázatot ad, hogy a külső történések és az egyház belső reflexiói miként viszonyulnak egymáshoz. Innen nézve felértékelődnek azok a sorsok és megnyilvánulások, amelyek segítenek a pillanat nagyszerűségével vagy a történelmi korszakkal történő azonosulásban.

Felhasznált irodalom

- ♦ *A Barmeni Theologiai Nyilatkozat*, elérhető itt: http://epa.oszk.hu/02300/02359/00008/pdf/EPA02359_Evangelikus_Theologia_1948_01_46-52.pdf, letöltés dátuma: 2021. 06. 01.
- ♦ BARCZA J.: Egyházunk az 1956-os forradalom idején és Ravasz László jelentősége, in: Barcza J.–Dienes D. (szerk.): *A Magyarországi Református Egyház története 1918–1990*, Sárospatak, a Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiája, 1999, 173–190.
- ♦ BARTH, K.: *Christliche Gemeinden in Wechseln des Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise*, Zürich, Zollikon, 1948.
- ♦ BÖLCSKEI G.: A magyarországi református teológiai munka fél évszázada szociáletikai megközelítésből, in: *A Magyarországi Református Egyház története 1918–1990*. Sárospatak, a Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiája, 1999, 191–202.
- ♦ GYÖRÝ E.–BÚZA L. levele a gyülekezetek lelkipásztoraihoz és presbitériumaihoz 1956. karácsony havában, in: Györý E.: *Hivatali iratok 2.*, Dunán-

³⁴ Szabó Andor a barthi formulát visszatérően használja különböző árnyalatokban.

- túli Református Egyházkerület Levéltára (DREL), Pápa, Fond szám: IV.11. Fond neve: Győry Elemér iratai, Hivatali iratok. 2. Állam-egyház nem nyilvános megegyezési iratok, 2.
- ♦ GYŐRY E.: *Előadások, prédikációk stb. 1943–1961. II.*, kézirat, Dunántúli Református Egyházkerület Levéltára (DREL), Pápa, Fond szám: IV.11. Fond neve: Győry Elemér püspöki iratai 5t.
 - ♦ GYŐRY E.: *Hivatali iratok 2.*, Dunántúli Református Egyházkerület Levéltára (DREL), Pápa, Fond szám: IV.11. Fond neve: Győry Elemér iratai, Hivatali iratok. 2. Állam-egyház nem nyilvános megegyezési iratok, 2.
 - ♦ GYŐRY E.: *Püspöki jelentések 1943–61*, kézirat, Dunántúli Református Egyházkerület Levéltára (DREL), Pápa, Fond szám: IV.11. I.
 - ♦ HARSÁNYI Gy.: 1956. december 5-i feljegyzés, in: HORVÁTH E. (szerk): *Megújulás, visszarendeződés. Dokumentumok a Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltárában az 1956–57-es esztendők történetének kutatásához*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2007, 162–164.
 - ♦ HORVÁTH E. (szerk): *Megújulás, visszarendeződés. Dokumentumok a Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltárában az 1956–57-es esztendők történetének kutatásához*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2007.
 - ♦ JAKAB B. M.: Református egyházi önkép a püspöki jelentésekben, in: *KREDIt*, elérhető: <http://www.kre-dit.hu/tanulmanyok/jakab-balint-mihaly-reformatus-egyhazi-onkep-a-puspoki-jelentesekben/>, letöltés dátuma: 2021. 06. 01.
 - ♦ KISS R.: *'56 után. Megtorlás a református egyházban*, elérhető: http://www.rubicon.hu/ma_files/2017_4_58.pdf, letöltés dátuma: 2021. 06. 01.
 - ♦ KISS R.: A budapesti reformátusok 1945 után, in: Kósa L. (szerk.): *Reformátusok Budapesten 2. Tanulmányok a magyar főváros reformátusságáról*, Budapest, Argumentum, 2006, 1369–1421.
 - ♦ M. KISS S.: *Utak 56-hoz, utak 56 után*, Budapest, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2006.
 - ♦ McGRATH, A. E.: *Emil Brunner. Újraértékelés*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2018.
 - ♦ PETERS, T.: Theologie der Natur, in: Betz, H. D.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (hg.): *RGG8*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.
 - ♦ *Református Egyház*, 1956 (VIII. évfolyam), 20.
 - ♦ SZABÓ A.: Útkeresés egyházunk problémái között II., kézirat (Hencida, 1957. október, 14 gépelt lap), in: *Előadások, prédikációk stb. 1943–1961. II.*, Dunántúli Református Egyházkerület Levéltára (DREL) Pápa, Fond szám: IV.11. Fond neve: Győry Elemér püspöki iratai 5t.
 - ♦ SZIKSZAI B.: *Ahogy én láttam. Feljegyzések a 20. századi magyar ébredéstörténetből*, Kolozsvár, Koinónia, 2018.

DR. LENKEYNÉ DR. SEMSEY KLÁRA

Márk evangéliumának magyarázata

Debrecen–Budapest, DRHE–Kálvin Kiadó, 2020. 596 pp.

