

**„AZ ÚR AZ ÉN ERŐM ÉS PAIZSOM”**

*Tisztelgő írások Enghy Sándor professzor úr  
65. születésnapjára*

Hit és Kultúra  
5.

Sorozatszerkesztő  
Csorba Dávid

TÁMOGATÓK:



TISZÁNINNENI  
REFORMÁTUS EGYHÁZKERÜLET



SÁROSPATAKI  
REFORMÁTUS TEOLÓGIAI AKADÉMIA



SÁROSPATAKI REFORMÁTUS KOLLÉGIUM  
TUDOMÁNYOS GYŰJTEMÉNYEI



# „Az Úr az én erőm és paizsom”

Tisztelgő írások  
Engyh Sándor professzor úr 65. születésnapjára

Szerkesztők  
Csorba Dávid  
Kustár György  
Marozsák Dániel  
Sztarmári Emília



Hernád Kiadó  
Sárospatak, 2021.

„Az Úr az én erőm és paizsom”.

Tisztelgő írások Engly Sándor professzor úr

65. születésnapjára

Tiszáninneni Református Egyházkerület Hernád Kiadó

Sárospatak, 2021

[www.hernadkiado.hu](http://www.hernadkiado.hu)

© Sárospataki Református Teológiai Akadémia

© Hernád Kiadó

© Szerzők, szerkesztők 2021

Olvasószerkesztő

Kustár Görgy

Marozsák Dániel

Könyvterv

Asztalos József

Készült a Kapitális nyomdában, Debrecenben.

Igazgató: Kapusi József

ISBN: 978-615-5787-25-6

ISSN: 1785-8895

A címlapon Bertha Zoltán „*Rendhagyó motívum*” c. festménye látható.

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.



# Tartalom

ELŐSZÓ – Kustár György	9
TANULMÁNYOK	13
Benyik György: Keresztény Talmud-kutatás vázlata	15
Doedens, Jacob J. T.: A feltámadás és a megígért új szövetség	39
Homoki Gyula: A jánosi Paraklétoz-koncepció használata a montanista vitában	49
Kállay Dezső: „Félelemmel és rettegéssel” – Régi és új utak a Fil 2,12–13 magyarázatához	67
Koncz Vágási Katalin: Buzdítás a Templom újjáépítésére. A „Két próféta könyve” (Hag + Zak 1–8) előállása és teológiája	95
Kustár György: A zsidó oktatás és a példák mimézise	133
Kustár Zoltán: „Halálos a csapás, ami Júdát érte...” A Mik 1,10–15 magyarázata	167
Lapis József: „Arcom őrzi visszfényét a lángnak” – Piero della Francesca és az Igazi Kereszt legendája	197
Marjovszky Tibor: Mindent tud(at)ni akarok (egy nagy ember kis enciklopédiái)	215
Nyúl Viktor: Péter és a templomadó (Mt 17,24-27)	225
Szécsi József: A Ruách háKódes, a Sechiná és a Bát kól	235
Zsengeller József: Kompetitív allegóriák? – Órigenész, a Midrás Sir haSirim és a Targum az Énekek éneke 2,14-ről	257
KÖSZÖNTŐK	311
Baksy Mária: Kegyelmet és dicsőséget ad az Isten (Zsolt 84,12)	313
Beidek Endre: Köszöntő	317
Biró László (Rugonfalva): „...nem pénzért és nem fizetségért!” (Ézs 55,1) köszönet és kérés	321
Fejér Zoltán László: Az igazi szeretet	325
Kádár Tamás György: Mi az üzenet?	329
Kis Boáz: Magnifica Domine Rector! Deus Vivifica Illud!	331
Marozsák Dániel: „Dr. Enghy Sándor, avagy rájöttem, hogy nem kell félni a hébertől, meg is lehet szeretni	339
Miskolczi József: Aztakutyafáját - Márk 7,24–30	341

Sohajda Levelte: A sátor előtt	347
Szmolka-Tárkányi Edith Csilla: Köszöntő	351
Interjú Dr. Enghy Sándorral	355
KÉPEK	363
BIBLIOGRÁFIA	367
SZERZŐK	379





## ELŐSZÓ

Engny Sándorról, a Biblikus Intézet professzoráról, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia jelenleg regnáló rektoráról, és úgy is mint ennek a kötetnek az ünnepeltjéről, egy gyermekkoromban hallott történet maradt meg. Szüleim egy alkalommal az abaújszántói parókián voltak vendégségben. Édesanyám meg találta dicsérni az egyik szekrényt, amely újonnan került a szolgálati lakásba. Sándor erre azt kérdezte: „Kipakoljam? Elviszitek?” Olyan lelkesen tukmálta, hogy alig lehetett lebeszélni. A visszaemlékezésekben mosolyogva olvastam hasonló történeteket róla: ezek alapján meggyőződtem arról, hogy szívesen megváltak tárgyaktól. Emögött nem csak adakozó kedve van, hanem az a meggyőződés, hogy úgysem vihetünk magunkkal semmi anyagit innen odaát. Ugyanakkor még egy szálon kapcsolódunk: édesapám, már kislétai lelkésként létrehozott egy héberezős kört. Ennek ő aktív tagjaként jelen volt, éppen ott, ahol tartották, de sokszor nálunk. Felvilant az a néhány emlék és elbeszélés, amit róla hallottam, amikor a *Dekalógus* online kiadásához ő írt előszót. Tele volt édesapám iránt azzal a szeretettel és megbecsüléssel, amit csak ritkán és kevesekkel szemben enged meg magának az ember.

Publikációit végignézve az látható, hogy elkötelezett tanító. Egyfelől az egyház iránt. Sokszor elmondta, és elmondja: nincs értelme úgy beszélni, hogy azt ne értse az egyszerű gyülekezeti tag. Erről tanúskodik a közegyházi folyóiratokba írt elmélkedéseinek sora: célja volt megismertetni az igét a szélesebb egyházi közönséggel. Ugyanakkor elkötelezett a tudomány felé is, mert azt is sokszor elmondta már: nem lehet úgy beszélni az egyszerű hívőhöz, hogy ne emeljünk rajta. Úgy meg pláne nem beszélhetünk, ha nem értjük igazán és igényesen azt az Igét, aminek üzenetét meg szeretnénk számára fogalmazni. Konzervatív, bizonyos értelemben újító és egyházközeleti értelmezése sajátos egységet alkot alapos nyelvi elemzéseivel. Ezeknek az elemzéseknek a befogadása ugyanakkor már komoly teológiai alapismereteket követel, és pont ez alkotja az értékes kettős pólust: a befogadható megértett és a nehezen befogadható, de elengedhetetlennek a megértendő feszültsége szervezi az írásait. És ebben nagyon őszinte: tudományos írásában az egész folyamat teríték-

re kerül, melyen hitéből és személyiségéből fakadó egyedi látásmódja és munkamódszere folyamatosan áttetszik.

Ebben az ünnepi kötetben olyan tanulmányokat és köszöntéseket teszünk közzé, melynek célja, hogy a szerzőtársakkal Enghy Sándor tudományos pályája és kedves, emberi karaktere előtt tisztelgünk. A kötethez számos barát, kolléga és tanítvány járult hozzá egy-egy írással. Benyik György, a szegedi Gál Ferenc Egyetem Teológiai Karának tanszékvezető tanára, az írásában a pápai inkvizíció antiszemitizmusát övező téves legendákat foszlatja szét és a középkori keresztény-zsidó tudósok kapcsolatát vizsgálta. Kimutatta, hogy az antiszemitizmus mellett mindig voltak olyan megértő bibliakutatók, akik a héber szöveggel és a Talmud zsidó szakértőivel komoly párbeszédben álltak. Jacob Doedens, a Pápai Református Teológiai Akadémia docense és a Biblikus Intézetek vezetője azt vizsgálta, miként jelenik meg a feltámadás motívuma az Újszövetségben és miként az intertestamentális kor írásaiban. A két korpuszt a halál utáni élet gondolatkörének elemzése révén kötötte össze, és a feltámadáshít egyediségét emelte ki. Homoki Gyula, az SRTA tanársegédje és a KRE doktorandusza, a Paraklétosz szerepét értelmezte a jánosi közösségben és azt, hogy ez milyen hatással volt a 2. századi montanista mozgalomra. Tézise szerint a Paraklétosz kifejezést nem pusztán a Lélekre, hanem az annak felhatalmazásával szóló személyre is használták. Kállay Dezső, a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet újszövetséges tanára, a Fil 2,12–13 alapján azt vette közelebről szemügyre, hogy hogyan viszonyul egymáshoz az emberi és az isteni oldal az üdvösség kimunkálásában: egyfelől a valódi hódolat jele a teljes engedelmesség, ez azonban csak a kegyelem erőterében nyeri el a célját. Kustár György, az SRTA újszövetséges tanára azzal foglalkozik, hogy vajon Jézus korában az oktatásban volt-e szerepe a mimézisnek. Arra a következtetésre jutott, hogy a mimézis, az utánzás révén tanulás mind a görög-hellén, mind a zsidó oktatás fontos része volt. Koncz-Vágási Katalin sarkadi lelkész, kutatási területe a kisproféták. Itt közölt írásában a Zak 1–8 előállítására vonatkozó kutatási eredményeket hasonlította össze a Haggeus próféta könyvének a keletkezési fázisaival. Úgy látja, hogy Zakariás kronológiáját Haggeus datálásához igazítják, és ezzel hagyománytörténetileg egy korpuszba, a „Két próféta könyvébe” foglalják össze.



Kustár Zoltán, a DRHE Őszövetségi Tanszékének tanszékvezetője, a Mik 1,8–16 szakaszt, a sokak által az Őszövetség legrosszabb szövegének tartott szakaszt értelmezte. Azt kísérte nyomon, hogy ebben hogyan aplikálja a redaktor a próféciaát Jeruzsálemre és a babiloni fogságra. Lapis József, angol nyelv és irodalom szakos bölcész, az SRTA tudományos munkatársa, a kora reneszánsz festőről, Piero della Francescáról és az igaz kereszt legendájáról írt. Marjovszky Tibor a DRHE nyugalmazott tanára, Claudius Aelianus szofista filozófus egyik művét tárta az olvasó elé, aki Septimus Severus császár idején élt s egy vidéki szentélynek volt a papja. Nyúl Viktor, a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola főiskolai docense a Mt 17,24–27 szövegkritikai vizsgálatán, szerkezeti felvázolásán és elemzésén keresztül azt mutatta be, hogy Máté úgy ábrázolja Pétert ebben a szakaszban, mint aki ragaszkodik mesteréhez, Jézus pedig úgy jelenik meg, mint aki bizalommal van tanítványa iránt. Szécsi József, az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem egyetemi docense, a Ruáh háKódés, a Sechiná és a Bát kól fogalmait elemezte úgy, ahogyan azok a különböző forrásokban és korokban megjelennek, többek közt kimutatva a keresztyén „Lélek” és a zsidó „Ruah” fogalom használata közti különbséget. Zsengellér József az Országos Rabbiképző–Zsidó Egyetem egyetemi tanára és a Dunántúli Református Egyházkerület kutató professzora azt vette górcső alá, hogy mit tudhatunk meg az Énekek Éneke 2,14-ről Órigenész, a Midrás Sir ha-Sirim és a Targum alapján. Megállapította, hogy a magyarázatok szétartóak, sokszor egymásnak ellentmondóak, a szakasz nehézségeit pedig az értelmezők az allegorikus értelmezés révén próbálják feloldani.

A kötetben örömmel közöltük régi tanítványok, kollégák és ismerősök egy-egy laudáló írását. A következő emberek járultak hozzá ily módon ehhez a kötethez: Baksy Mária az Abaúji Egyházmegye volt esperese, az Encsi Református Egyházközség lelkipásztora. Beidek Endre református lelkipásztor, a Sárospataki Református Kollégium Gimnáziumának nevelési igazgatóhelyettese. Kádár Tamás a dunántúli Tapolca és Vidéke Református Társegyházközség lelkipásztora. Bíró László Rugonfalván tiszteletbeli presbiter és Dorogon pótpresbiter, a Presbiterképző kurzus lelkes hallgatója. Kis Boáz teológus, jogász, a Magyar Népfőiskolai Collegium elnöke. Lakatos Nella a Nagybányai Egyházmegye Presbiteri Szövetségének elnöke. Marozsák Dániel az SRTA volt hallgatója, a Sa-

jószentpéter–Nagytemplomi gyülekezet lelkipásztora. Miskolczi József egyházkerületi beosztott lelkész, a Tiszakeszi Lórántffy Zsuzsanna Református Általános Iskola pedagógiai szakasszisztense. Sohajda Levente a Göncruszkai Református Egyházköztség lelkipásztora. Szmolka-Tárkányi Edith Csilla a Zilizi Református Egyházköztség lelkipásztora támogatta.

A szövegek lektorálását Kustár György és Marozsák Dániel végezték. A kötet képanyagát Asztalos József, Baksy Mária, Biró László, Kocsis Kinga, Nagy Károly Zsolt és Tar Csaba bocsátották rendelkezésünkre. A kötet megjelenését támogatta a TIREK, az SRTA és a Károli Gáspár Református Egyetem.

*Kustár György*

# TANULMÁNYOK



DR. BENYIK GYÖRGY

# KERESZTÉNY TALMUD KUTATÁS VÁZLATA<sup>1</sup>

## Bevezetés

Az Ószövetség kánoni iratai és az Újszövetség iratainak kapcsolata bőven tárgyalt téma minden keresztény bibliai bevezetőben. A szóbeli Tórának is tartott Talmud zsidó szövegértelmezése és a keresztény iratokról, valamint Jézus és tanítványairól deklarált véleménye hiányosan ismert, vagy egy-egy antiszemita korszakban politikai összefüggésben citált kiragadott és nem elemzett szövegeken keresztül. Mindazok számára, aki a héber nyelv különböző rétegeivel behatóan foglalkozik, világos, hogy az ókori héber és a rabbinikus héber között mennyi árnyalati különbség fedezhető fel. A Talmudhoz fűződő keresztény vitairodalom igen gazdag és a zsidó-keresztény vita csak az újabb időben és csak akadémiai körökben korlátozódik a korrekt összehasonlításokra. Szerencsére a zsidó-keresztény akadémiai párbeszéd jó hatással volt a modern kori zsidóság keresztény megítélésére is. Ennek a hosszú folyamatnak néhány fontos részletét szeretnénk az alábbi tanulmányban bemutatni.

## A Talmud keletkezése és tartalma

A Talmud תלמוד gyűjtemény, mely a Kr.u.2 századtól a 6 századik alakult ki héber és arám nyelven és lett a Tóra után a legfontosabb zsidó vallási, szövegértelmezési forrás. Az egyes szövegrészek és fejezetek körét és a benne található szövegek korát nehéz megítélni. A mintegy 800 régi rabbi mondását, magyarázatát magába foglaló gyűjteményt többször is átdolgozták, többféle gyűjteménybe rendezték. A babiloni (בבלי תלמוד) és a jeruzsálemi (ירושלמי תלמוד) Talmud egymástól eltérő korpusz, a Misna és a Gemara pedig a korábbi anyag további kiegészítéseit tartalmazza. Jacob

---

<sup>1</sup> Benyik György (PhD) a szegedi Gál Ferenc Hittudományi Főiskola tanszékvezető tanára, a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia szervezője, e-mail: benyik.gyorgy@gmail.com.

Ben Chajim (1470-1538)<sup>2</sup> szerkesztésében a babiloni Talmud 1523-ból készült első nyomtatása Daniel Bomberg (c. 1483 – c. 1549) antwerpeni keresztény nyomdájából származik, aki Velencében dolgozott 1516 és 1539 között. A Bomberg által bevezetett fóliószámlálást ma is használjuk.

A Tóra írott hagyományával szemben a Talmud a hagyomány szerint a Sinai szóbeli hagyományát képviseli, amelyet az Kr.u. 1-2 századig szóban adtak tovább és ekkor kezdték leírni és kodifikálni. A héberül írt Misna a 2. században alakult ki és szerkesztését Jehuda ha-Nasi (2. sz.) irányította.<sup>3</sup> A babiloni Talmud kézírataiban és nyomataiban a későbbi korszakok kommentárjai egyfajta harmadik réteggel egészülnek ki. Különösen figyelemre méltónak tűnik Rashi (1040-1105)<sup>4</sup> (Schlomo ben Jizchak rabbi) talmudi tudós kommentárja, aki Franciaországban és Németországban dolgozott a 11. században. A Zsidó kiadó által publikált babiloni Talmud első és eddig egyetlen teljes és cenzúrázatlan fordítását 1929 és 1936 között készítette el Lazarus Goldschmidt (1871-1950),<sup>5</sup> amely kiadás 12 kötetből áll.<sup>6</sup>

### A Talmud és talmudi zsidóság keresztény elutasítás és üldözése

A korai keresztény időkben a zsidóknak ismételten megtiltották a vallási törvény tanulmányozását. A rabbinikus történetírás a Bar Kochba-lázadás egyik okának ezt a tilalmat tartja. 553-ban I. Jusztinianusz császár

<sup>2</sup> A Masszoréta szöveg és az un. Rabbi biblia szövegének gondozója. GINSBURG, C.D. – BEN CHAJIM IBN ADONIJAH, Jacob: *Introduction to the Rabbinic Bible*, London, Longman, 1865.

<sup>3</sup> A Judeai zsidó közösség vezetője volt (*nasi*). Tanítás közben gyakran imádkozta a „Sema Jisrael” imát.

<sup>4</sup> *Raschis Pentateuchkommentar*, Verlag von George Kramer, Hamburg, 1922. OBERLANDER Báruch (szerk.): *Szemelvények Rásinak a Tórához írt kommentárjából*, I–XII. kötet, Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség és a Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület, Budapest, 2007.

<sup>5</sup> Rabbi képzettségét a Kovno melletti Slobodkiban, a Talmud iskolában szerezte. 1888-ban Németországba ment, 1890-ben pedig a berlini egyetemre került, ahol Dillmann és Schrader professzorok irányításával a keleti nyelvek, különösen az etióp nyelv tanulmányozásának szentelte magát.

<sup>6</sup> További fontos szövegkiadások és fordítások: *Der babylonische Talmud. Ausgewählt, übersetzt und erklärt von Reinhold Mayer*, München, Wilhelm Goldmann, 1963. (kb 600 oldal) GOLDSCHMIDT, Lazarus (ford.): *Der Babylonische Talmud*, 12 Bde., Berlin, 1929–1936, (utánnomás Frankfurt/M., 2002.)

EPSTEIN, I. (Hg.): *The Babylonian Talmud. Translated into English with notes, glossary and indices*, 35 kötet, London, 1935–1952 (utánnomás 18 kötetben: London, 1961.)



a Codex Iustinianus<sup>7</sup> vallási rendelkezéseiben bizonyos korlátozásokat vezetett be. Azonban a tiberiasi rabbiképző főbbija, Mar Zutra jogosítványai semmiben sem csorbultak. Egyedül egy 535-ös rendelkezés utal a keményebbé váló zsidópolitikára: a frissen visszahódított Afrikában ugyanis az ortodoxok számára konfiskálták az eretnekek, pogányok és az ekkor először velük egy kategóriába került zsidók imaházait, szentélyeit. VI. Leó pápa később A Codex Iustinianus rendelkezéseit újítja meg.

A Talmud keresztyén elutasításának a legfőbb okai azok a polemikus és drasztikus kijelentések, amelyeket Jézusról, szüleiről és tanítványairól olvashatunk benne. Peter Schäfer (1943-) professzor, aki USA Princeton egyetemen is tanított és a Judaisztika Intézet tanszékvezetője volt, gyűjtötte össze és elemezte a Talmud Jézus-ellenes mondásait.<sup>8</sup> Az alábbiakban röviden sorra vesszük ezeket az állításokat.

### A Talmud sokkoló kijelentése Jézus és tanítványai ellen

A Talmud szerint (b Shab 104b) Jézus vér szerinti atyja egy „Panderá” nevű római katona volt, hivatalos apja pedig egy „Papposz ben Jehuda” nevű zsidó. Jézus tehát egyfelől törvénytelen gyerek (fattyú), másfelől pedig egy nem-héberrel (*goj*) való kapcsolatból származik, vagyis korcs (héberül: mamzer, ami jelölhet fattyút és korcsot is). b Sanhedrin 103a szerint „Jézus egy olyan tanítvány volt, aki elrontotta az ételt”. „Aki elrontja az ételt” egy olyan embert jelöl, aki nyilvánosan házasságtörő életmódot folytat, és szégyent hoz tanáira és szüleire. Schäfer szerint az is elképzelhető, hogy a Talmud itt Jézusnak Mária Magdolnával való kapcsolatát fordítja visszajára, amennyiben a Lukács 7,36-50-ben olvasható „erkölcstelen asszonyt” Mária Magdolnával azonosítjuk. Jézus és Mária Magdolna „viszonyával” a gnosztikus evangéliumok is foglalkoznak, és lehetséges, hogy a Talmud összeállítói e hagyományt is ismerték és felhasználták a keresztyének által tisztelt és imádott Jézus degradálására. A B.ber 17a–b „(...) hogy ne legyen olyan fiunk vagy tanítványunk, aki nyilvánosan elrontja az ételt, mint a

<sup>7</sup> FARGNOLI, Iole (Hrsg.): *ACTI. Auxilium in Codices Theodosianum Iustinianumque investigandos*, Mailand, LED Edizioni Universitaire, 2009.

<sup>8</sup> SCHÄFER, Peter: *Jesus in the Talmud*, Princeton University Press, 2007. Ez a tanulmány megtalálható az Interneten is, PDF formátumban. Üő.: *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity shaped each other*, Princeton University Press, 2012.

Názáreti Jézus (Yeshu ha-Notzri) ismét a hiteles zsidó hagyomány megrottójának deklarálja Jézust. A további vádak Jézus ellen a b Sanh 107b, és a y Sanh 130ff szerint, hogy „Jézus mágiát űzött, megtevesztette és félrevezette Izrael népét.” Szintén ez a történet tartalmazza azt a leírást, miszerint „Jézus fölállított egy téglát és azt imádta”. A téglából való bálvány fölállítása és imádása babiloni szokás volt. Ugyane szerint a talmudrészlet szerint Jézus Egyiptomban tanult mágiát.

### Jézus kivégzése a Talmudban

A zsidó kivégzések rituáléja szerint a kivégzendő előtt pár méterrel egy hírnök ment, aki fennhangon sorolta a kivégzendő bűneit, hogy amennyiben van valaki, aki szerint az illető ártatlan, és bizonyítani tudja, előléphessen és megmenthesse az illetőt.

Jézus esetében (talmudi verzió) eltértek ettől: 40 nappal kivégzése előtt hírnök járta be azt az utat, amin Jézust vezették a halálba. Ez szokatlan volt, mivel a hírnöknek közvetlenül a kivégzendő előtt kellett volna haladnia, pár méterrel, ugyanazon a napon; a változás oka, hogy Jézus „közel állt a kormányhoz”, („barátai voltak magas helyeken”) és a rabbik biztosra akartak menni, hogy meghal; emiatt még a törvény rendelkezését is túlteljesítették. A negyvennapos megelőző hírnökjárásnak valószínű oka, hogy „bebizonyítsa”: Jézus híveinek negyven napjuk volt, hogy megvédjék messterüket, és így sem sikerült cáfolni, hogy Jézus egy csaló és hamis próféta.

A Talmud szerint Jézust megkövezték, majd felakasztották, ami elentétben áll a keresztény hagyománnyal, mely szerint keresztre feszítették. Ennek oka a narratíva polemikus mivoltában keresendő. A bavlai felségjogot formál Jézusra, hogy véglegesen eltaszítsa. „Jézus eretnek volt, közölünk sokat elcsábított, de elintéztük zsidó törvény szerint, megkapta, ami érdemelt, és ennyi a történet.”

A Talmud leírása a teljes visszajára fordítása az újszövetségi leírásnak, a zsidó szegynenek és bűnnek: „igenis elfogadjuk – érvel – a felelősséget ez eretnek haláláért, de semmi ok arra, hogy szegyent vagy bűntudat érezzünk miatta. Nem vagyunk gyilkosai a Messiásnak, Isten fiának, hanem a jogos kivégzői egy káromlónak és bálványimádónak, akit a törvényünk teljes súlya által ítéltünk halálra.”

### Jézus tanítványai megítélése a Talmudban

Az újszövetség tanúsága szerint Jézus tanítványokat gyűjtött maga köré, tizenkettőt, ami Izrael tizenkét törzsét jelképezte. A Talmud szerint (b Sanh 43a–b) Jézusnak öt tanítványa volt: „Mattai, Naqqai, Netzer, Buni, és Todah”. Mindegyik tanítványt megidézik a rabbik elé, ahol a saját nevékre hivatkozva védekeznek, azonban a rabbik visszájára fordítják a védekezésüket és mindegyiket halálra ítélik.

Naqqai arra utal, hogy Pilátus ártatlannak (*naqi*) találta őt, de a zsidók szerint egyszerűen ez a neve; Netzer neve azt jelenti „hajtás”, és Izajásra utal (Iz 11,1 – „Vessző kél Izáj törzsökéből, hajtás sarjad gyökereiből”), ami pedig Máté evangéliumára utal, ahol Jézus Dávidnak, Izáj fiának leszármazottja. A rabbik viszont, szintén Izajás nyomán „utálatos hajtásnak” nevezik, akit „szennyes hulladékként kidobnak a sírból” (Iz 14,19). A Bavli szerint Jézus káromló és bálványimádó, aki rengeteg embert tévútra vezetett, ezért megérdemli, hogy holtteste tehetetlenül heverjen. A Bavli szerint sem Jézus, sem a tanítványai nem fognak soha feltámadni. Meghaltak és tanításuk örökre elenyészik.

Ami Bunit illeti, az implikációk még merészebbek. Először is Buni Isten fiának mondja magát. Ez a Zsoltárok 2,7-re utal: „A fiam (*beni*) vagy, ma adtam neked életet.” Az Újszövetségben amint Jézust megkereszteli a Keresztelő, a mennyek megnyílnak, a Szentlélek galamb formában leereszkedik, és egy mennyei hang kihirdeti: „Ő az én szeretett fiam, őt hallgassátok” (Mk 1,10k; Mt 3,16k Lk 3,21k) – nyilvánvaló utalás a Zsoltárok 2,7-re. Ugyanez igaz Jézus színeváltozására is a hegyen („Ő az én szeretett fiam!” Mt 16,5; Mk 9,7; Lk 9,35). Ez visszaköszön Pál apostolnak az antióchiai zsinagógában elmondott beszédére, amely szintén a Zsolt 2,7-tel vezeti fel Jézus történetét. Végezetül a Zsidóknak írt levél is megemlíti a Zsolt 2,7-et (Zsid 1,5).

Másodszor, Buni Isten elsőszülöttjének mondja magát. Pál apostolnál: „Ő a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsőszülötte. Mert benne teremtett mindent a mennyben és a földön (...) Mindent általa és érte teremtettet.” (Kol 1,15-16) Krisztus feltámadt a halálból, elsőként a halottak közül. „Mivel egy ember idézte elő a halált, a halottak is egy ember révén támadnak fel. Amint ugyanis Ádámban mindenki meghal, úgy Krisztusban mindenki életre is kel.” (1 Kor 15,20–22); Jézus és a követői az új Izrael, az „ígéret gyermekei”, szemben a „test gyermekei-

vel”: „Más szóval: nem a testi származás szerinti utódok Isten gyermekei, hanem az ígéret gyermekeit nevezik utódnak.” (Róm 9,8) Pál folytatja, Ozeást idézve: „amint Ozeásnál mondja: Népemnek hívom azt, amely nem népem, s kedveltnek azt, amely nem kedves nekem.” (Róm 9,25) Tehát amikor Buni Isten (szeretett) fiának mondja magát, az (igazi) elsőszülöttnak, akkor a beteljesülés-teológiát (szupercesszionizmus) idézi: a keresztény egyház felülírta a „régizsraelit”, a zsidóságot. Amire a rabbik így válaszolnak: „te bolond, nem az Isten de a fáraó elsőszülötte vagy, a gonosz fia, aki hiába próbálta megsemmisíteni Izraelt.”

Végezetül Todah, kinek a neve „hálaadási áldozat” jelent. Ő ezt mondja: „én vagyok a hálaadó áldozat Izraelért”, de a rabbik így válaszolnak: „Pont fordítva: a kivégzés – amely nem áldozat a szó kultikus értelmében – elkerülhetetlen és a kivégzőid Isten akaratát töltik be.” A talmudi narratívától eltérően az Újszövetségben Jézus engesztelő áldozatként jelenik meg. Pál Jézust „jó illatú áldozati adománynak” nevezi. (Ef 5,1) A zsidókhoz írt levél Jézust az új főpapként említi: „Ha ugyanis a bakok és bikák vére meg az üszó hamva a tisztátalanokra hintve külsőleg tisztává teszi őket, mennyivel inkább megtisztítja lelkiismeretünket a holt cselekedetektől Krisztus vére, aki az örök Lélek által saját magát adta tiszta áldozatul az Istennek, hogy az élő Istennek szolgáljunk” (Zsid 9,13-15) A főpap minden évben egyszer idegen áldozat vérével a ruháján lépett be a szentélybe: Jézus a bűneinkért önnön véréért adván, áldozatként magát nyújtván támadott fel és emelkedett fel a mennybe.

### **A Talmud szerint Jézus büntetése a pokolban**

A kereszténység tanítása szerint Jézus a feltámadása után 40 nappal fölment a mennybe. Nem meglepő módon, a Talmud teljesen másképp ábrázolja ezt. A Talmud szerint (b Git 56b–57a) Onqelos – aki állítólag a héber Biblia arámra fordítója – megidézi a „Názáreti Jézust” (Yeshu ha-notzri) a sírból, és megkérdezi mi a büntetése a pokolban. „Jézus” azt válaszolja: „a forró ürülék”. Némely kézirat/kiadás helyettesíti Jézust „Izrael bűnöseivel” (poshè Yisrael). Schäfer megállapítja, hogy először Jézus volt a példabeszéd alanya, majd később cserélték ki „Izrael bűnöseire”, hiszen a legkorábbi kéziratokban Jézus szerepel. A forró ürülékben főzés a Talmudban a rabbik kinevetésének büntetése. A forró ürülékben főzés



szintén értelmezhető úgy, mint Jézus utolsó vacsorán elmondott szavainak, illetve az átlényegülésnek a rosszindulatú kigúnyolása.

### **A Talmud sokkoló kijelentésinek elemzése**

Összefoglalásként elmondhatjuk, a talmudbéli Jézus-narratíva utóélete egységesen negatív és durván sértő narratívát tartalmaz, annak ellenére, hogy méretét tekintve Jézusra viszonylag kevés de drasztikus utalást találhatunk a Talmudban. Ezek a narratívák koherens, egységes egészet alkotnak: kurafi, bálványimádó, aki Egyiptomba ment mágiát tanulni, kicsapongó életet folytat, rengeteg zsidót és nem zsidó embert félrevezetett, a pokolban főzik forró ürülékben. Ezek az állítások időről-időre zsidóellenes (antijudaista és antiszemita) feszültségeket gerjesztettek a befogadó többségi keresztény társadalomban. A keresztény értékrend szerint ugyanis e gyalázások istenkáromlásnak (blaszfémia) minősülnek.

Peter Schäfer a Talmud Jézusról és az apostolokról tett sokkoló állításait elemezve kijelentette, hogy ezek az állításai nem jelentik azt, hogy a talmudi anekdotákban foglaltak valóban megtörténtek volna (történeti értékük lenne), csupán azt, hogy kifinomult ellen-narratívák Jézus evangéliumokban ábrázolt életét és halálát illetően. Ezen ellen-narratívák az evangéliumok részletes ismeretéről tanúskodnak, különösen, ami János evangéliumát illeti. Polemikusak, az újszövetségi történeteket gúnyolják, parodizálják, különösképpen Jézus születését és halálát. Schäfer professzor azt is hangsúlyozza, hogy e talmudbéli részleteket nem szabad figyelmen kívül hagyni, vagy jelentéktelenként feltüntetni. Jelentőségük abban áll, hogy a rabbinikus judaizmus írásban adott válaszai az újszövetségi írásokra, különösképpen a négy evangéliumra.

Ezeket a kijelentéseket abból a szempontból kell értelmezni, hogy a zsidóság az 1-2. században az elterjedt és intézményeiben megerősödött keresztény egyházzal szemben a legnagyobb szociológiai vereséget szenvedte el. Pál működésének eredményeként a diaszpórában működő görög nyelvű zsidó közösségek prozelita tevékenysége megfeneklett, és ezzel szemben a közösségek elpártolása a jeruzsálemi vallási vezetéstől látványos elszakadási mozgalmat eredményezett és a zsidóságnak nyelvi és gondolkodásmódbeli bezárkózásához vezetett, azért, hogy megőrizze

identitását. Ezt a folyamatot csak fokozta, hogy a zsidó háború (Kr.u. 66-73) következtében a zsidóság a templom lerombolásával a legfontosabb vallási intézményét veszítette el. Maradt a Tóra és a szent könyvek, és ennek hagyományos értelmezésében a rabbik vállalták át a vallási tanítói szerepet és a kiemelkedő rabbik írásainak az összegyűjtése és rendszerezése a zsidó identitás bástyájává vált.

Egyre kevesebb keresztény teológus és püspök érezte azt, hogy a szent könyvek értelmezésében és a kulturális különbségek helyes értelmezésében a zsidó tanítók írásaira is érdemes támaszkodni. Üdítő és mindez ideig nem igazán értékelt személyiség Hieronimus Eusebius (342-420), a latin biblia fordítója, aki Betlehemi tartózkodása alatt a próféta könyvek helyes fordítása érdekében számos esetben konzultált rabbikkal és megtanult héber és arám nyelven is, hogy a nyugati világ hivatalos latin Biblia-szövegének minél jobb fordítását készíthesse el.

Az ókeresztény egyházatyák előbb vitáztak a zsidó teológusokkal (mint Trifon),<sup>9</sup> majd a vita eldurvulásával kölcsönösen durva hangnemben tárgyaltak a zsidókról, annak ellenére, hogy a zsidó kánont a keresztény egyház magáévá tette, de a szöveget természetesen keresztény módon értelmezte.

### A zsidókat védő „Sicut Judaeis” pápai bullák

A *Sicut Judaeis* bullákat 1120 körül II. Calixtus pápa adta ki.<sup>10</sup> „Aho- gyan a közösségükben élő zsidók sem kaphatnak semmiféle szabadságot a törvényesen megengedettnél nagyobb mértékben, úgy nekik sem kell sértést szenvedniük jogaikban”. A zsidókkal való bánásmódról szóló bul- la, amelyet néha „zsidók védőbullájának” is neveznek, azokra az elvekre vezethető vissza, amelyeket Nagy Gergely (590–604) már megfogalma- zott. Maga a *Sicut Judaeis* elnevezés Gergely pápa leveléből származik.

<sup>9</sup> JUSZTINOSZ mártír: *Párbeszéd A zsidó Trifónnal*, in VANYÓ László: *A II. századi görög apologéták* (Ókeresztény írók VIII. kötet), Budapest, Szent István Társulat, 1984.

<sup>10</sup> ROBERT, Chazan: *Jewish Life in Western Christendom*, in BASKIN, Judith R. – SEESKIN, Kenneth (Hrsg.): *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture*, Cambridge University Press, 2010.; BRECHENMACHER, Thomas: *Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. München, C. H. Beck, 2005.; VOGELSTEIN, Hermann und RIEGER, Paul: *Die Geschichte der Juden im Rom*, Berlin, Verlag Mayer & Maller, 1896.



Az első kiadás után a *Sicut Judaeis* később sok utód megerősítette a pápai hivatalban, köztük 1145 körül III. Jenő, 1165 körül pedig III. Sándor és 1199 körül III. Ártatlan. (Licet perfidia Iudeorum). A *Constitutio pro Judaeis* a bulla alapján alakult ki. A pápai kongregáció értelmezése szerint a *Sicut Judaeis* útmutatása szerint lehetővé kell tenniük a zsidók számára, hogy békés életet éljenek a keresztény társadalomban. A kiközösítés fenyegetésével megtiltották a zsidók erőszakos megkeresztelését vagy más ártó szándékot, vagyonuk elvételét, legyen az pénz vagy ingóság, és hogy megzavarják ünnepeiket vagy temetkezési helyeik békéjét.

### Talmud ellenes pápai és zsinati rendelkezések

A zsidó háború után egész Európába szétszóródó zsidóság, a Talmud tanítása alapján folytatta a keresztényellenes agitációt, amire a katolikus egyház vezetői különböző időben és módon válaszoltak.

1239: IX. Gergely pápa elrendelte a Talmud összes fellelt példányának elégetését a Misnával és a Gemarával együtt,<sup>11</sup> valamint levelet küldött Franciaországba, Angliába és Spanyolországba, hogy a Talmudot egy adott napon be kell gyűjteni és a dominikánusok, illetve minoriták részére átadni. E rendek voltak hivatva a zsidó írásokat ellenőrizni, és ha bármiféle eltévelyedést találtak, azokat megsemmisíteni. Azonban ezt a rendelkezést teljes egészében csak Franciaországban hajtották végre.<sup>12</sup> 1239-ben, Nicholas Donin<sup>13</sup> keresztény hitre tért zsidó hatása alatt Gergely pápa elrendelte a zsidó Talmud összes példányának elkobzását. Nem szabad elsiklanunk afelett, hogy ezt az akciót egy kereszténnyé vált zsidó indította el, aki az írott Tóra mellett nem fogadta el a szóbeli Tórának tekintett Talmudot se. A keresztények és a zsidó teológusok nyilvános vi-

---

<sup>11</sup> KISCH. Alexander: *Pope Gregory the Ninth Article indictment against the Talmud and its defense by Rabbi Jachiel and Rabbi Joseph ben Judah ben David from Saint Louis in Paris*, Leipzig, 1874.

<sup>12</sup> FRIEDMAN, John – CONNELL HOFF, Jean – CHAZEN, Robert: *The Trial of the Talmud: Paris, 1240*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2012.

<sup>13</sup> Nicholaus Dorin kételkedett a szóbeli hagyomány hitelességében ezért őt Párizs főrabijja kiátkozta a zsidó közösségből.

táját követően ez mintegy 12 000 (?) kézírásos<sup>14</sup> talmudi kézirat tömeges égetésével végződött 1242 június 12-én, Párizsban.

1244: IV. Ince pápa megparancsolta IX. Lajos királynak a Talmud összes példányának tűzre vetését.<sup>15</sup> Ilyen esemény a párizsi Talmud égetés. A parancsot megismételték 1248-ban és 1254-ben. Ugyanakkor a vérvád ellen a pápa védelmezte a zsidókat.

1415: XIII. Benedek elrendelte valamennyi itáliai püspökségben a Talmud összes példányának begyűjtését. A zsidóknak meg lett tiltva bármiféle keresztényellenes irodalom birtoklása.

1555: A római inkvizíció utasításaira a zsidók házaikat átkutatták és az összes Talmudot elkobozták; ezeket elégették a Rosh Hashanah, a zsidó újév első napján. III. Gyula pápa a kiközösítés terhe alatt megtiltotta valamennyi kereszténynek a Talmud olvasását, birtoklását vagy nyomtatását.

1559: Miután a Talmudot és több más zsidó hitéleti írást Indexre tették, Sziéni Sixtus (1520–1569) aki korábban zsidó volt,<sup>16</sup> majd katolizált és római inkvizíció vezetője lett, megparancsolta a cremonai héber iskola könyvtárának megsemmisítését. Mintegy 12000 könyvet égettek el.

1564: A tridenti Index<sup>17</sup> alapján az összes zsidó hitéleti, doktrínával foglalkozó írást betiltották, kivéve azokat, melyeket megtisztítottak a keresztényellenes mondanivalótól. A megtisztított Talmudot engedték forgalomba hozni, de csak azután, hogy a zsidó közösség tetemes pénzbeli adományt adott a pápának.

1592: VIII. Kelemen megtiltotta úgy a keresztényeknek, mint a zsidóknak a talmudi, kabbalisztikus, vagy egyéb „istentelen iratok” birtoklását, olvasását, vásárlását és forgalmazását, amely iratok, akár másolt vagy nyomtatott formában, akár héberül vagy más nyelveken

---

<sup>14</sup> Lehet, hogy ez a szám túlzó. A párizsi vita ötlete egyébként Nicholaus Dorin kikezresztelkedett zsidótól származik.

<sup>15</sup> HÜHMANN, Karina: *Das Basler Judendekret: Die Auswirkungen des Judendekrets auf die jüdischen Gemeinden in Frankfurt und Mainz*, Norderstedt, Grin Verlag, 2013.

<sup>16</sup> FÜLLENBACH, Elias H.: *Bibel- und Hebräischstudien italienischer Dominikaner des 15. und 16. Jahrhunderts*, in STEFAN DOCI, Viliam und PRÜGL, Thomas: *Bibelstudium und Predigt im Dominikanerorden. Geschichte, Ideal, Praxis*, Rome, Angelicum University Press, 2019.

<sup>17</sup> WOLF, Hubert (Hrsg.): *Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung*, 11 kötet, Paderborn, Schöningh, 2005–2020.

eretnekségeket vagy egyházellenes támadásokat tartalmaztak. Ezeket az iratokat, akár megtisztítva, akár nem, megsemmisítésre ítélték. 1596-ban ezt módosították: megengedték a „Machsor”, az alap zsidó imakönyv kiadását, de csakis héberül.

1775: XIV. Kelemen megerősítette a zsidó hitelvi iratok 1559-es, 1564-es és 1592-es tilalmát; bármely héber nyelvű könyvet csakis a *magiszter palatii* (a pápai cenzúra vezetője) engedélyével lehetett adni-venni.

Az egész középkorban gyakorlatilag a Talmud Jézus és keresztyén ellenes szövegeinek vitája folyt, a zsidók megtérítésére pedig missziót hoztak létre, ezt nevezzük teológiai alapú zsidó üldözésnek. Megjegyzendő, hogy Magyarországon ilyen jellegű teológiai alapú üldözés nem volt, ellentétben Lengyelországgal és Franciaországgal.

### A középkori keresztyén hebraisták

A nyugati keresztyénységben azonban a héber nyelv ismerete történelmileg limitált volt. Leginkább a keresztyén vallásra tért zsidók ismerték a nyelvet. Gyakran állítják, hogy a Tiszteletreméltó Beda (d. 735) tudott valamit héberül, de tudását, úgy tűnik, teljes egészében Szent Jeromosra alapozta. Ugyanez mondható el Alcuinról (sz. 735), aki átdolgozta Jeromos bibliai fordítását, és a Vulgata egyik korai revíziójának kezdeményezője volt. A 9. századi Pseudo-Jerome (9. sz.)<sup>18</sup> viszont, aki a Rabanus Maurus (d. 856) körében dolgozott, tudott héberül.

A XII. Századi reneszánsz idején megerősödött a kapcsolat a keresztyén és a zsidó tudósok között. Petrus Abelard (1442-ben) azt ajánlotta, hogy a keresztyén tudósok vegyék át az Ószövetség nyelvét, és sokan követték javaslatát. Így vált például a Szentviktori Iskola a nyugat-európai hebraizmus központjává. A toledói iskolában héberrel is foglalkoztak, de csak az arab nyelv után. Szentviktori Ádám (1446) volt a legkiemelkedőbb hebraista a Szentviktori kolostorban és tanítványa, a boshami Herbert (fl. 1162–89)<sup>19</sup> például Ábrahám ibn Ezrával (d. 1167) tanult, hogy mélyebb nyelvtani ismereteket szerezzen. A héber nyelvű ciszterci

<sup>18</sup> „Pseudo Jeromos”-hoz köthető a „Mária mennybemeneteléről szóló prédikáció” és a „Pseudo-Jeromos levél Paulának és Eustochiumnak”.