(ISBN 978 963 558 456 7)

Ünnepi kötetet tart kezében az olvasó. De nem a szó hagyományos értelmében, amikor valakit kollégái, tisztelői meglepnek tudományos írásokkal egy jeles születésnap alkalmából. Hanem éppen fordítva. Ez esetben a szerző lepte meg egyházát 90. születésnapja alkalmából ezzel a könyvvel, amelynek célja, professzor asszony szavaival:

„Szeretném, hogy ahogyan német és angol nyelvű bibliamagyarázatok, úgy magyar nyelvűek is egyre nagyobb számban lennének. Jó lenne, ha ily módon egyre több lehetőséget biztosítanánk arra, hogy a Bibliánkat tanulmányozó teológiai hallgatóink, illetve a Biblia tanításának megismerése iránt érdeklődő gyülekezeteink tagjai tárgyi ismereteiket gyarapíthassák...” (Előszó)

Úgy vélhetjük, ennél jobban a recenzió írója sem tudja összefoglalni a könyv lényegét. Mindazonáltal egy kötet bemutatása nem merülhet ki az ajánlásban, ezért elsőként vessünk egy pillantást a kommentár szerkezetére, majd tekintsünk át tartalmi lényegét, végül pedig pár kritikai észrevételt is teszünk a tartalomra vonatkozóan.

A „Bevezetés” című fejezetben (11–25.) a szerző követi a klasszikus bevezetéstanonok struktúráját. Elsőként bemutatja az evangélium helyét az újszövetségi kánonban, majd a szöveg tanúk rövid áttekintése után a mű tartalmának summája következik. A szerző, a források és az evangélium keletkezése körülményeinek és első címzettjei kérdésének tárgyalása után annak műfaji sajátosságaira tér ki, amihez szorosan köthető az evangélium egyetlen, a teljes írásműre hatást gyakorló szövegkritikai problémája, Márk könyvének zárása. „Az evangélium tartalmának jellegzetessége, üzenete” alfejezetben az „evangélium” szó tartalmi kibontásáról olvashatunk.

A kommentár perikópáról perikópára halad, alapvetően a RÚF által javasolt rendet követve. A görög szöveg közléséhez saját fordítás társul, majd

a magyarázat három egységre bomlik: szövegértelmezés, tartalmi összefoglalás és meditáció. Ezt a hármas tagolást exkurzusok színesítik, melyekben a szerző egy-egy fontosabb kifejezést mutat be. Akadnak közöttük valóban rövid magyarázatok (pl. 46; 256.), de néhány hosszabb kifejtést is találunk (pl. 117–119; 119–121; 343k.). A bővebb exkurzusok akár támasztékai lehetnek egy bibliaóra anyagának is, noha a kérdések gyakran további utánajárást igényelnek az olvasótól. A kifejtéseket olvasva találkozunk ismétlésekkel is, a versenkénti egzegézisben már megjelent, illetve a tartalmi összefoglalásban elmondottak esetenként újra feltűnnek a meditációban. Ugyanakkor ezek az ismétlések nem hiábavalóak vagy feleslegesek, sőt, a kötet erőnei közé sorolhatóak, amikor nem az egy-egy perikópához kapcsolódó magyarázaton belül, hanem egy korábbi szakasszal köti össze az aktuális részt a megismételt kifejtés (kár, hogy ezt nem jelzik a szövegben), mert így kézikönyvként is használhatóvá válik, amikor az olvasó, felütve azt, egy konkrét szakaszhoz keres értelmezést.

A kommentár kiemelkedően jó a szövegkritikai vizsgálódás szempontjából. A görög szöveghez kapcsolódóan minden esetben utal a szövegvariánsokra, magyarázatot fűz a fontosabb eltérésekhez, és a szerző megindokolja saját döntését is az adott szövegvariáns mellett. A saját fordítás pedig minden esetben már egyfajta magyarázatát is tükrözi a szakasznak. A szövegértelmező fejezetek a versenkénti magyarázaton túl roppant nagy hangsúlyt fektetnek a szinoptikus perspektívára, valamint a János által írt evangélium szövegére is. Kifejezetten öröndetes, hogy nem csupán az utalás szintjén jelennek meg a párhuzamos helyek az evangélium perikópáinak értelmezésében, hanem aktívan be is vonódnak abba. Ezáltal ugyanis nem az eltérések válnak hangsúlyossá, hanem a helyesebb, jobb megértés.

„Amikor az evangéliumok bizonyágtételeivel foglalkozunk, akkor járunk el helyesen, ha tudatában vagyunk annak, mind a négy Jézus messiási munkáját ismerteti. Jézus igehirdetéseit, tanításait közli, és szabadító tetteit ábrázolja úgy, hogy a maguk olvasótáborának tagjai meghallgassák hívó szavát Isten országába, [...] Mind a négy evangélium megtérésre szólít, hitre indít, Krisztus követésének a lehetőségét és feltételét ismerteti meg. *A négy evangélium együtt ismerteti meg velünk Isten Fiát*, aki emberré lett, Jézust, Isten megígért és a messiási munkára, a világ megváltására Lelke által felhatalmazott Krisztusát.” (67k. – kiemelés tőlem)

A „Tartalmi összefoglalás” (ahogy erre fentebb már utaltam) néhány esetben nem találja saját helyét a kötetben. Az esetek többségében azonban jó áttekintést ad a felvetett kérdésekről, és bevezetőt is nyújt az ezt követő meditatív részhez. Talán a bibliai teológiai összefüggések bemutatása kicsit nagyobb hangsúlyt kaphatott volna ezekben a szakaszokban (pl. a Mk 12,1–

12 központi szerepéről az evangélium egészére nézve), de összességében nagy segítséget nyújtanak az olvasónak a szöveg jobb megértéséhez.