<sup>19</sup> A Bosham-i Herbert Thomas Becket tizenkettedik századi angol életrajzírója volt, aki Thomas háztartásában a tudósok között az első helyet foglalta el. Születési és halálozási dátumai nem ismertek, de 1162 és 1189 között tevékenykedett.

hagyomány Nicholas Manjacoriától kezdődött. A tizenharmadik században a héber tanulás visszaszorult az őshonos keresztények körében, míg a zsidóságból megtértek főként polemizálva használták tudásukat saját etnikai volt vallási közösség képviselőivel szemben.

Az akadémiai körökben művelt hebraizmus hagyománya Angliában volt a legerősebb. A prominens angol hebraisták között volt Alexander Neckham (d. 1217); Stephen Langton (d. 1228), aki héber – latin szótárt is készített a bibliai kifejezésekről; William de la Mare (fl. 1272–79), akit Robert Grosseteste (1253. sz.) Pártfogolt; és Roger Bacon (dc 1292), aki héber nyelvtant írt, valamint a zsolttárok kapcsán a héber költészetei formákat is elemezte. A tizennegyedik században a ferencesek és a domonkosok vették át héber nyelv művelését a keresztény egyházban, de ők kifejezetten térítési céllal művelték. Közreműködtek azonban abban, hogy Európa-szerte egyetemeken héber tanszékeket állítottak fel. A bécsi ökumenikus tanács (1312) rendelte el a római, oxfordi, párizsi, salamancai és bolognai egyetemeken tanszékek létrehozását. Ebben az időben Párizsban működött a legjobb hebraista tanszék, mely Nicholaus Lyrahoz (d. 1349) köthető, míg utána Paul Burgos (d. 1435), püspököt tartjuk kiemelkedő héber nyelvésznek, aki viszont egy zsidóból kereszténnyé lett megtért volt. A további keresztény hebraistákat nem soroljuk fel, mert nem mindegyik foglalkozott a Talmuddal illetve Talmud kritikával.

### **Talmud töredékek magyarul**

Magyarul sem a Misnának, sem a Talmudnak nincs teljes fordítása, mindkettőből csupán elenyésző számú szemelvény jelent meg eddig. Ezek a szemelvények nem teszik lehetővé az alapos tudományos kutatást és a szövegek történetkritikai elemzését. Ezért a magyar kutatók sok esetben nem is képesek tudományos és akadémiai vitát folytatni a talmudi állításokkal, mert nem tudnak héberül és nem elérhetőek számukra a hiteles szövegek.

A *Pirké ávót*, (atyák mondásai) jórészt etikai jellegű aforizmák gyűjteménye. Több fordításban a magyar zsidó imakönyvekben jelent meg.

Derech eret, in: Krausz Sámuel: Talmudi életszabályok és erkölcsi tanítások, Budapest, Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat (IMIT) kiadványa, 1894.

Huber Lipót: A Talmud, különös tekintettel az Új-Szövetségre, Szerzői kiadás, Budapest, 1897, 280 p

Frisch Ármin: Szemelvények a Biblia utáni zsidó irodalomból, Pallas Irodalmi és Nyomdai Rt., Budapest, 1906 (reprint kiadás: Auktor Könyvkiadó, Budapest, 1993), 77–151. oldala

A Talmud könyvei, fordította és összeállította Molnár Ernő, Korvin Testvérek Könyvnyomdája, Budapest, 1921–1923 (reprint kiadás: IKVA kiadó, Budapest, 1989 516 p.

A Talmud – A Babilóniai Talmud, válogatta és fordította Domán István, Orex Bt., Budapest, 1994, 209 p.

Talmud – Új fordítás, 2017, 2 db kötet tokban, 1500 db példány. A Talmud 19 fejezetének első magyar fordítása. Az Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség (EMIH) gondozásában megjelent kétkötetes mű, amely az eredeti héber, illetve arámi szöveg mellett közli a fordítást, illetve a magyarázatokat is. Talán ennek a magyar fordításnak a tudományos értéke a legnagyobb.

### **A Talmud forrásértékének felfedezése, a párhuzamos gyűjtemények**

Amíg Daniel Bomberg nem adta ki a Talmud szövegét, igen nehéz volt hozzáférni a szövegéhez, többek között a korábbi üldözések miatt. Amikor már hozzáférhető volt a nyomtatott verzió, a nagy problémát azt jelentette, hogy mivel az anyag óriási, a Talmud szövegeinek vizsgálatára megfelelő szisztémát kellett találni a keresztény kutatóknak. De a Talmudra, mint a keresztény exegézis zsidó alternatívájára, és az újszövetségi szentírás zsidó hátterének dokumentumára csak hosszú polemikus időszak után, és csak a XVII. században kezdtek tekinteni. Az egyik ilyen szerző Christopher Cartwright (1602–1658) angol egyházfő volt, akit neves hebraistaként ismert meg az utókor,<sup>20</sup> és aki a Targumokat használta a bibliai exegézisben, Henry Ainsworth (1571–1622) és John Weemes (c. 1579–1636) közreműködésével. Az óvénél szisztematikusabb munkát tett

---

<sup>20</sup> CARTWRIGHT, Christopher: *Mellificium Hebraicum seu observationes diversimodae ex Hebraeorum, praesertim antiquorum, monumentis desumptae, unde plurimi cum Veteri cum Novi Testamenti loci vel explicantur vel illustrantur*. Ezt először a Critici Sacri 1660-ban 6 kötetben publikálta, míg 1698-ban már kilenc kötetben adták közre.

közzé John Lightfoot (1602-1675)<sup>21</sup> cambridge-i professzor, többek között Pál leveleinek rabbinikus háttérét vizsgálva. Legnagyobb hatású művében (*The Harmony of the Four Evangelists among themselves, and with the Old Testament, with an explanation of the chieftest difficulties both in Language and Sense*) az Újszövetség rabbinikus háttérét kutatta. A művet 1644-1650 között több részleteben adta közre, amiben részben sikeres kísérletet tett arra, hogy a rabbinikus iratok korát is meghatározza. De elkészítette Máté (1658), Márk (1663), az 1Kor (1664), János (1671) Lukács (1674) vonatkozó rabbinikus szövegeinek gyűjteményét is. A *Horae Hebraicae et Talmudicae* című munkáját folytatta és egészítette ki Christian Schöttgen (1687-1751)<sup>22</sup> aki kitér a Zohár paralelek vizsgálatára is. Híressé vált Johann Jakob Wettstein (1693-1754) svájci biblikus gyűjteménye, aki egyébként főként Újszövetségi szövegkritikával foglalkozott, de alaposabban vizsgálta a rabbinikus párhuzamokat, mint elődjei. F. Nork pedig annyira jelentős gyűjteményt alkotott, hogy azt újra kiadták.<sup>23</sup>

C. Siegfried (1876) *Rabbinischen Analecten* című műve azért is érdekes gyűjtemény, mert ugyanez a szerző ókeresztény egyházatyák gyűjteményeit is vizsgálja. A legnagyobb hatású kompendiumot azonban Franz Delitzsch (1813-1890) állította össze. Az Újszövetséget is visszafordította héberre, a héber/arám nyelv hatását vizsgálándó a keresztény görög szövegekre. Híres tanulmánya, a *Horae Hebraicae et Talmudicae* (1876) nagyban hozzájárult ahhoz, hogy Paul Billerbeck (1853-1932) híres Talmudra alapozott újszövetségi kommentárja megszülessen,<sup>24</sup> amely mindmáig a legtöbbet idézett és legtöbbet kritizált kommentár német nyelven.

---

<sup>21</sup> LIGHTFOOT, John: *Horae Hebraicae et Talmudicae impensae in Acta Apostolorum et in Ep. S. Pauli ad Romanos*-t posztumusz adták ki. (Dresda/Leipzig 1733/1952.)

<sup>22</sup> SCHÖTTGEN, Christian: *Horae Ebraicae et Talmudicae in universum Novum Testamentum*, Dresdae et Lipsiae [Dresden, Leipzig], Christoph Hekelii B. Filicum, 1733.

<sup>23</sup> NORK, F.: *Rabbinische Quellen Und Parallelen Zu Neutestamentlichen Schriftstellen*, Leipzig, L. Schumann, 1839.

<sup>24</sup> *A Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 5 kötetes munka, amely 1922-től jelenik meg. 1906-tól Strack-Billerbeck kettős szerzőséggel és némi átdolgozással számos újabb kiadást ért meg.



### Zsidó kutatók érdeklődése a keresztény iratok iránt

Claude Joseph Goldschmid Montefiore (1858–1938) az angol-liberális judaizmus szellemi megalapítója és a Progresszív Judaizmus Világszövetségének alapító elnöke, a héber Biblia tudósa, a rabbinikus irodalom és Újszövetség szakértője. A modern zsidó vallási gondolkodás, a zsidó-keresztény kapcsolatok és az angol-zsidó szociálpolitika jelentős szereplője, oktatója volt. Montefiore az Angol-Zsidó Szövetség elnöke és befolyásos anticionista vezető volt, aki 1917-ben társalapítója volt a brit zsidók anticionista ligájának. Mint zsidó vallási vezető Montefiore szokatlanul sokat foglalkozott a kereszténység iratainak tanulmányozásával. Jelentős ellentéteket váltott ki azzal, hogy túlságosan szimpatikusan beszélt és írt Jézusról és Tarzusi Pálról is. Többek között kétkötetes kommentárt írt a huszadik század elején a szinoptikus evangéliumokról<sup>25</sup>, *1935-ben megjelent Mit gondol egy zsidó Jézusról, valamint a zsidóság és Szent Pál (1914)*. Eddig csak haladó keresztény kutatók foglalkoztak az Újszövetség rabbinikus háttrével, most viszont egy zsidó gondolkodó foglalkozott Jézus és Pál szerepével. Hasonló kutatást kezd héber nyelven Joseph Klausner (1874–1958) is a maga előbb héber nyelven megírt Jézus könyvével.<sup>26</sup> Az ő példájuk azt mutatja, hogy a liberális zsidóság erősen érdeklődni kezdett a kereszténység és elsősorban Jézus iránt.

David Daube FBA (1909 -1999) az ókori jog huszadik századi kiemelkedő tudósa. Kombinálta számos jogrendszer ismeretét, különös tekintettel a római jogra és a bibliai jogra, valamint a görög, a római, a zsidó és a keresztény irodalom szakértelmét és irodalmi, vallási és jogi szövegeket használt arra, hogy megvilágítsák egymást, és többek között ő „alakítsa át a római jog helyzetét”, és indítson „forradalmat” vagy „közeli forradalmat” az Újszövetség tanulmányaiban. Három terület: a bibliai és a talmudi törvények, valamint az Újszövetségi tanulmányok és a római

---

<sup>25</sup> JOSEPH GOLDSCHMID MONTEFIORE, Claude: *Some Elements in the Religious Teaching of Jesus* (London, Macmillan, 1910). Uő.: *Judaism and St. Paul; Two Essays*, London, Max Goschen Ltd, 1914.

<sup>26</sup> KLAUSNER, Joseph: *Jesus of Nazareth: His Life, Times & Teaching* (Translated by Danby, Herbert, Reissued ed.), New York, Bloch, 1921. Uő.: *From Jesus To Paul*, (Translated by STINESPRING, William F.), New York, Macmillan, 1954. Uő.: *The Messianic Idea in Israel: From Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, (Translated by STINESPRING, William F.), New York, Macmillan, 1989.

jog összevetése volt a fő érdeklődési területe. Ezeken tett „kísérletet a megvilágosodás szellemének közvetítésére”, amelyet Daube minden munkájában és beszélgetésében árasztott.<sup>27</sup> Kiemelkedő jogprofesszor, klasszikus tudós par excellence, ökumenikus vallási gondolkodó, vezető talmudi tudós, képzett nyelvész, nagy joghumanista, ragyogó irodalomkritikus, korának legfőbb római jogásza. Kitűnő arámi és talmudi ismeretei alapján meghívást kapott az újszövetségi szemináriumra, amelyet C. H. Dodd Cambridge-ben vezetett. Ezen kapcsolat következtében élénk érdeklődéssel fordult a kereszténység rabbinikus hátterének vizsgálata felé. Az újszövetségi tanulmányai eredeti meglátásokhoz vezettek, és elősegítették a zsidó – keresztény kapcsolatokat.<sup>28</sup> Daube sok újszövetségi szöveget értelmezett újra a talmudi tudomány fényében. Úgy látta, a keresztény szentírásokat újra lehetne értékelni a zsidó irodalom egyik formájaként, amelyet ő «újszövetségi judaizmusnak» nevezett. Munkássága az egyszerű parallel újszövetségi szövegek és a hozzájuk gyűjtött rabbinikus szövegek párhuzamainak kompendiumánál jóval túllépett, és a zsidó jogi szemlélet és a keresztény törvénykezés organikus kapcsolatát mutatta ki.

<sup>27</sup> DAUBE, David: *Studies in Biblical Law*, Cambridge, UK, Cambridge University Press. OCLC, 1949. Uő.: *Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric*, in *Hebrew Union College Annual* 22, Cincinnati, OH: Hebrew Union College, 1956. Uő.: *The Defence of Superior Orders in Roman Law*, Regius Chair Inaugural Lecture, 1955, Oxford, Clarendon Press, 1956. Uő.: *The New Testament and Rabbinic Judaism. Jewish people: history, religion, literature.* (Jordan lectures in comparative religion 2.) New York, Arno Press, 1973.

<sup>28</sup> Hihetetlenül sok tanítványa és követője akadt a különböző egyetemeken hála nagyon kedves stílusának. Az alábbiakban csak néhányat sorolnánk fel: Daube tanítványaihoz tartozik a késői C.K. Barrett, Durham (UK); Saul Berman, Yeshivat Chovevei Torah; Davi Ascher Strauss Bernstein (University of Chicago); David Cohen (UC-Berkeley); Martin Evans (Stanford); William Frankel (A.M.), Tony Honoré, a polgári törvények professzora (Oxford); Bernard Jackson (Manchester és Liverpool); Lee Kuan Yew, hosszú ideig miniszterelnök és Szingapur „atyja”; Fergus Millar (Oxford); John T. Noonan, Jr. (UC-Berkeley/United States Court of Appeals for the Ninth Circuit); Stephen Passamaneck (Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion); a késői Lord Rodger (Alan Rodger, Baron Rodger of Earlsferry), Az Egyesült Királyság legfelsőbb bíróságának bírója; E.P. Sanders (Duke); Peter Stein, a polgárjog professzora (Cambridge); Géza Vermes (Oxford); Alan Watson (law faculties at the universities of Georgia, Edinburgh, és Belgrade); Reuven Yaron (Hebrew University of Jerusalem).



## **Pál és a rabbinikus irodalom**

Pál rabbinikus műveltségével kapcsolatban egészen másként gondolkodnak a keresztény szerzők mint a zsidó kutatók. Az utóbbiak Pál hiányos rabbinikus műveltségét hangsúlyozzák. Azonban Pál leveleiben a rabbinikus exegetikai módszer és retorika lépten nyomon felfedezhető.

Carl Friedrich Georg Heinrici (1844-1915) német protestáns teológus, aki a korai kereszténység és a görög környezet kapcsolatát érintő tanulmányairól ismert. 1862 és 1867 között teológiát és filozófiát tanult a Halle-Wittenberg és a Berliini Egyetemen. 1873-ban az újszövetségi exegézis docense lett a Marburgi Egyetemen, ahol a következő évben teljes professzori címet szerzett. 1892-ben Theodor Zahnt követte az újszövetségi exegézis professzoraként a lipcsei egyetemen, ahol 1911/12-ben rektorként tevékenykedett. 1892 és 1914 között a lipcsei Neutestamentarisch-exegetischen szeminárium igazgatója volt. Elsősorban az Újszövetség és a hellén irodalom<sup>29</sup> kapcsolatának úttörő kutatójaként tartják számon. A rabbinikus háttérrel is vizsgálta, de az a véleménye alakult ki, hogy Pálra egyáltalán nem hatott a rabbinikus tanítás. Ezt a nézetét más kutatók nem osztották.

Franz Delitzsch (1813- 1890) német evangélikus teológus és hebraista. Delitzsch számos kommentárt írt a Biblia könyveiről, a zsidó régiségekről, a bibliai pszichológiáról, valamint a zsidó költészet történetéről és a keresztény apologetika műveiről. Ma Delitzsch leginkább az Újszövetség héberre fordításáról (1877) és az Ószövetséghez fűzött kommentársorozatról ismert, amelyet Carl Friedrich Keillel együttműködve írt. Családja zsidó gyökerű volt és egyesek szerint Delitzsch családja is titkos zsidó identitást rejtget a keresztény hit mögött. A kereszténységre való áttérés a 19. század fordulóján gyakori volt a német zsidók körében, és ezt általában pragmatikus megfontolások motiválták, mivel a kormányzati posztokat és a tanári állásokat a keresztényekre korlátozták. Delitzsch korán a szemita tanulmányokra szakosodott. 1844-ben a lipcsei egyetem adjunktusa, 1846-ban a rostocki, majd 1850-ben az erlangeni egyetem

---

<sup>29</sup> HEINRICI, Carl Friedrich Georg: *Hellenismus und Christentum*, Berlin, Verlag von Edwin Runge, 1909. Uő.: *Die Eigenart des Christentums*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911. Uő.: *Die Hermes-mystik und das Neue Testament*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1918.

rendes tanára, 1867-ben pedig visszatért a lipcsei egyetemre, ahol élete végéig dolgozott. A Jób könyve, a Zsoltárok, a Példabeszédek, a Prédikátorok, a Salamon éneke és az Ézsaiás könyve kommentárjai megalkotásában nagy szerepet vállalt. Önálló kommentárt írt a Genézis könyvéhez, mely 1888-ban meg is jelent.

Legjelentősebb alkotása az Újszövetség héberre fordítása (1877), melyet továbbra is az Újszövetség standard héber kiadásának tekintenek. Ezt a művet 10. kiadásában Delitzsch kérésére Arnold Ehrlich módosította. A kiadványt a zsidók közötti hittérítésre szánták. Később Gustaf Dalman felülvizsgálta a szöveget, akivel „közös érdeke fűződött a zsidók evangelizálásához”.

Gustaf Hermann Dalman (1855 - 1941) német evangélikus teológus és orientalista. Az első világháború előtt Palesztinában kiterjedt terepmunkát végzett, feliratokat, verseket és közmondásokat gyűjtött. Úttörő volt a bibliai és a korai poszt-bibliai arámi tanulmányozásában, hiteles nyelvtant (1894) és szótárt (1901), valamint egyéb munkákat publikálva. 15 000 történelmi fényképből és 5000 könyvből álló gyűjteménye, beleértve a 16. századi ritka nyomtatványokat és térképeket is, képezi az alapját a Greifswaldi Ernst Moritz Arndt Egyetemen működő Gustaf Dalman Intézetnek, amely neki állít emléket és az ő munkáját folytatja. II. Wilmos császár nevezte ki Dalmant a Deutsches Evangelisches Institut für Altertumswissenschaft des heiligen Landes (A Szentföld Német Evangélikus Ökortudományi Intézete) igazgatójává.

Figyelemre méltó, hogy ezek a kiadások a héber nyelv modern újjáéledése előtt készültek, de a fordítások ma is frissek és életszerűek.

Dalman idejében élt és alkotott Löw Immanuel (1854-1944), aki 60 évig volt szegedi rabbi is, aki számos filológiai tanulmányt írt Dalman kérésére. Löw tudományos munkáinak magyar emlékezete nem reflektál kellően lexikográfiai tevékenységre; mindenütt csak *Flora der Juden* c. munkáját emlegetik. Pedig Wilhelm Gesenius híres bibliai szótárába (10. kiadás, 1886; 11. kiadás: 1890), valamint Carl Brockelmann *Lexicon syriacum*-jába (1895) számos cikket írt. Sőt a Talmuddal kapcsolatos filológiai megjegyzései is fontosak, ugyanis Löw kritikus jegyzeteket fűzött Samuel Krauss *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrash und Targum című művéhez* (1899), és ugyanezen szerző kiegészít

szító kötetéhez *Alexander Kohut Arukh ha-Shalem* (1937) és *Talmudische Archäologie* című könyvéhez. (1910–1912), Ez utóbbit Löwnnek dedikálták, hálából kiterjedt kritikai javításaira, ugyanis Löw korrekciója sok etimológiai hibától mentette meg ezt a művet.<sup>30</sup>

A továbbiakban annyira előre haladt Pál rabbinikus műveltségének a kutatása, hogy többen úgy vélték, ebből a háttérből le lehet vezetni az egész páli teológiát. Ezeket a nézeteket korrigálja W. Weber, aki a zsinagóga teológiáról Pál teológiájának háttereként értekezik, de úgy, mint amely nem az egyedüli hatás, amely meghatározza Pál tanítását.<sup>31</sup> Otto Pflieger (1839–1908) német protestáns teológus, a tübingeni körhöz tartozó vallástörténész, aki főleg Pál teológiájának rabbinikus gyökereit, sőt ennek az egész keresztény erkölcsi tanításra kiterjedő hatását vizsgálja.<sup>32</sup> Alexander Balmain Bruce (1831–1899) skót lelkész és teológus. A skóciai szabadegyház minisztere, aki határozottan tagadta, hogy Pál a farizeusi teológia foglya lenne, és Pál szabad invencióit kutatta.<sup>33</sup>

Henry St. John Thackeray (1869–1930) a cambridge-i King's College brit bibliatudósa, a koiné görögnek, Josephus Falvius írásainak és a Septuaginta fordításnak is szakértője, akire talán a Josephus-on végzett munkája miatt emlékeznek leginkább, annak ellenére, hogy ezt a kutatását nem tudta befejezni. Ezen kívül igen értékes a Pál és a korabeli zsidó teológia hatását vizsgáló korszakalkotó tanulmánya.<sup>34</sup>

Julius Wellhausen (1844–1918) német bibliatudós és orientalista neve összefonódott a Pentateuchos dokumentum-elméletével (JEDP). Pedig nem csak a Bibliát, hanem az iszlám iratokat is tanulmányozta, majd pedig az újszövetségi iratok rétegeit és teológiai beágyazottságát

---

<sup>30</sup> Jegyzetek találhatóak róla THEODOR, Julius – ALBECK, Hanoah „Genesis Rabbah” kiadásában is (*Midrash Bersit Rabbah: Critical Edition with Notes and Commentary*. Three Volumes, Jerusalem, Wahrmann Books, 1965, 127–48ff.)

<sup>31</sup> *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud*, dargest. von WEBER Ferdinand. Nach des Verfassers Tode hrsg. von DELITZSCH, Franz und SCHNEDERMANN, Georg. Leipzig, Dörfeling & Franke, 1880.

<sup>32</sup> PFLIEGER, Otto: *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Berlin, 1903.

<sup>33</sup> BRUCE, Alexander Balmain: *Apologetics; or, the Cause of Christianity defensively Stated* (”International Theological Library”), Edinburgh, 1892.

<sup>34</sup> THACKERAY, Henry St. John: *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought*, Cambridge, 1900.

vizsgálta. Jelen tanulmányunk számára a legfontosabb munkája a fari-zeusokról és a szadduceusokról szóló írása, amely lényegesen más képet mutat, mint azt a csupán az evangéliumi szövegekből megismerhetjük.<sup>35</sup>

Ludwig Philipp Albert Schweitzer OM (1875–1965) elzászi evangélikus teológus polihisztor volt. Egy személyben teológus, orgonaművész, zenetudós, író, humanitárius, filozófus és orvos. Az evangélikus Schweitzer itzert leginkább a történeti Jézusról írt műve tette ismertté és szerzett tanításainak sok ellenzót, mivel a hagyományos keresztény nézetet vitatta. Önálló műben foglalkozott a páli kereszténység értelmezésével, Pál miszticizmusát, a „Krisztusban való lét” elsődleges szerepét és a hit általi megigazulás doktrínáját vizsgálja. A Pál apostol misztikája című cikkben Schweitzer először a misztika két kategóriáját különbözteti meg: a primitívet és a fejlettet. A primitív misztika „még nem jutott el az egyetemes elképzeléséig, és továbbra is a földi és földfeletti, időbeli és örök naiv nézeteire korlátozódik”. Ezenkívül azt állítja, hogy „az istenséggel való egyesülés, amelyet hatékony szertartások hoznak létre, még a meglehetősen primitív vallásokban is megtalálható”. Pál miszticizmusát nem csak a korabeli zsidóság szemszögéből vizsgálja, hanem egyetemes vallástörténeti összefüggésben.<sup>36</sup> Nem lényegtelen, hogy Pál misztikájának nem csak a héber gyökereire, hanem a hellén forrásaira is reflektál.

Ernst Adolf Alfred von Dobschütz (1870-1934) német protestáns teológus, aki a korai kereszténység teológiájára és az ősegyház (patrisztika) történetére specializálódott. Az Újszövetség szövegkritikájának kutatói több jelentős publikációját tartják számon. Ezért elsősorban szövegkritikusként ismerik, miközben Pál teológiáját kutatva azt sokkal tágabb összefüggésbe illesztette. Nem csak a héber gyökereiről, hanem azok hatásáról is sokat értekezett.<sup>37</sup>

Michel Otto (1903-1993) német protestáns teológus, a Tübingeni Egyetemen újszövetségi professzora. Michel tudományos munkája óriási: a Zsidókhoz írt levélhez és a Rómaiakhoz írt levelekhez készült

<sup>35</sup> WELLHAUSEN, Julius: *Die Phariseer und Sadducäer*, Greifswald, 1874.

<sup>36</sup> SCHWEITZER, Albert: *The Mysticism of Paul the Apostle*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1998.

<sup>37</sup> VON DOBSCHÜTZ, Ernst: *Der Apostel Paulus*, Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, 1926.

exegetikai kommentárjai mellett számos monográfiai szakmunkája és esszéje jelent meg az Újszövetség exegéziséről. Emellett Otto Bauernfeinddel együtt kiadója Flavius Josephus *De bello Judaico* című műve görög-német bilingvis kiadásának. Exegetikai törekvéseiben az Újszövetség hellenisztikus hátterénél jobban érdekli az ószövetségi-zsidó kontextus bemutatása. Ebbe az összefüggésbe illik a tübingeni *Institutum Judaicum* létrehozása, és ennek kapcsán a zsidó tudósokkal, többek között Martin Buber és Pinchas Lapide zsidó kutatókkal kiépített tudományos párbeszéd. Ezzel új minőséget kapott a keresztyén-zsidó dialógus, és ez kétségtelenül az ő érdeme. A jelen vizsgálat számára a legfontosabb műve Pál bibliájáról írott munkája.<sup>38</sup>

Joseph Paul Bonsirven (1880-1958), jezsuita, bibliatudós és francia teológus. 1880-ban született Lavaurban, a papképzés közben fedezték meg kitűnő nyelvérzékét. Ezért 1903-ban papszentelése után a biblikus kutatósokra szakosították. Szenvedélyesen kutatta a keresztyénység zsidó gyökereit, munkája közben számos rabbival kötött barátságot. A hittani kongregáció előtt modernizmus gyanújába keveredett, mivel lelkesedett Alfred Loisy iránt és nagyra tartotta Marie-Joseph Lagrange munkáját. Ezért a Pápai Biblikus Bizottság 1910 májusában betiltotta kutatásait, annak ellenére, hogy doktori disszertációját „Rabbinikus eszkatológia a targumok, talmudok, midrások szerint” címmel kitűnő eredménnyel védte meg. Ezután visszatér egyházmegyéjébe, hogy a lelkipásztori életnek szentelje magát. Az első világháború után csatlakozott a jezsuitákhoz, kollégái exegézis professzora lett, és remekül zárta pályafutását Rómában (1948–1953). Élete és karrierje jól példázza, hogy ebben az időben Tübingenben másként viszonyultak a keresztyénég zsidó gyökereinek kutatásához, mint Rómában.

William David Davies FBA (1911–2001), gyakran W. D. Davies néven emlegetik, Angliában és az Egyesült Államokban volt walesi kongregacionista lelkész, teológus, szerző és vallásprofesszor volt. Davies 1911-ben született walesi Carmarthenshire-ben, Glanammanban. A Wales-i Egyetemen (BD, 1938) és Cambridge-ben (MA, 1942) tanult, 1941-ben gyülekezeti lelkészi szolgálatra szentelték fel, és 1946-ig Cambridgeshire-ben tevékenykedett. Ezzel párhuzamosan kutatást végzett a

---

<sup>38</sup> MICHEL, Otto: *Paulus und seine Bibel, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, Gütersloh, Evangel. Verl. „Der Rufer”, 1929.

Cambridgei egyetemen C.H. Dodd, az Újszövetség vezető brit tudósa vezetésével és David Daube, zsidó tudós irányításával, aki a Regius college polgári jogi professzora lett (Oxford), de aki rabbinikus források és az Újszövetség kapcsolatáról publikált sokat. Pál írásaival és a mátéi hegyi beszéddel foglalkozó könyvei a törvény (vagy a Tóra) farizeusi megértését tárják fel a „jövendő korban” vagy a messiási korszakban – a zsidóság fejlődésének és gondolatának ez az eszkatológikus háttere szerinte aktív nemcsak Jézus idejében, hanem az első század utolsó évtizedeiben is. A Pál és a rabbinikus zsidó vallás<sup>39</sup> az egyik első könyv, amely túllép azon, hogy az apostol gondolkodását tisztán görög háttérből vizsgálja, ahogyan a korábbi kutatók tették. A *Hegyi beszéd háttere* (1964) című műben Davies olyan törvényt lát, amely még a kegyelem szövetsége alatt is megmarad, és így átfedi a Jakab és Pál közötti kanonikus feszültségeket.

Edward Earle Ellis (1926–2010) amerikai bibliatudós. Ellis a texasi Fort Worth-i Southwestern Baptist Teológiai Szeminárium teológiai emeritus kutatóprofesszora volt, 1985-ben csatlakozott az intézményhez. Jelentős szerző Pál rabbinikus kapcsolatainak kutatásában.<sup>40</sup>

Ed Parish Sanders FBA (1937-) az Újszövetség amerikai tudósa és az „Új perspektíva Pál kutatásban” mozgalom tagja. Jelentős alakja a történelmi Jézusról szóló kutatásoknak, és erősítette azt a nézet, hogy Jézus a zsidóságon belüli megújító mozgalom része volt.<sup>41</sup> 1990 óta az észak-karolinai Duke Egyetem vallásprofesszora. 2005-ben nyugdíjba ment.

### Rabbinikus teológiai tézisek szisztematikus bemutatása

Az alábbiakban csak felsoroljuk azokat a kutatókat, akik nem csak gyűjteményeket készítenek a Talmudból és a Midrásokból, hanem zsidó vallástörténet elemző írásait készítik el. Ezeknek az írásoknak

<sup>39</sup> DAVIES, W. D.: *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London, SCM Press, 1948.; Uő.: *Torah in the Messianic Age And/or the Age to Come*, (Journal of Biblical Literature, Monograph series 7.), Philadelphia, PA, Society of Biblical Literature, 1952.; Uő.: *Christian Origins and Judaism*, Philadelphia, PA, Westminster Press, 1962.

<sup>40</sup> ELLIS, E. Earle: *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh & London, Oliver and Boyd, 1957.; Uő.: *Paul and His Recent Interpreters*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1961.

<sup>41</sup> SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*, London, SCM Press, 1977.



a bemutatása meghaladná ennek a tanulmánynak a kereteit, ezért megjegyzéseinket jórészt a nevek bemutatására korlátozzuk. Wilhelm Bousset (1865–1920)<sup>42</sup>, Emil Schürer (1844–1910)<sup>43</sup> Jézus korát bemutató művét a 2. kiadás után angolra is lefordították. A levégső kiegészítést és angol fordítást *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ* (1885–1891) címmel Vermes Géza, Fergus Millar és Matthew Black végezte.<sup>44</sup>

A jelenleg is zajló tudományos vita kérdése lényegében az, hogy mennyire reprezentálja a farizeus rabbinikus irodalom az újszövetségi korszak zsidó vallási gondolkodását. Ezzel a kérdéssel és a hozzá kapcsolódó vitákkal kapcsolatban Joachim Jeremias (1900–1972) úgy véli, hogy a Talmud Jézusra vonatkozó részeire épülnek a középkori rabbinikus védekezések, miszerint Jeshu a család különbözik a kereszténység Jézusától. Támogatta David Flusser nézetét, ami szerint a Jeshu név „szinte biztosan” a Jeshua galileai nyelvjárási formája. F.C. Burkitt (1864–1935)<sup>45</sup> cambridgei professzor, jeles szövegkritikus és a szír szövegek szakértője szintén bekapcsolódott ebbe a vitába. Ahogy Jacob Neusner (1932–2016) amerikai zsidó tudós is, aki mellesleg egyik legtöbbet publikált szerzőként ismernek a témában. Több mint 900 könyvet írt vagy szerkesztett.<sup>46</sup> G. W. Buchanan (192–2019) amerikai bibliatudós, az Újszövetség professzora volt a washingtoni Wesley Teológiai Szemináriumban. A Bibliai Régészeti Szemle szerkesztőségi tanácsadó testületének tagja.<sup>47</sup>

Akad néhány tudós, aki szelektíve használja a rabbinikus irodalmat,

---

<sup>42</sup> BOUSSET, Wilhelm: *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1895.

<sup>43</sup> SCHÜRER, Emil: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Hildesheim Gg Olms, 1964.

<sup>44</sup> SCHÜRER, Emil – MILLAR, Fergus – VERMES Géza – GOODMAN, Martin – BLACK, Matthew: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Bloomsbury, T&T Clark, 1973–1987.

<sup>45</sup> BURKITT, Francis C.: *Jewish and Christian Apocalypses: Schweich Lectures of the British Academy*, London, Published for the British Academy By Humphrey Milford, Oxford University Press, Amen Corner, E.C., 1913.

<sup>46</sup> NEUSNER, Jacob: *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, Leiden, Brill, 1971.; Uő.: *The Tosefta: Its Structure and its Sources*. Atlanta, Scholars Press, 1986.; Uő.: *A History of the Mishnaic Law of Holy Things*, Leiden, Brill, 1979.

<sup>47</sup> BUCHANAN, George: *Midrashim pré-Tannaïtes*, Paris, Librairie Lecoffre, 1965.

amikor a keresztény iratokkal összeveti. Ilyen például Christian David Ginsburg, Robert Travers Herford és G. F. Moore.<sup>48</sup>

### Összegzés

A fenti tanulmány jórészt terjedelmi okok miatt nem tudta felvázolni a keresztény Talmud kutatás teljes panorámáját. Ezért számos szubjektív döntés mentén a számunkra és feltehetően az olvasó számára nagyobb érdeklődésre számító részletekre korlátoztuk a téma bemutatását. Szándékunk volt, hogy néhány téves legendát eloszlassunk a pápai inkvizíció antiszemitizmusáról, valamint a középkori keresztény-zsidó tudósok kapcsolatáról és Magyarországon nem túlságosan ismert új információkkal szolgáljunk.

### Summary

The above study was unable to outline the full panorama of Christian Talmudic research, largely for reasons of length. Therefore, along a number of subjective decisions, we have limited the presentation of the topic to the details that are of greater interest to us and presumably to the reader. Our intention was to dispel some false legends about the anti-Semitism of the papal Inquisition and the relationship between medieval Christian-Jewish scholars and to provide new information that is not very well known in Hungary.

---

<sup>48</sup> Ld. bővebben McNAMARA, Martin: *Letteratura rabbinica e i targumim*, in FABRIS, Rinaldo: *Problemi e Prospettive di Scienze Bibliche*. Brescia, Queriniana, 1981, 67–109.

## A FELTÁMADÁS ÉS A MEGÍGÉRT ÚJ SZÖVETSÉG<sup>1</sup>

### **Teológiai változások az intertestamentális korszakban**

Nehéz tiszta képet kapni arról, hogy az ószövetségi időkben élő emberek mit gondoltak arról, mi lesz velük a haláluk után. Ha a „holtak birodalma” „לֵינֶשׁ” (*se'ol*) fogalom több mint metaforikus kifejezés, akkor a legtöbb ószövetségi említésből úgy tűnik, hogy ez a halál utáni „egzisztencia” alig volt „létnék” nevezhető, és a sokszínű földi élethez képest egy eléggé szürke, ernyedte, és inkább árnyék-szerű létezőmódként gondolkodtak róla.

Ha azonban a Második Templom irodalmához érkezünk, meglepő módon a feltámadásban szilárdan bízót hitet látunk.<sup>2</sup> Számunkra ez a váltás viszonylag hirtelennek tűnik, de talán csak azért, mert ennek a teológiai fejlődésnek több dokumentáció hiányában nem minden lépését tudjuk nyomon követni. A Makkabeusok könyveiben már egy fejlett fel fogást láthatunk, amely szerint az Izráel Istenében hívő emberek számára lesz feltámadás. A 2Makk 7-ben találjuk azt az elbeszélést, amely szerint IV. Antiokhosz Epifánész szeleukida uralkodó hét testvért és az anyjukat is kíznásnak vetett alá, még hozzá azzal a céllal, hogy feladják az ősi hagyományukat. Ebben a narratívában minden áldozat inkább a hősies kínhalált választja, semhogy feladják az Istenükbe vetett hitüket. Ami most számunkra érdekes, az az, hogy még a legdurvább kíznások kellős közepén is folyamatosan arra hivatkoznak, hogy Isten fel fogja támasztani őket, miközben azt is mondják, hogy a gonosz királynak nem lesz feltámadása.<sup>3</sup> A Holt-tengeri tekercsekben szintén találunk hivatkozáso-

<sup>1</sup> Jacob (Jaap) J. T. Doedens (PhD) a Pápai Református Teológiai Akadémia docense és Biblikus Intézetének a vezetője. 2007 és 2016 között tanított a Sárospataki Református Teológiai Akadémián, e-mail: jaapdoedens@gmail.com.

<sup>2</sup> Ld. pl. CHARLESWORTH, James H. – ELLEDGE, C. D. – CRENSHAW, J. L. – H. Boers–WILLIS, W. W., Jr.: *Resurrection: Origin and Future of a Biblical Doctrine*, London, T&T Clark, 2006.

<sup>3</sup> A könyv többféle kifejezést használ, amikor a feltámadásról van szó: „ἀναβίωσις”, „ἀνάστασις”, „ἀνίστημι”, „(τὴν ζωὴν) πάλιν ἀποδίδωμι”, „κομίζω”, ld. 2Makk 7,9: „εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει”; 14: „αἰρετὸν μεταλλάσσοντας ὕπ’

kat a feltámadásra,<sup>4</sup> illetve utalásokat arra, hogy az igaz emberek örökké Isten világosságában fognak élni.<sup>5</sup> A pseudepigrafikus irodalom ugyan- ebbe az irányba mutat, például a *Tizenkét Pátriárka Testamentuma* című irat.<sup>6</sup> Vannak tudósok, akik szerint ez a teológiai fejlődés a hellenizmus- nak köszönhető, mintha a judaizmus így felelt volna a hellenizmus által nyújtott világnézeti kihívásra: Nektek van élet a túlvilágban? Nekünk is!

De úgy látszik, hogy ennél azért bonyolultabb a kép. Hiszen a gö- rög-római világnézetben a halál után is volt élet: a rossz embereknek rossz sorsa lett a Hadészban. Az istenek kedveltjei pedig a haláluk utá- ni állapotukat az úgynevezett Élűszionban (*Elysium*) élvezhették, ami eredetileg az a hely volt, ahova a halhatatlanná vált hősök jutottak.<sup>7</sup> A későbbi gondolkodásban az *Elysium* némileg „demokratizálódott” hely lett, így a hétköznapi halandó is odakerülhetett, feltéve, hogy igazságos ember volt a földi élete során.<sup>8</sup> Érdekes módon, ezt a boldogságteli orszá- got a lakott világ végén képzeltek el, valahol messze az Ókeanosz partján. Később a pseudepigrafikus irodalomban pedig azt lehet tapasztalni, hogy a zsidó és keresztyén szerzők a görög mitológiából is átvettek gondolato-

---

ἀνθρώπων τὰς ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσδοκᾶν ἐλπίδας πάλιν ἀναστήσασθαι ὑπ’ αὐτοῦ σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται”; 23: „τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν”; 29: „σὺν τοῖς ἀδελφοῖς σου κομίσωμαί σε”; 12,43–44: „καλῶς καὶ ἀστείως πρᾶττων ὑπὲρ ἀναστάσεως διαλογιζόμενος εἰ μὴ γὰρ τοὺς προπεπτωκότας ἀναστήναι προσεδόκα περισσὸν καὶ ληρώδες ὑπὲρ νεκρῶν εὐχεσθαι”; 14,46: „ἐπικαλεσάμενος τὸν δεσπόζοντα τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος ταῦτα αὐτῷ πάλιν ἀποδοῦναι.”

<sup>4</sup> Így a qumráni zsoltárokban, az ún. *hodayōt*-ban, ld. 1QH<sup>a</sup> XIX.12. Ld. MARTÍNEZ, Florentino García – TIGCHELAAR, Eibert J. C., (eds.): *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*, Vol 1. Leiden, Brill, 2005, 188–189.

<sup>5</sup> Ld. 1QS IV.7; 1QH<sup>a</sup> XIX.25–27; XXI.14–15. Ld. Martínez–Tigchelaar, (eds.): *The Dead Sea Scrolls*, 2005. Vö. CHARLESWORTH, James H.: Where Does the Concept of Resurrection Appear and How Do We Know That? in CHARLESWORTH, et al.: *Resurrection: Origin and Future of a Biblical Doctrine*, 1–21; Uő.: *Resurrection: The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, in CHARLESWORTH, et al.: *Resurrection: Origin and Future of a Biblical Doctrine*, 144–156.

<sup>6</sup> Ld. ELLEDGE, C. D.: The Resurrection Passages in the *Testaments of the Twelve Patriarchs*: Hope for Israel in Early Judaism and Christianity, in CHARLESWORTH, et al.: *Resurrection: Origin and Future of a Biblical Doctrine*, 79–103.

<sup>7</sup> Ld. HARD, Robin, *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, London, Routledge, 2004, 114–117. Az ókori a túlvilági életéről szóló felfogásokat illetően lásd bővebben: WRIGHT, N. T.: *The Resurrection of the Son of God*. Christian Origins and the Question of God 3. Minneapolis, Fortress, 2003, 32–84.

<sup>8</sup> Ld. HARD: *Handbook of Greek Mythology*, 120–123.



kat, például, hogy az arkangyal Michael megmossa a bűnbánattal meghalt emberek lelkét az Acheron<sup>9</sup> tóban.<sup>10</sup>

A zsidóság feltámadásban való hite azonban több volt egy túlvilágról szóló meggyőződésnél.<sup>11</sup> Sokan leegyszerűsítő módon úgy látják a zsidóságban megjelenő hitet, mintha az igaz emberek pusztán halál utáni életet kaptak volna. De itt többről van szó, hiszen nemcsak túlvilági életről, hanem feltámadásról is szólnak a ránk marad források.<sup>12</sup> Az ókori világban a „feltámadás” szó azonban *soha nem* azt jelentette, hogy az ember a halála után valamilyen módon tovább élt volna egy túlvilági létmódban; hanem azt, hogy – egy esetleges köztes „paradicsomi” állapot után – az emberek az idők végén, amikor a mostani korszak „הָלַם הַחַיִּים” (*öläm ha-ze*) véget ért, visszakaphatták a testüket az új eljövendő világkorszak „עוֹלָם הַבָּרָה” (*öläm ha-bā*) kezdeténél.<sup>13</sup> Az Újszövetségben megtaláljuk ezt a felfogást Márta hitvallásában: „Tudom, hogy feltámad [a testvérem] a feltámadáskor, az utolsó napon.”<sup>14</sup> Így a zsidóságnak nagyon is fontos volt az ember testi mivolta. Többről volt szó, mint az emberi lélek létének a földi élet után a mennyei környezetben való folytatásáról. Még

<sup>9</sup> Az Acheron az egyik alvilági folyó volt, a fájdalom folyója, amely kifolyt az Acherousa tóba, ld. HARD: *Handbook of Greek Mythology*, 109–110.

<sup>10</sup> Ld. pl. Apoc. Mos. 37:3, JOHNSON, M. D. (ford.): *The Life of Adam and Eve*, in CHARLESWORTH, James H. (ed.): *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, New York, Doubleday, 1983, 291. Johnson említi még a következő helyeket, ahol ugyanaz a görög mitológiából származó gondolat található: Apoc. Paul 22; Sib. Or. 2:330–339; 5:485; 3 Bar. 10:2; 1 En. 17:6.

<sup>11</sup> Ld. GREENBERG, Moshe – BOYARIN, Daniel – SIEGEL, Seymour: Resurrection, in SKOLNIK, Fred – BERENBAUM, Michael (eds.): *Encyclopedia Judaica*, 17. 2. kiadás, Detroit, Macmillan Reference USA, 2007, 240–244.

<sup>12</sup> Vö. Charlesworth, “Where Does the Concept of Resurrection Appear?” in: Charlesworth, et al.: *Resurrection: Origin and Future of a Biblical Doctrine*, 2.

<sup>13</sup> Vö. Wright: *The Resurrection of the Son of God*, 82–83: „We cannot stress too strongly that from Homer onwards the language of ‘resurrection’ was not used to denote ‘life after death’ in general, or any of the phenomena supposed to occur within such a life. The great majority of the ancients believed in life after death; many of them developed, as we have seen, complex and fascinating beliefs about it and practices in relation to it; but, other than within Judaism and Christianity, they did not believe in resurrection. ‘Resurrection’ denoted a new embodied life which would follow whatever ‘life after death’ there might be. ‘Resurrection’ was, by definition, not the existence into which someone might (or might not) go immediately upon death; it was not a disembodied ‘heavenly’ life; it was a further stage, out beyond all that. It was not a redescription or redefinition of death. It was death’s reversal.”

<sup>14</sup> Jn 11,24: „οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.”

egy nem-zsidó kortárs is erre gondolt volna, ha egy zsidó ember beszélt volna a feltámadásban való hitéről.

Az Újszövetség alapján már ismert, hogy a feltámadás még a judaizmuson belül is vitatott teológiai téma volt, hiszen a szadduceusokról több helyen azt olvashatjuk, hogy ők nem hittek a feltámadásban.<sup>15</sup> A szadduceusok teológiai alapirata csak a Tóra volt, mindenféle szóbeli hagyomány nélkül,<sup>16</sup> és mivel azt mondhatták, hogy a Tórában nem szerepel a feltámadás, ezért ez a hittétel teológiailag nem volt elfogadható számukra. Nem véletlen tehát, hogy amikor Jézus vitatkozik velük a feltámadásról, Jézus éppen a Tórára hivatkozik,<sup>17</sup> sőt, a zsidóság egyik legszentebb történetére, amikor Isten megjelenik Mózesnek az égő csipkebokorban mint „Ábrahám, Izsák és Jákób Istene” – ami Jézus magyarázata szerint azt jelenti, hogy Isten nem csupán a múltban élt ősatyák Istene volt (így az Isten nem a „holtak Istene”), hanem még mindig az Istenük, hiszen „számára mind élnek.”<sup>18</sup> Talán pszichológiai szintén is érthető, hogy a szadduceusok tagadták a feltámadásban való hitet. Hiszen a templomi és politikai vezetők inkább a szadduceusok pártjához tartoztak, egészen a Kr. e. 2. századtól a Kr. u. 50-es évekig.<sup>19</sup> És talán tudat alatt megértették azt, hogy ha lesz feltámadás, akkor ez azt is jelenti, hogy lesz számonkérés. Politikai és más vezetők között a számonkérés elmélete azonban sokszor nem a legkedveltebb téma.

A zsidóság legnagyobb része azonban várta a feltámadást, amelyről úgy gondolkodtak, hogy az a mostani világekorszak végét és egy új korszak kezdetét jelenti „az utolsó napon.”<sup>20</sup> Jézus feltámadása pedig részben feje tetejére állította ezt a nézetet, mivel bizonyos értelemben a jövő („az utolsó nap”) Jézus feltámadása által már betört a jelenbe! Valamit, amit csak az *eschaton*ban vártak, már most megtörtént, legalábbis egy valaki-

<sup>15</sup> Mt 22,23; Lk 20,27; Mk 12,18; ApCsel 23,8 így mutatja a farizeusok és szadduceusok közti teológiai különbséget: „A szadduceusok ugyanis azt állítják, hogy nincs feltámadás, sem angyal, sem lélek, a farizeusok pedig vallják mindegyiket.” (Itt a RÚF adja a korrekt fordítást az UFO-hoz képest).

<sup>16</sup> Ld. Menahem Mansoor, „Sadducees,” in: *Encyclopedia Judaica* 17, 654.

<sup>17</sup> Mt 22,23–33; Mk 12,18–27; Lk 20,27–40.

<sup>18</sup> Lk 20,38: „θεὸς δὲ οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων, πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν.”

<sup>19</sup> Ld. MANSOOR, Menahem: Sadducees, in *Encyclopedia Judaica* 17, 654–655.

<sup>20</sup> Jn 11,24: „ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ.”



vel. Jézus követői szerint az Uruk feltámadása a történelem fordulópontja. Nem túlzás tehát mondani, hogy Jézus feltámadása az Újszövetség és az egyház forrása. Jézus feltámadása nélkül nem lett volna sem Újszövetség,<sup>21</sup> sem egyház, sem keresztyénség.

Általánosságban a feltámadás és különösen Jézus feltámadása túl nagy terület egy rövid tanulmányhoz, de mégis megnézhetünk egy olyan témát, amely a Jézus feltámadásából fakad, és amely sokszor nem is kap figyelmet. Ez a témakör az, hogy a Jézus feltámadásában valóra válik a régóta megígért új szövetség. Jézus feltámadása nem csak az Újszövetség kezdete, hanem az új szövetség kezdete is.

### Új Exodus, új szövetség

Az egész Újszövetség a feltámadásból fakad, de azt is megfigyelhetjük, hogyan jelenik meg az új szövetség a feltámadásban. Az ószövetségi próféták ígéretei szerint Isten új szövetséget fog kötni a népével, amikor megszabadítja a népét a babilóniai fogságból.<sup>22</sup> Ezek az ígéretek az Isten népének a feltámadásáról szólnak, úgy ábrázolják ezt, mint egy új Exodust és egy új szövetséget, amelynek a szabályai már nem kötőtlábra lesznek írva, hanem belülről, az ember szívébe. Ezek az ígéretek többféle módon arról szóltak, hogy az Ábrahámmal kötött szövetség megérkezik az eredeti céljához. Hiszen ez a szövetség egy néppel kötött szövetség volt, de Isten az egész világot akarta rendbe hozni Ábrahám utódain keresztül.<sup>23</sup> Érdekes módon ez a gondolat még a rabbinikus irodalomban is megtalálható,<sup>24</sup> annak ellenére, hogy Izráel sokszor el-

<sup>21</sup> Az Újszövetség 27 könyvének csak Tit, Jak, 2Thessz, 2Pt, 3Jn, Júd nem szó szerint említi a feltámadást, de lehet érvelni, hogy ezeket a leveleket is csak a feltámadás fényében kellene értelmezni. Ld. PAULIEN, Jon: *The Resurrection and the New Testament: A Fresh Look in Light of Recent Research*, *Andrews University Seminary Studies* 50., 2012/2, 249.

<sup>22</sup> Pl. Jer 31,31–34; Ez 36–37; Ézs 40–55.

<sup>23</sup> Ld. 1Móz 12,1–3.

<sup>24</sup> Pl. *Genesis Rabbah* 14:6, amely arról szól, hogy Ábrahám majd engeszteli az Ádám bűneit. Ld. NEUSNER, Jacob: *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis: A New American Translation. Vol. I: Parashiyot One through Thirty-Three on Genesis 1:1 to 8:14*. 3 vols. Atlanta, Scholars Press, 1985. Ez a vonal megtalálható a Második Templom irodalmában is, ld. WRIGHT, N. T.: *Paul and the Faithfulness of God*. Christian Origins and the Question of God 4. Minneapolis, Fortress, 2013, 792–794.

felejtette a szerepét, amely abból állt volna, hogy a világ sója és világossága legyen.<sup>25</sup>

Az Újszövetségben tehát Jézus feltámadása gyümölcsként megjelenik egy új Isten népe, vagyis kibővült az Isten családja. Már nem csak Ábrahámtól származó emberekből áll ez a család, hanem nem-zsidók is a tagjai lehetnek. Ugyanarról az egyetlen Istenről van szó, akinek ugyanígy egy népe van, de most már a meghívottak szélesebb köréből áll ez a nép. A Római levélben Pál apostol olyan emberekről beszél, akik nem ismerik a törvényt, de mégis betartják azt.<sup>26</sup> Kikről van itt szó? A klasszikus magyarázat itt „morális pogányokra” gondol, akikre azt mondhatjuk, hogy jó emberek. Ilyen például Szókratész, illetve más, ismeretlenebb „jó emberek.” De mi van akkor, ha Pál itt nem ilyen etikusan élő emberekre gondol – ahogy szinte mindenki ismer „jó embereket”, akik mégis azt állítják magukról, hogy „nem hisznek Istenben.” A Róm 2,14 fordításánál és magyarázatánál a kulcsszerepe a φύσει („természetből”) szónak van. Hiszen ez mihez tartozik? Vajon Pál azt akarja mondani, hogy ezek a „nemzetek” (ἔθνη) „természetükből fakadóan cselekszik azt, amit a törvény követel”?<sup>27</sup> Az is lehetséges, hogy a φύσει szót inkább a „nemzetek”-kel (ἔθνη) kellene összekötnünk: „Mert amikor népek, akik(ben) a származásuk szerint nincs meg (a) törvény, mégis a törvény szerint cselekszenek...”<sup>28</sup> Pál ezt a φύσις szót egy kicsivel arrébb is használja ugyanabban a témakörben, a Róm 2,27-ben: „és a származása szerint körülmetéletlen (ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία) is, aki betölti a törvényt...”<sup>29</sup> Hasonló a szóhasználat található Róm 11,21-ben: „Mert ha Isten a természet szerinti ágakat (τῶν κατὰ φύσιν κλάδων) nem kímélte, ...”<sup>30</sup> Visszatérve a Róm 2,14-re, talán inkább azt kellene mondanunk, hogy Pál itt nem „morá-

<sup>25</sup> Ld. Mt 5,13–16; Róm 2,17–20.

<sup>26</sup> Róm 2,14: „ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος.”

<sup>27</sup> Róm 2,14 (RÚF).

<sup>28</sup> Egy másik lehetőség az, hogy a φύσει szó nem ezekről az emberekről az emberek „természetük”-ről szól, hanem olyasmit jelent, mint „de facto,” valóban cselekszenek a törvény szerint, akkor is ha nem a zsidó néphez tartoznak. Ld. VAN BRUGGEN, Jakob: *Romeinen: Christenen tussen stad en synagoge*, CNT 3, Kampen, Kok, 2006, 52–53.

<sup>29</sup> Róm 2,27 „καὶ κρινεῖ ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα.”

<sup>30</sup> Róm 11,21 „εἰ γὰρ ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο.”





lis pogányokról,<sup>31</sup> hanem egy olyan „új embercsoportról” beszél, akiket „nem-zsidóknak” lehet hívni, de mégis látszik a viselkedésükből – mivel lelkiismeretük és gondolataik<sup>32</sup> hol vádolják, hol felmentik őket –, hogy a törvény a szívükbe van írva.<sup>33</sup> És itt már teljesen ahhoz az új szövetséghez érkeztünk, amelyről Jer 31,33 beszél.<sup>34</sup> Ráadásul Jer 31,33 pont arról is beszél, hogy ezek az emberek Isten népévé lesznek, miközben Isten lesz az ő Istenük. Itt tehát megjelenik az a nép, amelyre a Gen 12,1–3 már utalt az Ábrahámnak tett ígéretben. Pál a Római levél folytatásában is azt mondja, hogy ha valóban egy új Exodus megtörtént, akkor csak ilyen módon lehet Isten népéhez tartozni: a Róm 6-ban a keresztyének átmennek a vízben s így már nem lesznek többé a bűn rabszolgái. A Róm 6,3–4 ezt így fejezi ki: „Vagy nem tudjátok, hogy mi, akik Krisztus Jézusba keresztteltettünk, az ő halálába keresztteltettünk? A keresztség által ugyanis eltemettettünk vele a halálba, hogy amiképpen Krisztus feltámadt a halálból az Atya dicsősége által, úgy mi is új életben járjunk”). A Róm 7-ben ezek az új Exodusban résztvevő emberek érkeznek a Sinai hegyhez, ahol megtanulják, hogy Isten Törája annak ellenére, hogy szent, igazságos és jó, mégis halált okoz a bűn által. A Róm 8 szerint valaki csak azért érkezhetsz meg a megígért földre, mert Isten megítélte a bűnt a Messiás testében (Róm 8,3).<sup>35</sup> Ilyen módon új Exodus, új szövetség, új honfoglalás történik, ahogy Róm 7–8 mutatja.

Hasonló gondolat már a János evangéliumában is megtalálható, miszerint Jézus halála és feltámadása létre fog hozni egy új népet.<sup>36</sup> A páska ünnepén görögök jelennek meg, akik szeretnének találkozni Jézussal. Úgy tűnik, hogy Jézus nem is foglalkozik velük, mivel Jézus hirtelen arról kezd el beszélni, hogy most „eljött az óra.” És ez itt a lényeg: eddig folyamatosan azt olvassuk a János evangéliumában, hogy Jézus „órája”

<sup>31</sup> Ld. Van Bruggen: *Romeinen*, 53.

<sup>32</sup> Vö. LXX Jer 38,33 „δῶσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν.”

<sup>33</sup> Róm 2,15 „οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμάρτυρος αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων.”

<sup>34</sup> LXX Jer 38,33 „διδούς δῶσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτοὺς καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν.”

<sup>35</sup> Ld. Wright: *Paul and the Faithfulness of God*, 659; 1014–1016.

<sup>36</sup> Jn 12,20–24.

még *nem* jött el.<sup>37</sup> De itt az látszik, hogy Jézus a görögök megjelenését úgy fogta fel, mint azt a jelet, amelyre várt: most jött el az idő.<sup>38</sup> Hiszen valamilyen módon „a népek” már Jézushoz fordulnak, mintha itt már előre ugrana a történet egy pünkösöd-utáni helyzetre. De Jézus jól tudja, hogy csak a halála és a feltámadása („ha a földbe vetett búzaszem nem hal meg, egymaga marad; de ha meghal, sokszoros termést hoz”)<sup>39</sup> hozza azt a gyümölcsöt, hogy minden népből bekerülhetnek emberek az Isten népébe. Az Ábrahámnak tett ígéret Jézus feltámadásán keresztül valóra válik. Egy új szövetség jut érvényre, amelynek a törvényei az emberek szívébe vannak beírva. Ez a történelem fordulópontja: az eljövendő korszak már a mostani világekorszakban érezhető. Igen, mert ez Jézus feltámadásának a jelentősége: megjelent a jövő idő a jelen időben. És végül, ez az egyház jellege – ha már az egyház jövőképéről szeretnénk beszélni –; az egyház az a hely, ahol a jövő már nem teljesen rejtett módon jelen van.

### **Bibliográfia**

- BRUGGEN, Jakob VAN: *Romeinen: Christenen tussen stad en synagoge*. Commentaar op het Nieuwe Testament, 3. sorozat, Kampen, Kok, 2006.
- CHARLESWORTH, James H. (szerk.): *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, New York, Doubleday, 1983.
- CHARLESWORTH, James H. – C. D. ELLEDGE – J. L. CRENSHAW – H. BOERS – W. W. WILLIS, JR.: *Resurrection: Origin and Future of a Biblical Doctrine*, London, T&T Clark, 2006.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino – Eibert J. C. TIGCHELAAR, (szerk.): *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*. Vol. 1. Leiden, Brill, 2005.
- HARD, Robin: *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, London, Routledge, 2004
- NEUSNER, Jacob: *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis: A New American Translation. Vol. I: Parashiyot One through Thirty-Three on Genesis 1:1 to 8:14*. 3 vols. Atlanta, Scholars Press, 1985.

<sup>37</sup> Pl. Jn 2,4; 7,30; 8,20; vö. 6,15; 8,59; 10,39.

<sup>38</sup> Ld. Jn 17,1: „πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ.”

<sup>39</sup> Jn 12,24: „ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσῶν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει.” Érdekes módon Pál apostol hasonló metaforát használ 1Kor 15,37-ben: „καὶ ὁ σπείρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον εἰ τῷ χροί σίτου ἢ τινος τῶν λοιπῶν.”



PAULIEN, Jon: "The Resurrection and the New Testament: A Fresh Look in Light of Recent Research." *Andrews University Seminary Studies* 50.2, 2012, 249–269.

SKOLNIK, Fred – Michael BERENBAUM (szerk.): *Encyclopedia Judaica*, 2. kiadás, 22 vols., Detroit, Macmillan Reference USA, 2007.

WRIGHT, N. T.: *The Resurrection of the Son of God*. Christian Origins and the Question of God 3. Minneapolis, Fortress, 2003.

WRIGHT, N. T.: *Paul and the Faithfulness of God*. Christian Origins and the Question of God 4. Minneapolis, Fortress, 2013.

## **ABSTRACT**

### **Resurrection and the Promised New Covenant**

Based on the Old Testament, it is quite difficult to compile a more or less clear-cut picture about how death and beyond was viewed in Israel. Rather surprisingly, however, in Second Temple literature, we find a strong belief in bodily resurrection. Between the Old Testament documents and Second Temple literature, some theological leap seems to have been made. According to some biblical scholars, this theological development was due to the challenge of the Hellenistic worldview, which provided a concept of "life-after-death." Yet, this explanation leaves untouched the essence of Israel's worldview, namely that any reference to "resurrection" never meant a disembodied state in heavenly spheres, but always a bodily resurrection. The new element – compared to Second Temple literature – in the New Testament's witness about the resurrection is that resurrection is not merely a future event, expected to happen at the end of the present age, but that by means of Jesus's resurrection the future has entered the present. According to all the New Testament's authors, Jesus's – unexpected and even initially resisted – resurrection became, thus, the turning point in history. If we look through this New Testament lens of the resurrection, we will see that within the resurrection of Jesus the Old Testament promise of a New Exodus, a New Covenant, and even a New Settlement in a New Promised Land was set in motion. The fruit of this New Exodus and New Covenant is a renewed people of God coming

*Jaap Doedens*

worldwide into existence, just as according to the Old Testament God already promised to Abraham.

**Keywords:** resurrection; New Exodus; New Covenant.

## A JÁNOSI PARAKLÉTOSZ- KONCEPCIÓ HASZNÁLATA A MONTANISTA VITÁBAN<sup>1</sup>

A kanonikus Újszövetséggel foglalkozó kutatók között mára már általánosan elfogadott megállapításnak számít, hogy minden újszövetségi irat mögött egy többé-kevésbé jól rekonstruálható közösség képe bontakozik ki előttünk. A kanonikus iratok – hasonlóan más irodalmi művekhez – ezen közösségek sajátos kontextusára, a külső- vagy belső feszültségekre, problémákra reflektálva születtek meg. Ezen kijelentés pedig nem pusztán egy-egy irat teljességéről, de akár egyazon dokumentumon belüli egyes részletekről is érvényesen állítható. Nincs ez másképp a Corpus Johanneum (a János evangéliuma, a három jánosi levél és a Jelenések könyve), azon belül is a János 14-16 fejezetekben található ún. Paraklétosz-szövegek (14,16-17.25-26; 15,26-27; 16,4b-15) esetében sem. Ezekben a részletekben a halál küszöbén álló Mester, aki a passió előtt még utoljára intéz bensőséges beszédet tanítványaihoz, egy másik Paraklétosz (ἄλλος παρακλητος) eljövételét ígéri meg számukra, aki a földi Jézus távozása után örök időken keresztül velük marad (μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα 14,16). Nyilvánvalóvá válik, hogy ez a másik Paraklétosz kifejezetten a tanítványok körében fog időzni, a külső világ számára nem is lesz hozzáférhető, sőt, funkciója szerint éppen a világ megítélésében vesz majd tevékenyen részt (16,8k). Feladata a tanítványok között (vagy a tanítványokban - ἐν ὑμῖν ἐστίν 14,17) egyfelől abban áll majd, hogy megtanítja és emlékezteti őket mindarra, amit Jézus mondott nekik (15,26), azonban nem csupán megismétli a Mester beszédeit, hanem a teljes igazságra (εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν) vezeti el őket, sőt az eljövendő dolgok felől is

---

<sup>1</sup> Homoki Gyula református lelkész, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia főiskolai tanársegédje, a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Doktori Iskolájának doktorandusza, kutatási területe: ógyházi teológia, montanizmus, teológiatörténet; e-mail: gyula.homoki@gmail.com.

hírt ad számukra (τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν 16,14). Természetesen a Paraklétosznak, vagy az igazság Lelkének (πνεῦμα τῆς ἀληθείας 14,16) ezen revelatív funkciója nem szakad el Jézustól, hiszen a búcsúzó Mester hangsúlyozza, hogy az eljövendő Paraklétoszt az ő kérésére küldi majd el az Atya (14,16.26; 15,26; 16,7), személye és szolgálata pedig szorosan kapcsolódik majd hozzá: róla tesz majd bizonyosságot (15,26), őt fogja dicsőíteni, és azt adja majd tovább, amit tőle lát és hall (16,14-15).

Már a szövegek belső összefüggéseiből is jól kirajzolódik előttünk, hogy az a közösség, amelynek eredetileg ezeket az üzeneteket szánták, elkeseredett és magára hagyott állapotban vergődik. Voltaképpen a 14-16 részekben a tanítványok kérdései mögött, valamint a Mester válszaiban felszínre kerülnek ezek a belső feszültségek. Egy nyugtalankodó közösség képe tárul elénk, amelyben a tagok számára a Jézus távozásának gondolata a benne való hit bizonyosságát is megkérdőjelezhetővé teszi (14,1). Az így magára hagyott tanítványi sereg elvesztette orientációját a Jézus-követésben, „nem tudják az utat”, amely hozzá és felé vezet (14,4), árvának és elhagyatottnak érzik magukat (14,18), nem igazán értik, miképp maradhatnak meg a Mester tanításában (15,1-8), s így a biztosnak tűnő „középpont” hiánya az interperszonális kapcsolatokat is megtépázza (15,9kk). Ezt a bizonytalanságot ráadásul külső fenyegetések is tetézik, az árvaság érzését átélő tanítványoknak a világ gyűlöletével is számolniuk kell (15,18-24), sőt az elsődleges vallási közösségek (a zsinagógák) elutasítását és üldözését is el kell szenvedniük (16,2).

Ebben a kontextusban értelmezendők tehát a Paraklétoszra való jánosi utalások. Jóllehet a Paraklétosz-koncepció eredetének kérdése a kutatók körében szerteágazó válaszlehetőségeket szült,<sup>2</sup> az eredetileg talán paleszti-

<sup>2</sup> A Walter Bauer nyomdokain járó vallástörténeti értelmezések javarészt a mandeista-gnosztikus irányzatokból eredeztetik a Paraklétosz elképzelését, közelebbről Bultmann a mandeizmusban fellelhető Yawar („Segítő”) alakjában, aki egyike az égi kinyilatkoztatást közlő mennyei lényeknek – BULTMANN, Rudolf: *The Gospel of John, A Commentary*, transl. Beasley-Murray, G. R., Philadelphia, The Westminster Press, 1971, 570kk; Mások az intertestamentális kor zsidó apokaliptikus irataiból jól ismert angyali közbenjárók továbbélésének tekintik, esetleg az ószövetségi prófétai szukcesszió (pl. Mózes – Józsué, Illés – Elizeus, stb.) egy módosított változatának látják, vagy a prófétai lélek és az angyali közbenjárók szerepköreit magába elegyítő elképzelés krisztianizálódásának tartják a Paraklétoszt – az összegzéshez lásd



niai-szíriai gyökerű, majd Kis-Ázsiában otthonra találó<sup>3</sup> közösség életében legalább két körülmény is felüthette a fejét, amelyek együttes eredményeképpen a tagok hitbéli önértelmezése ilyesfajta válságot hívott életre, s amely válságra az evangélium szerzője e szövegekkel felelt. Az egyik ezek közül mindenképpen a közösség életében (valószínűleg alapításában is) meghatározó vezető szerepet betöltő, az evangéliumból is jól ismert „szeretett tanítvány” (Jn 13,23; 19,26; 20,2; 21,20) halála lehetett. A prominens alak halálával valószínűleg a tanítványok az utolsó „élő” apostoli szemtanút veszítették el, aki mindezedig a Názáreti Jézussal való folytatatlagosság biztosítékát jelenthette számukra. Ez az esemény kétségkívül megrendíthette a közösség hitéletét és a jézusi hagyománnyal való diszkontinuitás állapotát idézhette elő a tagok életében. A másik probléma a parúzia késlekedésével hozható összefüggésbe, amelynek megtapasztalásával az egyre növekvő szakadék a múlt bizonyossága és a jelen bizonytalansága között még inkább szélesedni látszott a körben.<sup>4</sup> E két krízisre kínálnak választ a Paraklétosz-szakaszok, amelyek által az „árván maradt” tanítványok saját létük és további működésük teológiai magyarázatát kapták meg.

A Paraklétosz személyében és funkciójában a jánosi közösség megtapasztalhatja azt, hogy a feltámadott Jézus nem egy elfeledett múlt, valamiféle haldokló hagyomány eleme csupán, hanem teljes erejében és valóságában jelen van közöttük. Jóllehet a parúzia még nem történt meg

---

BROWN, Raymond E.: The Paraclete in the Fourth Gospel, *New Testament Studies* 13 (1967/2), 113–132, 119–123.

<sup>3</sup> A jánosi közösség eredetére és fejlődésére vonatkozó elképzelések is differenciált képet mutatnak. Egyesek szerint a „jánosi kört” kifejezetten Palesztina vagy Szíria területén kell elképzelnünk – CULLMANN, Oscar: *A Jánosi kör*, ford. KÓKAI NAGY Viktor, Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, 2007 (Pápai Teológiai Kézikönyvek 4), 48.; Brown elemzése összetettebb képet mutat: szerinte a közösség ugyan Palesztina területén formálódhatott, azonban a hellenista zsidósággal és samaritánusokkal való rokonszenve miatt az eredeti zsidó kultuszközeggől kitesztítva, nagyjából Kr. u. 90 környékén Kis-Ázsiában, közelebbről Efézusban, talált új otthonra, majd a század fordulójától kezdődően folyamatos belső szakadáson ment keresztül – BROWN, Raymond E.: *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York, Paulist Press, 1979.; Vö. SCHNACKENBURG, Rudolf: *The Gospel according to St. John*, Volume 3, *Commentary on Chapters 13–21*, transl. SMITH, David – KON, G. A., London – Tunbridge Wells, Burns & Oates, 1982, 144–148.

<sup>4</sup> BOLYKI János: „Igaz tanúvallomás”, *Kommentár János evangéliumához*, Budapest, Osiris, 2001, 417.; BROWN: The Paraclete in the Fourth Gospel, 128–129.

és az apostoli szemtanú sincs már közöttük, a Paraklétoz azonban *Christus praesens*-ként jeleníti meg a Mestert, így a múlt és jelen az ő személyében találkoznak egymással.<sup>5</sup> Ez a folytatólagosság pedig, amint arra Bultmann is rámutat, elsősorban az istentiszteleti közösségen belül válik igazán realitássá: azzal, hogy a Paraklétoz a teljes igazságra vezet el a tanítványokat, sőt új dolgokat is kijelent nekik, a jézusi igehirdetés dinamikus módon válik valósággá saját köreikben.<sup>6</sup> Ennek köszönhetően pedig az üdvösség értelmezése is radikális fordulatot vesz: a búcsúbeszédekben a jövő idejű eszkatológia jól nyomon követhető ugyan, hiszen Jézus megígéri visszajövetelét tanítványainak (pl. 14,18.28; 16,16kk), azonban a jánosi közösség üdvösség-értelmezése erőteljesen a jelenidejűség felé fordul, azaz a tanítványok – éppen a Paraklétoz hathatós munkája révén – már most megtapasztalhatják az eljövendő üdvösséget.<sup>7</sup> Nem véletlenül vetődött fel a kutatás története során annak kérdése, hogy ezt a nagyívű újraértelmezési kísérletet, amelynek folytán a jánosi kör saját életközösségét a Paraklétoz vezetésére bízva rendezte be, milyen mértékben befolyásolták a közösségen belül speciális tekintéllyel felruházott egyének. Bolyki rámutat arra, hogy a jánosi elgondolásban szemmel látható különbséget vélhetünk felfedezni a Szentlélek általánosabb és a Paraklétoz specifikusabb funkciói között: míg a Szentlélek az evangélium szerint az újjászületésben, újjáteremtésben vagy bűnbocsánatban vesz tevékenyen részt, a Paraklétoz elsősorban kériügmaticus, az igehirdetéssel és tanúságtétellel kapcsolatos feladatot tölt be a tanítványok körén belül.<sup>8</sup> Ez a megkülönböztetés arra enged következtetni, hogy a Paraklétoz személyében és munkájában egy speciálisan prófétai feladatok ellátó csoportot sejtethetünk. Az, hogy a gyülekezeten belül a Lélek egyes egyéneket az istentisztelet alkalmával direkt módon megragad és

<sup>5</sup> SCHNELLE, Udo: *Theology of the New Testament*, transl. BORING, Eugene M., Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2007, 707.

<sup>6</sup> BULTMANN, Rudolf: *Az Újszövetség teológiája*, ford. Koczó Pál, Budapest, Osiris, 2003, 354.; Uő.: *The Gospel of John*, 575.

<sup>7</sup> AUNE, David Edward: *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, Leiden, Brill, 1972 (Supplements to Novum Testamentum 28), 45–135.; CONZELMANN, Hans: *An Outline of the Theology of the New Testament*, transl. BOWDEN, John, London, SCM Press, 1969, 357.

<sup>8</sup> Bolyki: *Igaz tanúvallomás*, 416–417.





a rajta keresztül elhangzó profetikus beszéd által megszólítja a gyülekezetet, nem kifejezetten jánosi elképzelés, Pálnál ugyanilyen „empirikus valóságként” mutatható ki (1Kor 12-14).<sup>9</sup> A Paraklétosz alakjában tehát – a korai keresztyénségben nem egyedülálló módon – olyan, a közösségen belül fontos szerepet betöltő prófétai hanggal van dolgunk, amely a gyülekezet igényeihez, szükségéhez és helyzetéhez szabva a feltámadott Jézus „helyetteseként”, az ő üzenetét közvetítve tölt be nélkülözhetetlen kéri-gmatikus funkciókat. Míg a Szentlélek újjászüelő és a hit szférájába emelő jelenléte minden hívő számára egyetemesen hozzáférhető, az a Paraklétosz viszont, aki mindenre megtanítja a tanítványokat, aki eszükbe juttatja Jézus szavait, aki a teljes igazságra elvezeti őket, sőt új dolgokat is kijelent számukra, csakis a pneumatikus felhatalmazással bíró prófétai csoport kiváltságának tekinthető.<sup>10</sup>

A Paraklétosz vezetése alatt álló jánosi közösség tehát alapvetően pneumatikus-karizmatikus jegyeket visel magán, amelyen belül a feltámadott Krisztus valósága és üzenete a prófétai csoport igehirdetésében válik különösen hathatossá. Ez a fajta önértelmezés akkor válik igazán sajátosságossá, ha a korban fellelhető és kialakuló, másféle megoldási kísérleteket követő irányzatokkal vetjük össze. Természetesen feltételezhető, hogy az első század végén nem csupán a jánosi közösség, de más keresztyén gyülekezetek is hasonló kríziseken mentek keresztül: a parúzia késlekedése és az első szemtanúk fokozatos eltűnése a színről minden bizonnyal ezeket a csoportokat is érintették. Ahogy arra Käsemann is rámutat, ami igazán megdöbbentő, hogy például Pál halála után az általa alapított közösségek nagy részében a Jézussal és eredeti üzenetével való folytatatlósság biztosítására szintén a Lélek általi vezetés elképzelését

<sup>9</sup> Vö. GOPPELT, Leonhard: *Az Újszövetség teológiája*, II. kötet, *Az apostoli Krisztus-bizonyságtétel sokfélesége és egysége*, ford. ABLONCZY László – SZATHMÁRY Sándor, Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1992, 104.

<sup>10</sup> JOHNSTON, George: *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970 (Society for New Testament Studies Monograph Series 12), 126–127.; STEFAN, Crinisor: *The Paraclete and Prophecy in the Johannine Community*, *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 27 (2005/2), 273–296, 275–276.; BORING, Eugene M.: *The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus*, *New Testament Studies* 25 (1979/1), 113–123, 114–119.; Ezzel szemben SCHNACKENBURG: *The Gospel according to St. John*, Vol. 3, 151.

alkalmazták ugyan a hívek, azonban annak *locus*át nem a prófétai működésben, hanem a presbiteriális tisztség megerősítésében határozták meg. A presbiterek és/vagy – ebben az időben még többes számban – püspökök az apostolok utódaiként garantálták a keresztyén kérügma eredetiségét és megbízhatóságát.<sup>11</sup> A deuteropáli pázsatori levelek, valamint a szintén ez idő tájt keletkezett *1Kelemen* ékes példái annak, hogy a Lélek általi vezetés gondolata miként szűkül egyre inkább egyetlen tisztségre, s miként szorul ki „élő hangként” a prófécia a gyülekezetek vérkeringéséből. Ezzel az általános tendenciával merőben szembehelyezkedett a Paraklétosz vezette jánosi közösség, sőt amennyiben így értelmezzük a 3Jn 9-10-ből ismert Diotrefész elsőbbségre vágyó (φιλοπρωτεύω) törekvését, eleve rosszállással nézhetett olyan alakokra, akik a pneumatikus vezetést egyfajta „Einmansystem”-mel kívánták volna felcserélni,<sup>12</sup> viszont előszeretettel tisztelt és fogadott olyan prófétai hangnemben megfogalmazott üzeneteket, amelyek a Lélek üzenetét és útmutatását közvetítették az azt meghallgatni és meghallani szándékozó gyülekezeteknek.<sup>13</sup>

Ez a fajta – nevezzük így – jánosi keresztyénség a maga karizmatikus-profetikus vezetési ideáljával ezután számos kis-ázsiai gyülekezet saját önmeghatározásának is integráns részét képezte. Az ógyházi források arról tudósítanak bennünket, hogy ezekben a közösségekben a második század folyamán továbbra is a próféták személyében látták a Jézus-hagyományhoz való kötődés biztosítékát: a patmoszi János által is megszólított filadelfiai gyülekezet lakóhelyétől nem messze található Hierapoliszban Fülöp prófétáló lányainak sírját tisztelték a helyi hívek (vö. Eusebiosz, *Egyháztörténet* [továbbiakban: *HE*] 3.31.4-5; 39.9), valamint az egyébiránt számunkra ismeretlen filadelfiai Quadratus és Ammia prófétánő még a század közepén is nagy tisztességgnek örvendtek az itteni kö-

<sup>11</sup> KÄSEMANN, Ernst: Unity and Diversity in New Testament Ecclesiology, *Novum Testamentum* 6 (1963/4), 290–297, 292.

<sup>12</sup> ZAHN, Theodor: *Introduction to the New Testament*, Volume III., New York, Charles Scribner's Sons, 1909, 376.; LENKEYNÉ Semsey Klára: *Az eljövendő világ erejével e világban, János apostol leveleinek magyarázata*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2005, 314.

<sup>13</sup> Természetesen a patmoszi „látó”, János jelenéseire kell itt elsősorban gondolnunk, aki saját bevallása szerint is kijelentéseit a „Lélekben elragadtatva” (Jel 1,10) kapta, s ezzel írását egyértelműen prófétai írásként értelmezte, vö. TAKÁCS Gyula: A Jelenések könyve mint prófétai mű, *Studia Biblica Athanasiana* 8, 2005 75–93.



zösségekben (HE 3.37.1; 5.17.2-4).<sup>14</sup> Nem véletlen, hogy a vértanúság felé vezető útján a filadelfiai – és más környékbeli – gyülekezetben a monarchikus intézményes vezetést propagáló Antiókhiai Ignác heves ellenálásba ütközött a pneumatokratikus ekleziológiát preferáló keresztyének között. A filadelfiai gyülekezetben tett látogatása az antiókhiai saját bevallása szerint különösen is keserűsre sikeredett: a helyi hívek ugyanis nem tűntek késznek elfogadni Ignác azon – egyébiránt általa profetikus („a Lélekben”) hangnemben elmondott – üzenetét, amely a gyülekezetet a püspöknek való alávetettségre és a neki való engedelmességre buzdította volna (Antiókhiai Ignác, *Philadelphiaiakhoz* 7.1-2).<sup>15</sup> Eszerint ezek a közösségek nem prominens és a társadalmi megbecsültségük, anyagi helyzetük folytán tekintélynek örvendő férfiaktól várták az isteni irányítást,<sup>16</sup> hanem evidensnek tűnt számukra, hogy a Jézus által megígért Paraklétosz tanítja majd meg őket mindenre (vö. Jn 14,26), az általa szóló próféták vezetik el őket a teljes igazságra (16,13) és teszik egyértelművé, „naprakésszé” a jézusi tanítást saját köreikben.

Az idő előrehaladtával természetesen elkerülhetlenné vált, hogy a megmaradása érdekében saját létének és üzenetének szilárdságát és megbízhatóságát az intézményesült szervezetben, az egyre inkább körvonalazódó *regula fidei*-ben és kánonban kereső egyházzal a jánosi keresztyénység ilyesfajta szabadabb egyházértelmezése szembe találja magát. Ennek a konfliktusnak lehetünk szemtanúi a Kr. u. 165 körül kezdődő montanista krízisben. A Montanosz, Maximilla és Priszkilla nyomán

---

<sup>14</sup> Eusebiosz *Egyháztörténetének* magyar fordítását a továbbiakban az alábbi kiadás alapján közlöm: *Caesareai Eusebiosz Egyháztörténete*, ford. BAÁN István, Budapest, Szent István Társulat, 2020 (Ókori Keresztény Írók 3).

<sup>15</sup> TREVETT, Christine: *A Study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia*. Lewiston, New York, Edwin Mellen Press, 1992, 309.; Uő.: Prophecy and Anti-Episcopal Activity: A Third Error Combated by Ignatius?, *The Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983/1), 1–18, 16.; Uő.: Apocalypse, Ignatius, Montanism: Seeking the Seeds, *Vigiliae Christianae* 43 (1989/4), 313–338, 319–320.; BRENT, Allen: *Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the Origin of Monarchical Episcopacy*, London, Continuum, 2007, 30kk.

<sup>16</sup> Maier egyértelműen bizonyította, hogy a monarchikus episzkopátus, azaz az egyetlen püspök vezetése alatt álló egyházszerkezeti modell felemelkedése nagyban köszönhető volt az első két évszázadban az e tisztséget betöltők társadalmi (ezzel együtt pedig gazdasági) rangjának, megbecsültségének - MAIER, Harry O.: *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*, Waterloo, Ontario, Wilfred Laurier University Press, 1991, 101.

induló irányzat, amely önmagát Új Próféciaként emlegette (a „montanista” megnevezés a későbbi ellenfelek gúnynevét takarja) a kis-ázsiai Frígia területén indult el és szokatlan próféciájával, valamint a kortárs nagygyeháziak számára újdonságnak ható etikai követeléseivel csakhamar kivívta a környékbeli püspökök nemtetszését. Az Euszebiosz által felhasznált és *Egyháztörténetében* idézett kortárs tudósítások kezdettől fogva Montanosz és követői prófétálásának módját támadták elsősorban. Egy ismeretlen montanista-ellenes író szerint Montanosz „hirtelen valamilyen révületben és hamis eksztázisban lelkesedve kezdett beszélni, és idegen szavakat mondani”, amely a nagygyeház képviselőjét arról győzte meg, hogy Montanosz „beengedte magába az Ellenséget”, s így prófétaik kijelentésének forrása sem a Szentlélek, hanem valamilyen hamis szellem (HE 5.16.7-8). Maximilla és Priszkillá, akik a „megszállott, ördögös, a tévely szellemének karmai közt vergődő és a tömegeket felzaklató” Montanoszt követték, szintén a hamis szellemtől eltöltve kezdtek el „éppen olyan értelmetlenül, alkalmatlan időben és furcsa módon beszélni, mint az említett férfi” (HE 5.16.9). A szokatlan eksztatikus prófécia azt bizonyította tehát az ellenfelek számára, hogy Montanoszt és társait nem az igaz prófécia Lelke töltötte be, hanem valamilyen démoni behatásnak engedték át magukat. Ez vezetett egyes közlő és távolról érkező presbitereket és püspököket arra, hogy ördögűzési kísérletnek vessék alá Maximillát és Priszkillát (HE 5.16.16-17; 5.18.13; 5.19.3), amelyet azonban az őket támogatók megakadályoztak. Mindenesetre már egészen korán, a második század végefelé mindenképpen, a különféle helyi összegyűlések alkalmával az ázsiai nagygyeház képviselői elítélték az Új Prófécia mozgalmát (HE 5.16.10; 5.19.4), a harmadik század első felében (közelebbről 230-235 körül) pedig hivatalos zsinatot is tartottak Ikóniumban, amelyen az összegyűlt hierarchia érvénytelenítette a montanista keresztiséget és újkeresztelést írt elő a nagygyeházba visszatérők számára.<sup>17</sup>

Az Euszebiosz által használt kis-ázsiai források nem említik, hogy a mozgalom kezdetén vagy az elkövetkezendő két-három évtizedben bármiféle utalás is történt volna a Paraklétoszra, sem az Új Prófécia követői, sem pedig a montanista-ellenes írók nem hivatkoztak a jánoszi *locusokra*.

<sup>17</sup> TABBERNEE, William: *Fake Prophecy and Polluted Sacraments, Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden – Boston, Brill, 2007, 79–80.

Mindez Heinet arra engedte következtetni, hogy a montanizmus későbbi történetében, helyileg pedig nem Kis-Ázsiában, hanem Rómában történt meg az Új Prófécia és a Paraklétosz rokonítása.<sup>18</sup> Az első írásos források, amelyek Montanoszt és követőit kifejezetten azzal vádolják, hogy hamis elképzeléseket vallanak a jánosi Paraklétoszról, valóban Rómából származnak. Hippolütosz *Refutatio*-jában elismeri ugyan, hogy a montanisták a nagyegyházzal együtt vallják, hogy Isten a világmindenség teremtmője és Krisztusról is az evangéliumok szerint vélekednek, azonban tévednek akkor, amikor azt állítják, hogy Priszkillában és Maximillában a Szentlélek a Paraklétosz formájában nyilatkozott meg és Montanoszt is hasonló módon emelik tekintélyre (8.19), melynek következményeképpen „prófétáik szavára jobban hallgatnak, mint az evangéliumra” (10.25).<sup>19</sup> Pseudo-Tertullianus szintén ezzel vádolja az Új Prófécia híveit: „A közös bennük az, hogy azt állítják, az apostolokban a Szent Lélek volt, nem a Paraklétosz. Többen állítják azt, hogy a Paraklétosz Montanuszban jobban kiemelte Krisztust, mint az evangéliumban, nemcsak jobban, hanem nagyobb mértékben is” (*Adversus omnes haereses* 7).<sup>20</sup> A római montanista-ellenes írók szerint tehát az Új Prófécia követőinek egyik legfőbb vétke abban keresendő, hogy a mozgalom alapítóprófétái által kinyilatkoztatott igazságokat az evangéliumi igazságok fölé emelik, s teszik ezt kifejezetten azért, mert meggyőződésük szerint a Jézus által ígért Paraklétosz Montanuszban, Priszkillában és Maximillában hathatósan munkálkodott. Külön figyelemre méltó, hogy mindkét forrás tud olyan montanistákról a fővárosban, akik a modalista monarchianizmus tévelygését is magukévá tették, azt állítva, hogy „Krisztus maga a Fiú és az Atya” (Pseudo-Tertullianus, *Adversus omnes haereses* 7), vagy hogy „a Fiú és az Atya ugyanaz, látható és láthatatlan, született és születetlen, halandó és halhatatlan” (Hippolütosz, *Refutatio omnium haeresium*

<sup>18</sup> HEINE, Ronald E.: The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy, *The second century. A journal of early christian studies* 6, 1986-1987, 1-19.