A szövegkritikai vizsgálat mellett a könyv másik erőssége, a recenzió szerzőjének legjobban tetsző része a „Meditáció”, noha találóbbr lenne talán prédikációvázlatokról beszélni ebben az esetben. Mért annyira jók ezek a szakaszok? Mert nem maradnak meg az elméleti tudás szintjén. Olyan felismerésekhez vezetik el az olvasót, mintha egy ígehirdetést hallgatna, a teológus lelkészeknek pedig hathatós segítséget nyújthatnak a szakaszokról szóló prédikációk megírásához. Külön szeretném kiemelni az itt megjelenő, a professzor asszony életéből vett személyes emlékeket, gondolatokat, érzéseket. Ezeket a szakaszokat olvasva egy olyan bölcs ember lélekrajza jelenik meg előttünk, akinek érdemes odafigyelni a szavára.

Kritikai észrevétel, hogy a kommentár egyenetlenséget mutat a források tekintetében. Miközben lábjegyzetben közli például a Tizennyolcas imádságot (60–62.), ezt nem teszi meg Énók könyve esetében (pl. 52.), vagy amikor a Tizenkét pátriarcha testamentumára utal (pl. 55.). A Tizennyolcas imádság említésénél pedig kifejezetten problémásnak gondoljuk a 12. imádság minden további magyarázat nélküli közlését, ahogyan azt is, hogy alig később a zsinagógákról szóló exkurzusban (78k.) is megjelenik az erre történő utalás. Az olvasó azt hiheti, hogy ez az exkurzus a Jézus korabeli zsinagógai liturgiát mutatja be, holott későbbi állapotot tükröz. Néhány esetben a hallgatás zavaró, amikor például a Sátánról írt terjedelmes exkurzusban (51–54.) még csak utalás sincs Jób és Zakariás könyvére, akkor jogosan merülhet fel hiányérzet az olvasóban.

Ha valakinek teológiai, hitbéli meggyőződése, hogy Márk evangéliumát – az óegyházi hagyományoknak megfelelően – Péter tolmácsa írta, aki részben szemtanúja Jézus élete eseményeinek, ez egy elfogadható álláspont. Ez esetben nem érezzük hiánynak, hogy más álláspontokat nem mutat be ehhez a kérdéshez kapcsolódóan.

Néhány esetben akadnak ellentmondások a szövegek értelmezésén belül. Így pl. nem egészen világos az olvasó számára, hogy a béna meggyógyításának történetében, ha „Jézus ez esetben az ajtóban állhatott...” (105.), akkor miért volt szükség a tető megbontására? Indokolatlan az általánosítás például a farizeusok és írástudók bemutatásakor (vö. Mk 12,28–34), igaz ugyan, hogy az evangéliumokban a farizeusok Jézus fő ellenfelei, de az nyilván nem állja meg a helyét, hogy minden farizeus böjtje „többnyire magamutogatás volt a nagy nyilvánosság előtt” (129.). Ez a hivatkozott Máté megfogalmazásában sem általános farizeuskritika (!) a részéről, hanem azoké, akik erre használják fel a böjtöt. De ide sorolható az a gyakorta megjelenő kijelentés is, hogy tanításuk Jézus korában már túlnyomóan az emberi hagyományok gyűjteménye volt (121; 332.). Noha valóban hasonló tekintélynek gondolták a hagyomá-

nyokat, mint a törvényt, mindazonáltal éppen azért velük vitatkozik Jézus, mert velük volt érdemes; ők lehettek valódi vitapartnerei a törvényt érintő kérdésekben. Végül még egy példa engedtessek meg, a könyv végéről. Miután a szerző egyértelművé tette, hogy az evangélium eredeti szövege megszakad a 16,8-cal, ennek a szakasznak a magyarázatánál e sorok írója várta volna, hogy ennek a ténynek a kiértékelése megjelenik a szakasz „Tartalmi összefoglalás” részében (578–580.), de semmivel többet nem tudunk meg, mint ami már a „Bevezetés”-ben is olvasható volt (23.).

Összességében elmondható, hogy Dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára könyve a szerző saját, letisztult véleményét fogalmazza meg, ezzel pedig azt a távolságot hidalja át, ami a tudományos művek és az átlag, sőt még a teológiai képzettséggel rendelkező olvasó között is gyakorta megjelenik. Gondolatainak teológiai mélységet ad élő hite, amit olvasmányos formában közöl. Mégsem letehetetlen a könyv: inkább arra ösztönzi olvasóját, hogy egy-egy szakasszal végezve tegye le és gondolja tovább az elmondottakat. Éppen ezért a kötetet haszonnal forgathatja mindenki, aki szeretné jobban megérteni Márk Jézusról szóló evangéliumát. Kiváló olvasmány a gyakorló lelkészek számára is, amelyben nem csupán támpontokat és segítséget találnak az evangélium magyarázatához a különféle gyülekezeti alkalmakon, de mindehhez alapos egzegetikai munkát is, ami elengedhetetlen a helyes írásértelmezéshez.

Kókai-Nagy Viktor

Az új homiletika és az amerikai protestáns prédikálás megújítása*

Remélhetőleg nem veszi rossz néven a tisztelt olvasó, hogy mielőtt rátérnék a címben jelzett könyv recenziójára, azt egy tágabb összefüggésbe helyezem el. Ezt azért tartom lényegesnek, mert ennek a tágabb kontextusnak az ismeretében elképzelhetőnek tartom, hogy ráérzünk Koppándi Botond munkájának fontosságára és hasznára.