<sup>19</sup> HEINE, Roland E.: *The Montanist Oracles and Testimonia*, Macon, Mercer University Press, 1989 (North American Patristic Society Patristic Monographia Series 14), 57.; A magyar fordítás in: BUGÁR M. István: *A teológia kezdetei a Jánosi tradícióban: a Melitón- és a Hippolütosz-dosszié*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2016, 508.

<sup>20</sup> Tertullianus műveinek magyar fordítását a következő kiadás alapján közlöm: VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, 1986 (Ókeresztény Írók 12); Vö. HEINE: *Montanist Oracles*, 58.

10.26). Pseudo-Tertullianus szerint a monarchianizmust valló montanisták egy Aeschinesz nevezetű férfit követnek.

Trevett nyomán azonban okunk van feltételezni, hogy a római montanista-ellenes írók ezen vádjai nem csupán a fővárosban élő montanistákra lehettek igazak, hanem az Új Prófécia kiindulási helyén, Kis-Ázsiában is a mozgalom kezdetétől fogva jellemzőek lehettek Montanosz követőire.<sup>21</sup> A negyedik században Epiphanosz a *Panarion* című hereziológiai művében a montanistákról szóló 48. fejezet megírásához felhasznált harmadik század eleji forrás, amelynek kis-ázsiai keletkezése mára már vitathatatlan a kutatók körében,<sup>22</sup> egyik szakasza arra enged következtetni, hogy az Új Prófécia követői nem csak Rómában, de Frigiában és Kis-Ázsia más részein is előszeretettel hivatkoztak a jánosi Paraklétosz ígéretere saját prófécijuk legitimitását alátámasztandó. Az ismeretlen író miután néhány általa szándékosan megcsonkított egyes szám első személyű kijelentést idéz Montanosztól (pl. „Én, az Úr Isten, a Mindenható lakozom az emberben” [ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ - *Panarion* 48.11.1]), azzal vádolja meg őt, hogy ezekkel a kijelentésekkel valójában önmagát magasztalja fel. Természetesen Montanosz ezen megnyilatkozásai nem az adott prófétaí kijelentés egészét takarták, csupán a teljes isteni üzenet bevezetése gyanánt szolgáltak, amelyekben a megszólaló hallgatóságának afelől ad hírt, hogy a következőkben nem saját, emberi szavakat közöl, hanem a rajta

<sup>21</sup> TREVETT, Christine: *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 62–66.; ALAND, Kurt: *Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 46 (1955), 109–116.

<sup>22</sup> NASRALLAH, Laura Salah: „*An Ecstasy of Folly*”, *Prophecy and Authority in Early Christianity*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2003 (Harvard Theological Studies 52), 167–171.; Újabban Mader hitelt érdemlően bizonyította be, hogy az Epiphanosz által használt montanista-ellenes dokumentum azonos lehet az Eusebiosz ismeretlen forrása által említett azon írással, amelyet Militádzs, a nagyegyház második század végi apologétája írt az Új Prófécia követői ellen (*HE* 5.17.1) - MADER, Heidrun Elisabeth: *Montanistische Orakel und kirchliche Opposition: Der frühe Streit zwischen den phrygischen "neuen Propheten" und dem Autor der vorepiphianischen Quelle als biblische Wirkungsgeschichte des 2. Jh. n.Chr.*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012 (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 97), 120–122.



keresztül megszólaló istenség nyilvánítja ki akaratát.<sup>23</sup> A montanista-ellenes apologéta számára azonban az ilyesfajta kijelentések egyértelmű jelei annak, hogy Montanoszban nem a Paraklétosz működik, hiszen az a jánosi ígéretek szerint nem önmagát fogja dicsőíteni, hanem Krisztust (*Panarion* 48.11.5; vö. Jn 16,7.14). Az apostolok, akik valóban a Lélek teljességét kapták, egyértelműen Krisztusra mutattak, őt dicsőítették, Montanosz azonban önmagát kiáltja ki az Atyának és azzal dicsekszik, hogy a Lélek működik benne és általa (*Panarion* 48.11.6-7). Amennyiben az Új Prófécia alapítói és a későbbi utódok nem hivatkoztak volna a mozgalom szülőhazájában kezdettől arra, hogy próféciajuk forrása a Paraklétosz, a montanista-ellenes író számára sem mutatkozott volna szükség arra nézve, hogy bebizonyítsa ennek a nézetnek a helytelenségét. Trevettel együtt azonban azt is érdemes fontolóra vennünk, hogy a Paraklétoszra való közvetlen hivatkozások talán éppen azért ilyen gyérek a kis-ázsiai forrásokban, mivel „a Paraklétosz és a prófétai tevékenység ilyesfajta összekapcsolása minden bizonnyal egyértelmű volt az adott régióban”.<sup>24</sup> Továbbá azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy az Euszebiosz által használt legkorábbi források szinte mindegyikén érezhető az a fajta irritáció, amelyről a harmadik század első feléből származó római források is tudósítanak. Az Új Prófécia követői nem csupán a fővárosban rajongtak Montanosz és prófétanő társai üzeneteiért, hanem a kis-ázsiai hívek között is futótűzként terjedt a trió üzenete – a kortárs nagyegyházi prominens ellenfelek nagy bosszúságára. Érthetetlen lenne ez a fokozott lelkesedés a főként szigorú erkölcsi üzeneteket propagáló mozgalom iránt, amennyiben a keresztyén csoportok nem lettek volna meggyőződve afelől, hogy Montanosz személyében és funkciójában egy legitím prófétai hang szólítgatja őket. A jánosi keresztyénséggel rokon-szenvező és a prófétai-karizmatikus egyházvezetéssel szimpatizáló közösségek Kis-Ázsiában minden bizonnyal egy régóta ismerős jelenség újabb felélénkülését láthatták az Új Próféciában. Trevett szavaival:

<sup>23</sup> WRIGHT, David F.: Why Were the Montanists Condemned?, *Themelios* 2 (1976/2), 15–22, 19.; AUNE, David E.: *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1983, 70kk, 315.

<sup>24</sup> TREVETT: *Montanism*, 64.

„Amennyiben az Új Prófécia valóban a kis-ázsiai keresztyénség körében jól ismert prófétizmus egyik újabb felélénkülésének tekinthető, amely a jánosi Paraklétosz ábrázolását is megtestesítette saját köreibben, úgy nem kell messzire mennünk, hogy megértsük, miként fonódott össze a Három tevékenysége a Paraklétossal. (...) Montanosz, Priszkilla és Maximilla olyan próféták voltak, akik Paraklétosz-alakokként működtek közösségeikben. Tanítottak, értelmezték és bővítették a hagyományt, eljövendő dolgokról szóltak, megfedték a kompromisszumokra hajló tévelygőket és a tanúságtételre buzdítottak. (...) Az ázsiai keresztyén hagyományban gyökerező hívek számára egyértelmű volt, hogy ezek a feladatok a Paraklétosz munkaterületéhez tartoztak.”<sup>25</sup>

A valamikor 207/208 körül az Új Próféciahoz csatlakozó Tertullianus írásaiból a Paraklétosz mozgalmon belül betöltött szerepének teljesebb képe tárul elénk. Az észak-afrikai teológus – aki a korábbi nézetekkel ellentétben valószínűleg soha nem hagyta el a hivatalos egyházat, hanem a nagyobb gyülekezeten belül, az Új Próféciaival rokonszenvező mikro-közösségekben tevékenykedett<sup>26</sup> – elsőként tűnik fel előttünk a mozgalom apológétájaként, akinek feltett szándéka bizonyítani, hogy az Új Prófécia – szemben a valentinianus vagy markionita tévelygésekkel – az igaz hit és praxis hirdetője.<sup>27</sup> A későbbi, immár a montanizmussal szimpatizáló műveiből egyértelműen kiderül, hogy Tertullianus szerint Montanosz, Maximilla és Priszkilla prófeciájának forrása nem valamiféle hamis szellem, hanem a Jézus által megígért Paraklétosz. Ha az Új Próféciaiban ugyanis valóban démoni lélek működne, úgy utasításai elsősorban szembe mennének a *regula fidei* tételeivel, és következképpen a keresztyén életvitelt érintő kérdésekben is helytelen dolgokat fogalmazna meg (*De monogamia* 2.1), a Paraklétosz azonban a próféták által Krisztusról tesz bizonyosságot és az általa megfogalmazott szigorúbb etikai követelmények is – bár sokaknak újszerűnek tűnhetnek – „Krisztushoz tartoznak”, aki

<sup>25</sup> TREVETT: *Montanism*, 93–94.

<sup>26</sup> POWELL, Douglas: *Tertullianists and Cataphrygians, Vigiliae Christianae* 29 (1975/1), 33–54.

<sup>27</sup> RANKIN, David: *Tertullian and the Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 44–45.



tanítványainak is megígérte, hogy az általa el nem mondott dolgok felől majd a Paraklétosz fog teljes útbaigazítást adni (*De monogamia* 2.4). Jóllehet a szigorúbb böjti előírásokat, a házastárs halála utáni újránházasság tilalmát, a szűzek fejének elfátyolozását előíró vagy az üldözés esetén a menekülést megtiltó kijelentéseket a Tertullianus által csak „testieknek” (*psychici*) csúfolt nagyegyháziak egyértelműen új tanításokként fogadtak, amelyek főlegesen raknak nagy terhet a hívekre, az észak-afrikai teológus számára ezek éppen azért kötelező érvényűek, mert a Paraklétosz jelentette ki, akit az Isten azért küldött most egyházához, hogy „fokozatosan irányítsa, rendelje és vezesse el a tökéletes fegyelemre” a keresztyéneket (*De virginibus velandis* 1.8). A karthágói a Paraklétosz által a keresztyén *disciplina* kérdéseit érintő rendelkezéseket egy nagyobb fokú történelem-teológián belül helyezi el, amely szerint Isten az emberiséget fokozatosan neveli és igazítja saját akaratához: az istenfő természeti állapotból kikerült emberiséget a törvény és a próféták által a gyermekkorba vezette Isten a zsidó rendelkezésekkel, majd Krisztus az evangélium apostoli magyarázataival az ifjúkorba emelte át, azonban most a Paraklétosz által a felnőttkorra kívánja eljuttatni övéit (*De virginibus velandis* 1.9-11). Az Új Prófécia tehát az Isten-ember kapcsolat „tökéletesedésének” következő szakaszát jelenti, amely által Isten egyházát a tökéletes tisztaság állapotába akarja eljuttatni. Tertullianus azonban hangsúlyozza, hogy ezek a kijelentések nem újdonságok, hanem a Szentírásban implicit módon már meglévő alapelvek logikai következményei. Amit Isten annak idején csak megengedőleg mutatott be övéi számára, azt most a Paraklétosz kötelező érvényre emeli: az apostoloknak például megengedett volt a menekülés (vö. Mt 10,23), azonban most a Paraklétosz határozottan a vértanúságra buzdít az egyik próféciában – „Ne akarjatok ágyban meghalni, sem végelgyengülésben, ne kívánjátok, hogy bágyadt lázban végezzétek életeteket, hanem a tanúságtétel [alkalmával], hogy megdicsőüljön, aki szenvedett értetek” (*De fuga in persecutione* 9.4).

Jóllehet bizton állítható, hogy Tertullianus számára a Paraklétosz progresszív kijelentései elsősorban etikai jellegűek voltak, s így az „érett keresztyénség” alappilléreinek számítottak,<sup>28</sup> írásaiban néhány helyen arról

---

<sup>28</sup> TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 146.

is értesülünk, hogy az Új Prófécia közvetítőin keresztül kapott látomások vagy prófétai megnyilvánulások doktrinális kérdések tisztázásában is segítségére szolgáltak. A *De anima* 9.4-ben például egy olyan női prófétáról tudósít, akinek az egyik istentisztelet közben kapott látomásában a lélek testi formában tűnt fel („inter cetera ostensa est mihi anima corporaliter”), mely Tertullianust afelől győzte meg, hogy a lélek korporealitásáról szóló személyes nézete helyesnek bizonyul.<sup>29</sup> Ami azonban ennél is fontosabb, az Új Prófécia Tertullianus számára a szentháromság tanításának orthodox magyarázatát is elősegítette az *Adversus Praxean* című művében. Praxeas, aki a második század végén Ázsiából érkezett a római gyülekezetbe meggyőzte az akkori püspököt – minden bizonnyal Viktort (ca. 189-198)<sup>30</sup> –, hogy a korábban elismert Új Próféciát az újabb ázsiai ellenállás fényében ítélje el, aki így visszavonta az általa kiadott békelevelet és kitaszította a közösségből a mozgalom követőit. Ezen túl pedig a modalista tévelygést is meghonosította a fővárosi keresztyén közösségben. Tertullianus ítélete szerint „A Sátánnak két ügyletét is gondjaiba vette Praxeas Rómában: elűzte a próféciát és behozta a herezist, elűzte a Paraklétoszt és keresztre feszítette az Atyát” (*Adversus Praxean* 1.5). Azok azonban, akiket a Paraklétosz vezet (instructiores per paracletum), vallják, hogy Isten egy, azonban az isteni oikonomia tekintetében fenntartják az egységen belüli megkülönböztetést (*Adversus Praxean* 2.1-4). Egyik helyütt ezt a megkülönböztetést a Paraklétosz által tanított vagy továbbadott képpel is szemlélteti: „Isten ugyanis előhozta beszédét [Igéjét], amint a Paraklétosz tanítja [quemadmodum etiam paracletus docet], mint a gyökér a hajtást, a forrás a folyót, a Nap a sugarat... Az ilyenfajta kiáradások ugyanolyan lényegűek, mint amelyekből előjöttek” (8.5). Egyértelmű tehát, hogy Tertullianusnak az isteni egység és különbözőség modalista-ellenes felfogásában a Paraklétosz által-

<sup>29</sup> WASZINK, J. H. (ed.): *TERTULLIANUS, Quintus Septimius Florens: De anima*, Leiden – Boston, Brill, 2010, 167–173.; Vö. KITZLER, Petr: Tertullian's Concept of the Soul and His Corporealistic Ontology, in: LAGOUANERE, J. – FIALON, S. (eds.): *Tertullianus Afer. Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique*, Turnhout, Brepols, 2015 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 70), 43–62, 56–57.

<sup>30</sup> TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 37.; LAMPE, Peter: *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*, transl. STEINHAUSER, Michael, London, Continuum, 2003, 349–350.



kijelentett ismeret integráns összetevőként mutatkozik meg.<sup>31</sup> Szükségtelen felhívni arra a figyelmet, hogy ez, az isteni egységet hangsúlyozó, de a személyek különbözőségét fenntartó elképzelés minden, a Szentháromság későbbi orthodox értelmezésének alapjául szolgált.

A Hippolütosz, Pseudo-Tertullianus és az Epiphanosz ismeretlen forrása által felhozott montanista-ellenes vádak a következő évszázadokban az ógyházi atyák számára is kiindulópontokként szolgáltak az Új Profécia elítélésében. A negyedik századtól kezdve egyre gyakrabban találkozhatunk az írásos forrásokban olyan vádakkal, amelyek a montanistákat a modalista monarchianizmussal rokonítják, vagy a Szentháromságról szóló heretikus nézeteket tulajdonítanak nekik.<sup>32</sup> A doktrinális eretnekséggel való párosítás mellett azonban a Paraklétoszról szóló helytelen értelmezések is előtérbe kerülnek. Eusebiosz már kész tényként állítja, hogy az Új Profécia követői „Montanossal úgy dicsekedtek, mint Paraklétossal” (HE 5.14.1), a többi egyházi író pedig szintén azt veti a montanisták követőinek szemére, hogy a Proféták (Montanosz, Maximilla és Priszkillia) kijelentéseit azért becsülik többre, mivel azokat a „teljes igazság” megnyilvánulásainak tartják. A negyedik századi *Párbeszéd egy montanista és orthodox keresztyén között* (*Dialexis Montanistae et Orthodoxi*) című polemikus szándékú röpirat, amelyben az ismeretlen író egy elképzelt beszélgetést jelenít meg egy montanista „eretnek” és az orthodoxiát képviselő keresztyén között, viszonylag hite-

<sup>31</sup> MCGOWAN, Andrew: Tertullian and the „Heretical” Origins of the „Orthodox” Trinity, *Journal of Early Christian Studies* 14 (2006/4), 437–457.; MACHOLZ, Waldemar: *Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian*, Jena, Druck von Ant. Kämpfe, 1902, 35–57.; LOOHFS, Friedrich: *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Leipzig, J.C. Hinrich, 1930, 120kk.; TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 161.; Tertullianus szentháromság-értelmezésének montanista hatását kicsivel visszafogottabban ítéli meg PELIKAN, Jaroslav: Montanism and its Trinitarian Significance, *Church History* 25 (1956/2), 99–109.

<sup>32</sup> Szókratész a niceai zsinatról szóló leírásában arról tanúskodik, hogy a *homousziosz* elutasítók azért ódkodtak elfogadni a terminust, mert „úgy vélték, akik elfogadják, Szabelliosz és Montanosz tanát vezetik be, és ezért káromlóknak nevezték őket, mint akik szétrombolják az Isten Fiának a létezését” (*Egyháztörténet* 1.23.7, ford. BAÁN István, in: *Szókratész Egyháztörténete*, Budapest, Szent István Társulat, 1984 [Ókeresztény Írók 9]). Ugyanígy érvel Jeromos (*Epistula* 41.3), vagy a negyedik századi *Párbeszéd egy Montanista és Orthodox keresztyén között* című vitáirat is. A további forrásokhoz lásd TABBERNEE: *Fake Prophecy*, 263–306, 339–388.

lesen mutatja be a későbbi montanista keresztyének saját elképzelését a Paraklétosz funkciójáról.<sup>33</sup> A *Párbeszéd*ből kiderül, hogy a montanisták szerint Montanosz nem maga volt a Paraklétosz, hanem csupán a Lélek teljességének birtokában (ὡς ἔχοντα τὸ τέλειον τοῦ ἁγίου πνεύματος) prófétált. Nemde Pál apostol is beszélt arról, hogy a tökéletes eljövetelel a tökéletlen, rész szerint való ismeret eltűnik (vö. 1Kor 13,9-10)? Nos, amennyiben ez így van – állítja a montanista fél – úgy hinnünk kell, hogy Montanosz prófécija által a „tökéletes” ismeret tárult fel az egyház számára. Az apostolok ugyan megkapták a Szentlelket, azonban a Paraklétosz teljességével nem bírtak (οὐ τὸ πλήρωμα τοῦ παρακλήτου εἶχον) – az Montanoszban vált valósággá.

Mindebből nyilvánvaló, hogy a Tertullianus által a Paraklétosz funkcióját érintő kijelentések mentén fogalmazódtak meg a későbbiekben is a montanista apológia tételei Montanosz és a Paraklétosz kapcsolatát illetően. Az első pünkösdi alkalmával az apostolok megtapasztalták ugyan a Szentlélek hathatós jelenlétét, azonban a „teljes igazságra” elvezérlő Paraklétosz az Új Próféciában lett a kortárs tanítványoké. Ez a felfogás természetesen kezdetektől fogva egy olyan hermeneutikai szakadékot vert a montanista és a „katolikus” egyház képviselői közé, amely az idő előrehaladtával és ezzel együtt az „orthodoxia” megszilárdulásával még jobban elmélyítette a két fél közötti feszültséget. Az Új Prófécia követői következetesen védelmezték az eredeti jánosi felfogást, saját köreikben az alapító prófétákra és későbbi utódaikra úgy tekintettek, mint akik a Paraklétosz teljességével (πλήρωμα) szólnak és teszik nyilvánvalóvá az isteni iránymutatást számukra. Ez a jellegzetesen kis-ázsiai felfogás – Aland szavaival „kleinasiatischen Mentalität”<sup>34</sup> – azonban a harmadik századtól kezdve egyre inkább a perifériára sodródik, a mintegy egy évszázaddal ezelőtt Antiókhiai Ignác által propagált episzkopális vezetés ugyanis immár jelentős térhódítás következtében önmaga számára tartotta fent a jogot a Lélek birtoklására.<sup>35</sup> A Paraklétosz innentől kezdve nem az eksztatikus révületben beszélő és lehetetlen etikai normákat támasztó pró-

<sup>33</sup> HEINE: *Montanist Oracles*, 112–127.

<sup>34</sup> ALAND: *Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie*, 114.

<sup>35</sup> Vö. ASH, James L.: *The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church*, *Theological Studies* 37 (1976/2), 227–252.

féták privilégiuma lesz, hanem azon tekintélyes teológusok és egyházi írók mellé szegődik, akik az intellektuális megvilágosítás, az exegetikai munka és az igaz doktrinális tanítás megfogalmazásának folyamatában szorgoskodnak.<sup>36</sup>

## ABSTRACT

### **The Use of the Johannine Paraclete Concept in the Montanist Controversy**

In this paper I am considering a twofold question: what role did the Paraclete have in the Johannine community and how did this concept appear in the second century New Prophecy (Montanist) movement. In the first half of the paper, I argue that the Johannine Paraclete was a reference not only to the Holy Spirit but to an actual prophetic person within the congregation who could deliver the message of the Risen Christ to the members of the community and thereby making Christ present through a living prophetic voice to the fellow Christians. According to the contemporary documents, this prophetic function was well-known in the second century Asian churches and flourished until a more legalistic and centralistic understanding of leadership (starting with Ignatius of Antioch) took up the rival role. In the New Prophecy movement, though, we can observe the continuation of the Johannine prophetic tradition. The founding prophets and their successors were regarded by their followers as the mouthpieces of the Holy Spirit who could lead the Christians to the fullness of the truth and making the more dubious ethical statements of the gospels up to date to the contemporary churches.

**Keywords:** Paraclete, Early Christian Prophecy, New Prophecy, Montanism, Early Church

---

<sup>36</sup> CASURELLA, Anthony: *Patristic Interpretations of the Paraclete Passages in John's Gospel: An Account and Critical Evaluation*, PhD thesis, Durham, Durham University, 1980, 176–177.



## „FÉLELEMMEL ÉS RETTEGÉSSSEL” - RÉGI ÉS ÚJ UTAK A FIL 2,12–13 MAGYARÁZATÁHOZ<sup>1</sup>

### **Crux interpretum**

A Fil 2,12–13 csekély kétversnyi szakasza Pál apostol egyik legrövidebb levelének, mégis igen élénk érdeklődés övezi a szakemberek körében mind a mai napig. Nem csoda, hiszen olyan egységről van szó, amelynek értelmezése hosszú ideig megosztotta, és részben még ma is megosztja az újszövetségi írásmagyarázat legavatottabb képviselőit. Noha a nevezett egység csaknem valamennyi kifejezésének, szókapcsolatának és tagmondatának pontos értelme körül továbbra is élénk vita folyik,<sup>2</sup> nem tagadható, hogy szinte valamennyi felmerülő kérdés egyetlen alapvető értelmezési problémára vezethető vissza, éppen annak rendkívüli teológiai hordereje miatt. Pál ugyanis ekként inti és buzdítja a kedves Filippi gyülekezet tagjait: „félelemmel és rettegéssel munkáljátok üdvösségeteket.” (2,12b)<sup>3</sup> A magyar fordítás nem adja vissza az eredeti görög szövegrész nyelvi sajátosságának valódi súlyát, hiszen az apostol volta-képpen arra szólítja fel a Filippiben élő hívőket, hogy ők maguk vigyék véghez, valósítsák meg, azaz hajtsák végre és teljesítsék ki<sup>4</sup> üdvösségüket. Pál apostol legsúlyosabb, tartalmi-teológiai szempontból meghatározó

<sup>1</sup> Kállay Dezső, (MTh, PhD.), adjunktus, a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet újszövetségi tanára, kutatási területe: Pál apostol, a páli teológia általában, a Római levél (különösen a Róm 5,6,7,8 fejezetek), a Galata levél és a Filippi levél, e-mail: kally@proteo.hu.

<sup>2</sup> Kiváló áttekintést nyújt erről O’Brien terjedelmes kommentárja. Ld. O’BIEN, Peter T.: *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grnad Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1991/2013.

<sup>3</sup> Vö. SILVA, Moisés: *Philippians*, BECNT, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 1992, 118: „This remarkable passage has occasioned considerable controversy, partly because of several distinct exegetical problems. It is no exaggeration, however, to say that our understanding of these two verses hinges on the force of the imperatival phrase (τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν καταργάξασθε, tēn heautōn sōtērian katargazesthe, bring about your own salvation,) which constitutes the main thought of the passage.”

<sup>4</sup> BERTRAM, G.: Art. καταργάσονται, ThWNT III, 635–637.

leveleinek (Róm, Gal) fényében, amelyekben következetesen az üdvösség abszolút kegyelmi jellege mellett érvel, hihetetlen, sőt megütöztető keltő gondolatnak tűnik, hogy ő maga itt valóban az üdvösség megvalósításának emberi lehetőségét venné fontolóra. A feltevés még akkor is igen szokatlan, ha az ominózus felszólítás után Pál egy kijelentő mondat segítségével nyomban enyhíti is valamelyest az előző kitétel élet, és arról beszél, hogy voltaképpen mégis „Isten az, aki munkálja bennetek mind a szándékot, mind a cselekvést az ő tetszésének megfelelően.” (2,13) Az egymásnak feszülő képzetek csak újabb kérdéssel szembesítenek. Még ha Pál az üdvösség elnyerését nem tekinti is pusztán emberi lehetőségnek, érvelése határozottan abba az irányba mutat, hogy ő e tekintetben mégis komoly súlyt helyez az ember cselekvő, aktív részvételére, mint amely elemi együttathatóként egészíti ki az Isten üdvmunkáját.<sup>5</sup> Nem véletlenül vetül hát a szinergizmus gyanúja a 2,12–13-ban kifejtett gondolatra.

A problémát voltaképpen az sem oldja meg, ha a két egymásnak feszülő kitévelt paradoxonként<sup>6</sup> fogjuk fel, olyan ellentmondásként, amelyet kénytelen-kelletlen el kell fogadnunk, mivel az adott gondolati rendszeren belül nincs megfelelő mód a teljes feloldására. A kettős megnyilatkozást ezért egyszerre és együtt, egyazon igazság kétféle vetületének kell tekintenünk. A gyakorlati exegézis terén viszont ennek a természetes következménye az, hogy a két azonos súlyú értelmi egységet akarva-akaratlan egymás ellen játsszuk ki az értelmezés során.<sup>7</sup> Mert ha valaki valóban komolyan veszi az emberi részvételt az üdvösség véghezvitelében – márpedig a σωτηρία (üdvösség) fogalmának súlya miatt ez szakmai kényszerként nehezedik minden magyarázóra –, és megkísérli annak értelmét kibontani, elsikkad és pusztán kegyes szófordulattá silányul a mindent meghatározó isteni cselekvésről szóló megjegyzés a 2,13-ban. Mindez természetesen fordítva is igaz. Hiszen ha az üdvösség dol-

<sup>5</sup> Silva: *Philippians*, 118, 121: „The conceptual tension between verse 12 and verse 13 seems unbearable—apparently, an extreme formulation of the paradox of divine sovereignty and human responsibility [...] Any talk of coordinate human and divine work with reference to salvation, however, raises again our initial difficulty: Is not such a concept subversive of Paul’s fundamental doctrine of grace?”

<sup>6</sup> Ld. BORNKAMM, Günther: *Der Lohngedanke im Neuen Testament*, in: uő. *Studien zum Neuen Testament*, München, 1985, 72–95, 91.

<sup>7</sup> Ld. RIDDERBOS, Herman: *Paul, An Outline of His Theology*, ford. De Witt, John Richard, Grand Rapids, Michigan, Willem B. Eerdmans Pub. Co., 1987, 256–257.



gában valóban Isten egyoldalú kegyelmi tette az egyetlen döntő tényező, e teológiai szempontból megnyugtató állásfoglalás következményeként elsekélyesedik és erőtlenné válik az, amit az apostol a 2,12-be foglalt felszólító mondat erejénél fogva kifejezésre kíván juttatni a hívő ember kötelességéről és felelősségéről.<sup>8</sup> A probléma gyökere tehát valójában a páli teológia egyik kulcskérdése, mégpedig az, hogy hogyan viszonyul egymáshoz az üdvösség megvalósulását Isten kizárólagos kegyelmi tetteként (ajándékaként) feltáró kijelentés, és az üdvösségre néző emberi cselekvés nélkülözhetetlen voltát nyomatékosító felszólítás; szaknyelven szólva: az üdvösségre vonatkozó indicativus és az etikai imperativus,<sup>9</sup> különös tekintettel arra, hogy e kettő tartalmi szempontból lényegileg azonos egymással.<sup>10</sup> Az elmondottak fényében nem nehéz belátni, hogy miért vált a szóban forgó igeszakasz az újszövetségi írásmagyarázat crux interpretumává.<sup>11</sup>

### Közösségi értelmezés

A Fil 2,12–13 magyarázatával foglalkozó új keletű, meghatározó exegetikai irodalom áttekintése azonban egy másfajta megközelítésre is ráirányítja a figyelmet. A szakemberek körében nem ismeretlen az a nézet, mely szerint itt ezen a helyen a σωτηρία fogalmának tágabb, közösségi értelmével van dolgunk, nem úgy, mint ott, ahol Pál mindenekelőtt az üdvösség kizárólagos kegyelmi jellegét hangsúlyozza. Ez az elgondolás nem új keletű,<sup>12</sup> és manapság többen támogatják, részint meggyőződésből,<sup>13</sup> mivel feloldja a korábban említett feszültséget, de főként kényszer-

<sup>8</sup> Ld. Silva: *Philippians*, 118.

<sup>9</sup> Ld. Az üdvösséget tényként rögzítő indicativus és az etikai imperativus viszonyát részletesen tárgyalja SCHRAGE, Wolfgang: *Ethik des Neuen Testaments*, NTD Band 4, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, 170–175; Ridderbos: *Paul*, 253–258.

<sup>10</sup> Jól szemlélteti a kijelentő és a felszólító mondat tartalmi azonosságát Günther Bornkamm híressé vált értelmező megjegyzése a Fil 2,12–13 kapcsán: „Mivel Isten mindent munkál, ezért kell nektek mindent megtennetek.” Ld. Bornkamm: *Lohn-gedanke*, 91: „Weil Gott alles wirkt, darum habt ihr alles zu tun.”

<sup>11</sup> Ld. HÄUSSER, Detlef: *Der Brief des Paulus an die Philipper*, HTA, Witten, SCM R. Brockhaus, Gießen, Brunner Verlag, 2016, 178.

<sup>12</sup> Ld. MICHAEL, H. J.: “Work Out Your Own Salvation”, *Expositor*, 9th ser., 12 (1924) 439–450.

<sup>13</sup> MÜLLER, Jacobus J: *Epistle of Paul to the Philippians*, NICNT, Grnad Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1955/1980, 91; MARTIN, Ralph P.: *Philip-*

rűségből, vagy megengedő jóindulattal a hagyományos értelmezési mód kiegészítéseként,<sup>14</sup> egyszersem elfogadva azt a nyilvánvaló tény is, hogy az egyén üdvösségre tekintő törekvése a dolog természeténél fogva jótékony hatást gyakorol a közösségi élet fellendülésére.

E megközelítés támogatói mindenekelőtt azzal érvelnek, hogy a 2,12-ben a σωτηρία fogalma nem tulajdonképpen értelmében áll, ezért nem szabad leszűkítenünk az egyén életének eszkatologikus beteljesedésére. Való igaz – ismerik el –, hogy Pál e kifejezéssel mindenekelőtt az üdvösség kizárólagos kegyelmi jellegét hangsúlyozza, és általában a végső üdvösségre, az örök élet elnyerésére vonatkoztatja. Az Újszövetségben azonban vannak olyan igehelyek is, amelyekben a szerzők e kifejezést mind igei, mind névszói formájában vitathatatlanul e világi vonatkozásban használják a betegség nyomorúságától sújtott ember felépülésének vagy a szükségben, végveszélyben lévők megmenekülésének a kifejezésére (Mk 3,4; ApCsel 4,9; 14,9; 27,34). Ebben az értelemben a σωτηρία fogalma a 2,12-ben tulajdonképpen a közösség lelki egészségének és közösségi jólétének a helyreállítására vonatkozatható.<sup>15</sup> E törekvés alapján szokás ezt a megközelítési módot közösségi, korporatív, egyházi vagy szociológiai értelmezésnek is nevezni, tetszés szerint használva a különböző kifejezéseket, szemben az egyéni, eszkatologikus, vagyis az egyes hívő végső üdvösségét szem előtt tartó magyarázattal.

A közösségi értelmezés támogatóinak érvelése szerint Pál, aki a gyülekezet egészét korporatív egységként látja maga előtt, arra szólítja fel a filippibelieket, hogy kölcsönösen keressék és munkálják annak a közösségnek a javát, amelybe együttesen beletartoznak. Érdeklődésének

---

*pians: An Introduction and Commentary*, TNTC, Vol. 11, Downers Grove, Illinois, InterVarsity Press, 1980/1989, 103; HAWTHORN, Gerald F. – MARTIN, Ralph P.: *Philippians*, Revised Edition, WBC Vol. 43, Grnad Rapids, Michigan, Zondervan Academic, 2015, 139–140.

<sup>14</sup> Az eszkatologikus üdvösséget szem előtt tartva, óvatosan foglal állást a gyülekezeti problémák megoldását is beleértve az üdvösség munkálásába BOCKMUEHL, Markus: *The Epistle to the Philippians*, BNTC, London, A & C Black, 2006, 152–153; ld. még: O'Brien: *Philippians*, 280; Häußer: *Philippianer*, 179–180.

<sup>15</sup> Hawthorn–Martin: *Philippians*, 140: „The wider context of Phil 2:12 strongly suggests (but does not prove) that σωτηρία, “salvation,” here is being used in this non-schatological sense. [...] Thus the church at Philippi is urged to work at its spiritual well-being until its well-being is complete, until its health is fully established, and until every trace of spiritual disease [...] is gone.”



középpontjában most nem az egyén üdvösségre jutása, az örök életben való részesedés áll, hanem a Filippiben élő keresztyének koegzisztenciája, a közösség egészét érintő társas viszonyok rendezése, a helyi eklézsia életének ékes, szép rendje. Hiszen a tagok közt a megváltás ténye ellenére is fennálló egyenetlenségek következtében – mint amilyen az önzés és a hiú dicsőségvágy, valamint az ebből fakadó gőg és versengés (2,3–4) – nagyon is ésszerűnek tűnik, hogy az az apostol, aki fokozott felelősséget érez e közösség iránt, az „üdvösség” véghezvitelére, vagyis a gyülekezet *lelki egészségének* a helyreállítására és a *közösségi jólét* megteremtésére szólítja fel szeretett testvéreit. Nem másról van szó tehát, mint munkálni és kiteljesíteni a gyülekezet zavartalan, harmonikus, békés életét a hétköznapi, súrlódásokkal és egymásközi feszültségekkel teli valóságban.<sup>16</sup> Tevékenyen részt vállalni abból egészen addig, amíg a kívánt cél meg nem valósul, tudva, hogy Isten maga támogatja és viszi előre a gyülekezet minden ez irányú elköteleződését és erőfeszítését (2,13).

A közösségi értelmezés képviselői a legfontosabb exegetikai döntéseket – amelyek aztán jószerével meghatározzák valamennyi további lépésüket is – kiváltképpen a szóban forgó két vers szövegkörnyezetben elfoglalt helyére és az abban betöltött szerepére alapozzák. A kontextuális vagy retorikai értelemre hivatkozás valóban rendkívül erős támaszt jelent a magyarázat során, hiszen egy kifejezés vagy tagmondat tulajdonképpeni értelme csakis abból a közlési folyamatból bontható ki és abban pontosítható, amelynek amúgy szerves része. Az erős kontextuális kötődést, kiváltképpen a megelőző értelmi egységekkel a 12. verset felvezető kifejezés, a ὡστε következményes kötőszó biztosítja, míg a szakaszt követő egységgel (2,14–18) az azonos beszédmód, az intellektuális jelleg teremti meg a természetes kapcsolatot.

A ὡστε kötőszó a 2,12–13-at mindenekelőtt a közvetlenül megelőző, kifejezetten krisztológiai tartalmú és emelkedett hangvételű szövegegyeséghoz, az úgynevezett Krisztus-himnuszhoz<sup>17</sup> (2,6–11) köti, méghozzá

<sup>16</sup> Michael: “Work Out”, 442–443: [Paul] „is concerned about the state of the Philipian Church as a whole and not primarily about the condition of the individual members.”

<sup>17</sup> A Fil 2,6–11 szakasz *Krisztus-himnusz*ként rögzült a köztudatban, ezért a tanulmányban ezt a megnevezést használjuk. Eredetének, prózai vagy poétikus jellegének, illetve műfaji besorolásának rendkívül bonyolult kérdésében azonban nincs

úgy, mint ami tartalmát tekintve a himnuszba foglaltakból vezethető le. A legfontosabb tematikus kapcsolat a Krisztus engedelmes magatartása (γενόμενος ὑπήκοος, engedelmes volt) és a filippibeliek engedelmessége (ὑπηκούσατε, engedelmeskedtetek) között állapítható meg. Ebben az összefüggésben a Krisztus mindhalálig tartó engedelmsége a gyülekezet engedelmségének alapja és kiindulópontja.<sup>18</sup> Ugyanakkor a Krisztus engedelmes magatartása példaként is áll a gyülekezet előtt a himnuszt felvezető 2,5 értelmében: „az az indulat legyen bennetek, amely Krisztus Jézusban is megvolt.” További kapcsolópontot kínál az a körülmény, hogy a 2,12-ben minden bizonnyal a κύριος névvel megajándékozott és minden teremtmény fölé emelt Krisztus (2,9–11) iránt tanúsított engedelmségéről lehet szó,<sup>19</sup> ami magába foglalhatja a Krisztus evangéliuma és az evangélium hirdetői, a filippibeliek esetében kiváltképpen a Pál iránti engedelmség gondolatát is.<sup>20</sup>

Mivel a szakemberek megegyező véleménye szerint a himnusz nem kínál további kapcsolóelemeket a 2,12–13 értelmezéséhez, az előzmény-következmény összefüggésbe természetes módon bevonják a 2,1–5 szakaszt is, arra hivatkozva, hogy a ὡστε következményes kötőszó túlmutat a közvetlen megelőző Krisztus-himnuszon.<sup>21</sup> E megközelítésből azonban mindenekelőtt a közösségi értelmezés hűz tetemes hasznot, hiszen ezzel a 2,12-be foglalt felszólítás a közös üdvösség véghezvitelére egy korábbi, a gyülekezet egységének a megőrzésére és az egymás fokozott megbecsülésére buzdító intelmi egység (2,3–4) segítségével magyarázható. Ha ehhez még hozzávesszük az 1,27–30 és a 2,14–18 szakaszt is – annál a felismerésnél fogva, hogy a himnusz kivételével az 1,27–2,18 egyetlen nagy intelmi egységet alkot a levél gondolatmenetében –, tovább gazdagíthatjuk és árnyalhatjuk a harmonikus gyülekezeti élet megvalósítását szem előtt tartó magyarázatot a jelölt szakaszban fellelhető tartalmi kapcsolatok alapján. Mert mi mást is kívánna Pál a filippibeliektől – hangzik e táborhoz tartozók érvelése –, minthogy a közösség javát

---

egyértérs a szakemberek között. A problémát kielégítően tárgyalja Häußer: *Philipp*, 142–148.

<sup>18</sup> Ld. Hawthorn–Martin: *Philippians*, 137.

<sup>19</sup> Ld. uo. 139; Häußer: *Philipp*, 177.

<sup>20</sup> Ld. O'Brien: *Philippians*, 275–276.

<sup>21</sup> Ld. pl. uo. 274.

szem előtt tartva és szüntelenül munkálva, együttes erővel helyreállítsák a gyülekezet lelki egészségét és közösségi jólétét.<sup>22</sup>

### Lohmeyer felismerése

A szélesebb kontextus jellegzetességeit a 2,12–13 magyarázata rendjén azonban nem csak a közösségi értelmezés képviselői tartják szem előtt. Ugyanezt az irányt követik azok a szakemberek is, akik a 2,12-ben lévő fel szólítását az egyéni, eszkatologikus üdvösség megvalósítására vonatkoztatják. A közös igyekezet értékelendő, csakhogy ezzel a figyelem elterelődik az intelmet közvetlenül megelőző Krisztus-himnuszról (2,6–11). Márpedig a ὡστε kötőszó alapján a két szóban forgó vers tartalmát mindenekelőtt a himnuszba foglaltak következményeként kellene megérteni.<sup>23</sup>

E viszony pontosítására Ernst Lohmeyer tett kísérletet az 1930-ban megjelent Filippi-kommentárjában. Megközelítését általános szkepszis fogadta, és amennyire megállapítható, manapság nem támogatja egyetlen kommentátor sem, noha elemzésének néhány részeredményére ma is szívesen támaszkodnak. A szakmai körökre jellemző elutasító álláspont<sup>24</sup> ellenére azonban érdemes felfigyelni elgondolásának néhány sajátosságára.

Lohmeyer a 2,12–16-ba foglalt parainézist a Krisztus-himnusz – saját szavaival élve: a „zsoltár” – gyakorlati kommentárjának tekinti.<sup>25</sup> Úgy látja, hogy Pál e költői szakasz kontextusbeli elhelyezésével Krisztust állítja a mártírium példaképeként a gyülekezet elé.<sup>26</sup> Sorsában egy bizonyos törvényszerűség tükröződik, mégpedig az, hogy a megaláztatás és a felmagasztaltatás elválaszthatatlanul összetartoznak. Ez az összefüggés

<sup>22</sup> Ld. Hawthorn–Martin: *Philippians*, 139: „Paul is not here concerned with the eternal welfare of the soul of the individual [...] Rather, the context suggests that this command, thereby returning to 2:5, is to be understood in a corporate sense. The entire church, which had grown spiritually ill (2:3–4), is charged now with taking whatever steps are necessary to restore itself to health, integrity, and wholeness. [...] Thus the church at Philippi is urged to work at its spiritual well-being until its well-being is complete.”

<sup>23</sup> O'Brien: *Philippians*, 274 és Hawthorn–Martin: *Philippians*, 139 szerint is a ὡστε mindenekelőtt a 2,6–11-gyel teremt szoros kapcsolatot.

<sup>24</sup> Ld. pl. GNILKA, Joachim: *Der Philipperbrief*, Freiburg im Breisgau, Herder Verlag, 1968, 148.

<sup>25</sup> LOHMEYER, Ernst: *Der Brief an die Philipper*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>11</sup>1956, 99.

<sup>26</sup> Uo. 98.

teremti meg a himnuszban kifejtett kozmikus esemény etikai vonatkozását. Az intelleum szintjén a gyülekezetre nézve ez azt jelenti, hogy engedelmessége, feddhetetlen élete és hívő tanúságtétele folytán ugyanannak a törvényszerűségnek a részese, mint amely Krisztus sorsáról leolvasható. Pál ennek a vállalására szólítja fel a filippibelieket. A himnusz tehát nem elszigetelt darabja a nagy intelleumi egységnek (1,27–2,18), hanem a középontja, hiszen feltárja a gyülekezet mártíriumának végső alapját és célját.

Lohmeyer elgondolása szerint a himnusz és az intelleumi szakasz között tárgyi-tartalmi megfelelés van, így analógiaként értelmezhető. Mindkét egység két-két részegységre bontható, s a párhuzamos tagok között fontos kapcsolópontok figyelhetők meg. A himnusz első szakaszának, a 2,6–8-nak az lehet a legtalálhatóbb, tömör összefoglalása, hogy Krisztus minden tette az „üdvösséget volt hivatott szolgálni”.<sup>27</sup> A 2,12–13 intelleumi részben ennek felel meg az a gondolat, hogy az üdvösség érdekében végső soron Isten maga hajt végre minden tettet, minthogy ez a himnusz szerint sincs másként. Ahogy pedig az intelleumi szakasz alapján Isten jótetszése határoz meg mindent, ugyanez igaz a himnuszra is, hiszen Krisztus az Isten akarata iránt tanúsított teljes engedelmességet. A himnusz és az intelleumi szakasz második részegysége, a 2,9–11 és a 2,14–16 között két feltűnő, egy ellentétes és egy teljességgel ki nem bontott tartalmi kapcsolópontot talál. A gyülekezet kényszeredett, kelleetlen engedelmisségével (2,14) szemben áll a Krisztus önként vállalt alázata (2,7–8). Mindkét egységben fontos gondolat Krisztus, illetve a gyülekezet helye a világban – Krisztus a felmagasztalt Úr (2,10–11), a gyülekezet az evangélium hiteles tanúja (2,15) –, s ez a kép mindjárt az eszkatologikus teljességre irányítja a figyelmet, mely a himnusz szerint Istenben adott és valóságos (2,9), noha a világ számára teljességgel még nem átlátható, az intelleumi részben pedig kissé homályos távlatként van jelen, mindenekelőtt az apostolra vonatkozóan (2,16).

A himnusz Lohmeyer szerint azt a végső okot tárja fel, és arra a végső célra irányítja a figyelmet, amely egyfelől lehetővé teszi, másfelől pedig kötelezi is az apostolt, hogy a vértanúság iránt fogékonyra tegye a gyülekezetet. Pál két megelőző intelleumi egység felől közelítve vezet el eddig a csúcspontig: az 1,27–30-ban arra int, hogyan viszonyuljon a gyü-

<sup>27</sup> Uo. 103. (Kiemelés Lohmeyertől.)



lekezet kifelé, a világ felé, míg a 2,1–4-ben befelé fordul, a gyülekezet sajátos gondjai felé. E két felvezető szakaszt követi a „zsolttár”, a vértanúság időtlen modelljét állítva az olvasó elé a maga kettős vonatkozásában: szenvedésként és meghalásként egyfelől, és isteni felmagasztaltásként másfelől. Csakhogy a himnusz nem szól a hívőkről, a Krisztus mártíromságának majdani követőiről, hanem csak Krisztusról, egy tiszta objektivitásában felvázolt kép segítségével. Ezt az igényt elégíti ki ez az utolsó parainetikus szakasz (2,12–16); ebben teszi gyümölcsözővé Pál a himnuszban bemutatott képet; ezzel magyarázható az előző himnuszhoz igazodó formai és tárgyi hasonlósága.<sup>28</sup>

A Lohmeyer megközelítésében vitatható, hogy vajon helyes-e a gyülekezet sorsát tekintve ilyen erőteljesen hangsúlyozni a mártíromság gondolatát a Krisztus példája okán. Pál enyhébb kifejezést használ, amikor a gyülekezet engedelmességét (2,12) állítja párhuzamba a Krisztus engedelmességével (2,8). Meg kell hagyni, a töretlen engedelmesség elvezethet a mártíriumig, amint az világosan kitűnik a Pál (1,20; 2,17–18) és az Epafroditosz (2,26–27) sorsának alakulásából. A mártíromság vállalása azonban nem abszolút követelmény, hanem az evangélium melletti elkötelezettség lehetséges következménye a külső körülmények alakulása folytán. A Krisztus evangéliumán tájékozódó hívő embernek azonban fel kell készülni a szenvedések elhordozására, mely hitének és életvitelének természetes velejárójára (1,29).

Továbbá Lohmeyer a 2,12–16 egészét a 2,6–11 kommentárjának tekinteti, s így a teljes intelmi egységben megragadható mozzanatok alapján keres tárgyi-tartalmi kapcsolópontokat a himnusszal. Jóllehet a himnusz alapstruktúráját a szenvedés-halál, vagyis a megaláztatás és az arra következő felmagasztaltatás kettős egységében határozza meg, az intelmi részben már egy más irányba mutató, enyhén módosított struktúrát érvényesít, és a himnusz végkicsengéséhez igazodva a végső, eszkatologikus beteljesedésre irányítja a figyelmet.<sup>29</sup> Ehelyett talán célszerűbb lenne megragadni azokat az etikai vonatkozásokat, amelyek Krisztus (2,6–8) és Isten (2,9–11) cselekvésének alaplíniáját követve meghatározzák és alakítják a 2,12–13 intelmi egység kettős vetületét.

---

<sup>28</sup> Uo. 100.

<sup>29</sup> Ua.

A kritikai megjegyzések mellett azonban fel kell figyelnünk Lohmeyer magyarázatának erős pontjaira is. Mindemellett, hogy igen komolyan veszi a himnusz intelmi kontextusba ágyazottságát (1,27–2,16), nemcsak hangsúlyozza a 2,6–11 és 2,12 közti szoros oksági viszonyt, hanem kísérletet is tesz annak konkrét felmutatására a himnuszt követő intelmi szakaszban. A himnusz tehát nem krisztológiai exkurzus egy parainetikus egységben,<sup>30</sup> hanem a levél gondolatmenetének szerves alkotórésze. Ezzel együtt helyesen ismeri fel a krisztologikus szakasz egészének intelmi vonatkozását, amiért is túl kíván tekinteni azon a szemléleten, mely mindezt a himnusz első felére, ott is szinte kizárólag az engedelmség motívumára korlátozza. Mindezek ismeretében, fokozott figyelmet fordítva a megelőző Krisztus-himnusz szerkezeti sajátosságaira és tartalmi elemeire, kísérletet teszünk a 2,12–13 intelmi egység alapvető értelmezési problémájának, az üdvösségre néző emberi és isteni tevékenység együttállásának árnyaltabb kifejtésére.

### **Kapcsolópontok a himnusz és az intelleum között**

A Krisztus-himnusz és az azt követő intelmi egység szerkezeti-tartalmi elemeinek összehasonlításánál abból az alapvető elvi megfontolásból indulunk ki, hogy a két szakasz között döntő különbség van, mely eleve meghatározza egymáshoz viszonyított kontextusbeli helyüket és szerepüket. A 2,6–11 az üdvesemény rövid foglalata, a Krisztus sorsára, megaláztatására és felmagasztaltatására összpontosító kitételek felsorakoztatásával; a 2,13–14 intelleum, noha fontos szotériológiai elemet is tartalmaz az emberi cselekvés egészét meghatározó isten tette hivatkozva. Egymáshoz rendeltségük alapmintája az 1,27-ben áll előttünk,<sup>31</sup> a levél központi intelmi részének (1,27–2,18) a felvezetőjében: „Krisztus evangéliumához méltóan viselkedjete.” E mintát tekintve a himnusz a Krisztus evangéliumának sajátos összefoglalása, s a rá következő intelleummal együtt formailag is kifejezésre juttatja az apostol által következetesen érvényesített elvet, mely szerint minden emberi cselekvés alapja és tájékozódási pontja a Krisztus-esemény, az evangélium. Az evangélium e sajátos kompendi-

<sup>30</sup> Uo. 98.

<sup>31</sup> Ld. SUMNEY, Jerry L.: *Philippians: A Greek Student's Intermediate Reader*, Peabody, Memphis, Hendrickson Publishers, 2007, 53.



umára épül rá tehát a szóhasználatában egyedülálló, és a felépítésében is szokatlan intelem, megkülönböztetett helyet foglalva el ezzel a tágabb intelmi jellegű szövegkörnyezetben. Jelentőségét növeli továbbá az a körülmény is, hogy az emberi cselekvésre vonatkozó általánosító szóhasználatával (engedelmesség, üdvösség véghezvitele) tartalmilag átfogja a teljes keresztyén életet – mint ahogy a himnusz is átfogja a teljes váltáságművet. E tekintetben is igazodik az 1,27 alapmintájához, mely sajátos kifejezésmódjával (πολιτεύομαι, polgárhoz illően viselkedik) szintén a keresztyén életfolytatás teljességét juttatja kifejezésre. Az elmondottakból következik, hogy ezt a szoros, formailag is biztosított kapcsolságot a legmesszemenőbbekig figyelembe kell vennünk a két szakasz egymáshoz viszonyításánál, tartalmuk lényegi különbségei ellenére is.

Általánosan elfogadott nézet, hogy a himnusz (2,6–11) két szakaszra oszlik: az első Krisztus önkéntes megaláztatásáról szól (2,6–8), a második az ő Isten általi felmagasztaltatásáról (2,9–11).<sup>32</sup> E kettős szerkezetnek megfelelően az első szakasz alanya Jézus, a másodiké pedig Isten, jóllehet mindkét szakasz központi alakja Jézus maga. Jézus, aki Istennel egyenlő volt (εἶναι ἴσα θεῷ), megüresítette magát (ἐαυτὸν ἐκένωσεν), emberré lett, majd megalázta magát (ἐταπεινώσεν ἑαυτόν) és emberként engedelmes volt (Isten iránt) mindvégig (γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου), mégpedig a kereszthalálig (θανάτου δὲ σταυροῦ). Ezért válaszképpen<sup>33</sup> Isten is felmagasztalta őt a legnagyobb magassáig, és a „Kyrios” nevet ajándékozta neki, amely csak Istent illeti meg, hogy ekként ismerje fel, hódoljon előtte és magasztalja őt minden teremtmény. A keresztre szegezett Jézust Isten a világ Urává emelte. Engedelmességének közvetlen következménye a kereszt, végső soron azonban a világ feletti teljes hatalom Isten tetteként. Engedelmessége ezzel érte el valódi, Isten szándéka szerinti végső célját, tudniillik azt, hogy ő, a Megfeszített a világ Uraként vált ismertté minden teremtmény előtt. Jézus és az őt felmagasztaló Isten

<sup>32</sup> Ld. Häußer: *Philipper*, 145–146.

<sup>33</sup> HURTADO, L. W.: Jesus as Lordly Example in *Philippians* 2:5-11, in Richardson, P. – Hurd, John C. (eds.): *From Jesus to Paul*, Waterloo, Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1984, 113–126, 123 helyesen állapítja meg, hogy Isten válasza a Krisztus engedelmességére nem értelmezhető kárpótlásként vagy jutalomként „Paul does not just contrast God’s act with Christ’s (as *alla* would have implied), but makes God’s act of exaltation a *consequence* of Christ’s obedience.” (Kiemelés tőlem.)

kettős-egy tette a megváltás örökérvényű tette, az egyszeri kereszthalál és a Jézus világ feletti uralma folytán. Ez a himnusz rövid tartalmi összefoglalása és jelentőségének felvázolása.

Az intelmi szakasz (2,12–13) két gondolatkör köré épül fel: az első a megváltottak köteleességéről szól egy múlt idejű (ὕπηκούσατε, engedelmeskedtetek) és egy felszólító módban álló ige (κατεργάζεσθε, vigyétek véghez) segítségével (2,12); a második a minden tettet, a szándékot és a cselekvést is egyaránt munkáló Isten aktivitásáról (2,13). Az első egység alanya a megváltott ember, akinek saját üdvösségét kell szem előtt tartania és végrehajtania, a másik egység alanya Isten, aki végső soron az ember üdvösségét munkálja. Az emberi oldalt tekintve hangsúlyos kifejezés az engedelmesség és az Isten színe előtti mély hódolat (μετὰ φόβου καὶ τρόμου, félelemmel és rettegéssel), isteni részről meghatározó, hogy Ő áll a szándék és a cselekvés, vagyis a kigondolt, akart és bevégzett tett végrehajtása mögött is. Az intelmi egység egyetlen tárgya az ember üdvössége.

A himnusz és az intelmi egység között több kapcsolópont is megfigyelhető. A himnusz első szakaszában Jézus önkéntes alázatáról van szó és a kereszthalállal beteljesített, töretlen engedelmességéről; az intellems első felében a filippibeliek kitartó engedelmességéről és üdvösségük keresztülviteléről, Isten iránt tanúsított mély hódollalattal. A himnusz második szakasza Jézus felmagasztaltatásáról szól, Isten hatalmából, az Ő akarata szerint, megpecsételve Jézus engedelmességben véghezvitt változgművét; az intellems második egységében Isten folyamatos munkájáról, mellyel a hívő ember szándékát és cselekvését hatalmasan beteljesíti az ő jótetszése szerint.

A felvázoltakból jól kivehető, hogy a himnusz és az intellems egyes motívumai közt a nagyfokú szinonimitás, sőt a több esetben fennálló fogalmi azonosság ellenére nincs teljes megfelelés. Mi több, a fogalmi azonosság esetén is jelentésbeli különbségek adódnak a személyek (Krisztus, illetve a filippibeliek) közti alapvető különbség és az egyes kifejezések tagmondatokban betöltött szerepe szerint. Jézus önkéntes alázata mellé helyezhető a hívek mély hódollata, Jézus töretlen, tökéletes engedelmessége mellé pedig a híveknek a levélírás idejéig konstatálható folyamatos és kitartó, de még némi kívánnivalót maga után hagyó engedelmessége, melyhez képest a folytatásra nézve Pál már az üdvösségük véghezvitelére

ről beszél. A magyarázat szempontjából nem lehet figyelmen kívül hagyni e két kifejezés együvé tartozását és nagyfokú egymásra utaltságát már csak azért sem, mivel jelentésük nem konkrétan a hívő ember egyik-másik tetteire, magatartásának valamely sajátosságára vonatkozik, hanem valamennyi tettét egy meghatározó, sőt döntő fontosságú szempont alatt összegző cselekvésére. Továbbá, a himnuszból hiányzik ugyan az Isten akaratára és hatalmára vonatkozó konkrét hivatkozás, de közvetlen be-  
leértendő, hiszen a Jézus felmagasztalása a legnagyobb méltóságra ezt erőteljesen megjeleníti. Az intelemben ennek feleltethető meg a szintén csak implicite felsejlő hatalom, mellyel Isten mindent munkál jótetszésének megfelelően. Utóbbinak a hívők üdvössége lehet a közvetlen vonatkozása az intelmi rész gondolatmenete és a himnuszban jól felismerhető jelzés, a Jézus engedelmségére válaszként értendő felmagasztalása alapján. Eszerint a hívők üdvösségre jutása, a megváltásuk betetőzése felel meg Isten legfőbb akaratának. Viszont, míg a himnuszban Isten munkája a Jézus váltságművének igazolása, s ilyenformán egy egész cselekvéssort lezáró és megkoronázó tett, az intelemben folyamatos isteni cselekvésről van szó, mely együtt áll a hívőkhöz intézett, az üdvösségük véghezvitelére vonatkozó felszólítással. Az itt említett, *hasonlóságukban* és *különbözőségükben* jellegzetes megfeleléseket, amelyek a két szakaszt összekötik, de egymástól Jézus, Isten és a hívő ember cselekvésére, lehetőségeire és kötelezettségére nézve meg is különböztetik, szükségszerűen figyelembe kell vennünk a 2,12–13 intelmi egység részletesebb magyarázata során.

### **Exegetikai kérdések a Fil 2,12–13-ban**

A Fil 2,12–13 értelmezésének alapproblémája, a *σωτηρία* fogalom jelentéstartalmának a megállapítása, valamint az indicativus (2,13) és imperativus (2,12) együttállásából fakadó megértési nehézségek mellett számos további exegetikai kérdés nehezíti a szakasz lényegi mondanivalójának a megragadását. A *ὡστε* következményes kötőszó hatókörének kiterjesztési lehetőségeiről már korábban szóltunk. Úgy tűnik, hogy Pál általában elégetett a gyülekezet jó rendjével; ezt juttatja kifejezésre a mindenkori engedelmségre vonatkozó múlt idejű (aoristos) igeforma, megerősítve a „mindig” határozószóval, jóllehet nyitott kérdés marad, hogy kinek vagy minek tartozik engedelmséggel a gyülekezet. Emellett eldöntendő,

hogyan az apostol távollétére, illetve jelenlétére vonatkozó, μή tagadószóval felvezetett mondatrész a megelőző, kijelentő módban álló „engedelmeskedtetek”, vagy a következő, felszólító módú „vigyétek véghez” igéhez köthető-e, mivel a μή csak ritka esetben kapcsolódik kijelentő módban álló igével. A döntéstől függ, hogy Pál a saját jelenlétére utalva a korábbi látogatására gondol-e a gyülekezet alapítása alkalmával, vagy egy újabb látogatást tart szem előtt, amelyet a fogságból való szabadulása reményében már dédelget magában. Az üdvösség véghezvitelével kapcsolatban ismét fel kell tennünk a kérdést, hogy a fogalom, most már a szövegkörnyezetből fakadó impulzusokat is figyelembe véve, valóban az egyes hívő eszkatologikus üdvösségére vonatkoztatható-e, még ha az értelmezési zavart okoz is, vagy helyesebb azt a gyülekezet lelki egészségének és közösségi jólétének a helyreállításaként értenünk. Az értelmezés iránya viszont befolyásolhatja, hogy milyen jelentéstartalmat tulajdonítunk a „vigyétek véghez” felszólításnak: kiteljesítésként, megvalósításként, az üdvösség megteremtéseként értjük, vagy folyamatos munkálkodásként, az „üdvösség” érdekében kifejtett fáradozásként. A „félelemmel és rettegéssel” kiegészítő szókapcsolat vonatkozhat az egymás iránti tiszteletra a közösségi jólét érdekében, s így visszautal a 12. vers tartalmára, illetve az Isten előtti mély hódolatra, mellyel már túlmutat a vers határain, a mindent munkáló Isten tettét tartva szem előtt. A 13. vers középpontjában éppen ez az isteni munkálkodás áll, mely a γάρ (mert) okviszonyt jelző kötőszó miatt a megelőző felszólítás szilárd alapját képezi: „Mivel Isten munkál mindent, vigyétek véghez üdvösségeteket!” Az indicativus és imperativus együttállásának a problémája itt ismét előkerül. Végső soron választ kell adnunk arra a kérdésre is, hogy hogyan függ össze az engedelmesség, az üdvösség véghezvitele és a minden emberi szándékot és cselekvést meghatározó isteni munkavégzés.<sup>34</sup> E viszony tisztázása érdekében mindenképp azt kell számba vennünk, hogy milyen erővel hat vissza az üdvösség véghezvitelére buzdító felszólításra az emberi tevékenységet megalapozó és átfogó isteni munkavégzés az ok-hatás kapcsolatot kifejező „mert” kötőszó révén. Emellett számba kell vennünk azt is, hogy a „jótetszés szerint” meghatározatlan kifejezésforma Isten akaratára, vagy a gyülekezet tagja-

<sup>34</sup> Silva: *Philippians*, 121: „The proper response to this concern is to appreciate in all its fullness the tension that obtains between verses 12 and 13.”

inak egymás iránti jóindulatára vonatkoztatható-e, utóbbi esetben ismét a közösségi-gyülekezeti hasznosságot tartva szem előtt.

### **ὡστε – így hát**

A ὡστε következményes kötőszó főmondatot vezet be, és mindenképp a Krisztus-himnusszal, az előző értelmi egységgel teremt oksági kapcsolatot.<sup>35</sup> Amint már rámutattunk, ez az előzmény-következmény összefüggés túlterjed az „engedelmesség” fogalma által szavatolt lazább köteléken, és kiterjed a himnusz és a 2,12–13 intelmi rész több fontos elemére. Szintén összefüggés teremt a ὡστε a 2,1–4, és azon keresztül a 1,27–30 intelmi egységgel is, hiszen a 2,5 sima átmenet képez az intelmtől a himnusz felé. Ez a kapcsolat azonban láthatóan nem közvetlen, méltatlan lenne tehát a 2,12–13-at javarészből a gyülekezet konkrét, belső problémái felől magyarázni. A 2,5 felől azonban fontos jelentésárnyalattal gazdagíthatja az általunk vizsgált szakasz alap gondolatát, hiszen a Krisztus indulata szerinti indulatra utalva összegzi és értelmezi a 2,3–4 intelmi rész gyakorlati útmutatásait. Mivel pedig a Krisztus indulata az Ő engedelmességében konkrét, tökéletes formát öltött, amelyre válaszként Isten fel is magasztalta őt, mindez – a ὡστε által megteremtett következményes viszony folytán – előre vetíti, hogy a hívők Krisztus szerinti indulata (2,5), engedelmessége (2,8.12) és az üdvösségük véghezvitele (2,12) a legszorosabb mértékben összefügg egymással. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy amit Pál a 2,3–4-ben a gyülekezet lelkére köt – az önzetlenség, az alázat, a másik megbecsülése és a közös jó keresése –, mindaz nem humánus megfontolás dolga, hanem a legmélyebb teológiai gyökerekből táplálkozó szent kötelezettség.

### **ἀγαπητοί μου, καθὼς πάντοτε ὑπήκουσατε – szeretteim, ahogy mindenkor engedelmeskedtetek**

A „szeretteim” (ἀγαπητοί μου) megszólítás, közvetlenségén és érzelmi töltetén túl figyelemfelkeltő is,<sup>36</sup> előkészít az apostol által lényegesnek tekintett mondanivaló befogadására. Mielőtt azonban Pál a központi gondolatra térne, szükségét érzi annak, hogy méltassa a gyülekezet ezidáig

<sup>35</sup> Hawthorn–Martin: *Philippians*, 139; O’Brien: *Philippians*, 274.

<sup>36</sup> Häußer: *Philippianer*, 176.

tanúsított engedelmességét. Az „engedelmeskedtetek” (ὕπηκούσατε) és a pontosító „mindenkor” (πάντοτε) szókapcsolat szerint a gyülekezet engedelmsége a kezdetektől, a gyülekezet alapításától fogva töretlen.<sup>37</sup> Ennek a mértékéről ugyan nem beszél az apostol, az azonban látható, hogy e téren nem marasztalja el a gyülekezetet, annak ellenére, hogy az 1,27–30-ban és a 2,3–4-ben olyan jelenségekre hívja fel a figyelmet, amelyek minél előbb változtatni kell. Ez a körülmény jelzi, hogy az apostol nem valamilyen szigorú előírás, erkölcsi kódex alapján mérlegel, hanem mindig egy nagyobb, az evangélium lényegével megegyező cél lebeg a szeme előtt. A Krisztus evangéliumához méltó magatartást ajánlja (1,27), amely irányt szab annak, hogy hogyan válaszoljon a gyülekezet a kívülről érkező támadásokra, kitartással megőrizve teljes hitbéli egységét, illetve hogyan viszonyuljon egymáshoz a gyülekezeten belül (4,1–4), félretéve becsvágyat, önzést a közösség békessége érdekében. Pál szükségét érzi annak, hogy mielőtt konkrét eligazítást adna a továbbiakra nézve, tudatosítsa e tényt a gyülekezetben.<sup>38</sup>

**μη ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον ἀλλὰ νῦν πολλῶ μᾶλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου – nem csak úgy, mint az én jelenlétemben, hanem most sokkal inkább az én távollétemben**

A határozói mellékmondatot felvezető „ahogy” (καθώς) kifejezés olyan lehetőségként mutat rá a gyülekezet engedelmségére, amely alapján a felszólító főmondatban megjelölt cselekvés végrehajtható: „ahogy mindenkor engedelmeskedtetek ... (úgy) vigyétek véghez üdvösségeketek.” Pál azonban e két mondat közé harmadikként beiktat egy terjedelmes határozói mellékmondatot is, amelyet a μή tagadószó vezet fel. Mivel azonban a μή csak ritka kivételként társul kijelentő módban álló igékhez, kérdéses, hogy e hosszúra sikeredett kiegészítéssel a gyülekezet engedelmsége, vagy az üdvösségének a kiteljesítése lebegett-e az apostol szeme előtt, vagyis hogy ez a mondat a megelőző kijelentő, vagy a következő felszólító tagmondathoz kapcsolódik-e. A megértést tovább nehezíti a nem mindennapi mondatszerkezet, mely hallatlan rugalmasságánál fog-

<sup>37</sup> Ld. O'Brien: *Philippians*, 274–275.

<sup>38</sup> Ld. Hawthorn–Martin: *Philippians*, 139.

va szinte átláthatatlanná teszi az apostol közlési szándékát.<sup>39</sup> A tiltószóval kapcsolódó „mint” (ὡς) hasonlító szó értelmét nehéz megragadni, valószínűleg ezért maradt ki néhány kéziratból.<sup>40</sup>

E különös nyelvi jelenség láttán több mai magyarázó gondolja úgy, hogy ez az értelmi egység a felszólító mondat jelentéstartalmát hivatott pontosítani. Csakhogy ebben az esetben elkerülhetetlenül fel kell cserélni a tagmondat szórendjét is, mely szerint az apostol azt ajánlja, hogy az otlétekor tanúsított magatartást – a hagyományos értelmezés szerint az engedelmességet – még inkább tartsák szem előtt most, amikor nem lehet jelen. E sorrend a felszólító mondat felől vizsgálva teljesen értelmetlen, hiszen semmi sem utal arra, hogy az „üdvösség véghezvitele” már korábban is szóba került volna az apostol és a gyülekezet között. A „jelenlétemben-távollétemben” (παρουσία-ἀπουσία) szópár sorrendi cseréje folytán a „jelenlétemben” csak a jövőre vonatkozhat. E megközelítés szerint tehát Pál nem arról beszél, hogy az eddig felé tanúsított engedelmességet, amelyet otlétekor tapasztalhatott, vegye a gyülekezet még komolyabban most, amikor nem lehet jelen, hanem hogy már most, nem várva az apostol beígért látogatására, haladéktalanul lásson hozzá üdvössége kiteljesítéséhez.<sup>41</sup> Ez az értelmezés leginkább azzal indokolható, hogy a μή tiltószó kiválóan illik a κατεργάσῃθε (vigyétek véghez) imperativus alakjához.

Nem szabad azonban kizárnunk egy másik lehetőséget sem. Kivételes esetben, nevezetesen akkor, ha egy mondat a beszélő aggodalmát fejezi ki, a μή kapcsolódhat kijelentő módban álló igéhez is. Az általános szabály az, hogy az aggodalmat kifejező szerkezetben a főmondat állítmánya egy félelemre utaló ige (általában a φοβούμαι), a mellékmondatban pedig a tagadószt rendszerint coniunctivusi igealak követi. Ritka esetben, amikor a félelem-aggodalom egy már megtörtént eseményre

<sup>39</sup> VARGA Zsigmond J.: *Görög–Magyar szótár az Újszövetség irataihoz*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1996, 527, κατεργάσῃθε szócikk.

<sup>40</sup> A ὡς hasonlító szó hiányzik a B, 33, 1241 görög és néhány Vulgata kéziratból.

<sup>41</sup> Hawthorn–Martin: *Philippians*, 141 így fordítja a mondatot: „Work at achieving [spiritual] health [within your community], not only in light of my anticipated coming to you again, but all the more now while I am absent from you.”

vonatkozik,<sup>42</sup> állhat a μή indicativusszal is,<sup>43</sup> a félelemre utaló ige pedig el is maradhat.<sup>44</sup> Ebben az értelemben a bonyolult szerkesztésű mellékmondat visszautalhat a gyülekezet korábbi engedelmességére, annak alapján fejezve ki az apostol aggodalmát: „Szeretteim, ahogy mindig is engedelmeskedtetek, nem csupán úgy, mint az én jelenlétemben, hanem most sokkal inkább az én távollétemben, félelemmel és rettegéssel vigyétek véghez üdvösségeteket.” (2,12) Az apostol attól tart, hogy távollétében a gyülekezet feladja a korábbi, említésre méltó, noha teljesnek, tökéletesnek még nem mondható engedelmséget. Ennek határozott jelei mutatkoznak a már említett 1,27–30 és 2,3–4 szakaszokban, de a 2,21 és 4,2–3-ban is. Ezért hangsúlyozza, hogy *már most*, nem várva az ő bizonytalan jövetelére, vegye komolyan a gyülekezet az intelmet, ne elégedjen meg korábbi teljesítményével, törekedjen inkább arra, hogy meghaladja azt. Példaként lebeghet előtte a Jézus kereszthaláláig kitartó, tökéletes engedelmsége. Mindez pedig arra utal, hogy Pál e teljesebb, következetesebb engedelmséget tartva szem előtt szólítja fel a gyülekezet tagjait az üdvösségük véghezvitelére.

### τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε – vigyétek véghez üdvösségeteket

Üdvösségről (σωτηρία) és annak véghezviteléről beszélni a teljesebb engedelmség alapján valóban újszerűnek tűnik Pál apostolnál. A κατεργάζομαι ige a következőket jelentheti: végrehajt, véghezvisz, teljesít, elvégez, bevégez; munkál, kimunkál, teljesen megmunkál; létrehoz, alkot, előállít, előidéz, eredményez; megszerez; legyőz, hatalmába kerít.<sup>45</sup> A jelentésárnyalatok közül nagy valószínűséggel kizárható, hogy Pál itt az üdvösség létrehozására, előidézésére gondolna, vagy arra, hogy az em-

<sup>42</sup> Ld. HOFFMANN, Ernst G. – SIEBENTHAL, Heinrich v.: *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*. Riehen, Schweiz, Immanuel Verlag, <sup>2</sup>1990, 427–428.

<sup>43</sup> Ld. Gal 4,11: φοβοῦμαι ὑμᾶς μή πως εἰκὴ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς; attól félek, hogy talán hiába fáradoztam értetek.

<sup>44</sup> Ld. Gal 2,2: μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον; hogy hiába ne fáradozzam vagy fáradtam légyen. (Békés–Dalos Újszövetségi Szentírás.)

<sup>45</sup> Ld. GYÖRKÖSY Alajos – KAPITÁNYFfy István – TEGYEY Imre: Ógörög–magyar nagyszótár, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990, 570, κατεργάζομαι szócikk; Varga: *Szótár*, 527, κατεργάζομαι szócikk.



bernek lehetősége lenne hatalmába keríteni azt. Ennek ellentmond a 13. vers tartalma is. Az apostol szóhasználatára azonban jellemző, hogy ezt az igét a megvalósít, létrehoz, megalkot (Róm 7,15); véghezvisz, megvalósít, elkövet (Róma 1,27; 2,9); munkál, szül, létrehoz, eredményez (Róm 4,15) értelemben használja.<sup>46</sup> A közösségi értelmezés képviselői megelégednek a fogalom enyhébb jelentésével, és a verset úgy magyarázzák, hogy Pál szerint a gyülekezetnek az a feladata, hogy *folyamatosan* munkálkodjon a közösség jólétén, egészen addig, ameddig el nem éri a kívánt célt.<sup>47</sup> Ez az enyhébbnek tűnő jelentésárnyalat is végeredményében ugyanazt fejezi ki a hozzá fűzött kiegészítésekkel, amit az erőteljesebb: „vigyétek végbe”, „teljesítsétek ki” változat. Hisz nem csupán a munkálkodás folyamatát kívánja megjeleníteni, hanem olyan tett-sorozatot, amelynek konkrét finalitása van. A *κατεργάζομαι* jelentéstartalmát – mint Pálnál általában – éppen a *célirányosság* és a cselekvési aktust az eredményes befejezésig fenntartó *folyamatosság* jellemzi. Az üdvösség véghezvitelével kapcsolatban ez tehát annyit jelent, hogy a τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάσεσθε kifejezés alatt értett tevékenységet a gyülekezetnek addig kell folytatnia, míg a kívánt cél, az üdvösség ki nem teljeseedik.

Pál leveleiben konkrét példák mutatják, hogyan is gondolkodik erről az apostol. A Róm 6,15–23 lényege az, hogy miután a megváltás műve folytán a hívő ember a bűn rabszolgaságából kiszabadult és áthelyeztetett az igazság szolgálatába, új helyzetéhez ragaszkodva, vagyis készséggel odaszánva magát e szolgálatra, biztos lehet a maga üdvössége felől. Nem mintha önerőből, vagy elkötelezettsége érdeméért maga magának szerezhetné meg azt. Sokkal inkább azért, mert miután az igazság szolgálatában Isten rabszolgájává tétetett, úgy hogy megízlelhetette e szolgálat gyümölcsét is a megszenteltetésre, Isten kegyelmi ajándékaként elnyeri az örök életet.<sup>48</sup> Hasonló irányba mutat a Fil 3 is. Pál a hit általi megigazulásról szólva Krisztus ismeretének páratlan nagyságát úgy jellemzi, mint amely által részesévé lett a Krisztus feltámadása erejének és a szenvedéseinek, hasonlóvá lévén az ő halálához, hogy végül eljuthasson

<sup>46</sup> Varga: *Szótár*, 527, *κατεργάζομαι* szócikk.

<sup>47</sup> Ld. Hawthorn–Martin: *Philippians*, 140.

<sup>48</sup> KÁLLAY Dezső: *Doop en nieuw leven. Een exegetische studie van Romeinen 6,1–11*. Kapmen, 2004, 259–260.

a halottak közül való feltámadásra. Amit Pál tehet és meg is tesz, az, hogy ami mögötte van, elfelejtve, ami pedig előtte van, annak nekifeszülve célegyenest fut az Isten elhívása szerinti jutalom elvételére (Fil 3,9–14). A „jutalom” Krisztus hatalmas kegyelmi tette,<sup>49</sup> aki eljövetelekor „az ő dicsőséges testéhez hasonlóvá változtatja a mi gyarló testünket azzal az erővel, amellyel maga alá vethet mindeneket.” (Fil 3,20–21)

### μετὰ φόβου καὶ τρόμου – félelemmel és rettegéssel

Végigjárni a kívánt cél felé vezető utat, „véghezvinni” az üdvösséget Pál útmutatása értelmében csak Isten iránti félelemmel és rettegéssel lehet.<sup>50</sup> A φόβος és τρόμος fogalmak jelentéstartalmát ószövetségi szóhasználatuk felől értelmezve ez azt jelenti: megfelelő módon viszonyulni Istenhez és az Ő hatalmas tetteihez,<sup>51</sup> tisztelettel és hódolattal reá hagyatkozva megtenni mindazt, ami az Ő szent akarata szerint való; egyszerűen szólva: az engedelmisségben mindvégig kitartani. Ez az alapgondolat elemi erővel hatja át a Fil 2,12–13 szakaszt. A kérdés immár az, hogy milyen alapon nevezheti Pál az Isten akarata fokozottan figyelő, kitartó engedelmisséget az üdvösség véghezvitelének.

### θεὸς γὰρ ἔστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλει καὶ τὸ ἐνεργεῖν – mert Isten az, aki munkálja bennetek mind a szándékot, mind a cselekvést

A teljes tisztelet és a mély hódolat azt az Isten illeti meg, aki „munkál”. A magyar fordítás azonban nem képes így visszaadni a görög mondat legfőbb jellegzetességét. Isten nem alanya a mondatnak, hanem az állítmánya: „Az, aki munkál, Isten.”<sup>52</sup> Még pontosabban, elkerülve a megszo-

<sup>49</sup> BOCKMUEHL, Markus: *The Epistle to the Philippians*, BNTC, London, A & C Black, 2006, 153 találón jegyzi meg, hogy a Fil 3,21-ben ugyanarról az erőről (ἐνέργεια) van szó, mint a Fil 2,13-ban.

<sup>50</sup> Hawthorn–Martin: *Philippians*, 141 a gyülekezet engedelmes magatartására gondol (obediently), a tagok egymás közti viszonyára: „Yet Paul is the only nt writer to use this phrase, and never does he use it to describe the attitude people are to have toward God—only the attitude Christians are to have toward one another or toward their leaders (1 Cor 2:3; 2 Cor 7:15; cf. Eph 6:5).”

<sup>51</sup> Häußer: *Philippianer*, 181 helyesen mutat rá arra, hogy a 2,13-ban pontosan az Isten hatalmas tetteről van szó, amellyel ő mind a szándékot, mind a cselekvést munkálja.

<sup>52</sup> Ld. O'Brien: *Philippians*, 286.

rító vonatkozó mellékmondatot, de magyartalanul: „A »Munkáló« Isten. Mintha valamilyen misztériumot leplezne le itt az apostol, ami eddig nem volt világos a gyülekezet előtt. Az üdvösség véghezvittele nem pusztán emberi törekvés, elhatározás, szorgos igyekezet és kitartás eredménye, hanem Isten munkája. Ennek a hitben fogant felismerésnek az erejénél fogva nevezheti Pál a filippbeliek folyamatos, célirányos munkálkodását az üdvösség véghezvitelének. Amikor engedelmeskednek, akkor, mivel Isten munkál mindent, ez az engedelmesség több annál, mint ami emberileg látható belőle, vagy ami ezt a tevékenységet emberre vonatkoztatott magatartásként megilletné. A gyülekezet, engedelmessége folytán saját üdvösségét munkálta, még ha eddig nem is volt tudatában engedelmes magatartása jelentőségének. Pál annyit tesz, hogy az engedelmesség fogalmát *felértékeli* annak jogán, ami Isten munkáját kétségtelenül megilleti; mert Isten akarata és tette egy: az ember üdvössége. A 12. versbe foglalt felszólítás értelme és ereje a 13. vers tartalmából táplálkozik. Kiválóan érzékelteti ezt a „mert” (γάρ) kötőszó, mintegy jelezve, hogy az előző mondat igazságtartalma ennek a mondatnak a tartalmán nyugszik.<sup>53</sup>

Mindez még inkább egyértelművé válik a himnusz alapján. Krisztus alázata és engedelmessége az ő felmagasztaltatása folytán mutatkozott meg igaz valójában. Aki a kereszten szenvedett, akinek engedelmességét csúfos következménye miatt a világ bölcse bolondságnak vélte, a zsidóság avatott írástudója pedig égbekiáltó botránynak tekintette (1Kor 1,18–24), nos, *azt* a Jézust feltámasztotta Isten a halálból (ApCsel 2,23–24). Ő az, akit dicső jobbjára is emelt, Úrként és Krisztusként igazolva őt a világ előtt (ApCsel 2,34.36). Az ősi keresztyén hitvallások erről tanúskodnak, s Krisztus kereszthalálát, és amit az magába foglal, szorosán ide értve Isten tettét, Krisztus feltámasztását és a legmagasabb méltóságra emelését evangéliumként értelmezik (Róm 1,3–4). Ez az evangélium Isten hatalma, minden ember üdvösségére (Róm 1,16) *Ezt* a munkát hajtja végre Isten a gyülekezet tagjaiban és a gyülekezet közösségében (ἐν ὑμῖν).<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Ld. Bockmuehl: *Philippians*, 154 találó megjegyzését: „Ethical sections of his [Paul’s] letters are linked to preceding doctrinal ones by a logical ‘therefore’ (e.g. Rom. 12,1; Col. 3,1; cf. Eph 4,1).”

<sup>54</sup> Ld. Häußer: *Philippener*, 182: „ἐν ὑμῖν [en hymin] zu übersetzen mit in euch oder unter euch, hebt auf die Gemeinde ab. Der Unterschied zwischen „unter euch“ und „in euch“ ist dabei gering: Gott wirkt inmitten der Gemeinde, aber doch durch die

E kettős értelmet nem szabad egymástó elválasztani. Isten az egyénben munkálkodik, és a közösségben munkálkodik. Csak egyéni keresztyénségről Pál nem tud, arról viszont igenis tud, hogy Isten vagy Krisztus benne és általa cselekszik a gyülekezetek, illetve a megváltásra szoruló emberiség javára (2Kor 3,5; Róm 15,18). Ugyanez vonatkozik a filippibeliekre is együttesen és egyenként (Fil 1,7; 2,15–16).

Isten munkálja a filippibeliek között mind a szándékot, mind a cselekvést; másképpen fogalmazva: az akarást (τὸ θέλειν) és a munkálást, vagy inkább az akart, a szándékolt véghezvitelét (τὸ ἐνεργεῖν). Az előző vers „véghezvinni” (κατεργάζομαι) fogalma mindenekelőtt egy cselekvés végrehajtására vonatkozik, mely a célig jutás, a befejezés gondolatát is magába foglalja. Az ἐνεργέω a folyamatos, hatékony cselekvés fogalma: tevékenykedik; hat, érezteti hatását; erőt fejt ki; munkálkodik.<sup>55</sup> Az újszövetségi iratokban rendszerint Isten célravezető, eredményes tetteit jelenti, és csak itt, ezen az egyetlen helyen vonatkozik az ember aktív tevékenységére.<sup>56</sup> Ennek a gondolatnak a különlegességét azonban nem az adja meg, hogy az apostol az Isten munkáját (ἐνεργῶν) és az emberét (ἐνεργεῖν) ugyanazzal a fogalommal jelöli.<sup>57</sup> A megválasztott kifejezés azonossága ellenére a kettő között sincs megfelelés, mivel az Isten munkája lényegesen átfogóbb az emberi tevékenységnél. Isten ugyanis az, aki mind az akarást, mind a munkálást munkálja.

Pál többször is rávilágít erre az igazságra, általános értelemben, minden keresztyénre vonatkozóan, de a saját életére és szolgálatára nézve is. A keresztségben – amint mondja – Krisztussal együtt eltemettünk a halálba, hogy amiképpen Krisztus feltámasztatott az Atya dicsősége által, azonképpen mi is új életben járjunk (Róm 6,3–4). Az új életvitelben Isten hatalma nyilvánul meg, ahogy a Krisztus feltámadásában is.<sup>58</sup> Előbb már szóltunk arról, hogy az apostol a keresztyén életet az igazság rabszolgaságában, teljes alávetettségként és engedelmességként képzei el. E metafo-

---

Veränderung der Einzelnen, was eine strikte Trennung des Wohlergehens der Gemeinde vom Heil des Einzelnen nicht zulässt.”

<sup>55</sup> Varga: *Szótár*, 319, ἐνεργέω címszó.

<sup>56</sup> O'Brien: *Philippians*, 286.

<sup>57</sup> Gnlika: *Philippbrief*, 150 találóan jegyzi meg: „Die Spitze des Satzes liegt darin, dass für das göttliche und menschliche Wirken das gleiche Wort verwendet wird.”