Talán túlzás nélkül mondhatom, hogy az elmúlt fél évtizedben rendkívül jelentős és pozitív változás állt be a magyar nyelvű homiletikaelméletet illető kézikönyvek terén.¹ Ennek a látványos változásnak elsőrendű képviselője egyházunkban Steinbach József püspök úr, aki egyébként a PRTA-n több évtizede a homiletikaelmélet oktatója is. Kezdeményezésére indult el egy olyan sorozat megjelentetése, amely a fontos 20. századi homiletikai és általunk használható alapmunkáknak a megújult, teljesen új vagy fordításban megjelent kiadásait jelenti.²

Ezeknek a kiadványoknak a sorát bővíti és adhat hozzá újabb impulzusokat Martin Nicol magyar fordításban már másfél évtizede megjelent könyve, amelyet az ő magyar evangélikus lelkész tanítványa, Dr. Percze Sándor fordított.³ Nem lehet szó nélkül hagyni ennek a munkának a kapcsán azt, ami később a témánk középpontjába kerül, nevezetesen hogy Martin Nicol ugyancsak otthonosan mozog az új amerikai homiletikai mozgalomban, és az utóbb másfél évtizedben megjelent munkáiban ez rendszeresen visszatérő tartalmi elem.

* KOPPÁNDI B. P.: *Az új homiletika és az amerikai protestáns prédikálás megújítása*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2019. A könyv szerzője több éve a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben a Magyar Unitárius Egyház leendő lelkészeinek tanára a gyakorlati teológiai tan-széken.

¹ Természetesen óvatossággal, és nem szeretnék általánosságban beszélni ezeknek a könyveknek a felekezeti hasznosságát illetően. Így e tekintetben maradok elsősorban a saját, református közegemben.

² Az elmúlt években jelentek meg a Dunántúli Református Egyházkerület kiadásában és a „Szólj” – Homiletikai tankönyvek sorozatban a következő kiadványok: BOROSS Géza: *Homiletika* (2015); BONHOEFFER, D.: *Homiletika* (2016); CRADDOCK, F.: *A prédikálás* (2018); LOWRY, E.: *A homiletikai cselekmény* (2018); BOHREN, R.: *Az igehirdetés, mint szenvedély* (2020).

³ NICOL, M.: *Dramatizált homiletika*, Budapest, Luther Kiadó, 2005.

Folytatva a sort, az elmúlt egy év magyar nyelvű homiletikai szakkönyvfordítás-termései között találunk két, a kolozsvári EXIT Kiadónál megjelent könyvet is. Az egyik könyv szerzője, Th. G. Long⁴ nemcsak az új amerikai homiletika mondhatni legjelesebb és legtermékenyebb alkotója, de Koppándi Botond számára – amennyiben jól emlékszem az ide vonatkozó beszélgetésünkre – a legmeghatározóbb észak-amerikai homiléta. A másik könyv egy holland szerzőpáros munkája,⁵ akik az elmúlt években rendszeresen tartottak homiletikai kurzusokat az erdélyi és királyhágómelléki egyházkerületek református, valamint az unitárius egyház lelkészei számára a Kolozsvár melletti Györgyfalván. Ebben a könyvben szintén visszaköszön az 'Új Homiletika' minden fontos részeleme, amit a szerzők az európai szintéren fontosnak tartanak.

Ezek a fentebb említett magyar nyelvű kiadványok kétségtelenül segíthetik a téma iránt érdeklődő teológus közösséget abban, hogy naprakész információval rendelkezzenek, tájékozódhassanak a homiletikai szakirodalomban, mintegy az elmúlt negyven év terméséből válogatva. Arról nem is szólva, hogy magyar nyelvű teológiáinkon a homiletika oktatását illetően a fent említett munkák – és ezek közül kiemelkedik Koppándi Botond könyve – nélkülözhetetlen forrásanyagok.

Koppándi Botond doktori disszertációjának (DRHE, 2016) könyvként és a Kálvin Kiadónál megjelent munkája átfogó és világos áttekintése az új (észak) amerikai protestáns homiletikai irányzatnak. Munkájában olyan témával foglalkozik a szerző, amivel ilyen átfogó részletességgel és (talán túlzás nélkül mondhatom) ilyen hozzáértéssel magyar nyelven eddig még nem foglalkoztak. Ennek köszönhetően egy részletes homiletikai térképet veszünk kézbe, amelyen a méretarányok a valóságnak megfelelőek. Azaz: a bemutatott hat különböző észak-amerikai homilétát a munkájuk és hatásuk arányában jeleníti meg a szerző.

Kétségtelen, hogy történtek már magyar, német vagy holland teológusok részéről is (legalábbis amelyeket megismerhettem) lépések ebben az irányban (amiért őket ugyancsak köszönet illeti), de ilyen átfogó és letisztult értelmezésével a „New Homiletic” témakörnek még nem találkozhattam. Lehet, hogy ez annak is köszönhető, hogy a könyv írója hosszasan és többször is merített és merít folyamatosan a tiszta forrásból (New Homiletic), és annak ízét adja tovább? Ebből a munkájából én is felfrissülhettem és gazdagodhattam, a téma iránti motivációról nem is szólva. Feltételezem, hogy ehhez a letisztult és hatalmas mennyiségű területspecifikus anyag feldolgozásához nagy segítséget jelenhetett a szerző egyesült államokbeli tanulmányútja.