<sup>58</sup> Kállay: *Doop*, 153–161.

rikus beszédmód is arról vall, hogy a keresztyén ember nem a saját maga által fenntartott új erkölcsiségben, a megfelelő erények birtokában éli új életét, hanem Krisztushoz igazodva, vezetgetve, tanácsolva, Isten rabszolgájaként (Róm 6,15–23).<sup>59</sup> A megváltott ember egész tevékenységét átható isteni munkavégzést több kommentátor is a Szentlélek munkája felől közelíti meg.<sup>60</sup> Pál egyik átfogó és érzékletes magyarázata szerint a Krisztus Lelke bennünk, vagy még inkább Krisztus maga bennünk az életet jelenti a bűn miatt holt, az Isten szerinti cselekvésre képtelen fizikai létünkben (Róm 8,10). Isten maga pedig az ő Szentlélekével meg is eleveníti ezt a Krisztus Lelke által élő-elevenné tett halandó testet; Ő, aki Krisztust feltámasztotta a halálból, cselekvőképessé teszi a pusztán létezőt (Róm 8,11).<sup>61</sup> Ezért, ha adósok vagyunk is – mondja Pál –, de nem a testnek. Mert ha test szerint élünk, meg kell halnunk. Ha ellenben a test cselekedeteit a Lélekkel megöldököljük, élni fogunk (Róm 8,12–14). Az élet elnyerésére vonatkozó ígéret a jövő idejű tagmondatban arra utal, hogy az Isten Lelkének erejével élt engedelmes élet a további engedelmeség, végső soron az örök élet szilárd ígérete. Az evangélium hirdetésére visszavezethető és a hívő közösség életét átható isteni munkavégzéssel kapcsolatban Pál missziói bizonyágtételét idézi fel a Galáciabeliek előtt. A gyülekezet mindent a hitre hívó üzenet által nyert el, amikor Pál igehirdetése folytán úgy látták Jézust maguk előtt, mintha a szemük láttára feszítettett volna meg. A „hit hallásában”, vagyis a hitre hívó üzenet hívó elfogadásában már Isten Lelkének hatékony munkáját ismerhették fel, aki azóta is hatalmas erővel munkálkodik közöttük (Gal 3,1–5). Egyéni életére nézve és apostoli szolgálatát szem előtt tartva Pál szenvedéllyel jelenti ki: „Krisztus szeretete szorongat minket.” Majd az evangéliumra tekint, Krisztus halálára, aki azért halt meg mindenkiért, „hogy akik élnek, többé ne önmaguknak éljenek, hanem annak, aki értük meghalt és feltámadt.” (2Kor 5,14–15) Az indíttatást a nehéz, sok szenvedéssel

<sup>59</sup> Uo. 259–260.

<sup>60</sup> Ld. Bockmuehl: *Philippians*, 154: „Through his Spirit, God empowers Christians to discern, desire and do the will of God”; O’Brien: *Philippians*, 279: „ἐαυτῶν σωτηρίαν κατεργάεσθε is a demand to make that salvation fruitful in the here and now as the graces of Christ or the fruit of the Spirit (Gal. 5:22-23) are produced in their lives.”

<sup>61</sup> KÁLLAY Dezső: A Lélek élet. Róm 8,9–11, in: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 10 (2019), 95–121, 112–117.

járó apostoli szolgálatra Pál és munkatársai Krisztus szeretetéből merítik, mely ellenállhatatlan erőként mozgósítja küldötteit. De nem csak az indíttatás érkezik Isten vagy Krisztus felől. Pál alázattal jelenti ki: „semmi olyanról nem mernék beszélni, amit ne Krisztus tett volna általam.” (Róm 15,18) Mindent összevetve jól látható, hogy a Fil 2,13-ban felvetett gondolat nem elszigetelt jelensége, hanem alapvető vonása az apostol teológiai látásmódjának. Krisztus evangéliumának a fényében úgy nyilatkozik a keresztyén ember új életéről és szolgáló engedelmességéről, mint amelynek valamennyi megnyilvánulásában tetten érhető Isten hatékony munkálkodása. Az formálja és hordozza mind az akaratot, mind a véghezvitelt Isten tetszése szerint. A 13. v. záró bővítménye ezt az aspektust nyomatékosítja.<sup>62</sup>

### ὕπερ τῆς εὐδοκίας – az ő tetszésének megfelelően

A ὕπερ τῆς εὐδοκίας vonatkozása nincs pontosítva. Hiányzik belőle az αὐτοῦ személyes névmás, vagy valamiféle más utalás. A magyarázók többsége azonban Isten tetszésére gondol, vagyis arra, hogy aki mindent munkál, mármint Isten, mindent a saját akaratának megfelelően visébe.<sup>63</sup> Ebben az értelemben a „tetszésének megfelelően” Isten szuverenitását fejezi ki; Ő minden tekintetben a legjobb belátása szerint cselekszik. Az εὐδοκία (tetszés, jóakarát) kifejezés pozitív felhangot kölcsönöz a gondolatnak. Totális isteni önkényről, az Ő kiszámíthatatlan akaratáról szó sem lehet tehát, hiszen a 12. v. összefüggésében Isten az ember üdvösségét munkálja. Ugyanebbe az irányba mutat a himnusz is: Isten a kereszthalásig engedelmes Jézust a legnagyobb méltóságra emelte. Nincs helye tehát az isteni-emberi munkavégzés kapcsolatáról úgy gondolkodni, hogy a kettő egymást kiegészítené, vagy esetleg elnyomná, kioltaná. De éppoly kevésbé állítható Isten az emberi elképzelések szolgálatába.

<sup>62</sup> Vö. O'Brien: *Philippians*, 279: „To work out or bring about one's own salvation is different in meaning from the admonition of chap. 2:4, where the readers are encouraged to place the interests of others before their own [...] It involves continually living in a manner worthy of the gospel of Christ [...] Paul has in mind a 'continuous, sustained, strenuous effort', which is elsewhere described under the imagery of a pursuit, a following after, a pressing on, a contest, a fight, or a race (Phil. 3:12; cf. Rom. 14:19; 1Cor. 9:24-27; 1Tim. 6:12). (Kiemelés a szerzőtől.)

<sup>63</sup> Ld. O'Brien: *Philippians*, 288-289.

Elgondolásunkat, akaratunkat, tetteinket nem igazolhatjuk Isten jótetszésével. A közösségi értelmezés alapelgondolását tartva szem előtt nem állíthatjuk teljes bizonyossággal, hogy az egyetértés, békesség, kölcsönös tisztelet gyülekezeti szintű megvalósulása Isten munkájának látható bizonyossága, még akkor sem, ha Pálra hivatkozva (Fil 2,3–4) érvelésünk igei megalapozottságúnak tűnik is. Az elsődleges mindig az Isten akarata szerinti: mindenekelőtt a közösség tagjainak a végső üdvössége, s ha belefér, akkor az egyén és közösség jó élete is.

A himnusz gondolatiránya ebben a tekintetben is eligazító. Az első szakasza ellentmond a békességet, egyetértést, közösségi jólétet elsődleges és közvetlen célként önmagáért igénylő és akaró gondolkodásmódnak. Jézus aláztos engedelmisségének a kereszta következménye, s mert ez Isten akarata szerinti való, igazolást nyert a felmagasztaltatásban. A Fil 2,12–13 társadalmi kategóriák szerinti kifejtése ezért mindig kockázatot is hordoz magában, még akkor is, ha a gyülekezet szép élete – beleértve mindazt, amiről Pál a 2,3–4-ben is rendelkezik – az evangélium szolgáltatának hatásos eszközévé válhat. Erről a Fil 2,14–16-ban tesz bizonyosságot az apostol. Az „Isten akaratát” kereső keresztyén engedelmisségünkben az emberek közti egyetértés hamis utakra is vezethet az evangélium eligazító útmutatása nélkül.<sup>64</sup> Mert mindent összevetve az evangéliumon kívül nincs más mérték. Nem véletlenül értékeli Pál is a maga fogságát az evangélium szempontjából (Fil 1,12.15.18), és nem véletlenül teszi szóvá a gyülekezet előtt Epafroditosz szép bizonyágtévő szolgálatát, amelynek majdnem halál lett a vége; csakhogy Isten másként rendelkezett (Fil 2,25–27).<sup>65</sup> Ezért is indítja az apostol az 1,27–2,18 nagy intelmi egységet azzal a felszólítással: „Csak ti Krisztus evangéliumához méltóan viselkedjétek.” (1,27) Az első, a legfontosabb, amit szem előtt tart, az evangélium szerinti hitben megbizonyított egység, melyet az ellenség nem tud megbontani. Ez az egység az üdvösség jele, amelyet minden körülmények között meg kell őrizni. Nem csoda tehát, ha az apostol a szenvedést is kilátásba helyezi a gyülekezet előtt, a Krisztus ügyéért hordozott szenvedést. Ha az bekövetkezne, csupán az jelezné, hogy az apostol és az oly kedves Filippi gyülekezet töretlen egységet alkotva lép fel az evangélium

<sup>64</sup> Vö. Silva: *Philippians*, 122.

<sup>65</sup> Ld. Hawthorn–Martin: *Philippians*, 137–138.

szerinti hit érdekében, e tekintetben is a Krisztus evangéliumához méltó magatartást tanúsítva (1,28–29).

A Fil 2,12–13 magyarázata két sajátos értelmezési problémával szembesít: milyen értelemben beszél Pál az üdvösség véghezviteléről a keresztyén ember lehetőségeként, amikor ő azt rend szerint Isten kizárólagos kegyelmi tetteinek tekinti, és hogyan viszonyítható egymáshoz az isteni és emberi munkavégzés a végső üdvösségre nézve úgy, hogy a kettő el ne nyomja egymást, az emberi cselekvés pedig ne váljon az isteni üdv-munka feltételévé. A szakasz kontextusbeli helye alapján felismerhető, hogy a Krisztus-himnusz és az intellektuális egység között szoros összefüggés van. Ezt az összefüggést a tartalmi elemek hasonlósága és különbsége jellemzi, mely megfelelő kulcsot kínál a felvetett problémák megvilágításához. Egyfelől Krisztus alázata és engedelmissége példaként világít rá a keresztyén engedelmisség és Isten iránti hódolat lényegére. Másfelől Istennek a Krisztus engedelmisségére adott válaszában feltárul az isteni cselekvés lényege: Krisztus kereszthalálával megpecsételt töretlen engedelmissége felmagasztaltatása felől az üdvösség döntő tettekének bizonyult. Pál az üdvösségszerzés himnuszbeli alapmintáját követve tekint a keresztyén üdvösség kiteljesedésére. Emberi, evilági kategóriák szerint az Isten iránti engedelmisségnek önmagában nincs üdvszerző jellege. De ha ezt az engedelmisséget Isten minden emberi tettet meghatározó cselekvéseként értjük meg, az emberi cselekvés felértékelődik az isteni tett erejénél fogva, és a fennálló emberi gyengeség és gyarlóság ellenére is eléri célját. Mindez viszont csak Isten tette felől látható, úgy ahogy a kereszt jelentősége is csak a húsvét és a megdicsőülés fényében nyeri el tulajdonképpeni értelmét. Az újszövetségi keresztyén bizonyosságtételnek ez a központi gondolata.

## ABSTRACT

The exegesis of Phil 2,12–13 confronts us with two particular problems of interpretation: in what sense does Paul speak of the “working out” of salvation as a possibility for Christians and how is divine and human work related to each other in view of ultimate salvation? The contextual location of the passage reveals that there is a close connection between



the Christ-hymn and the preceding admonition. This relationship is characterised by similarities and differences in content, which offer a suitable key to elucidating the issues raised. On the one hand, the humility and obedience of Christ is an example that sheds light on the essence of Christian obedience and devotion to God. On the other hand, God's response to Christ's obedience reveals the essence of the divine work: Christ's unbroken obedience, sealed by his death on the cross, from the point of view of his exaltation, proved to be the decisive act of salvation. In Phil 2,12–13, Paul evaluates Christian obedience following the basic hymnal pattern of salvation. According to categories of the current world, obedience to God is not in itself salvific. But if it is conceived as God's work determining all human work, human work is appreciated by the power of the divine work and achieves its purpose even in the face of prevailing human weakness and frailty.

#### **Keywords**

Paul, Philippians, parainesis, salvation, human and divine work.



# BUZDÍTÁS A TEMPLOM ÚJJÁÉPÍTÉSÉRE. A „KÉT PRÓFÉTA KÖNYVE” (HAG + ZAK 1–8) ELŐÁLLÁSA ÉS TEOLÓGIÁJA<sup>1</sup>

Haggeus könyve és Zakariás könyvének az 1–8 fejezete a Kispróféták jelenlegi állapotában egymástól elválasztva áll előttünk. Ám a két prófétát gyakran említjük együtt, hiszen ők azok, akik felszólították és bátorították a népet, hogy minél hamarabb építsék újjá a jeruzsálemi Templomot (lásd Ezsd 5,1; 6,14). Jogosan feltehető tehát az a kérdés, hogy milyen kapcsolat található e két egymást követő, mégis egymástól elválasztott prófétai irat között.

A Haggeus és Zakariás 1–8 közötti kapcsolat és az együttes vizsgálat kiindulópontja tehát a közös nagy téma, vagyis a jeruzsálemi Templom újjáépítése. A központi témán túl az összehasonlítás alappillérei a könyvek elején szereplő keretversek (Hag 1,1; Zak 1,1). Haggeus és Zakariás könyvének felirata ugyanis formailag szoros egyezéseket mutat egymással.<sup>2</sup> Bevezetésként egy igei mondat áll a könyv elején, amelyet a **יְהוָה-דְּבַר** kifejezés mint alany, állítmányként pedig a **היה** ige perfektumi alakja alkot. Ezt követi a pontos datálás (hónap, nap) és az év megnevezése az uralkodóra való hivatkozással; a próféta neve a mondat legvégén szerepel (Hag 1,1; Zak 1,1). Mindkét esetben (Hag 1,1; Zak 1,1) ez a mondat nem a könyv teljes tartalmát karakterizálja és datálja, hanem csak az ahhoz csatlakozó első prófétai beszédet, esetleg beszéd-kompozíciót, hiszen a további datálások már az újabb beszéd(ek)hez tartoznak

<sup>1</sup> Dr. Koncz-Vágási Katalin (PhD), református lelkész (Sarkad), anyaintézménye a DRHE, kutatási területe a kispróféták, a Haggeus-Zakariás korpusz, a Két próféta könyve, Haggeus könyve; e-mail: konczvagasi@gmail.com.

<sup>2</sup> Így ZENGER, Erich: *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1. Auflage, 1995, 576–577.

(Hag 2,1.10; Zak 1,7; 7,1).<sup>3</sup> Ugyancsak közös az ún. „Wortereignis”-formula alkalmazása (Hag 2,1.10.20; Zak 1,1; 7,1)<sup>4</sup> és azok a datálások, melyek Dárius perzsa király uralkodási éveire (Hag 1,1.15; 2,10; Zak 1,1.7; 7,1) hivatkoznak. A datálási szisztémát figyelembe véve pedig a Hag 1 – Zak 8 korpuszban egy olyan összefüggő eseményssorral állunk szembe, mely közös kronológiai vázba van beágyazva.

## 1) Kutatástörténeti előzmények

A fenti egyezések alapján már a 19. század végén *Bernhard Stade*<sup>5</sup> (1881/82) és *August Klostermann*<sup>6</sup> (1896) is megfogalmazta Zakariás könyvének két részre való bontását, így beszéltek Proto- és Deutero-Zakariásról. *Klostermann* ugyanakkor arról is meg volt győződve, hogy Hag könyve és a Zak 1–8 szervesen összetartozik. Ő e két egységet olyan „templómépítési krónikaként” értelmezte, ahol a prófétai beszédek precíz kronológiai sorrendben helyezkednek el. Az elrendezés folyamatát Zakariásnak tulajdonította. A datálásokat tehát már ő a könyveken átívelő összefüggéseket létrehozó elemekként látta. Véleménye szerint Hag és Proto-Zak könyve sohasem létezett pusztán önállóan, hanem kezdettől fogva együtt hagyományozták.

*Klostermann* tézise nagy népszerűségre tett szert a 20. század második felétől, és igen alaposan foglalkozott a témával *Ackroyd* és *Beuken*.

*Peter Runham Ackroyd* (1952)<sup>7</sup> Hag könyvében két réteget különböztetett meg: egy korábbi (Hag 1,12–14; 2,3–5; 2,11–14a), melyhez a prófétai beszédek és ezek gyűjteményét sorolja, illetve egy későbbi (Hag 1,1.3.15; 2,1–2.10.18.20–21a), amely a bevezető és a datálási formákból áll. Hag könyvének a tulajdonképpeni redakcióját ezzel a későbbi réteggel identifikálja, ahol a redaktor a már előtte lévő anyagot újra rendezi és

<sup>3</sup> KOCH, Klaus: *Prophetenüberschriften. Ihre Bedeutung für das hebräische Verständnis von Prophetie*, in: Graupner, A. – Delkurt, H. – Ernst, A. B. (Hg.): *Verbindungslinien. Festschrift W. H. Schmidt*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2000, 165–186, 170–171.

<sup>4</sup> WÖHRLE, Jakob: *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches: Entstehung und Komposition (Hos–Mal)* (BZAW 360), de Gruyter, Berlin – New York, 2006, 285.

<sup>5</sup> STADE, Bernhard: *Deuterozacharja. Eine kritische Studie*, ZAW 1 (1181), 1–96, 1–13.

<sup>6</sup> KLOSTERMANN, August: *Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Esra und Nehemia*, C.H. Beck, München, 1896, 213.

<sup>7</sup> ACKROYD, Peter Runham: *The Book of Hag and Zach 1–8*, in: JJS 3 (1952), 151–156.

beágyazza a maga kronológiai rendszerébe. Ez a redaktor feltételezhetően a krónikási iskola körébe tartozott.<sup>8</sup> Érdeklődésének középpontjában a Templom építése és az erre vonatkozó prófétai felszólítás, mint Isten igéjének a közvetítése állt. A Zakariásnál lévő datálási formák megfelelnek Hag redakciós keretének, melyet Ackroyd arra a szerkesztőre vezet vissza, aki Zakariásnál a datálásokat és mindenekelőtt a bevezetést és a zárást (Zak 1,1–6; 7–8) átdolgozta és pozícionálta.<sup>9</sup> Ezt a redakciót Ackroyd a Krónikához időben közel helyezte el, egy vagy két évszázaddal a Templom építése után.<sup>10</sup>

Willem A. M. Beuken (1967)<sup>11</sup> a Hag és Zak 1–8 redakcióját az ún. „krónikási miliónek”<sup>12</sup> tulajdonítja, s ezen belül különböző hagyományozói csoportokkal számol. Így megkülönbözteti a Hag–Zak hagyományozóit az 1–2Krónikák és Ezsd–Neh irányzatától.<sup>13</sup> A krónikási hagyományozás már maga előtt látta Haggeus és Zakariás datált prófétai beszédeit. Ezeket a dátumokat ellátta egyfajta kerettel a „*Wortereignis*”-formula segítségével, illetve a címzettek alkalmankénti megnevezésével, továbbá bizonyos megjegyzésekkel a prófétai beszédek eredményességéről (vö. Hag 1,12a.13; Zak 1,6b; 7,14b). Ám ezáltal a prófétai beszédek mintegy „epizódokká” alakultak át, és a redakció érdeklődése a történelem feltárására irányul, mely paradigmaként érvényes az eljövendőre nézve (vö. Zak 8,9–13). Az érdeklődés középpontjába ezáltal Haggeusnál a templomépítés története, míg Zakariásnál Izrael története kerül.<sup>14</sup>

Wilhelm Rudolph (1976) azt feltételezi, hogy Zak könyvének kronológiai keretét alkották meg elsőként, és Hag könyvének a hagyományozói az általuk beillesztett bevezetéseket már Zak könyvének példája nyomán dolgozták ki. A céljuk ezzel az lehetett, hogy Zakariással szemben Haggeus próféta prioritását hangsúlyozzák: Haggeus, nem pedig Zakariás az,

<sup>8</sup> Ackroyd: *The Book of Haggai*, 155.

<sup>9</sup> Uo., 152.

<sup>10</sup> Uo., 155.

<sup>11</sup> BEUKEN, Willem André Maria: *Haggai–Sacharja 1–8: Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie* (SSN 10), Van Gorcum, Assen, 1967, 331–336.

<sup>12</sup> Uo., 331.

<sup>13</sup> Uo., 334.

<sup>14</sup> Uo., 331–332.

aki először szólított fel a Templom újjáépítésére, habár az ő működési ideje rövidebb volt. A sorrend érzékeltetésére pedig a legjobb módszer, ha időrendbe ágyazzák a próféták fellépéseit.<sup>15</sup> Rudolph tehát abból a feltevésből indul ki, hogy az egyik könyvet hozzáigazították a másikhoz.

Haggeus könyve és Zak 1–8 fejezete között azonban nem csak tartalmi és formai azonosságok találhatóak, hanem különbségek is, hiszen több formai és lexikai eltérés is kimutatható. Ezek a különbségek pedig nemcsak a két irat között, hanem önmagukban is megállapíthatóak.

Habár Haggeus és Zakariás datálása is Dárius perzsa király uralkodási évét hozza, de eltérő prepozíciókkal csatlakozik a próféták neveihez (Hag 1,1; 2,1: "גיד, Hag 2,10.20; Zak 1,1.7; 7,1: "לנ prepozíció)<sup>16</sup> és megjelölésükhöz (גבג), továbbá Haggeus még a címzettek is megnevezi (Zerubbábel és Jósua, Hag 1,1; 2,2.21). Olykor a datálási sorrend is eltérő, hiszen a Hag 1,1-ben az év, hónap, nap, míg a Zak 1,1-ben csak az év és a hónap adott, illetve Zakariásnál megjelennek a hónapok babiloni nevei is (Zak 1,7; 7,1). További különbség még, hogy a Hag 1,1.15; Zak 7,1 királynak (דדדד) nevezi Dáriust, míg a Hag 2,10 és a Zak 1,1.7-ben elmarad ez a cím. Haggeusnak nincs megnevezve felmenője, míg Zakariásnál két felmenő is adott (Zak 1,1.7), de érdekes, hogy a 7,1-ben elmarad a megnevezésük. Végül a kronológiai sorrendben is található törés, hiszen Zak könyvének első dátuma (Zak 1,1) visszatér a Hag könyvének utolsó datálása elé (Hag 2,10):

<sup>15</sup> RUDOLPH, Wilhelm: *Haggai – Sacharja 1–8/9–14 – Mal* (KAT XIII/4), Gütersloher Verlag, Gütersloh, 1976, 22.46. Ezzel szemben Mason azt feltételezi, hogy Haggeus könyvének kronológiai váza a régebbi, lásd MASON, Roger: *The Purpose of the Editorial Framework of the Book of Haggai*, in: VT 27 (1977), 413–421.

<sup>16</sup> Ezek alapján (is) a két prófétai könyv közös redakciótörténetét elutasítja KESSLER, John: *The Book of Haggai: Prophecy and Society in Early Persian Yehud* (VT.S 91), Brill, Leiden, 2002, 56–57, aki az összehasonlítható keretverseket a fogság utáni irodalmi konvenciókra vezeti vissza.

Hag 1,1	Dárius király (דָּרְיָוּשׁ) uralkodásának második esztendejében, a hatodik hónap első napján így szólt az ÚR igéje Haggeus próféta által (זְרֻבָּבֶל־בֶּלֶלְהֵזְרָאֵל) Zerubbábelhez, Sealtíél fiához, Júda helytartójához, és Jósua főpaphoz, Jócádák fiához:	Év / hónap / nap	(Kr. e.) 520.08.29.
Hag 1,15	a hatodik hónap huszonnegyedik napján, Dárius király (דָּרְיָוּשׁ) uralkodása második esztendejében.	Nap / hónap / év	09.21.
Hag 2,1	A hetedik hónap huszonegyedik napján így szólt az ÚR igéje Haggeus próféta által (זְרֻבָּבֶל):	Hónap / nap	520.10.17.
Hag 2,10	Dárius uralkodásának második esztendejében, a kilencedik hónap huszonnegyedikén így szólt az ÚR igéje Haggeus prófétához (זְרֻבָּבֶל):	Év / hónap / nap	520.12.18.
Hag 2,18	Gondoljátok meg hát, hogy mi történt a múltban mindmáig, a kilencedik hónap huszonnegyedik napjáig,	Hónap / nap	12.18.
Hag 2,20	Így szólt az ÚR igéje Haggeushoz (זְרֻבָּבֶל) másodszor is a hónap huszonnegyedik napján:	Hónap / nap	12.18.
Zak 1,1	Dárius uralkodásának második esztendejében, a nyolcadik hónapban így szólt az ÚR igéje Zakariás prófétához (זְכַרְיָאֵל), Berekjá fiához, aki Iddó fia volt:	Év / hónap	520.12/11.
Zak 1,7	Dárius uralkodásának második esztendejében, a tizenegyedik hónapnak, azaz a Sebát hónapnak a huszonnegyedik napján, szólt az ÚR igéje Zakariás prófétához (זְכַרְיָאֵל), Berekja fiához, aki Iddó fia volt:	Év / hónap (+ babilóni hónap) / nap	519.02.15.
Zak 7,1	Így szólt az ÚR igéje Zakariáshoz (זְכַרְיָאֵל) Dárius király (דָּרְיָוּשׁ) uralkodásának negyedik évében, a kilencedik, azaz kiszlév hónap negyedik napján,	Év / hónap (+ babilóni hónap) / nap	518.12.07.

A Hag és Zak 1–8 között lévő azonosságok és különbségek tisztázására – az újabb kutatási eredmények szerint – egy többlépcsős modell kidolgozása adhatja meg a választ.

Rainer Albertz (1992) szerint Hag és Zak könyve két lépésben állt elő: az alapréteg a Hag 1,1–3.13–15; 2,1–2.4.10.20 és a Zak 8,9–13, mely a deuteronomisztikus és a papi nyelvezet sajátos keveréke, s ez formálja Hag könyvét egyfajta „templomépítési krónikává”. Ebben arra a próféciára tevődik a hangsúly, amely a Templom építését sürgeti, továbbá a be nem teljesült gazdasági fellendülést és a messiási váradalmat a jövő lehetséges perspektívájaként láttatja. A második réteg, a Hag 2,5a és a Zak 1,1–6; 6,15b; 7,1–8,19 versei már egyértelműen deuteronomisztikus nyelvezetben íródtak, s teológiai céljait tekintve Jer könyvének deuteronomisztikus részeire emlékeztetnek. Mindkét redakciót a Kr. e. 515 (templomszentelés) utáni évekre datálja.<sup>17</sup>

Aaron Schart (1998) a Hag és a Zak 1–8 vizsgálatát összeköti az Ám 9,11–15 versek elemzésével. Kifejti, hogy az Ám 9,14 egyértelműen az Ám 5,11; Zof 1,13b részekre vonatkozik, vagyis annak az átoknak a visszavonására, mely az ember munkáját igen megnehezítette, hiszen Izráel szembe fordult YHWH törvényével. Az új üdvkorszakban azonban a munka ismét sikeres és eredményes lesz, vagyis meghozza a maga gyümölcsét.<sup>18</sup>

Éppen ez a téma: az eredményes munka, vagyis az átok elmúlása és az emberi élet egzisztenciális alapja a babiloni fogság utáni ország központi kérdése, s ez az, amely megjelenik Hag könyvében és a Zak 1–8 fejezetekben. Főképp a Hag 1,4.6–10 és a Zak 8,9–12 beszél arról, hogy az átok és az anyagi sanyolódás ideje lejárt. A Hag 1,6 pedig felveszi a „Négy próféta könyvének” (Hós, Ám, Mik, Zof) átoktematikáját: a mindennapi alaptévékenységek és azok csekély eredményességének a szembeállítását (vö. Ám 5,11; Hós 4,10; Mik 6,14–15; Zof 1,13b). A Hag 2,17 ezáltal extenzíven idézi az Ám 4,9 szakaszát. Hageus tehát világossá teszi, hogy habár az átok ideje még nem zárult le teljesen,

<sup>17</sup> ALBERTZ, Rainer: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Band 2: *Vom Exil bis zu den Makkabäern* (ATD Ergänzungsreihe 8/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>2</sup>1997, 484.

<sup>18</sup> SCHATZ, Aaron: *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches* (BZAW 260), Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1998, 254.



Izráel népe mégis ismét házaiban lakhat (ישוב), sőt ehetnek és ihatnak. YHWH áldása azonban még nem teljes, mert a Templom romokban hever. Ám a Hag 2 és a Zak 8,9–12 meghirdeti, hogy YHWH hamarosan áldását adja népe munkájára, mely újból eredményes lesz. Így mindkét próféta feltételezi az ítélet után egy YHWH áldásával teljes, új üdvkorszak kezdetét.<sup>19</sup>

A Hag és Zak 1–8 tehát pontosan az Ám 9,11–15 szakaszát tükrözi vissza. Izráel büntetésének az ideje lejárt, s YHWH közbeavatkozása a küszöbön áll. Ennek megvalósulása már látható abban, hogy egzisztenciájuk folyamatosan javul. A próféták is új feladatot kaptak: a Templom építésére való felhívást. A nép hallgat is a szavukra (Hag 1,14; Zak 1,6), és éppen ez az, ami a fogság előtt igencsak ritkán volt megfigyelhető.<sup>20</sup>

Irodalomkritikai szempontból leszögezhető, hogy a Hag és Zak 1–8 (kivált az 1–7) első fokozata független volt a „Több próféta könyvétől” (Hós, Ám, Mik, Zof, Náh, Hab), s a próféták jóvendöléseit és vízióit tartalmazták, továbbá egy formailag egységesen kialakított tudósítási keretbe (év / hónap / nap érkezett az ÚR igéje XY-hoz) voltak beágyazva, s ezek fűzték össze Hag és Zak kijelentéseit egy irattá.<sup>21</sup>

Reinhard Georg Kratz (2004) is megkülönböztet a Hag–Zak 1–8 korpuszán belül két irodalmi réteget: a keretelbeszélést, mely a próféták fellépéséről tudósít és a prófétai beszédeket, melybe a kronológiai adatok és a narratív keret is tartozik.<sup>22</sup> A prófétai beszédeken belül több, egymást követő bővítéssel számol, melyek kiindulási pontja Haggeusnál a datálásokkal ellátott jóvendölések (Hag 1,1.4.8; 1,15b–2,1.3.9a), Zakariásnál pedig az éjjeli látomások alaprége lehetett (Zak 1,8a.9a.10b.11b; 2,5–6). A többlépcsős előállási folyamat egyik támpontjának tartja a Zak 1,1 dátumát, vagyis azt, hogy az visszatér Hag utolsó datálása elé. Ebből pedig arra következtet, hogy a Zak 1,1-nek eredetileg a Hag 1,1–2,9-hez kellett tartoznia, vagy legalábbis utólag alakították ki. A dátumátfedések célja

<sup>19</sup> Uo., 255.

<sup>20</sup> Uo., 256, vö. CHILDS, Brevard S.: *Introduction to the Old Testament as Scripture*, XPRESS Reprints, London, 1996, 470.

<sup>21</sup> Uo., 256.

<sup>22</sup> KRATZ, Reinhard Georg: *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels* (FAT 42), Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 2004, 67–69.79–92.

pedig minden esetben a próféták fellépéseinek egymással és a Templom építésének kezdetével való összekapcsolása.<sup>23</sup>

*Jakob Wöhrle (2006)* Hag és Proto-Zakariás könyvének redakciótörténeti átvizsgálása során maga is felfigyelt a két könyv között lévő irodalmi összefüggésekre. A keretversek (Hag 1,1.15; Hag 2,1.10.20; Zak 1,1.7; 7,1) összehasonlításakor leszögezi, hogy a felismerhető eltérések ellenére (pl. címzettek, a próféták nevének bevezetése, a datálások sorrendje) mindkét irat olyan időmeghatározással rendelkezik, melyet a „*Wortereignis*”-formula követ, s ilyen szerkezet nincs máshol az Ószövetségben.<sup>24</sup>

A datálások közötti irodalmi összefüggések akkor láthatóak igazán, ha összevetjük ezeket azokkal a kiegészítésekkel, melyek ugyanahhoz a réteghez tartoznak, mint a datálások. Wöhrle szerint a betoldásokért különböző redaktorok a felelősek, akik a datálások által illesztették az egyik könyvet a másikhoz, s így Hag könyvének keretverseiért a „Haggeus-Krónikás” névvel jelölt redaktor a felelős, míg Zak könyvének keretverseiért az ún. „Beszéd-redakció”.<sup>25</sup>

Haggeus-Krónikás	Zakariás könyvének „Beszéd-redakciója”
1,1.3.12a.14–15	1,1–7.14aβ–17aα
2,1–2.4*.10.20.21a	2,10–14
	4,9b; 6,15; 7,1.7.9–14; 8,1–5.7–8.14–17.19b

E redakciók között azonban jelentős formai és tartalmi eltérések láthatóak. Formailag a Haggeus-Krónikás felelős a keretversekért (a bevezetések és az átvezetések kiegészítése). A tulajdonképpeni prófétai beszédekbe pedig beépített egyfajta bevezető jellegű megbízást is (Hag 2,2.21a), továbbá Jósua utólagos említése (Hag 2,4) csekély jelentőségű. Zak könyvének „Beszéd-redakciója” a bevezetéseket kronológiai vázba ágyazta (Zak 1,7; 7,1), illetve jelentősen kiegészítette a prófétai beszédekét (Zak 1,1–6; 1,14aβ–17aα; 2,10–14; 7,7.9–14; 8,1–5.7–8.14–17.19b).<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Uo., 68.

<sup>24</sup> Wöhrle: *Sammlungen*, 369.

<sup>25</sup> Uo., 369–370.

<sup>26</sup> Uo., 370.

Tartalmilag nézve Haggeus-Krónikásnál a keretversek címzettjei Zerubbábel (ő a hangsúlyosabb, lásd Hag 2,23) és Jósua, míg a zakariási „Beszéd-redakció” sehol sem említi a két vezetőt (Jósuát csak a Zak 3,1.3.6.8.9; 6,11 említi, míg Zerubbábel név szerint csak a templomépítéssel kapcsolatban jelenik meg a Zak 4,6–10 versekben). Haggeus-Krónikásnál a nép engedelmissége (1,12a–14–15) abban nyilvánul meg, hogy hozzáfognak a Templom újjáépítéséhez, míg Zakariás „Beszéd-redakciója” szerint a nép megtérése megelőzi a Templom építését. Ez a megtérés pedig nem más, mint készség a szociális igazságosságra (Zak 7,7–8). Tehát nem a templomépítés teszi lehetővé a YHWH-hoz való újbóli odafordulást, hanem épp ellenkezőleg: a YHWH-hoz való visszatérés teszi lehetővé a Templom újjáépítését.<sup>27</sup>

Nem valószínű tehát, hogy e két redakció ugyanarra a kézre lenne visszavezethető. Wöhrle szerint Haggeus-Krónikás munkássága a Templom újjáépítésének lezárulta elé tehető, míg a „Beszéd-redakció” inkább már a Kr. e. 5. század első felére datálható, továbbá hogy a Haggeus-Krónikás inkább a második Templom környezetéből származhat, míg a „Beszéd-redakciót” inkább egy késő-deuteronomisztikus hagyományozói kör illeszthette hozzá.<sup>28</sup> Szerinte ezt az is mutatja, hogy az egyik könyvet hozzáfűzték a másikhoz, s ezért a csatlakozásért valószínűleg Zak könyvének „Beszéd-redakciója” a felelős. Így elutasítja azt a nézetet, hogy Hag és Zak 1–8 korpusza egy, a könyveken átívelő redakció eredménye lenne, s inkább amellet teszi le voksát, hogy Zak könyvét utólag, a „Beszéd-redakció” által illesztették Hag könyvéhez. A haggeusi datálásokhoz illeszkedve Zak könyvét is kronológiai vázba ágyazták, hogy így kapcsolódjon Hag könyvének üzenetéhez, s kialakították a „Két próféta könyvét.”<sup>29</sup>

A Hag–Zak korpusz már a megélt, vagyis végbement isteni ítélet (a fogság) fényében beszél – a fogság utáni helyzetben – YHWH népéhez való újbóli odafordulásáról. Az üdvjövendölés kiindulópontja a templomépítés, amely mind Hag, mind Zak alaprétégeiben megtalálható.<sup>30</sup> Mindkettőjüknel látható YHWH készsége erre az üdvösséget

---

<sup>27</sup> Uo., 371–372.

<sup>28</sup> Uo., 372.

<sup>29</sup> Uo., 374.

<sup>30</sup> Uo., 384–385.

hozó odafordulásra. Haggeusnál egyedülálló módon a templomépítés előfeltétele az üdvösségnek, míg Zakariásnál abszolút feltétel nélkül lett meghirdetve YHWH népéhez való odafordulása, és a fogság utáni közösségi élet külső és belső restaurációja. Ám ezek a váradalmak csak részben teljesültek, hiszen évtizedekkel a templomépítés után sem szakadt meg az idegen uralom Izráel felett, a gazdasági helyzet sem lett jelentős mértékben jobb. A népek elleni isteni ítélet is elmaradt. Egy ilyen helyzetben pedig jócskán veszítettek hitelességükből azok a prófétai ígéretek, melyek szerint a fogság után jelentősen jobbra fordul Izráel sorsa. A Hag–Zak korpusz utólagos átdolgozásai és kiegészítései jól tükrözik a fogság utáni üdvpróféciáról való egyre mélyebb és szerteágóbb reflexió folyamatát.

Martin Hallaschka (2011) szerint a Hag–Zak 1–8 irodalmi növekedése a Kr. e. 6. század végétől egészen a hellenisztikus időszakig terjedt. A két prófétai irat egymástól függetlenül jött létre, majd egy következő lépésben a datálások révén összekapcsolták, hogy egy iratként (könyvként) lehessen azt olvasni. Végül azonban az intó hangvételű zakariási keretelbeszélések (Zak 1,1–6; 7,7–14; 8,14–17.19b) beillesztése által Zakariás könyvét újból elválasztották a haggeusi anyagtól. Ugyanakkor megmaradt a könyvek közös datálási rendszere, ahol a zakariási prológusban (Zak 1,1) szereplő dátum visszalép Haggeus könyvének utolsó (Hag 2,10.18.20) dátuma mögé, hogy a két próféta működését összekapcsolhassa.<sup>31</sup>

Mindkét prófétai irat esetében feltételezhetően létezett egy olyan előállási fázis, amikor még nem álltak egymással összeköttetésben. A haggeusi alaprég és a proto-zakariási alaprég<sup>32</sup> így előbb egymástól szeparáltan növekedett, majd pedig az iratok összekapcsolása után is számolni kell további bővítéssel, utólagos kiegészítésekkel.

Az alapréghez sorolható verseket jelentősen redukálta, vagyis szerinte csak a Hag 1,4.8 és a 2,3.9a beszédei mutatnak jelentősebb

<sup>31</sup> HALLASCHKA, Martin: *Haggai und Sacharja 1–8. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW 411), De Gruyter, Berlin – New York, 2011, 314.

<sup>32</sup> Hallaschka elmélete szerint ez a Hag 1,1aba\*.4.8; 1,15b-2,1.3.9a és a Zak 1,8.9a.10.11b; 2,5-6, lásd Uo., 314.

formai, stilisztikai és tematikai egyezéseket: parallel felépítés,<sup>33</sup> az antitézis stilisztikai eszközének használata és a kulcsszó-kapcsolatok (הַיְהוָה הַבְּיָת; כְּבֹד / כָּבוֹד; אֶתֶם; עַת / עֲתָה). Mindkét beszéd előállása kapcsán kiemeli a hasonlóságokat, de azt nem látja bizonyítottnak, hogy ugyanattól a kéztől származnának, hanem egyfajta tudatos hasonlóságra törekvő kialakítást feltételez. Az 1,4.8 a romokban heverő Templom újjáépítésére szólít fel, és YHWH E/1. személyben megszólaló ígérete a garancia arra nézve, hogy mindez elnyeri az Ő tetszését, illetve hogy az Ő dicsősége megmutatkozik mindezen. A második beszéd ennek a folytatása, hiszen YHWH nemcsak elfogadja a Templomot, hanem ígéretet tesz arra is, hogy ennek a Templomnak a jövőbeni dicsősége felül fogja múlni a korábbiét. Ezzel a témával (כְּבֹד / כָּבוֹד) a jövődőlés felveszi a fogság előtti jeruzsálemi templomteológia központi toposzát,<sup>34</sup> mely szerint YHWH, aki a הַכְּבוֹד מְלֻךְ (vö. Zsolt 24,7–10), az Ő Templom-palotájában trónol, ahol vele van dicsősége, és ahol Őt dicsőség illeti. A Templom YHWH földi jelenlétének a központja, ahonnan kiárad az Ő dicsősége a világ egészére (vö. Zsolt 29,1–9; Ézs 6,3).<sup>35</sup>

Az a narratív kerethez tartozó két datálás, melyekben az alapréteghez tartozó beszédek bevezetéseként megjelenik Dárius neve és királyként való megnevezése, a „*Wortereignis*”-formula és Haggeus próféta neve (1,1ab\* és 1,15b–2,1) is Haggeus könyve alaprétegének a része. Dárius királyi titulusa azt mutatja, hogy nemcsak a perzsa királyideológia szerint elismert uralkodó, hanem ugyanígy elismert királya Júdának is, s ezt YHWH is legitimálja. Mind a beszédek, mind a datálások ugyanazt a célt szolgálják: motiválni a Templom újjáépítésére, melyet Haggeus próféciája (egyidejű) legitimál. Keletkezése a kora fogság utáni időszakra tehető, vagyis Hallaschka történelmileg helytállóan találja a dátumokban szereplő 2. dáriusi évet, hiszen az uralkodása elején tett (katonai,

<sup>33</sup> A retorikai kérdést követi a címzettek T/2. személyű, általános megszólítása (1,4; 2,3), ezt követi az a felelet, mely a Templomra vonatkozó ígéretben tetőzik.

<sup>34</sup> Ehhez lásd BUSINK, Theodor A.: *Der Tempel von Jerusalem: von Salomo bis Herodes; eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus*. Band I, E. J. Brill, Leiden, 1970.; FRITZ, Volkmar: *Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977, 13–40; OTTOSON, M.: הַיְהוָה, in: *Theologisches Wörterbuch Altes Testament II*. (1977), 408–415, 413.

<sup>35</sup> Hallaschka: *Haggai und Sacharja*, 120–121.

adminisztratív és gazdasági) intézkedései<sup>36</sup> teret biztosítanak pl. a jeruzsálemi Templom legitím újjáépítésére.<sup>37</sup>

Az alapréteg első bővítésénél (Hag 1,5–7; 2,15–16.18a.19 [אֲנִי הֵנִי הַיְהוָה וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה בְּלִי הֵנִי הַיְהוָה nélkül] azt feltételezi, hogy ezek a részek korábbiak, mint a narratív-keret (1,1–3.12a.14–15a; 1,15b–2,2), mivel az 1,6 (vö. 2,16) versében megjelenő hatástalansági átok, az 1,12a versében megfogalmazódó utalás a szövetség témájára, illetve a 2,19 versében megjelenő áldás már feltételezi a munkálatok megkezdését (2,15). Az azonos szövegréteghez való tartozásukat mutatja, hogy mindkettőt keretversek (1,5.7; 2,15a.18a) fogják közre, és mindkét helyen olyan átokmondást kereteznek, amely a címzettek jelenlegi helyzetét tárja fel, vagyis ezeknek az átokmondásoknak (1,6; 2,16) ők az elszenvedői. Ám feltételezhetően sem az 1,6, sem a 2,16 átokmondása nem vezethető vissza kifejezetten YHWH-ra, ez majd csak a későbbi bővítések (1,9.11; 2,17) által valósul meg. Mindkét intés egy YHWH által E/1. személyben elmondott ígéretbe torkollik, és az áldás meghirdetése (2,19b) már feltételezi a hatástalansági átkot. Amíg az alapréteg beszédei (1,4.8; 2,3.9a) a Templom újjáépítésére koncentrálnak, addig az átok és áldás ígéretének bedolgozása (1,6; 2,16.19) az építés, illetőleg a nem építés következményeit tárja fel a címzettek számára. Az áldás–átok témája az ókori keleti és az ószövetségi szövetségekötések formáját követi, melyeken belül a hatástalansági átkok a nyugat-sémita szövetségekötési hagyományokra jellemzőek. Mindezek megjelennek az 5Móz 28 és a 3Móz 26 szövetségteológiai adaptációjában.<sup>38</sup> Mindazonáltal a szerződés- és szövetségekötés tematikájának a Templom építésével való összekapcsolása, melyet a Hag 1,5–7; 2,15–19 mutat, szokatlan az Ószövetségben. A Hag 1,6; 2,16-ban megjelenő átokmondások

<sup>36</sup> Lásd GERSTENBERGER, Erhard S.: *Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert vor Christus* (Bibliche Enzyklopädie 8), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2005, 44–74; GHIRSHMAN, Roman: *Az ókori Irán. Médek, perzsák, párhúsok*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1985, 122–136.