Külön öröm olvasni ebben a munkában ennek a „New Homiletic” folyamatnak a hátterét: honnan és miért indult el, illetve meddig jutott és mit

⁴ LONG, TH. G.: *A prédikálás tanúbizonysága*, Kolozsvár, EXIT Kiadó, 2019.

⁵ LEEDE, B. DE–STARK, C.: *Az Ige kibontakozása*, Kolozsvár, EXIT Kiadó, 2020.

üzenhet a 21. századi igehirdetés számára ez a homiletikai 'mozgalom'? Jól kitapinthatóvá válnak a szerző ábrázolása által azok a hatások, amelyek az új amerikai protestáns homiletika belső 'erjedését' és letisztuló folyamatát előmozdították. Itt nem feledkezhetünk meg arról, hogy az észak-amerikai belső társadalmi változásokra hatással lehetett sok latin-amerikai belső egyházi folyamat, amelyek nem kértek vízumot ahhoz, hogy beszivárognak az észak-amerikai társadalmi és egyházi gondolkodásba vagy a hétköznapi igehallgatói életérzésbe. Ezekhez társult sok európai gondolkodó (filozófus és teológus) szellemi üzenetének lecsapódása is az ottani egyházi szellemtérbe. Mindez számomra arra is utal, hogy ez a homiletikai irányzat a kontextus megtermékenyítő hatásának a szülötte.

Nyilván nem az a szándék vezérelte a szerzőt, hogy munkájának eredményeként majd minden kárpát-medencei igehirdető az új amerikai irányzat szerint – vagy ennek valamelyik elemét átvéve – fogja majd átalakítani az igehirdetési gyakorlatát. De azt a lehetőséget mindenképpen megteremti az érdeklődő olvasó számára ez a könyv, hogy friss impulzusokhoz jusson, elgondolkodjon a saját igehirdetési gyakorlatán és szükség szerint frissítse azt, akár az amerikai homiletika kelléktárából is. Az meg már luxusszámba menő lehetőség – ezzel valószínűleg nem számolt koncepciózusan senki –, hogy most már magyarul is olvasható három jeles képviselő ebből az irányzathoz. Így Craddock, Lowry és Long bármikor kézbe vehető, ha Koppándi Botond felkeltette irántuk az olvasó érdeklődését.

Világosan érzékelteti a könyv tartalma azt is, hogy a téma iránt elkötelezett és megszólított szerző mégsem elfogult. A lehetséges kritikus józansággal értelmezi a bemutatott személyeket és munkájukat, elhelyezve mindezt A közép- és kelet-európai kontextusban is. Vállalja személyes háttérét, unitárius lelkészi mivoltát, a saját véleményét, aki mégis (ön)kritikusan nyitott mindarra, ami más, de mégis hasznosítható és jövő felé vivő. Biztos kézzel vezet azon az úton, amelyet ő maga bejárt és megértett. Érthető és követhető módon mutatja be azokat a személyeket és gyakorlati teológiai elméleteket – a homiletikára koncentráltan –, amelyek az egész mondanivaló lényegét adják. Nem titkolva bizonyos helyzetekben némely homiléta egyes szempontjai – vagy például Long homiletikai értelmezése – iránti szimpátiáját.

Jó olvasni a könyvben, hogy amikor bemutat a szerző egy-egy homilétát, akkor nem a könyveiket ismerteti, hanem azokat a meghatározó elemeket és szempontokat, amelyek homiletikai gondolkodásukban meghatározó voltak, és hatással vannak a továbbiakra is. Maradva az igehirdetésnél, fontos és példászerű a bemutatott Új Homiletika képviselőinek egy-egy igehirdetése, amelyeket a könyvben szintén olvashatunk. Köszönet ezért a fáradozásért már csak azért is, mert ez teljesebbé tesz minden interpretációt és értékelést.

Külön kiemelem a könyvből a záró gondolatokban összefoglalást adó részt. Ebben olyan pontokba szedett összegzést találunk, amely nemcsak abban segít,

hogy az olvasó még egyszer rendezze a gondolatait a teljes témát illetően, hanem nagy segítség abban is, hogy egy közép-és kelet-európai protestáns egyházi kontextusban – ahol az igehirdetésnek általában komoly szerepe van – olyan következtetésekre juthasson az ember, amely segíti a megszerzett ismeretek továbbgondolását, vagy akár azok beépítését a saját igehirdetési gyakorlatba.

Recenziómat egy kitekintéssel kezdtem a legfrissebb magyar nyelvű protestáns homiletikai paletta terén. Ebben a számomra örömdetesen megfrissült és a gyakorlati teológia egyik klasszikus részterületén való tájékozódásban jelentős szerephez jutott az új amerikai protestáns homiletikai irányzat. Ez egy saját szín és lehetőség az e téren érdeklődő olvasó számára. Nem feladatom befolyással lenni arra vonatkozóan, hogy milyen sorrendben érdemes kézbe venni ennek a magyar nyelvű észak-amerikai homiletikai 'könyv-arzenálnak' a példányait. Csak azt tudom, hogy én magam Koppándi Botond kitűnő könyvével kezdeném: az egészszel, hogy aztán majd jobban megértsem a részleteket is. Ahogy fentebb már utaltam is rá, a szerző kitűnő úti kalauz, munkájával segít az eligazodásban, és fenntartja a folyamatos érdeklődést. Mint gyakorló jó homiléta, az olvasó elé adja a szót, hogy aztán az életté válhasson az olvasó számára is (használva a klasszikus retorika: docere – delectare – movere szempontjait): tanultam (mert tanítottak) – jó érzés és élmény volt ez (mert magával vitt a tanulni való) – és nem maradok tétlen (mert valamit kihozott belőlem mindaz, amit megértettem).

Kocsev Miklós

TOM WRIGHT

Az én evangéliumom szerint. Mit mondott Pál apostol valójában?

Kálvin Kiadó, Budapest, 2018 (213 oldal),

ISBN 978-963-558-396-6

Tom Wright (vagy ismertebb nevén: N. T. Wright) először 1997-ben megjelenő klasszikusát 2018 óta vehetik magyar nyelven is kézbe az olvasók. A könyv alapját a szerző előadás-sorozatokra írt tanulmányai képezik, azok közreadásával tulajdonképpen helyzetjelentést kívánt adni arról, éppen hol járt a Pál-kutatásban.

Művében a Pállal – származásával, gondolatiságával, tanításának lényegével – kapcsolatos tudományos diskurzusba kapcsolódik be. Pál számos róla megjelent szakmunka meg nem értett szereplőjeként áll előttünk Wright szerint. Személyének, saját zsidó kontextusának meg nem értettsége pedig szükségszerűen üzenetét is jellemzi, az általa használt fogalmak is gyakran esnek áldozatául félremagyarázásnak. Tom Wright arra vállalkozik – véleményem szerint sikerrel –, hogy eltávolítsa az útból az azokat akadályokat, amelyek évtizedek, sőt, évszázadok óta rossz irányba terelik a Pállal és üzenetével közelebből megismerkedni vágyókat.

A 20. századi szerzők Pálnak többféle profilt is rajzoltak, Wright elsősorban azoknak a munkásságát emeli ki és ismereti röviden az első fejezetben, akiknek az öröksége évtizedekre meghatározta a Pálról való gondolkodás irányát. Közülük Albert Schweitzer hagyatékaként említ négy témakört, amelyek a páli profil megrajzolásának vázát azóta is képezik: történelem, teológia, exegézis és alkalmazás. Az eltérő álláspontok ismertetése közben a szemfüles olvasó már rájöhet a könyv megírásának céljára, amelyet a szerző így határoz meg: „elhatárolódni a Pált félreértő interpretációktól, hogy megértsük: Pál hogyan szeretné, ha őt értelmeznénk” (26.).

Wright célja tehát az, ami a könyv alcímében így került megfogalmazásra: *mit mondott az apostol valójában?* Ez a kérdésfelvetés teszi szükségessé a Pál által használt fogalmak tisztázását, azonban az alapos exegetikai vizsgálat is vezethet zsákutcába, ha azokhoz nem Pál kontextusa felől közelítünk, figyelemzet Wright.

Először a tarsuszi Saulra és a megtért Pálra vetnünk egy közelebbi pillantást. Sokkal kevésbé különböznek egymástól, mint gondolnánk, világít rá Wright. Saul a legszigorúbb Sammaj-követő farizeusa kora zsidó közösségének, akit az Isten és a Tóra iránti, bármire (akár erőszakra is) kész buzgóság

jellemez. Ez az elvakultság indítja őt arra, hogy a damaszkuszi zsinagógákat „megtisztítsa” a keresztyénektől, akiknek Ura váratlanul megjelenik szemei előtt az oda vezető úton, hogy Saul megtapasztalja: Jézus *valóban* feltámadt a halottak közül. Saul felismeri, hogy „az egy, igaz Isten azt cselekedte meg a názáreti Jézussal az idők középpontjában, amiről ő úgy vélte, hogy majd csak az idők végén fog Izráellel megtörténni” (40.) – ezzel az eljövendő új világ képviselőjévé lesz. A judaizmust azonban új elhívása ellenére sem hagyja hátra, buzgósága is a régi marad, csupán új formát és tartalmat nyer: a pogányok közé kell elvinnie a Jézus feltámadásáról szóló örömhírt. De mi is ez az „örömhír”?

Az „evangélium” fogalmának tisztázását Pál korának mindkét lehetséges értelmezési háttéren elvégzi Wright: a zsidó Ószövetség prófétai ígéreteinek fényében az „örömhír” az az üzenet, amely szerint elközelített a fogságból való, régóta várt szabadulás, de a pogány görög–római világ hívószava is, ahol egy nagy győzelem vagy egy uralkodó születésének, illetve trónra lépésének híre, amely békét és új kezdetet jelent a világ számára. A két jelentés nem kijátszandó egymás ellen Wright érvelése szerint, ugyanis „minél inkább zsidónak tekintjük Pál ’evangéliumát’, annál erőteljesebben lép fel a császári kultusz – sőt, bármilyen ’vallásos’ vagy ’világi’ pogányság – követeléseivel szemben” (49.). Az evangélium Pál számára maga a megfeszített és feltámadt Jézus, aki király és Úr az egész világ felett – ez a négy elem alkotja az apostol evangéliumnarratíváját, számára ugyanis az evangélium hirdetése Jézus hirdetésével egyenlő, az evangélium így valóban egy királyi győzelem bejelentése, mégpedig a bűn és a halál felett.

A szerző, fenntartva eddigi érvelését, miszerint Pál megtérése után is a zsidó monoteizmus hű követője maradt, külön fejezetben vezeti végig olvasóit a *Szentháromság* „születésének” folyamatán Pál gondolkodásában.