<sup>37</sup> Hallaschka: *Haggai und Sacharja*, 122–123.

<sup>38</sup> Lásd STEYMANS, Hans Ulrich: *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel* (OBO 145), Freiburg, Switzerland – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck Ruprecht, 1995, 379–381; STEYMANS, Hans Ulrich: *Die neuassyrische Vertragsrhetorik der „Vassal Treaties of Esarhaddon“ und das Deuteronomium*, in: Braulik, G. (Hg.): *Das Deuteronomium* (ÖBS 23), Peter Lang, Frankfurt, 2003, 89–152.

úgy vannak leírva, mintha már bekövetkeztek volna, vagyis a választás az áldás és az átok „útja” között már megtörtént. Épp ezért kezdődhet a 2,19 verse a jövőre vonatkozó üdvösség perspektívájával, amelyet az újjáépítési munkálatok kezdetével kapcsol össze. Másképp tehát, mint az alaprégteg jövődöléseiben (1,4.8; 2,3.9a), ez a bedolgozás a címzettek sorsára irányul, amelynél a Templom építésével szemben mutatott viselkedés a döntő. A keret mindezt felerősíti, és egyúttal az elkövetkezendő áldás feltétellességét hangsúlyozza. A Templom lesz a reménység jele arra nézve, hogy a krízishelyzet meg fog szűnni a YHWH-val szembeni engedelmesség esetében. A bekövetkezendő áldást ez a Templom (felépülése) teszi majd lehetővé, de mindez a YHWH-nak való engedelmességhez kötött. Mindezek fényében a réteg datálása Hallaschka szerint nem sokkal a Templom újjáépülése utánra, a Kr. e. 5. század elejére tehető.<sup>39</sup>

Az áldás–átok réteg bedolgozása jelentette az első lépést ahhoz, hogy könyvvé formálódjon a haggeusi prófécia, mely az első fejezetben egy háromlépcsős bővülési folyamatot feltételez: az 1,9 ismételtlen megindokolja azt, ami az 1,4–8 szakaszában megfogalmazódott, valamint a második réteget lezáró áldás ígérte (2,15–19), ugyanis az 1,6 versében lévő átkok oka a romokban heverő Templom. Itt veszi fel a 9. vers a jogos ítélethirdetés formáját, egyúttal pedig YHWH-t nevezi meg az ítélet előidézőjének; az 1,10 csatlakozik az 1,9 verséhez és kibővítve vezet tovább az 1,6.9 versekben leírt krízist, kozmikus dimenzióba emelve az eseményeket (vö. 1Móz 8,2; Mal 3,10); az 1,11 verse végül az ítélet totalitását hangsúlyozza a mindenre kiterjedő aszály képével.<sup>40</sup>

A narratív keret (Hag 1,1–3.12a.14–15a; 1,15b–2,2) bedolgozása Hallaschka szerint jelentős mértékben hozzájárult Haggeus könyve mai formájának kialakulásához. Az eredeti bevezetés (1,1abα; 1,15b–2,1) kibővítése az 1b\*–3 és a 2,2 versekkel vezetett ahhoz, hogy a könyvben első alkalommal megjelenjen Zerubbábel helytartó, Jósua főpap és a nép. A címzettek megnevezésével az eddig anonim T/2. személyű megszólítás a néppel és előjáróival kerül azonosításra, s feltételezhetően ez indokolta a narratív-keret kialakítását. Az építők vezetőinek a megnevezése által kialakíthatóvá vált a fogság előtti Templommal való kontinuitás, hiszen

<sup>39</sup> Hallaschka: *Haggai und Sacharja*, 126–132.

<sup>40</sup> Uo., 132–133.

a dávidi leszármazott, Zerubbábel képviseli a királyi származást a Templom építői körében, amely biztosítja a Templom építésének legitimitását. A címzettek megnevezése és az 1,12a.14–15a elbeszélő versei adják az egész irat historizáló vonalát. Időben a narratív keret nem sokkal később kerülhetett bedolgozásra, mint az áldás–átok réteg, vagyis valószínűleg a Kr. e. 5. század elején, legfeljebb közepén.<sup>41</sup>

A proto-zakariási alapréteghez azt a két rövid látomást (Zak 1,8.9a.10.11b; 2,5–6) sorolja Hallaschka, melyeket ugyanazon éjszaka egymás után látott a próféta.<sup>42</sup> Az első alkalommal egy lovas férfit, illetve további lovakat látott, akik bejárják az egész földet, majd egy közbeiktatott értelmező párbeszédből megtudjuk, hogy a föld nyugodt és békés. A második látomásban egy olyan férfit lát, akinek mérőzsinór van a kezében, és aki meg akarja mérni Jeruzsálem városát, mely feltételezhetően a város újjáépítésére utal. Itt is megjelenik az első látomásból már ismert értelmező párbeszéd motívuma.

E két látomás Hallaschka elmélete alapján sorrendben olvasandó: nyugalom és béke (Zak 1,11b) van a földön, ezért hozzá lehet kezdeni Jeruzsálem újjáépítéséhez (Zak 2,6b). Így az alapréteg két látomásának keletkezése feltételezhetően a Templom újjáépítésének idejére tehető.<sup>43</sup> Az értelmező beszélgetésekben megjelenő férfi, az „angyal, aki a prófétával beszélt” alakjából fejlődhetett ki az a „szerepkör”, mely nélkülözhetetlen kísérője lett a látomásoknak: a „magyarázó angyal” azt kívánja hangsúlyozni, hogy a víziók önmaguktól nem érthetők.<sup>44</sup>

Feltételezhetően egyidejűleg a „magyarázó angyal” megjelenésével vagy épp az egymást követő látomásokhoz kapcsolódva jöhetett létre a koncentrikusan felépülő öt látomásból álló vízió-ciklus. E bővítés központi témája Jeruzsálem és Júda újjászervezése (Zak 1,9b.14; 2,7a.8; 4,1.2aba<sup>1</sup>.3–6aa.14\*; 5,1.3; 6,1–3\*.4.5a.6\*.8), célja pedig egy olyan „alkot-

<sup>41</sup> Uo., 133–136.315.

<sup>42</sup> Uo., 316.

<sup>43</sup> Uo., 316, véleménye szerint a megígért nyugalom bekövetkezte párhuzamba állítható a Behisztun-felirat propaganda-szövegével, mely I. Dareiosz (Kr. e. 522–486) perzsa uralkodó dicső tetteit tükrözi. Ehhez lásd HARMATTA, János: *Ókori keleti történeti chrestomathia*, Osiris Kiadó, Budapest, <sup>2</sup>2003, 311–320; Ghirshman: *Médek, perzsák, pártusok*, 122.

<sup>44</sup> Hallaschka: *Haggai und Sacharja*, 316.



mány” létrehozása, mely a korai perzsa időszak adottságait érzékelteti. Így például Jeruzsálem olyan nyitott városként jelenik meg, ahol jólét uralkodik és a lakosság száma gyarapszik (Zak 2.5.8b). A törvény és a rend ismét helyreállt az országban, hiszen már nem garázdálkodhatnak szabadon a tolvajok és az esküszegők (Zak 5,1.3). E látomás-sorozat közepén helyezkedik el YHWH-nak, az egész föld urának epifániája: a lámpa és a két olajfa szimbólumának leírása révén, ahol a vezető személyiségek (Zak 4,1.2aba<sup>1</sup>.3-6aa.14<sup>\*</sup>) is ott vannak. Az utolsó látomás (Zak 6,1-6<sup>\*</sup>.8) pedig arról vall, hogy YHWH lelke a fogságba hurcoltakkal van. Mindezek feltételezhetően arra utalnak, hogy a Templom újjáépítése megtörtént, mely része a dareioszi konszolidációs folyamatnak, ezért helytálló lehet a Kr. e. 500 körüli datálás.<sup>45</sup>

Az így létrejött külön prófétai anyagokat azután az aktualizáló be-  
dolgozások révén illesztették egymáshoz. Zakariásnál a Templom témája a lámpa és a két olajfa látomása révén jelent meg, mely további kiegészítések nyomán, YHWH visszatérését a Sionra és a Templomban való „lakását” (Zak 1,16-17; 2,10-14<sup>\*</sup>) is megfogalmazza. E templom-tematika révén sikerül hidat építeni Haggeus könyvéhez, melyet a Zak 4,6aß-10a már feltételez: Haggeus iratából áttemeli Zerubbábel alakját a zakariási anyagba, és ezzel felveszi az alapkötetel motívumát.<sup>46</sup>

Zakariás könyvét az 1,7 versének datálása révén kapcsolhatták Haggeus könyvéhez, ugyanakkor a haggeusi datálások (Hag 1,1; 1,15b-2,1) nem azonos felépítésűek (lásd fentebb), vagyis Hallaschka véleménye szerint nem ebből indul az iratok redakcionális kerete, hanem azt feltételezi, hogy a Zak 1,7 dátumát a haggeusi áldásfordulatra (Hag 2,15-19<sup>\*</sup>) nézve alkották meg.<sup>47</sup> Amennyiben tehát a Zak 1,7 (= Dárius uralkodásának második esztendejében, a tizenegyedik hónapnak, huszonnegyedik napja) a Hag 2,19 versének áldásígéretéhez csatlakozik, az arra enged következtetni, hogy a zakariási látomás-sorozatot a Templom építését folytató ígereként kell olvasni. Az alapkötetel és az ezzel összekapcsolt

<sup>45</sup> Uo., 316.

<sup>46</sup> Uo., 317.

<sup>47</sup> Uo., 317. Ezzel szemben helyezkedik az a fentebb már ismertetett álláspont, melyet Wöhrle képvisel: a zakariási datálások a haggeusi datálásoktól függenek, és mindhárom időmeghatározás az ún. „Beszéd-redakció” részét képezi, mely a Kr. e. 5. század első felében keletkezhetett, lásd Wöhrle: *Sammlungen*, 362-364.369-380.

áldás teszi lehetővé a látomás-sorozatot. A majd' négy hónapnyi távolság azt mutatja, hogy ennyi idő kellett ahhoz, hogy a föld nyugodt és békés legyen. A probléma háttérében feltételezhetően a megígért üdvfordulat késlekedése állhatott. Hageus könyvének narratív kerete, illetve Zakariás könyve látomásai valószínűleg már ismerték a Zak 1,7 dátumát, azaz a Hag-Zak 1-8 korpuszát. A „Két próféta könyvét” tehát, a Zak 1,7 versére való tekintettel, a Kr. e. 5. század kezdetétől a század közepéig terjedő időintervallumban fűzhatték egybe.<sup>48</sup>

A kialakított „Két próféta könyve” irodalmi bővülését mutatja a Templom alapkövetéséhez kapcsolódó, és az arra buzdító prófétákról (Zak 8,9-13) szóló beszámoló, mely a Zak 8,1-5 üdvjövendölésének a továbbvitele. Ezt a Zak 7,1 dátuma is feltételezi, hiszen a szakasz Hageus könyve beszédeinek stílusát ötvözi a zakariási templomépítési beszéddel (Zak 4,6-10). A Zak 7,1 időmeghatározásának felépítése a Hag 1,1; 1,15b-2,1 verseket követi, és eltér a Zak 1,7 dátumának szerkezetétől. Keletkezését Hallaschka a Kr. e. 4. századra helyezi.<sup>49</sup>

A Hag 2,10 datálását Hallaschka véleménye szerint a Zak 1,7 dátumáról mintázva formálták, ugyanis a szerkezeti felépítésük azonos (sorrend, „Wortereignis”-formula לך prepozícióval, a 'király' megnevezés elhagyása), szemben a Hag 1,1; 1,15b-2,1 időmeghatározásaival. A Hag 2,10 (9. hónap 24. nap) ezáltal betölti azt az űrt, mely a Hag 1,15b-2,1 (7. hónap 21. nap) és a Zak 1,7 (11. hónap 24. nap) között tátong. Így a Hag 2,10-14 beszámolója már előretekint Zakariás könyvére, ugyanis a nép tisztátalanságának eltávolítása nem csak a Templom újjáépítésével összekapcsolt áldás feltétele, hanem az éjjeli látomások ígéreteinek is. Az üdvösség fordulata tehát összefügg a nép és a papi áldozatbemutató tisztátalanságának kérdésével, vagyis hasonló probléma merül fel, mint Malakiásnál, így a szakasz datálása még a perzsa időszakra tehető.<sup>50</sup>

A zerubbabeli ígéret (Hag 2,20-23) dátuma szintén a Hag 2,10 dátumához csatlakozik (ismét „Wortereignis”-formula לך prepozícióval), és a nap különleges jelentőségét tovább erősíti, hogy az alapkövetés napja az üdvfordulat napja is. A szakasz kialakítása hasonlóságot mutat a Jer

<sup>48</sup> Hallaschka: *Haggai und Sacharja*, 317.

<sup>49</sup> Uo., 318.

<sup>50</sup> Uo., 318.

22,24 versével, továbbá jelentősek azok a kulcsszó-kapcsolatok is, melyek a Zak 1 és 6. részéhez kapcsolódnak.<sup>51</sup> Így Hallaschka a Hag 2,20–23 szakaszát az első zakariási éjjeli látomás „főcímeként” olvassa: ahhoz, hogy a béke és nyugalom megérkezessen a földre, a népeknek el kellett szenvedniük az univerzális ítéletet. E motívumok alapján a szakasz keletkezését azonban már a hellenisztikus időre helyezi.<sup>52</sup>

A Zak 1,1 dátuma – amint már láttuk – megtöri a Hag 1,1–Zak 7,1 datálásainak kronológiai sorrendjét, ugyanis ezzel a megtérésre hívás az alapkötetel és az ehhez kötött áldás fordulata elé kerül. Ám ezáltal a kortárs generáció megtérése lesz az újjáépítés és a fordulat tulajdonképpeni elindítója, melyet Zakariás prédikációja váltott ki. A Zak 1,1–6 szakaszát a szerkesztők az irat elejére pozicionálják, mely által tovább erősödik a kapcsolat Haggeus és Zakariás között, továbbá hangsúlyossá válik, hogy a próféták nem egymás után, hanem egymás mellett (!) léptek színre. A prólógus így az intő hangvétellő epilógus (Zak 7,7–14; 8,14–17.19b) ellentétpárájává válik, és így ahhoz a redakcióhoz tartozhat, mely Zakariás könyvét az intelmek révén keretezi: a megtérés és az igazságszolgáltatás gyakorlásának kiemelése által.<sup>53</sup>

A Hag-Zak 1–8 korpuszának egységét tehát egyfelől a közös datálási szisztéma jelzi, még ha a kronológiai keret nem is egyetlen redakciónak köszönhető. Feltételezhetően a folyamat kezdetét jelzik a haggeusi alapréteghez tartozó, a legkorábbi beszédeket keretező datálások a Hag 1,1\*; 1,15b–2,1 versekben. A Zak 1,7 dátuma központi szerephez jut, hiszen ez kapcsolja össze Haggeus könyvét Zakariás éjjeli látomásainak anyagával, mely további bedolgozásokkal bővül: a Zak 7,1 a 8,9–13 szakaszával; a Hag 2,10 a 2,11–14 verseivel; a Hag 2,20 a 2,21–23 szakaszával; a Zak 1,1 az 1,2–6; a 7,7–14 és a 8,14–17.19b verseivel. A keret tehát visszatükörözi mindkét prófétai irat irodalmi növekedésének folyamatát, továbbá, mondja Hallaschka, így váltak a próféták: Haggeus és Zakariás a templomépítés krónikásaivá.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Ehhez lásd NOGALSKI, James: *Literary Precursors to the Book of the Twelve* (BZAW 217), Walter de Gruyter, Berlin, 1993, 51–321.

<sup>52</sup> Hallaschka: *Haggai und Sacharja*, 319.

<sup>53</sup> Uo., 319–320.

<sup>54</sup> Uo., 320.

## 2) Rüdiger Lux (2019) elmélete a „Két próféta könyve” előállításáról

Rüdiger Lux (2002) átvette Albertz első téziséit, mely szerint Hag és Zak könyve két lépésben állt elő: az alaprétég (Hag 1,1–3.13–15; 2,1–2.4.10.20; Zak 8,9–13), mely a deuteronomisztikus és a papi nyelvezet sajátos keveréke, és ez formálja Hag könyvét egyfajta „templomépítési krónikává”. Míg a második réteg (Hag 2,5a; Zak 1,1–6; 6,15b; 7,1–8,19) már egyértelműen deuteronomisztikus nyelvezetben íródott, de mindkét redakciót a Kr. e. 515 (templomszentelés) utáni évekre datálja.<sup>55</sup> Majd megállapítja, hogy a Zak 1,7 és 7,1-ben lévő bevezetéseket már az alaprétég szintjén hozzáillesztették a szöveghez. A redakciótörténet következő fázisában az anyag a Zak 1,1 bevezetésével és a Zak 1,2–6-ban lévő megtérésre hívó prédikációval bővült tovább, végül pedig a böjtölésre vonatkozó szakasz (Zak 7,7–14) beillesztése következett.<sup>56</sup>

Lux 2019-ben kutatásainak eredményeit lényegesen kibővítette a proto-zakariási anyagot bemutató nagy monográfiájában.<sup>57</sup> A mű a téma legfrissebb összefoglaló feldolgozásának tekinthető, így a folytatásban érdemes lesz erre részletesen is kitérnünk. Eredményei szerint Hag könyve és a Zak 1–8 a kronológiai rendszer segítségével vált egy kompozícióvá,<sup>58</sup> melynek az a funkciója, hogy e két próféta működését időben precízen egymáshoz hangolja. Nyilvános fellépésük (Kr. e. 520 és 518 között) középpontjában a Jeruzsálemi Templom újjáépítése áll (vö. Ezsd 4,24; 5,1; 6,14).<sup>59</sup>

A Zak 1-8 kronológiai adatai (Zak 1,1.7; 7,1) szerint Zakariás próféta működési időszaka jó két évet ölel fel, melyben előbb megtérésre hívja

<sup>55</sup> Lásd Albertz: *Religionsgeschichte*, 484.

<sup>56</sup> LUX, Rüdiger: *Das Zweiprophetenbuch. Beobachtungen zu Aufbau und Strukturen von Haggai und Sacharja 1–8*, in: Zenger, E. (Hg.): „Wort Jahwhs, das geschach...” (HBS 35), Herder, Freiburg im Breisgau, 2002, 191–217, 191–213.

<sup>57</sup> LUX, Rüdiger: *Sacharja 1–8* (HTHK.AT), 1. Auflage, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2019, 36–40.44–48.57–63.

<sup>58</sup> Így BAUER, Lutz: *Zeit des Zweiten Tempels – Zeit der Gerechtigkeit. Zur sozio-ökonomischen Konzeption im Haggai-Sacharja-Maleachi-Korpus*, in: Augustin, M. – Mach, M. (Hg.): *Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums*, Band 31, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 1992, 24–38; TOLLINGTON, Janet E.: *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah* (JSOT.SS 150), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993, 11–47; Zenger: *Einleitung*, 519–521.

<sup>59</sup> Lux: *Zweiprophetenbuch*, 191.

(Zak 1,1-6) hallgatóságát: hagyják el atyáik rossz cselekedetei követését, majd néhány hónappal később egyetlen éjszaka leforgása alatt nyolc látomást lát (Zak 1,7-6,15), s végül (alig két évvel később) a „böjt-be-széd” (Zak 7,1-8,23) elmondása a papok és a nép jelenlévő része előtt a jeruzsálemi Templom területén. Az eseményeknél nem csak a próféta személye fontos, hanem az, amit ő látott, és amit YHWH a számára kijelentett, hogy hirdesse. A zakariási dátumok, a haggeusi datálási szisztémával egybevetve, a két könyv olyan egységét hivatott prezentálni, amely egyetlen központi (háromszor is megnevezett) dátum köré épül. Ez a nap Templom alapkövetételének a napja: a 9. hónap 24. napja Dárius 2. évében, ugyanakkor ez a nap jeleníti meg azt a fordulatot is, melytől kezdve nem a nyomorúság, hanem a jólét uralkodik.<sup>60</sup>

Így lehetséges a két prófétáról, vagyis Haggeusról és Zakariásról akár „iker-prófétákként”<sup>61</sup> is beszélni, továbbá az ő közös tradíciójukat a „Két próféta könyveként”<sup>62</sup> aposztrofálni, melynek nyomai már a korai zsidó tradícióban (Ezsd 5,1; 6,14) is felfedezhető.<sup>63</sup>

A Hag - Zak 1-8 kronológiai sorrendjének vizsgálatakor azt állapíthatjuk meg, hogy Haggeusnál két-, illetve háromtagú datálásokkal találkozunk, mégpedig olyan szisztéma szerint, hogy a kéttagú dátumok mindig a háromtagúakat követik (lásd fentebb az időrendi táblázatot). A szöveg lemond az év újbóli feltüntetéséről, amennyiben ez az előzőből már „magától” adódik (Hag 1,15a; 2,18.20).

Feltűnő, hogy Dárius 2. évében a 9. hónap 24. napja háromszor is megjelenik (Hag 2,10.18.20), ami azt mutatja, hogy a Krónikás<sup>64</sup> számára központi jelentőségű ez a nap, s ezt akarja az olvasók számára is egyértelművé tenni,<sup>65</sup> így az alábbi három eseményt köti ehhez a naphoz:

- a papi tóra kikérése, mely a nép tiszta, illetőleg tisztátalan voltát érinti (Hag 2,10-14),

<sup>60</sup> Lux: *Sacharja 1-8*, 37.

<sup>61</sup> Így Koch: *Proheten II.*, 164.

<sup>62</sup> Lásd Wöhrle: *Sammlungen*, 285-286.365-366.

<sup>63</sup> Így Lux: *Sacharja 1-8*, 38.

<sup>64</sup> Wolff Hag könyvének végső redaktorát nevezi így, aki a „*Wortereignis*”-formulák beépítéséért és a datálásokért felelős, lásd WOLFF, Hans Walter: *Haggai. Dodekapropheton 6* (BKAT XIV/6), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1986, 4.

<sup>65</sup> Lux: *Zweiprophetenbuch*, 194.

- a Templom építésére való buzdítás és az alapkötetétel (Hag 2,15–19),
- a Zerubbábelnek szóló ígéret (Hag 2,20–23\*).<sup>66</sup>

Középső helyen a Templom alapkövének letétele áll. Ebben a szakaszban (2,15–19) a  $\text{נִי}$  'nap' szó ötszöri ismétlése, összekapcsolva a  $\text{יָד}$  'től, -től' prepozícióval (Hag 2,15.18.19), épp ehhez az eseményhez köti YHWH áldásait: mindaz, amit a próféta ígér, „attól a naptól fogva” (ti. az alapkötetétől) kezd majd végbemenni. Ugyanez a dátum a Hag 2,20–23\* elején a Zerubbábelhez kapcsolódó messianisztikus ígéreteket is ehhez a naphoz köti, annak következményeként jeleníti meg, továbbá amennyiben feltételezzük, hogy eredetileg a Hag 2,10–14 verseihez kapcsolódott,<sup>67</sup> a nép kultikus tisztátalanságának megszüntetése ennek előfeltétele.<sup>68</sup>

Ezeket az eseményeket folytatja Zak könyve, ám más megvilágításból, hiszen míg a Hag 2,15–19.20–23 a közeli jövőről szól, addig a Zak 1,1–6 hirtelen ismét visszafordul a múltba. A Zak 1,1-ben található ugyanis az egyetlen olyan kronológiai utalás, mely visszanyúl egy korábbi dátum elé. Ez az egyetlen dátum a teljes kronológiai sorrendben, amely nem nevezi meg precízen az elkövetkezendő események napját, hanem csak az évet és a hónapot adja meg. Mindez arra enged következtetni, hogy a Zak 1,1 későbbi kiegészítés lehet a már meglévő rendszerhez, vagyis eredetileg nem tartozott a Hag–Zak kronológiához. Kérdéses, hogy egy későbbi redaktor vajon miért tartotta szükségesnek, hogy beilleszsen még egy datálást a már létező kronológiába. Válasz lehet erre a kérdésre az, hogy a Zak 1,1-et a Zak prólógus (Zak 1,2–6) éjjeli látomások elé való beillesztése tette szükségessé. Az 1,1 nélkül ugyanis a Zak 1,2–6 szakaszát Haggeus üzenetének folytatásaként kellene olvasni, de ez megtörné Hag könyvének azt a feszes időrendiségét, mely épp a 9. hónap 24. napján lezajlott alapkötetételből ered. A megtérésre való felszólítás a Zak 1,2-ben már túl késő lenne, hiszen a templomi munkálatok megin-

<sup>66</sup> Uo., 193.

<sup>67</sup> A Hag 2,15–19 áthelyezését az 1,15a mögé javasolja pl. WOLFF: Haggai, 4. A kérdéshez részletesen lásd KONCZ-VÁGÁSI, Katalin: *Haggeus próféta és Haggeus könyve. A prófétai irat exegetikai, hagyományozás- és tradíciótörténeti elemzése*, PhD értekezés DRHE Doktori Iskola, Debrecen, 2020, 145–147.

<sup>68</sup> Lux: *Zweiprophetenbuch*, 194.

dulásával ezek már beteljesedtek, és a jobbra való fordulatot is már meghirdették.<sup>69</sup> Lux tehát feltételezi, hogy a Krónikás által megalkotott Hag–Zak 1–8 kompozíciónak létezett egy korábbi alakja, a Zak 1,1–6 nélkül.<sup>70</sup>

Lux átvette és továbbfejlesztette *James Nogalski* (1993) „kulcsszó-kapcsolatok”<sup>71</sup> elméletét is, mely szerint az egyes prófétai könyvek vége a következő könyv kezdetével összeköttetésben áll. A Hag–Zak korpuszára vetítve azt láthatjuk, hogy a Hag 2,20–23 és a Zak 1,1–6 között az egyik fő összekötő lexikai egység a Zerubbábelnek és a korábbi prófétáknak az ’én szolgám’ (עַבְדִּי), illetve az ’én szolgáim’ (עַבְדַּי) megnevezése a Hag 2,23-ban és a Zak 1,6-ban.

A legtöbb lexikai kapcsolat azonban a Hag 2,20–23 és a Zak 1,7–11 között található:

- אֶרֶץ ’föld, ország’ (Hag 2,21 / Zak 1,10),
- סוּס ’ló’ (Hag 2,22 / Zak 1,8),
- רֶכֶב ’lovagolni, kocsit hajtani’ (Hag 2,22 / Zak 1,8).

Ezek a példák Lux szerint nem csak lexikai kapcsolatot mutatnak, hanem sokkal inkább egy terjedelmes és tudatos tematikai koncepciót Hag és Zak könyve között.<sup>72</sup>

Haggeus könyve a 9. hónap 24. napján, a Templom alapkövetélenek a napján, YHWH ígérétevel, mely Júda helytartójának szól (Hag 2,20–23), befejeződik. Zak látomás-ciklusa (Zak 1,7–6,15) pedig – az eredeti kronológiai rendszernek megfelelően – a haggeusi prófécia megszakítás nélküli folytatása (1,7: a 11. hónap 24. napja). Haggeus az ég és a föld megrengetéséről beszél, s így a 2,6.20–23 versekben elmondja a földi eseményeket. Az égi színpad történéseit pedig Zakariás éjjeli látomásai mutatják be. Így a zerubbábeli jövendölés (Hag 2,20–23\*) nem csak az első éjszakai látomással áll kapcsolatban, hanem a Hag 2,22b-ben talál-

<sup>69</sup> Uo., 195–196; így Lux: *Sacharja* 1–8, 38.

<sup>70</sup> Azt, hogy a Zak 1,1–6 eredetileg nem tartozott Proto-Zakariás anyagához, már Beuken: *Haggai–Sacharja*, 84–88, is valószínűsíti. Így még Rudolph: *Hagg–Sach–Mal*, 67–68; KAISER, Otto: *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, 5., Grundlegend überarbeitete Auflage, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1984, 288.

<sup>71</sup> A „Catchword Phenomenon” vonatkozó ismertetését lásd Nogalski: *Literary Precursors*, 20.51–52.

<sup>72</sup> Lux: *Zweiprophetenbuch*, 196.

ható kulcsszó (בכר) révén az egész látomásorozatot erre a jövendülésre vonatkoztatja. A Hag 2,21–23-ban elmondott fordulatot látja Zakariás a látomásaiban az események következményeként, amely az égi stratégiának köszönhető. Onnan jönnek a lovasok, hogy megszemléljék a földi helyzetet (Zak 1,7–15), és onnan jönnek a harci kocsik is (Zak 6,1–8), hogy megtörténjenek a látomásorozatban látott események.<sup>73</sup>

A zerubbabeli jövendölés (9. hónap 24. napja) és a zakariási látomások (11. hónap 24. napja) között azonban eltelt két hónap, s még mindig nem érzékelhető az alapkö letétele utánra ígért fordulat. Ez Zakariás órája, amelyben kitarul előtte az ég. Az általa látottak a jelenlegi összefüggésben egyfelől Haggeus üzenetének a megerősítése, másfelől azonban egyfajta modifikációja is annak.<sup>74</sup>

A Jósua főpapról szóló jövendölés (Zak 6,9–15) Lux szerint eredetileg nem tartozott az éjjeli látomások sorozatához,<sup>75</sup> hanem önálló hagyományanyag volt. Erre utal a bevezető „Wortereignis”-formula a 9. versben. Az, hogy a kompozícióban mégis közvetlenül az éjjeli látomások után áll, annak köszönhető, hogy a Zak 6,9–15 az események közvetlen kihatásaként olvasandó.<sup>76</sup>

Az éjjeli látomásokat lezáró jelképes cselekedet, vagyis Jósua megkoronázása (Zak 6,11) és a 'sarj' ról (צַרְחָר) szóló jövendölés átvétele a Jer 23,5; 33,15 részekből, aki YHWH templomcsarnokát (הַיְבִלִּי הַיְהוָה) építi (Zak 6,12kk), újból lexematikusan és tematikusan is szorosan kapcsolódik a Hag 2,20–23 szakaszához, s a döntő kulcsszó itt a כִּסֵּא 'trón, királyi szék', lásd Hag 2,22 – Zak 6,13.<sup>77</sup> A 9. hónap 24. napján történeteket azonban megelőzi az az esemény, mely Dárius uralkodásának 2. évén belül a 7. hónap 21. napjára (Hag 1,15b–2,9) van datálva. Itt arról van szó, hogy azok, akik még látták YHWH Templomának korábbi pompáját, majd egy hónappal a munkálatok kezdete után (Hag 1,14.15a), a 7. hónap 21. napján még mindig a „semmi” előtt állnak (Hag 2,3b). Ebben a

<sup>73</sup> Uo., 197–198.

<sup>74</sup> Uo., 199.

<sup>75</sup> Hasonlóan Zenger: *Einleitung*, 579; RÓZSA, Huba: *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*, II. kötet, Szent István-Társulat, Budapest, <sup>2</sup>1996, 281.

<sup>76</sup> Lux: *Zweiprophetenbuch*, 200.

<sup>77</sup> A szó a Jón 3,6 versén kívül csak itt jelenik meg a Kispróféták könyvében.



helyzetben bátorítja Haggeus Zerubbábelt, Jósuát és az egész népet, hogy ne féljenek, hiszen YHWH hamarosan megrendíti az eget és a földet, a tengereket és a szárazföldet, s ezekkel együtt a népeket. Ennek következtében pedig a népek elhozzák kincseiket YHWH háza számára, mert az ÚR é az ezüst és az arany (Hag 2,4–8, vö. Jól 4,5; Ézs 60,5.11.13; 61,6; 66,12). A *מִרְעֵישׁ וְאֲנִי מִרְעֵישׁ* kifejezéssel a Hag 2,6 közvetlenül a Hag 2,21b-hez kapcsolódik vissza.<sup>78</sup>

A Hag 2,7 arról beszél, hogy a népek kincsekkel együtt jönnek YHWH Templomához, de hogy konkrétan mi módon, azt nem tudjuk meg. YHWH maga lesz az, aki házának dicsőségéről (*כְּבוֹד*) gondoskodik. Ezt erősíti a 8. vers is, mely szerint YHWH az ezüst (*קֶסֶף*) és az arany (*זָהָב*) tulajdonosaként jelenik meg, s e két szó majd a Zak 6,11-ben tűnik fel újra, ahol is Zakariás azt a feladatot kapja, hogy átvegye a Babilóniában maradtak adományát (*קֶסֶף וְזָהָב*, vö. Ezsd 1,4.6), hogy abból csináltasson koronát Jósua főpap fejére. Lehet ez egyfajta foglalo annak fényében, melyről a Hag 2,6–9 jövendölt? A feltételezést alátámaszthatja a *שְׁלוֹמִים* 'béke' szó átvétele a Hag 2,9-ből a Zak 6,13 versébe. A békét, amelyet YHWH azon a helyen fog adni (Hag 2,9), a Zak 6,13 békés egyetértésként (*וְעֵצָה שְׁלוֹמִים*) értelmezi a főpap és az eljövendő „sarj” között.<sup>79</sup>

Feltételezhető tehát, hogy a „Két próféta könyvében” az éjjeli látomások sorozata alkotta azt a központi részt (Zak 1,7-6,15\*), melyet Haggeus könyvének két fejezete (Hag 1-2\*), illetve a „böjt-beszéd” (Zak 7-8\*) fejezetei keretként fogtak közre. E sorrend szerint Haggeus könyve a Templom újjáépítésére való felszólításával indul, de ennek azok az égi történések a feltételei, melyekről az éjjeli látomások beszámolnak. A „böjt-beszédben” pedig Zakariás azokat a konzekvenciákat közli, melyeket egyetlen éjjel leforgása alatt látott Jeruzsálem, Júda és Izráel jövendőjével kapcsolatban.<sup>80</sup> Vagyis nem csak kronológiai vázba szerkesztették Haggeus és Zakariás üzenetét, hanem pontosan kialakították azt a lexikai és tematikai kapcsolatot, mely a Hag 2,1–9.20–23 és a Zak 1,7–15; 6,1–15 között felismerhető. Az éjjeli látomássorozat (Zak 1,7–6,15) váltja „kézpénzre” Haggeus jövendöléseit. Annak a kozmikus átalakulásnak,

<sup>78</sup> Lux: *Zweiprophetenbuch*, 202.

<sup>79</sup> Uo., 203–204.

<sup>80</sup> Lux: *Sacharja 1–8*, 39.

melyet Haggeus a Templom újjáépítésének megindulásával és az alapkövetéssel a közeli jövőre várt (Hag 2,6.21kk), a kibontakozását Zakariás a látomásaiban a jövőben látta: e látomások biztosították számára az égi kezdeményezésekbe való bepillantást.<sup>81</sup>

A kronológiai keret révén összeállított „Két próféta könyve” szerkezeti felépítése az első redakciót (R<sup>1</sup>) követően, Lux elképzelései szerint így alakulhatott:<sup>82</sup>

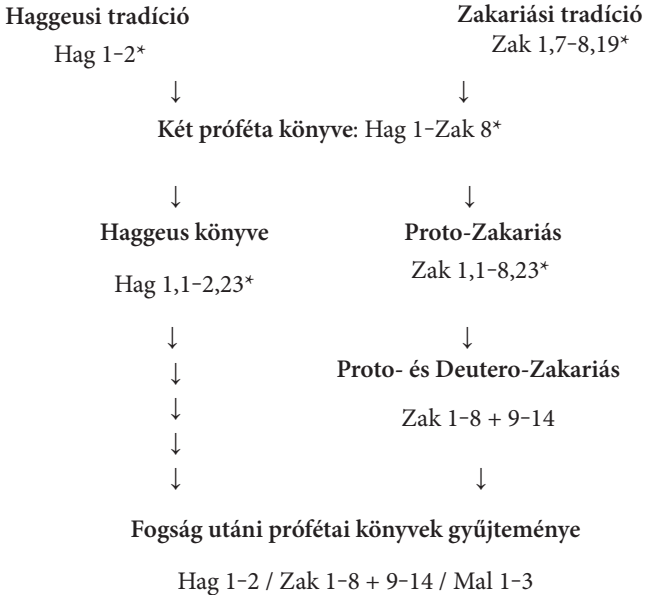
<u>Keret:</u>	<u>Főrés:</u>	<u>Keret:</u>
Haggeus felhívása a Templom újjáépítésére (Hag 1,1-2,23*)	Zakariás éjjeli látomásai (Zak 1,7-6,15*)	Zakariás „böjt-beszéde” (Zak 7,1-8,23*)

A keret és a főrés is a későbbiekben további redakcionális átdolgozásokkal és kiegészítésekkel bővül, melyek azt a célt szolgálják, hogy még szorosabb kapcsolat alakulhasson ki Hag 1-től kezdődően egészen a Zak 8-ig.

Azzal azonban, hogy a megtérésre való felhívást (Zak 1,1-6) utólag betoldották a haggeusi újjáépítésre való felszólítás és az éjjeli látomások anyaga közé, Zakariás egy olyan teljesen új prológust kapott, mely az ő önállóságát hivatott hangsúlyozni, és ez indította el a zakariási anyag második redakcionális átdolgozását (R<sup>2</sup>). Haggeus felszólítása mellé került Zakariás megtérésre való hívása. Ez vezetett ahhoz, hogy a formálódó „Tizenkét próféta könyvének” horizontján a „Két próféta könyvből” összeállított hagyományanyagot szétválasztották egymástól. A „Két próféta könyvből” így jött létre két önálló prófétai irat, egyéni teológiai profíllal. Később Zakariás könyve számos hozzáírással (Zak 9-11 és 12-14) bővült, míg a mai kanonikus alakját elnyerte. Végül pedig Malakiás könyvével együtt kialakulhatott a fogság utáni prófétai könyvek (Hag, Zak, Mal) csoportja a formálódó „Tizenkét próféta könyvében”.

<sup>81</sup> Lux: *Zweiprophetenbuch*, 204.

<sup>82</sup> Lux: *Sacharja* 1–8, 39.



Lux elméletében tehát a Hag és Proto-Zakariás kompozícióját nem csak kronológiai szempontok szerint állították össze, hanem figyelembe vették a tartalmi szempontokat is. Ezzel akkor is egyet lehet érteni, ha a Haggeus könyve előállításához kapcsolódó vizsgálataink azt mutatják, hogy a Lux által a Krónikás számlájára írt szövegek egy része minden bizonnyal későbbi eredetű.<sup>83</sup>

A Zak 1-8 előállítását tekintve Lux elmélete számol annak a lehetőségével, hogy a próféta előbb írásba foglalta üzenetét, amit utána nyilvánosan elmondott, de ennek az ellenkezőjét is elképzelhetőnek tartja, vagyis az először szóban elhangzottakat foglalták írásba. Itt sem lehet kizárni magát a prófétát, de az is lehetséges, hogy egy későbbi követője (tanítványa) vagy szimpatizánsa végezte a feljegyzéseket. Az írásba foglalást követően pedig további két nagyobb hozzáírással számol, melyet végül csekélyebb mértékű kiegészítésekkel bővítettek.<sup>84</sup>

<sup>83</sup> Lásd Koncz-Vágási: *Haggeus próféta és Haggeus könyve*, 158–170.

<sup>84</sup> Lux: *Sacharja 1–8*, 58–59.

A zakariási alapréteg ezek után kapcsolódott össze Haggeus könyvével az első redakcionális bővítés fázisában, amint fentebb röviden bemutatuk, és kialakult a „Két próféta könyve” (Hag 1,1-Zak 8,19\*), feltételezhetően a Kr. e. 6. század végén vagy az 5. század első évtizedében. Akkortájt, amikor már mérlegelni lehetett (kb. egy generációnyi távolságról), hogy Haggeus és Zakariás bőséges üdvigéreteiből mi valósult meg. A kronológiai kapcsolódáson túl ebben a fázisban a zakariási tradíció is tovább dúsult (vö. Zak 2,10-16\*; 4,6-10\*; 8,1-8), illetve sikeresen kialakították azt a redakcionális hidat, mely a Hag 2,15-19 szakaszát és a Zak 8,9-13 verseit összekapcsolja a markánsan megjelenő Sion- és templomteológiai profil révén. A második bővítési fázis (lásd fentebb, vö. Zak 1,1) következtében vált hangsúlyossá, hogy Zakariás nem csak próféta utóda / követője Haggeusnak, hanem időben egymás mellett helyezkednek el a jeruzsálemi események színterén. Az ő megtérésre hívó beszéde (Zak 1,2-6) adta meg az utolsó „lökést” az újjáépítendő Templom alapkövetételéhez. Így a prológus Zakariás prófécijának önállóságát emeli ki, és egy olyan új, egyedi teológiai profillal látta el a zakariási anyagot, mely a „Két próféta könyvében” még ismeretlen volt. Amíg Haggeusnál az újjáépítéshez való hozzákezdés (alapkövetétel) az üdvfordulat feltétele, addig Zakariás alapvetésként egy, a deuteronomisztikus teológiai gondolkodásnak megfelelő, a törvényen és a korábbi próféták szavain nyugvó, YHWH-hoz való megtérést proklamált. Zakariás üzenete szerint tehát etika nélkül a Templom sem segíthet.<sup>85</sup>

A teológiai hangsúlyeltolódás nagyon jól látható az ún. Jósua perikópákban (Zak 3; 6,9-15), melyek eredetileg nem tartoztak az éjjeli látomások anyagához. Kialakításukért feltételezhetően azok a papi körök a felelősek, akik a korai fogság utáni időszak vezető személyiségei, Zerubbábel és Jósua közül, a főpap jelentőségét kiemelték a helytartóéval szemben. Jósuát állították az első helyre, szemben Haggeussal, akinél ő mindig Zerubbábel után, a második helyen állt. A cádóki fogság utáni főpapi intézmény legitimációját és megindoklását ugyanezek a körök a Jósua főpap megkoronázásáról (Zak 3,1-6) szóló beszámolóval rögzítették. Ez a hangsúlyeltolódás jól látható abban is, hogy nincs szó a dávidi

---

<sup>85</sup> Uo. 60-61.

származású Zerubbábelről, hanem a szöveg csak egy királyi „sarj”-ról (סרַי) beszél, aki a közelebről meg nem nevezett jövőben fog fontos szerepet betölteni a főpap mellett (Zak 3,8; 6,12-14). Jósua megkoronázásával (Zak 6,11) azonban ez a „sarj” átadja a főpap számára a Templom működtetésében betöltött jogait és kötelességeit. A szakasz tehát egyáltalán nem számol a dávidi dinasztia helyreállításával, és a főpapi tisztség válik a fogság utáni Yehud provincia vezető alakjává. A Jósua perikópák előállítását így Lux a jeruzsálemi papi arisztokrata réteghez kapcsolja, és a Kr. e. 5. század második felére helyezi.<sup>86</sup>

Végül pedig az idegen népek elleni bedolgozás (Zak 2,15\*; 7,8; 8,20-23\*) kialakításával zárul Proto-Zakariás könyve. A népek zarándoklatának motívuma (Zak 2,15; 8,20-23) szerint csatlakozni fognak YHWH-hoz, és Izráellel együtt a Sionra vonulnak. YHWH velük, és nem ellenük lesz (Zak 8,23), aki a történelem Uraként „azokban a napokban” (בַּיָּמִים הַהֵלֵךְ בְּיָמֵינוּ) univerzális üdvöt biztosít a számukra. Ez az eszkatologikus kitekintés annak a pozitív tapasztalatnak a kései gyümölcse lehet, mely a perzsa időszakot jellemezte, és feltételezhetően többek között ennek is köszönhető a perzsa korszak végét, illetve a korai hellenista időszakot jellemző prosperitás.<sup>87</sup>

### 3) A „Két próféta könyvének” előállása. Kísérlet egy redakció-történeti modell felvázolására

Haggeus próféta könyvéről írt, és 2020 decemberében megvédett doktori értekezésemben magam is részletesen foglalkoztam Haggeus próféta könyvének előállításával.<sup>88</sup> A folytatásban, e kutatásaim eredményeit szeretném egybevetni Lux megállapításaival, és kínálni a „Két próféta könyve” előállítására egy önálló elméletet.