Elhívásának az evangélium hirdetésén túl volt még egy sajátossága: a *pogányok* felé fordította az apostolt. Wright álláspontja szerint Pálnak nem kisebb volt a feladata a rá bízott üzenettel – amelynek alapja egy zsidó világnézet, központjában Jézussal –, mint a pogánysággal való konfrontáció. Ebben a fejezetben a szerző arra a kérdésre keresi a választ, hogy kik is ezek a pogányok, és hogyan alakította úgy az apostol az üzenetét, hogy hatással tudjon lenni rájuk, lelkiismeretükre, világnézetükre. Sok más Pál-kutatóval ellentétben ő nem a páli teológia gyökereit kutatja, hanem a páli teológia *célját*, amely teológiának a mozgatórugója nem a zsidóságtól való elszakadás igénye, hanem ugyanannyira a velük való konfrontáció is. Wright Pál missziói igehirdetését vizsgálva megállapítja, hogy azokban egyrészt a polemikus hangvétel játszik alapvető szerepet, Pál ugyanis olyan egész valóságot átható igazságot hirdetett, amellyel szemben a pogányság valóságról alkotott elképzelései „puszta paródiának” (9.o.) hatnak. Másrészt a zsidóság belülről induló kritikája jelle-

mezte igehirdetéseit. A szerző ezen a ponton fontosnak látja felhívni olvasói figyelmét egy újfajta pogányság születésének tényére, példaként állítva elénk a pogányokért buzgólkodó szeretett apostolát – az ő példája nyomán nekünk is újra fel kell fedoznünk, hogyan lehet örömhír az evangélium a pogány világ számára.

Nagy jelentőségű helyet foglal el a könyvben, az „Isten igazsága” kifejezés értelmezése, Wright szerint ugyanis ez határozza meg, hogyan olvassuk Pál központi jelentőségű szövegeit, mint a Filippi, a Korinthusiakhoz írt második, valamint a Rómaiakhoz írt levelet. Ezeket ismertetve és röviden elemezve Wright saját javaslatot tesz az „Isten igazságának” értelmezésére. Szerinte azt Isten szövetségi hűségének kontextusában kell értelmezni, mert csak akkor adódik magától értetődően az a szó, amely Pál számára tökéletesen leírta a Jézus Krisztusban a Szentlélek által megismert Istent (Róm 5,6–11; 8,31–39): Jézus kereszttje mutatta meg igazán Isten *szeretetét*. Wright értelmezésében Isten igazsága nem más, mint cselekvő szeretete, amely által jóváteszi a szenvedő világ bűneit azáltal, hogy magára veszi ezek súlyát (123.). A legnagyobb páli levélnek a Római levelet tartja, amelyben a szeretet teológiája kerül kifejtésre, s nem jogi vagy bírósági teológia.

Mire gondol Pál valójában, amikor a „*megigazulás*” nyelvezetét használja, és hogyan kapcsolódik ez az általa hirdetett evangéliumhoz? A hetedik fejezetben a szerző először bemutatja a Pálnál megjelenő szóhasználat jellegzetességeit, majd általa helyesnek vélt sorrendben teszi vizsgálódás tárgyává leveleit (Gal, 1–2Kor, Fil, Róm), mely alapján megállapítja, hogy a páli szóhasználatban a megigazulás a *szövetségi* státusz meghirdetése az utolsó napon, amikor is az érintettek a felmentő ítélet alapján az „*igazság*” *státuszával* ruháztatnak fel. Ez az ítélet majd az *idők végén* lesz kihirdetve, Jézus által azonban Isten már *megelőlegezte*, így a jelenben is érvényesül (az utolsó napok eseményei már Jézus halálból való feltámadásával megjelentek – ez a páli teológia kiindulópontja). Végül pedig mindenki, aki hisz Jézus Krisztus evangéliumában, Ábrahám igazi családjának tagjaként már bűnbocsánatban részesült. Az „evangélium” Jézus uralmának bejelentése, amely olyan hatalommal bír, hogy embereket hív Ábrahám családjába, amelyet Jézus Krisztus határoz meg, és kizárólag a benne való hit jellemez. A „megigazulás” azt hangsúlyozza, hogy mindazok, akikben megvan ez a hit, ennek a családnak teljes jogú tagjai, mégpedig kizárólag a hit, és semmi más alapján.

Milyen hatással van ez a tanítás az ember konkrét életére? Wright először Pál kortársai, majd a mai ember nézőpontjából válaszolja meg ezt a kérdést. A nyolcadik fejezetben elénk tárja Pál összetett vízióját az Isten által megújított emberről. Pál azt hirdette, mit jelent szerinte igaz módon embernek lenni, és ez alapján olyan életformára buzdította a megtérteket, amely szerinte az egyedüli emberhez méltó életforma. Meghatározta a *megújult emberlét*

központját, célját, átalakulásának formáját, összetartó erejét és buzgóságát. Az igaz emberséghez vezető út az igaz istentisztelet, így a megújult emberlét központja nem lehet más, mint Isten tisztelete, célja szerint pedig a feltámasztásra néz előre. E kettő – a „már igen, még nem” feszültsége – között kell átalakulnia az embernek, hogy egyre jobban a szentség jellemezze mindazokat, akiknek az élete Jézus Krisztusban újjá lett. (Wright egyes magyarázók állításával vitatkozva ezen a ponton tisztázó megjegyzést tesz, mely szerint nem azt állítja, hogy a keresztyének képesek lesznek egy állandó, egészen szent életvitel folytatására, s ezt Pál sem gondolta így.) A megújult emberlét legfontosabb tulajdonsága a szeretet (*agapé*); a szeretetközösség pusztá léte lesz a bizonyítéka annak, hogy valahol Isten Lelke munkálkodik (Kol 1,8). Ez a közösség fog Pál szerint az egy, igaz Isten tisztelete által az egész világ fölött uralomra jutni, az egyház misszióját végezve meghirdetni Isten királyi uralmát az egész világnak.

„Ha Jézus nem mindenek ura, akkor egyáltalán nem is Úr.” (170.) – idézi Wright kortársai és mindenkori olvasói számára jelzésül a kilencedik fejezetben: Jézus uralmának az egész világra igénye van, de az egész világ velünk, az egyház tagjaival kezdődik, tehát először nekünk, mindenkori keresztyéneknek és egyháztagnak kell megmutatni, hogy más módon is lehet embernek lenni. Mit jelent az ma, hogy az „evangélium” vezet el a „megigazuláshoz”, és milyen konkrét jelei vannak annak, hogy egy közösség ezen tanítások alapján él? Először is az evangélium közösséget teremt, nem individuális keresztyéneket hoz létre, a megigazulás pedig ezt a közösséget tartja fent. Továbbá a megigazulás ökumenikus tanítás, mivel kijelenti, hogy mindenki, aki hisz Jézusban, egy családhoz és asztalközösséghez tartozik (Wright érvelése szerint az úrvacsorai közösségben való részvételnek sem lehet előfeltétele a megigazulástanban való egyetértés). R. Hooker anglikán teológus gondolatát úgy idézi, mint amely fordulópontot jelentett számára a megigazulás megértésében: „*Nem úgy igazulunk meg hit által, hogy hiszünk a hit általi megigazulásban.*” (177.) Tehát a hit általi megigazuláshoz Jézusban és az ő feltámasztásában kell hinni. Sokan úgy vannak „önkéntelenül” megigazult állapotban ezek alapján, írja Wright, hogy ennek nincsenek is tudatában.

Végezetül A. N. Wilson Pál-portréját igazítja ki Wright, aki Pálról írt könyvének (*Paul: The Mind of the Apostle*) végkövetkeztetésében arra jut, az apostol volt a keresztyénség megalapítója. Wright alapos részletességgel bocsátkozik vitába a Wilson-féle tételekkel, majd előhívva a korábbi gondolatokat Pálról és Jézusról, még utoljára tisztázza szerepeiket. Sem Jézus, sem Pál nem hirdetett időtlen teológiai-etikai rendszert. Mindketten úgy gondoltak magukra, mint akik eszközök Izráel Istene kezében, szereplői egy nagyobb drámának, hogy Isten távlati céljai megvalósulhassanak. Wright szavaival:

„[Jézus és Pál] saját idejükben, saját feladataikat ellátva cselekedtek –, ahol egyikük volt a fókusz, a másik a mutató – az egy, élő és igaz Isten cselekedett általuk, egyszer s mindenkorra megszabadította Izráelt és a világot, megalapította szereteten alapuló országát, amely által a világ a bűn és a halál hosszú teléből kiszabadulva megízlelhette az eljövendő világ gyümölcseit.” (203.)

Számunkra, akik a köztes időben élünk, Tom Wright könyve új, letisztázott ismeretek könnyen érthető forrása lehet Pálról és az általa hirdetett evangéliumról. Klasszikusként nem hiányozhat a tudományok emberének könyvespolcáról, de akár egy gyülekezeti tag éjjeli szekrényéről sem. A szerző kérdésfeltevései nem öncélúak, nem is kizárólag tudományos jellegűek – általuk minket, mindenkori olvasókat arra hív, hogy kapcsolódjunk be egy közös gondolkodásba, Pál példáján eligazodva ne féljünk a saját korunk kihívásaival se szembenézni, de a legfontosabb: mindig tudjuk, kiben és kinek hiszünk (2Tim 1,12).

Muza Blanka

SZERZŐK

- ◆ BÉKÉSI SÁNDOR (PhD, Dr. habil.)
nyugalmazott egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem,
Hittudományi Kar
- ◆ HOMOKI GYULA
tanársegéd, Sárospataki Református Teológiai Akadémia
- ◆ HORVÁTH ERZSÉBET (PhD, Dr. habil.)
nyugalmazott egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem,
Hittudományi Kar
- ◆ JAKAB BÁLINT MIHÁLY
református lelkipásztor, doktorandusz,
Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar
- ◆ KOCSEV MIKLÓS (PhD, Dr. habil.)
tanszékvezető egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem,
Hittudományi Kar
- ◆ KÓKAI-NAGY VIKTOR (PhD, Dr. habil.)
egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ◆ KUSTÁR GYÖRGY (PhD)
főiskolai adjunktus, Sárospataki Református Teológiai Akadémia
- ◆ MÁTHÉ-FARKAS ZOLTÁN (PhD)
református lelkipásztor, Székelykövesdi Református Egyházközség
- ◆ MOLNÁR LILLA
doktorandusz, Evangélikus Hittudományi Egyetem
- ◆ MUZA BLANKA
doktorandusz, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ◆ NAGY VIKTÓRIA
doktorandusz, Debreceni Református Hittudományi Egyetem