Megállapításaimat az alábbi táblázat foglalja össze:

---

<sup>86</sup> Uo., 62.

<sup>87</sup> Uo., 63.

<sup>88</sup> Lásd Koncz-Vágási: *Haggeus próféta és Haggeus könyve*, 158–170.

Előállási fázisok	Zakariás 1-8	Haggeus könyve
<p>Alaprétteg:</p> <p>Zak: Kr. e. 520-518</p> <p>Hag: Kr. e. 520-515</p>	<p>1,8-17; 2,1-4.5-9. [10-16*].17; 4,1-6b. [6c-10c].10d-14; 5,1-4.5-11; 6,1-8; 7,2-6; 8,[1-8].18-19b</p>	<p>1,2.4.8; 1,5*.6*.7.9*-11.12b.13; 2,3.4*.5*.9a; 2,15-16.18.19*; 2,23*</p>
<p>Hozzáírás I: a „Két próféta könyve” összeillesztése</p> <p>Kr. e. 6. sz. vége / 5. sz. eleje</p>	<i>Kronológiai-narratív keret</i>	
	<p>1,7; 7,1</p> <p>2,10-16*; 4,6-10*; 8,1-8.9-13</p>	<p>1,1.3; 1,5aα; 1,12a; 1,14-15a; 1,15b-2,2; 2,4aα*; 2,10; 2,15aα*; 2,18b; 2,20.21a</p>
<p>Hozzáírás II: Jósua kiemelése, a Zak 1-8 önállóságának a hangsúlyozása</p> <p>Kr. e. 5. sz. második fele</p>	<p>1,1-6; 3; 6,9-15;</p> <p>7,7-14; 8,14-17.19c</p>	
<p>Hozzáírás III: Papi tóra</p> <p>Kr. e. 5. sz. közepe / vége</p>		<p>2,11-14</p>
<p>Hozzáírás IV: Idegen népek elleni kiegészítések</p> <p>Kr. e. 4. sz. vége / 3. sz. eleje</p>	<p>2,15*; 8,20-23*</p>	<p>2,6-7.9b; 2,21b-22.23aα*</p>
<p>Egyéb szerkesztői kiegészítések</p>	<p>7,8</p>	<p>1,6*; 2,5aα; 2,17 2,8; 2,19a*</p>

### 3.1. A Hag és a Zak alaprétég kialakulása

Hageus könyve alaprétégének központi témája a Templom újjáépítésére való motiválás, pontosabban annak a számon kérése, hogy miért nem kezdett a nép még ehhez hozzá. Hageus fellépésének célja, hogy a nép végre megkezdje a Templom újjáépítését Zerubbábel vezetésével. A nép a rossz gazdasági helyzetre hivatkozik a munkálatok késlekedése végett. Érvelésük logikáját a próféta megfordítja: azért terheli őket a gazdasági krízis, mert nem építik a Templomot. Végül kitekint a jelenlegi kritikus állapotokból a jövő felé is, hiszen megnevezi a változás napját: az alapkövetéltől minden meg fog változni: áldás lesz az életükön. Keletkezése feltételezhetően a Templom újjáépítésének időszakára, és Zerubbábel működési idejére tehető (Kr. e. 520–515), a felszentelés előtti időszakra.<sup>89</sup>

Zakariás prófétaként lépett fel, de működésének kezdetéről és annak végéről a szöveg nem ad felvilágosítást. Származása (Zak 1,1: Iddó fia, a babiloni diaszpóra egyik papi családjának a tagja) szerint elképzelhető, hogy már a fogságban prófétaként lépett fel (Zak 2,10–13), és a Zerubbábelrel visszatérők csoportjához (vö. Neh 12,4.16) tartozhatott. Nem elképzelhetetlen, hogy az első éjjeli látomást (Zak 1,7–15) a próféta elhívásaként lássuk,<sup>90</sup> de valószínűbb, hogy Zakariás már korábban megkezdte prófétai működését.<sup>91</sup> Az örvendezésre való felhívást a Zak 2,14–16 versekben a próféta korai jeruzsálemi működéséhez számolható, annak ellenére, hogy ez a prófétai beszéd, csakúgy, mint a Zerubbábelhez szóló beszéd (Zak 4,6–10) az előttünk lévő formájában már redakcionális kiegészítéseket kapott. A Zak 8,1–8, a zakariási üdvjövendölések kis gyűjteményeként tovább bővül a Zak 7,1–6; 8,18–19 verseivel, hogy majd végül kialakulhasson a terjedelmes „böjt-beszéd” anyaga. Így, amint a fenti táblázat is mutatja, egy bőséges alaprétég jött létre.<sup>92</sup>

<sup>89</sup> Uo., 169–170.

<sup>90</sup> Így DELKURT, Holger: *Sacharjas Nachtgesichte* (BZAW 302), De Gruyter, Berlin / New York, 2000, 71–72; POLA, Thomas: *Das Priestertum bei Sacharja. Historische und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur frühnachexilischen Herrschererwartung* (FAT 35), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2003, 44–45.

<sup>91</sup> Lux: *Sacharja 1–8*, 59.

<sup>92</sup> Uo., 60.

### 3.2. Hozzáírás I: A „Két próféta könyve” kialakulása

Még az újjáépítés idején Haggeus próféta beszédeit kontextualizálták, és megalkották a könyv *kronológiai-narratív keretét* (1,1.3; 1,5a $\alpha$ ; 1,12a; 1,14–15a; 1,15b–2,2; 2,4a $\alpha$ \*; 2,10; 2,15a $\alpha$ \*; 2,18b; 2,20.21a). Az események így lettek elhelyezve a világpolitika- és történelem színpadán, mely egyben mutatja YHWH történelemformáló hatalmát is: A próféta szavai, melyeket YHWH megbízásából mond, már nem csak a nép „egészehez” szólnak, hanem a helytartóhoz, Zerubbábelhez és a főpaphoz, Jósua-hoz is. Mivel a Zak 1–8 fejezeteiben formailag és tartalmilag is ugyanez az időrendi keret folytatódik (vö. Zak 1,1.7; 7,1), illetve Jósua főpap beillesztése Haggeus könyvébe a zakariási kettős ’Zerubbábel–Jósua’ koncepciónak felel meg, ez a redakció egyben azt a célt is szolgálhatta, hogy megjelenítse a kortárs prófétához, vagyis Proto-Zakariáshoz a megfelelő (időbelileg Haggeus elsőbbségét hangsúlyozó) kapcsolatot.<sup>93</sup>

Ugyanebben a redakcionális bővítési fázisban a zakariási hagyományt összekapcsolták a haggeusi tradícióval egy közös datálási szisztéma kialakításának segítségével, hogy az egyesített korpusz a jeruzsálemi Templom újjáépítési krónikájaként jelenhessen meg. A Zak 1,7; 7,1 dátumai a zakariási hagyományanyagot így két blokkra tagolták, Dárius uralkodásának idejére pozicionálva azt. Az éjjeli látomások és a „böjt-beszéd” így már a haggeusi kijelentés közvetlen folytatásaként olvasható (vö. Hag 2,10.18.20), és megvalósulhat a meghirdetett üdvsfordulat. A fordulat után az éjjeli látomások anyaga betekintést enged YHWH világába, ahol elhatározása szerint megszűnt az Ő hetven évig tartó haragja: Júdának és Jeruzsálemnek megkegyelmezett, vagyis lépésről lépésre valósulhat meg YHWH üdvterve. A „böjt-beszéd” pedig két évvel később kapcsolódik a hetven év (Zak 7,5) motívumához, hogy végül az ígértbe és az örövendezésbe torkolhasson (Zak 8,18–19).<sup>94</sup>

A kronológiai összekapcsolás, illetve az éjjeli látomások és a „böjt-beszéd” további bővülése – feltételezhetően zakariási hagyományanyagok (Zak 2,10–16\*; 4,6–10\*; 8,1–8) beillesztése révén<sup>95</sup> – redakcionális

<sup>93</sup> Koncz-Vágási: *Haggeus próféta és Haggeus könyve*, 170.

<sup>94</sup> Lux: *Sacharja* 1–8, 60.

<sup>95</sup> Uo., 61.



kapcsolatot alakított ki a Hag 2,15–19 és a Zak 8,9–13 szakaszai között, ahol a sion- és templomteológiai profil a meghatározó.

Ez a komplex tudósítás tehát, mely magába foglalta Haggeus és Zakariás próféták jóvendőléseit és látomásait, illetve az ezeket összekapcsoló keretverseket (Hag–Proto-Zak), egy olyan új irattá formálódott, melynek alapvető célja a Templom újjáépítésének támogatása. Független volt más formálódó anyagoktól, mint a D-Korpusz (Hós, Ám, Mik, Zof), vagy a Náh–Hab-Korpusz.<sup>96</sup>

### 3.3. Hozzáírás II: A „Két próféta könyve” bővítése

A Zak 1,1 dátumának jellegzetessége, hogy hiányzik a konkrét nap megnevezése, mely az egész datálási szisztémát tekintve arra utal, hogy egy már megadott konkrét dátum (Dárius 2. évében a 9. hónap 24. napja) elé tér vissza, azzal a céllal, hogy a jeruzsálemi események színpadán Zakariás kortárs „szerepét” hangsúlyozza Haggeushoz képest (Zak 1,2–6). A prológus ezáltal nyomatékosítja Zakariás próféta önállóságát. Zakariás sajátosága, hogy számára a YHWH-hoz való odafordulás a döntő, vagyis ezzel a korábbi prófétai hagyomány folytatójaként jelenik meg,<sup>97</sup> mely a „böjt-beszéd” anyagában félreérthetetlenül meg is szólal (Zak 7,7–14; 8,14–17.19\*).<sup>98</sup>

A Jósua perikópák (Zak 3; 6,9–15) nem tartoznak az éjjeli látomások eredeti anyagához, beillesztésük a főpap szerepének kiemelésére szolgál a fogság utáni időszakban, hogy fokozatosan azon egyedüli vezetői szerep birtokosává váljon, aki a nép érdekeit képviseli a perzsa hatalmi gépezetben. Ugyanakkor a főpap hatalmának bővülése nem volt mentes a konfliktusoktól (Zak 3,1kk, vö. Neh 13,4–14.28–31) sem.<sup>99</sup>

Az, hogy ebben a fejlődési fázisban a már említett szakaszok (Zak 1,1–6; 3; 6,9–15; 7,7–14; 8,14–17.19c) egyetlen szerkesztőhöz tartoznak-e, vagy több különböző kézre vezethetők vissza, vitatott, de az bizonyos, hogy nem csak lexematikus kapcsolat van a szövegek között. Felismerhető ugyanis az a teológiai cél, mely az Izráelnek szóló üdvjövendülésben

<sup>96</sup> Lásd Schart: *Entstehung des Zwölfprophetenbuchs*, 256–257.

<sup>97</sup> Lásd Lux: *Konditionierung*, 223–224.

<sup>98</sup> Lux: *Sacharja 1–8*, 61.

<sup>99</sup> Uo., 62.

fogalmazódik meg, általános értelemben épp úgy, mint a főpapra nézve. Vagyis nem egyedül a Templom újjáépítése, hanem a YHWH törvényének való engedelmesség és az ő prófétái révén megszólaló kijelentésének való engedelmesség vezet az üdvösség útján.<sup>100</sup>

A Hag–Zak korpusz tehát a kora fogság utáni csalódottság reakciójaként arról tudósít, hogy a templomépítés idejéből való üdvprófécia ígéretei még nem valósultak meg teljes mértékben. A korábban – feltétel nélkül – elhangzott ígéretekkel szemben, megfogalmazza az Istenhez való odafordulás magatartásformáját: bűnbánat. Ezzel egyrészt megmagyarázza az ígéretek beteljesülésének tolódását, másrészt továbbviszi és megerősíti azt a reménységet, hogy ezek az ígéretek meg fognak valósulni.<sup>101</sup>

### 3.4. Hozzáírás III: A papi tóra beillesztése

A Hag – Zak korpuszba elsőként a *papi tóra* (Hag 2,11–14) beillesztésére kerülhetett sor. A szakasz olyan összefüggő és zárt egységet alkot Hageus könyvében belül, mely a tiszta és tisztátalan kérdéskörével, vagyis a nép áldozatainak tisztátalanságával foglalkozik. Keletkezésére nézve nincs konszenzus, hiszen a legkorábbi<sup>102</sup> beszerkesztéstől a késői betoldás<sup>103</sup> idejéig vannak elméletek.

Ez a szakasz véleményem szerint már ismeri a Papi irat tisztasági előírásait, csakúgy, mint a parallel malakiái részek (Mal 1,6–2,9; 3,6–12). Mindkettő az üdvösség késlekedésének problémájára kíván reflektálni: tisztátalanság és helytelen kultuszi gyakorlat, mely probléma a perzsa uralom azon időszakában bontakozott ki, amikor a kultusz, sok hiányossággal ugyan, de folyamatosan működött. A helyzetet súlyosbította, hogy jelentős gazdasági nehézséggel kellett szembenézni. A malakiái alaprég a perzsa időszakra datálható,<sup>104</sup> ahol is mind a korai, a Kr. e. 5.

<sup>100</sup> Uo., 63.

<sup>101</sup> Ehhez lásd bővebben WÖHRLE, Jakob: *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches: Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen* (BZAW 389), de Gruyter, Berlin / New York, 2008, 14–19.439–446.

<sup>102</sup> LEUENBERGER, Martin: *Haggai* (HThK.AT), 1. Auflage, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2015, 197.

<sup>103</sup> Hallaschka: *Haggai und Sacharja 1–8*, 136–137.

<sup>104</sup> BOSSHARD, Erich – KRATZ, Reinhard Georg: *Maleachi im Zwölfprophetenbuch*, in: BN 52 (1990), 27–46, 36; Zenger is a Kr. e. 5. századot támogatja, közelebbi megszorítás nélkül, lásd Zenger: *Einleitung*, 583–585.

sz. első fele,<sup>105</sup> mind a század vége<sup>106</sup> elképzelhető. Ugyanakkor a század közepe sem elképzelhetetlen,<sup>107</sup> hiszen számottevő a laikusok kultuszi és szociális kötelességeinek (Mal 1,6–14\*; 3,6–12\*) az elmulasztása, ezért nem sokkal később, még szintén ebben a században az alapréteget egy kultuskritikai bedolgozással bővítették, amely a papok ellen irányult.<sup>108</sup>

### 3.5. Hozzáírás IV: Az idegen népek elleni kiegészítések

Az *idegen népek elleni jövendölések* (Hag 2,6–7.9b; 2,21b–23aa) szét-feszítik Haggueus könyvének központi tematikáját, mely a fogság utáni jeruzsálemi gazdasági krízisre koncentrál, s ami – a haggueusi alapréteg szerint – csak a Templom újjáépítése által szüntethető meg. A két szakasz beillesztése olyan redakciós folyamatok részei, melyek a prófétai irat eredeti partikuláris célorientációját univerzális távlatokba állították.

A két szakasz népek motívuma azonban eltérő szerepet mutat: a Hag 2,6–9\* a kincseikkel Jeruzsálembé zarándokló népek (*Völkerhuldigung* / *Völkerwallfahrt*)<sup>109</sup> míg a Hag 2,21b–22 a népek feletti ítélet (*Völker-*

<sup>105</sup> Így STECK, Odil Hannes: *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Vorgeschichte des Kanons* (BThSt 17), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1991, 33–34.

<sup>106</sup> Így BOSSHARD-NEPUSTIL, Erich: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch: Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit* (OBO 154), Vandenhoeck and Ruprecht, Freiburg, Schweiz – Göttingen, 1997, 421–422.426–428. Akár egy még korábbi keletkezést is el tudnak képzelni, a Kr. e. 4. századot, III. Artaxerxész (Kr. e. 359–338) uralkodása alatt, ahol is a malakiási alapréteg mellett a Kispróféták előállításának szintjén számolnak továbbá Jónási\* és Zof 2,11; 3,1–7 kiegészítésekkel, ez az ún. 'teokrácia-bedolgozás' rétege (lásd i.m. 420–422; 426–427), amely már ismerte a népekről szóló kiegészítéseket (Mi 4,1–4; Abd 1–14.15b; Zak 8,20–22), és új hangsúlyokkal látta el azokat. Ehhez lásd még Bosshard–Kratz: *Maleachi im Zwölfprophetenbuch*, 32–33. A malakiási alapréteg késői, a Kr. e. 4. századi keletkezését támogatja még Kaiser: *Einleitung*, 295.

<sup>107</sup> Így Wöhrle: *Abschluss des Zwölfprophetenbuches*, 219–233.255–261.

<sup>108</sup> Uo., 244–246. Másként Leuenberger: *Haggai*, 190–191, aki szerint Haggueus itt azt a (kultuszhoz hivatásuknál fogva szorosan kötődő) papságot igyekszik megnyerni a Templom újjáépítése ügyének, akik elégedettek voltak a Templom nélküli áldozati kultusz gyakorlásával. Így ő itt egy olyan korai hozzáírással számol, melyet akár már a kronológiai-narratív redakció is maga előtt láthatott.

<sup>109</sup> Lásd KÖRTING, Corinna: *Wallfahrt / Wallfahrtswesen. II: AT. 3: Wallfahrt zum Zion*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 35 (2003), 416–418; továbbá ДУМА, Oliver: *Völkerwallfahrt – Völkerkampf*, in: *WiBiLex*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34263/>, 1–9 (Letöltés: 2019.07.04.)

*gericht*)<sup>110</sup> a meghatározó. A Hag 2,21b–22 tükrében a népek totális ítélet alá esnek, míg a Hag 2,2,6–9\*-ben „csak” az lesz a megrendítés következménye, hogy elviszik kincseiket – minden bizonnyal – Jeruzsálembé, de további sorsukról nem esik szó. Ezzel függ össze, hogy a Hag 2,9-ben említett „békesség” akár a népekre is vonatkozatható, míg a Hag 2,21b–22 verseiben ilyen békességről nem esik szó.<sup>111</sup>

A Hag 2,6–7 versekben tehát a népek zarándoklata motívum a meghatározó, akik elhozzák kincseiket is (vö. Ézs 60,5.13). A Hag 2,6 verse pedig arról a kíséző jelenségről (megrendítés) is beszámol, amely a teofánia egyik meghatározó eleme, így akár az is elképzelhető, hogy a népek Jeruzsálembé való zarándoklatát a fölöttük való isteni ítélet előzte meg.

A kozmikus megrendítés és a népek leverése motívum a Hag 2,21b.22 versekben fogalmazódik meg markánsan. Az itt használt katonai képek nem jelennek meg máshol Hageus könyvében. Egészen más a perspektívája a népek szerepére nézve, mint a Hag 2,6kk szakaszának, hiszen míg a Hag 2,7 versében YHWH tervezi a népek azon megrendítését, melynek következtében eljönnek és elhozzák értékeiket az újonnan helyreállított Templomba, addig a Hag 2,22 versének harciassága elhagyja ezt a fajta zarándoklat motívumot, és inkább a népek erejének megsemmisítése lesz a fontos.<sup>112</sup>

A Hag 2,21b–22.23aa szakaszának időbeli elhelyezését tekintve, a Hag 2,6kk-höz hasonlóan egy olyan korra mutat, amely már jóval a Templom újjáépítése utánra tehető, továbbá feltételezhetően Hageus iratának jelentős részét is ismerhette a szerkesztő. A népek szerepe megváltozott a Hag 2,6kk-höz képest, hiszen itt már a kozmikus dimenzióba helyezett univerzális ítélet a központi motívum. Mindez ismételten arra utal, hogy a *pax persica* időszak már véget ért, és kezdetét vette a több katonai konfliktussal terhelt korai hellenista kor.

<sup>110</sup> Lásd SEYBOLD, Klaus: *Gottes Gericht. I: Altes Testament*, in: Theologische Realenzyklopädie 12 (1984), 460–466; JANOWSKI, Bernd: *Gottes Gericht. II: Altes Testament*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (2000), 733–734.

<sup>111</sup> LEUENBERGER, Martin: *Gegenwart und Zukunft im Haggaibuch. Die dynamische Zeit- und Geschichtsverständnis von Hag 2,6–9.20–23*, in: Uő (Hg.): *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel* (FAT 76), Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, 235–248, 241.

<sup>112</sup> Így Nogalski: *Precursors*, 231.

A felfokozott váradalmak: a templom- és királyorientált üdvfordulat nem teljesedtek be maradéktalanul, ezért a Kr. e. 4. században, főleg annak utolsó harmadában szükségessé vált – már a formálódó Kispróféták könyvének szintjén – ennek az univerzális horizontnak a megrajzolása, mely az eszkatologikus jövődöbe helyezi át az ígéretek beteljesedését.

Az éjjeli látomások formálódó anyagában már e szerkesztői tevékenységek<sup>113</sup> előtt jelen volt az idegen népekkel szembeni ellenséges tendencia (pl. Zak 1,15; 2,1-4.10-13; 8,7.13).<sup>114</sup> A Zak 2,15\* és a Zak 8,20-23\* szakasza pedig ezekhez a kijelentésekhez kapcsolódva fogalmazza meg azt az ígéretet, hogy a pogány népek számára is van remény. Előttük is kitarul az üdvösség kapuja, de csak abban az esetben, ha YHWH-hoz térnek, és akkor Ő már nem ellenük, hanem velük lesz.

A Zak 2,15\* verse így beszél a YHWH-hoz való csatlakozásról, miközben a megelőző versekben (Zak 2,12-14) arról hallunk, hogyan lesznek YHWH prédájává a népek, de közvetlenül utána felcsendül a megmenekülés reménysége is. A Zak 8,20-23\* esetében pedig a népek a Sionra zarándokolhatnak, de ítélethirdetés már nem hangzik feléjük, hiszen az már átszővi a megelőző éjjeli látomások gyűjteményét (pl. Zak 1,15; 2,1-4.10-13; 8,7.13). Feltételezhetően épp ezért látták szükségét a gyűjtemény végén, és már azt megelőzően is, hogy az ítélet után az idegen népek számára is megszólaljon a megmenekülés ígérete (vö. Zak 14,16-19).

A szerkesztők mindezzel részben arra a korai hellenista időszakra reagálnak, amikor is a népek a teret nyerő hellenizmus kultúrája és vallása felé fordultak. Így ebben a rétegben egyfajta nyitás jelenik meg a népek világa felé, de azzal a megkerülhetetlen feltétellel, hogy a népek alkalmazkodnak a maguk kultúrájával és vallásával YHWH-hoz,<sup>115</sup> nem pedig fordítva, azaz a választott nép kultúrája és vallása idomul a népekéhez.

<sup>113</sup> Ehhez lásd Wöhrle: *Sammlungen*, 357.365; a Kr. e. 3. sz. első felében jelent meg a népeknek szóló üdvjövendölés igénye, mely a Jóel 3,1-4.5\*; Abd 17a; Mik 4,1-4; 5,6; 7,17\*; Zof 3,9.10\*; Zak 2,15-16; 8,20-23; 14,16-19 perikópák kialakulásában („*Heilfür-die-Völker-Korpus*”) öltött testet. E szakaszok ugyan kitekintéssel bírnak a népekkel szembeni ítéletre, de a számukra is elérhető üdvösség a hangsúlyos üzenet, melynek az a feltétele, hogy a népek a Sionra zarándokoljanak és ott YHWH-hoz csatlakozzanak.

<sup>114</sup> Így Lux: *Sacharja 1-8*, 63.679-680, vö. Wöhrle: *Abschluss*, 153.441-442.

<sup>115</sup> Lásd Wöhrle: *Abschluss*, 444.

### 3.6. Egyéb, szórványos kiegészítések

Haggeus könyve deuteronomista jellegű kiegészítései (*Hag* 1,6\*; 2,5aα; 2,17) már ismerik a könyv több szakaszát (pl. *Hag* 2,4b; 2,11–14; 2,15–16), továbbá feltételezhetően a *Zak* 1–8 egyes részeit is, illetve mivel az idézett *Ám* 4,6–13 későbbi, szintén deuteronomista jellegű betoldás, ezért keletkezésük a már formálódó Kispróféták könyve horizontjára utal. A *Hag* 2,8 és a *Hag* 2,19a\* szakaszok további, elszigetelt betoldásokként kerültek Haggeus könyvébe; közülük a 2,19a\* már kitekintéssel van Jólé könyvére.<sup>116</sup>

A *Zak* 7,8 versében lévő „Wortereignis-formula” feltételezhetően azért szakítja meg a *Zak* 7,7-14 beszédét, hogy a korábbi próféták üzenetét, e redakcionális eszköz segítségével Zakariás szájába helyezze, így nyomatékositva, hogy nem csak az éjjeli látomások, hanem a „böjt-bezéd” (*Zak* 7-8) is része az általa közvetített isteni kijelentésnek.<sup>117</sup>

### Összefoglalás/Summary

A *Hag* + *Zak* 1-8 előállításával kapcsolatos kutatástörténeti előzmények rövid bemutatása, illetve a legújabb irányvonalak közül Rüdiger Lux (2019) elméletének ismertetése azt a célt szolgálja, hogy a *Zak* 1-8 előállítására vonatkozó megállapítások összehasonlíthatók legyenek a Haggeus próféta könyve keletkezési fázisaival.

A *Hag*–*Zak* korpusz a már végbement isteni ítélet fényében beszél – a fogság utáni helyzetben – YHWH népéhez való újbóli odafordulásáról. Az üdvjövendölés kiindulópontja a templomépítés, amely mind Haggeus, mind Zakariás alaprétegében megtalálható. Haggeusnál egyedülálló módon a templomépítés előfeltétele az üdvösségnek, míg Zakariás feltétel nélkül hirdeti meg YHWH népéhez való odafordulását. A haggeusi datálásokhoz illeszkedve ágyazták kronológiai vázba (*Hag* 1,1.15; 2,10; *Zak* 1,1.7; 7,1) Zakariás könyvét, s így jött létre a „Két próféta könyve”, mely új és önálló iratként jelent meg a már formálódó Kispróféták könyve horizontján.

<sup>116</sup> Lásd Koncz-Vágási: *Haggeus próféta és Haggeus könyve*, 178–180.

<sup>117</sup> Lux: *Sacharja* 1–8, 577–578.582.

A brief description of the history of research on the production of Hag + Zech 1-8 and, among the latest guidelines the theory of Rüdiger Lux (2019), are intended to make the findings of Zech 1-8 comparable to those of the Prophet Haggai.

The Hag–Zech corpus speaks of its re-appeal to the people of YHWH in the light of the divine judgment that has already taken place - in the post-captivity situation. The starting point for the prophecy is the temple building, which is found in the basic layer of both Haggai and Zechariah. Uniquely for Haggai, temple building is a prerequisite for salvation, while Zechariah proclaims unconditionally the turn of the people to YHWH. Embedded in a chronological frame, in line with Haggai date (Hag 1,1.15; 2,10; Zech 1,1.7; 7.1) Zechariah's book, thus 'The Book of Two Prophets', was published as a new and independent document on the horizon of the already evolving Book of the Twelve.





## A ZSIDÓ OKTATÁS ÉS A PÉLDÁK MIMÉZISE<sup>1</sup>

Vajon Jézus korában van-e szerepe a mimézisnek az oktatásban? Volt-e tudatos szándék bizonyos alakok piederstálra állításában? Vajon exemplumokká váltak-e – azaz része volt-e a „hős” a pedagógiai képzésnek és ezzel együtt volt-e szerepe a példák követésének? Amikor ezt a kérdést felteszem, részben nyitott ajtókat döngöztök, de a Jézus-korabeli dokumentumok vagy iskolarendszer ilyen szempontú elemzése mégis szórványosnak tekinthető. Emellett az a furcsa helyzet áll fenn, hogy míg egyre szélesedő konszenzus tekinti az imitációt és a pedagógiai célzatú „követésre buzdítást” az ókor nevelési módszerének, Jézus esetében ezt sokan még mindmáig tagadják. A jelen tanulmány előkészítő lépcső, melyben egyelőre csak Jézus zsidó környezetét vizsgálom meg – hogy aztán fel lehessen tenni a kérdést: Jézus miben és mennyiben különbözött korának tanítóitól, és ha volt tudatos pedagógiai célja, akkor ez mennyiben illeszkedett kora gyakorlatába, és mennyiben tért el attól.

### Zsidó iskolarendszer a Kr.u. I. században

A Jézus-korabeli zsidó írásbeliség és iskola újabban is élénk vita tárgya. A klasszikus nézet, melynek jobbra a rabbinikus iratok a forrásai, Jézus korában kiforrott iskolarendszert feltételez, mely három lépcsőben alakult ki: a felnőtt professzionális elit számára a fogság utáni időszakban, a középső szint Kr.e. 75 körül, Simeon ben Sethá aktív munkája révén, és a gyermekek oktatása számára létrejövő szint Josuá ben Gám-lá idején, Kr.u. 64 körül.<sup>2</sup> Ugyanakkor – többek között – John P. Meier

<sup>1</sup> Kustár György (PhD), a SRTA újszövetségi tanára, kutatási területe a szóbeliség, történeti-Jézus és mimézis, e-mail: kugyorgy@yahoo.com.

<sup>2</sup> Ezt a klasszikus nézetet vallja például DRAZIN, Nathan: *History of Jewish Education - From 515 B.C.E. to 220 C.E.*, Baltimore, John Hopkins Press, 1940, 37–53. A standard referencia-kötetek: MOORE, G. F.: *Judaism in the first Centuries of the Christian Era: the Age of the Tannim*, Peabody, Hendrickson, 1997.; SCHÜRER, E.: *The history of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 133)*, Vol. 2., (Rev. Ed.:

szerint óvatosan kell kezelni azokat az adatokat, melyeket a Misnából nyerhetünk. Ezek ugyanis egy későbbi időszak termékei, és valószínűleg II. századi vagy még későbbi szituációt tükröznek. A kép ráadásul erősen idealizált: eszerint szinte minden egyes zsidó férfi (és néhányak szerint a nők is) képes volt olvasni, még ha írni közülük nem is tudott mindenki.<sup>3</sup> Meier szerint erről az általánosan elterjedt oktatásról, kiépült, zsinagógákhoz kapcsolódó oktatási rendszerről beszélni Jézus korában egyszerűen anakronisztikus.

Pieter J. J. Botha hasonló következtetésekre jut, és konkrétan három tézist lát valószínűsíthetőnek: 1. Jézus korában nagyon kevés „elemi” iskola létezett, 2. ezeknek az iskoláknak nagyon elenyésző a hatása a társadalomra, 3. és az otthoni tanulás nagyrészt a napi szintű megélhetéshez és a szakmához szükséges képességekre szorítkozott.<sup>4</sup> Még ha ez a – ahogy látni fogjuk – túlságosan radikális tézissor nem is igazolható feltétlenül, Botha jogosan hívja fel arra a figyelmet az idealizált kép egyoldalúságára. Kimutatja azt is, hogy az általánosan elterjedt oktatás tézise mögött az a sokáig meg nem kérdőjelezett feltételezés áll, hogy a farizeusok és a későbbi rabbinizmus egyenes ági leszármazási viszonyban állnak.<sup>5</sup> Az erősen részrehajló és idealizáló rabbinikus iratokon kívül azonban semmi sem támasztja alá, hogy a farizeusok Jézus korában azt a meghatározó szerepet töltötték be, melyet ezek az iratok nekik tulajdonítanak, ahogy azt sem, hogy a farizeizmus oktatási módszerei voltak az egyedüliek.<sup>6</sup> Az adott kor viszonyaihoz valószínűleg hűebb az a megállapítás, hogy az elit számá-

---

VERMES, G. – MILLAR, F. – BLACK, M., Edinburgh, Clark, 1979.) A tipikus, és John P. Meiert által kritizált véleményt képviseli még SAFRAI, Shamuel: Education and the Study of the Torah, in SAFRAI & STERN, M.: *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Political and Religious Life and Institutions*, Philadelphia, Fortress Press, 1976, 945–970. Bár a részletek változnak, alapfeltevés marad, hogy Jézus korára széles körű, szinte minden településre kiterjedő oktatással kell számolnunk, mely a zsinagógákhoz kapcsolódik.

<sup>3</sup> MEIER, John P.: *A Marginal Jew – Rethinking the Historical Jesus. Vol. I. The Roots of the Problem and the Person*, New York, Doubleday, 1991, 272.

<sup>4</sup> BOTHA, Pieter J. J.: Schools in the World of Jesus: Analyzing the Evidence, in *Neotestamentica* 33 (1999/1), 225–260, itt 227.

<sup>5</sup> Ma már ez a viszony korántsem olyan egyértelmű. Ld. például NEUSNER, Jacob – CHILTON, Bruce D. (eds.): *In Quest of the Historical Pharisees*. Waco, Texas, Baylor University Press, 2007.

<sup>6</sup> Botha: Schools, 243.

ra hozzáférhetőek voltak az iskoláztatás fizetett módjai, ami azonban a többség számára nem volt elérhető.<sup>7</sup> A papság és a vezető réteg (uralkodói család, lévíták, parancsnokok, a hivatali adminisztráció írnokai) beiskolázása már a királyság korától feltételezhető, de ez a széles rétegek felé nem nyílik meg. Az udvari és írnok-iskolákon kívül a hellénisztikus korban talán „prófétai iskolák” is léteztek.<sup>8</sup> Csakhogy ez a teljes népességen belül egy elég szűk társadalmi csoportot – Egyiptom vagy AsszírIA adminisztrációs központjaihoz képest valószínűleg maroknyi írástudót jelentett.<sup>9</sup> Catherine Hezser alapos kutatása is azt támasztja alá, hogy az írásbeliség Palesztina területén elenyésző, körülbelül 5%, optimista becslések alapján 8-10%, és ebbe beletartozik a hellén típusú oktatásban részt vevők száma is.<sup>10</sup> Az íráskészség és olvasási készség persze nem feltétlenül kellett kéz a kézben járjon, és Larry Hurtado óva int attól is, hogy a szóbeliség-kutatás sok esetben erősen leegyszerűsítő dichotómiáját olvassuk bele a sokkal komplexebb képet mutató ókori kultúrtörténetbe. Szerinte a „középosztály”, és az alsóbb rétegek bizonyos tagjai is tudhattak írni-olvasni. Ilyenek a Római Birodalomban az állami hivatalnokok, a szakemberek, magasrangú hadvezetők, kereskedők, viszonylag művelt kézművesek és földművesek, felkapaszkodott gazdagok és a tehetősebb nők.<sup>11</sup> Sőt, André Lemaire<sup>12</sup> és James L. Crenshaw<sup>13</sup> egyaránt úgy látja, a Példabeszédek könyve,

<sup>7</sup> Ld. Meier: *Marginal Jew*, 273. JAMEISON-DRAKE, David W.: *Scribes and Schools in Monarchic Judah – A Socio-Archeological Approach*, Scheffield, Almond Press, 1991, 148. azt állítja, hogy az adminisztráció oktatása kizárólag Jeruzsálemben igazolható a monarchikus időben. Emellett a gyermekek oktatása sem feltételezhető. Valószínűleg igaza van Shaye-nek, aki szerint az oktatás még a hellénisztikus időkben is a jómódú elit kiváltsága. Erre a legtöbbet idézett példa Ben Sira „tanháza.” (Sir 51,23) ld. még LEMAIRE, André: *The Sage in School and Temple*, in GAMMIE, John G. – PERDUE, Leo G. (eds.): *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990, 165–185, 174.

<sup>8</sup> Lemaire: *Sage in School*, 171.

<sup>9</sup> Jameison-Drake: *Scribes and Schools*, 153.

<sup>10</sup> HEZSER, Catherine: *Jewish Literacy in Roman Palestine*. Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 2001, 496kk.

<sup>11</sup> HURTADO, Larry W.: *Oral Fixation and New Testament Studies? 'Orality', 'Performance' and Reading Text in Early Christianity*, in *New Testament Studies* 60 (2014/3), 321–340, itt 333.

<sup>12</sup> Lemaire: *Sage in School*, 175.

<sup>13</sup> CRENSHAW, James L.: *The Sage in Proverbs*. In: GAMMIE, John G. – PERDUE, Leo G. (eds.): *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake, Eisenbrauns,

mely maga is iskolai tankönyvként funkcionálhatott, javarészt nem az elit kiművelésének a tananyagát, hanem a népies bölcsességet tükrözi. Ez viszont a bölcsességirodalom anyagának kontextusát megnyitja a nem-elit rétegek felé is, és legalábbis feltételeznünk enged valamiféle szóbeli „oktatást” is, melynek szituációja nem igazán ismert, de feltehetőleg a családra vagy a zsinagógára koncentrálódik.<sup>14</sup> Vagyis, az oktatás gazdasági javakhoz kötött privilégium marad Jézus korára is. Emellett azonban feltételezhetők az „oktatásnak” olyan csatornái, melyek nem igénylik az anyagi javakat, vagy a magas társadalmi státusszal járó kiváltságokat sem.

### Oktatás és mimézis az alsóbb társadalmi rétegekben

Richard Horsley hívja fel a figyelmet arra, hogy létezett a hivatalos „nagy tradíció” mellett egy „kis tradíció” is. Míg az előbbit a papság, az írástudó elit tartotta életben, addig az utóbbit a parasztság és az alsó néprétegek.<sup>15</sup> A „kis tradíció” nyomai alig felfedezhetőek, mivel az írás és a hatalom birto-kosaiként a „nagy tradíció” képviselői nem hagyják szóhoz jutni. Nyomai azonban megtalálhatók az Ószövetségben, különösen pedig az evangéliu-mokban, még közelebről a Q-ban, mivel azok „a történelem alulnézetét mutatják.”<sup>16</sup> A két hagyomány ugyanazokból az elemekből és történetekből építkezik, miközben a „kis tradíció” a hivatalos értelmezésével szembeni „ellenállását” kifejezve sajátosan értékeli a múlt nagy történéseit. Horsley szerint az Exodus története, Mózes, Dávid, vagy Józsué alakjai mind része a „kis tradíciónak” is, melyet főként orálisan hagyományoznak. Az elmélet azt feltételezi – még ha nem is kimondva –, hogy a „parasztság” ideoló-giája, az a kulturális értékrend, melyet magukénak vallanak, a múlt nagy eseményeihez és alakjaihoz kapcsolódó tettek megőrzése révén marad fenn.<sup>17</sup> Úgy tűnik tehát, hogy legalábbis az ószövetségi példaképek és tör-

---

1990, 205–216, itt 210.

<sup>14</sup> Crenshaw: Sage in Proverbs, 211. Erre az évrre alább még visszatérünk.

<sup>15</sup> HORSLEY, Richard: *Moral Economy and Renewal Movement in Q*, in Uő. (ed.): *Oral Performance, Popular Tradition and Hidden Transcript in Q*, Leiden-Houston, Brill, 2006, 143–158.

<sup>16</sup> HORSLEY, Richard (ed.): *Christian Origins*, Minneapolis, Fortress, 2010, 52–53.

<sup>17</sup> Másfelől a népi bölcsesség csatornáin keresztül. Ezt mutatja ki Crenshaw, aki azt állítja, hogy a Péld 10,1-22,16 és a 25-29 (néhány verstől eltekintve) egyértelműen populáris bölcsességi kontextust feltételez, azaz olyan életszituációkat, melyek egy átlagos izraelita világot tükrözik. Crenshaw: Sage in Proverbs, 121.



téneteik közkézen forogtak, vagyis szélesebb körben is ismertek lehettek, és nem kötődtek az elit szűk rétegéhez. Carral és Bothával szemben, akik úgy vélik, hogy az oktatás az elit kiváltsága, Meier érvelése is arra mutat rá, hogy az alsóbb rétegek családjában, ha nem is fizetett oktatás keretében, de az apa instrukciója segítségével a fiú a kulturális közkinccs egy részéhez hozzáférhetett. Ez arra is utal, hogy az apa szerepe több lehetett a mesterség továbbadásának egyszerű technikai részleteinél.<sup>18</sup> A fiú életformát tanul és a kulturális-vallási tudás alapjait sajátítja el, bármilyen társadalmi közegben éljen is.<sup>19</sup> Carr valójában pont ezt állítja, amikor így ír: „A lényeg nem az volt, hogy pergamenre vagy papiruszra írt szövegeket írjanak és olvassanak, hanem hogy az ősi tradíciót a »szívbe írják«, »hallgassák« és magukévá tegyék.»<sup>20</sup> Carr-ral szemben viszont úgy látom, hogy ehhez nem kellenek feltétlenül írott szövegek, sem professzionális tanítók vagy iskolák, elég lehetett a hallott, és a családon vagy „klánon” belül továbbörökített hagyomány is. Általában megfogalmazódott ideálként ugyanis, hogy mivel a gyermek az apa tükré, a fegyelmezés és a morális viselkedés sikeressége a szülő dicsősége vagy szégyene.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Pontosan ezt állítja John BARCLAY: *The Family as Bearer of Religion in Judaism and Early Christianity*, in MOXNES, Halvor (ed.): *Construction Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*, London, Routledge, 1997, 66–80, 70, aki a családba helyezi a vallásos és zsidó nevelés bázisát. vö. Meier: *Marginal Jew*, 276. Meier kicsit talán túlságosan is bizakodó, amikor alapvető vallási oktatást tulajdonít Jézusnak, és a héber nyelv olvasás-szintű ismeretét. Ezt a Jézusnak tulajdonított megtisztelő rabbi-címből, a Szent Íratok ismeretéből következteti ki, és abból, hogy Jézus több evangélium szerint is tanított zsinagógában. Meier általánosan elterjedt zsinagógai oktatást feltételez Jézus korában, és ebben Reiner Reisner érvelésére támaszkodik. Reisner érveinek ugyanaz a gyengéje, mint a klasszikus nézetnek: a Talmud szövegeinek történeti megbízhatóságával kapcsolatos kérdéseket nem teszi fel. ld. Botha: *Schools*, 227, és kül. 228. A szülő szerepe azonban valószínűleg nem szűkül a szakma továbbadására, hiszen a kulturális-gazdasági és vallási dimenziók szétválasztása a modern kor szüleménye.

<sup>19</sup> ld. FONTAINE, Carole R.: *The Sage in Family and Tribe*, in GAMMIE, John G. – PERDUE, Leo G. (eds.): *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990, 155–164, itt 158–159. Szemben például Cohen-nel is: COHEN, Sayne J. D.: *From the Maccabees to the Mishnah*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2006<sup>2</sup>, 114.

<sup>20</sup> CARR, David M.: *Torah on the Heart: Literary Jewish Textuality Within Its Ancient Near Eastern Context*, in *Oral Tradition* 25 (2010/1), 17–40, itt 24.

<sup>21</sup> Ehhez és a tágabb kontextushoz, a „becsület” és „szégyen” családban betöltött szerepéhez ld. pl. MALINA, Bruce J.: *Mary and Jesus - Mediterranean mother and son*, in Uő.: *The Social World of Jesus and the Gospels*, New York, Routledge, 1996, 109kk.

„A neveletlen fiú szégyene apjának, az ilyen lány meg csak a kárára van.”

„Az apádra gondolj és szülőanyádra, amikor a nagyok társaságában ülsz. Előttük magadról ne feledkezzél meg, nehogy szokásaid zavarba hozzanak, s azt ne kelljen kívánnod: bár ne születettél volna, vagy átkoznod kelljen születésed napját.” (Sir 22,3; 23,14)

És Tóbit könyvének egy szakasza, melyben Tóbit fiának, Tóbiásnak ad útmutatást arra nézve, hogyan viselje magát, míg a család vagyonát keresi:

„Figyelj jól, fiam, mindenre, amit teszel, és légy fegyelmezett minden tetteidben.” (Tób 4,14b)

A „fegyelmezettség” viszont a társadalmi elvárások körébe illeszkedő elvárás, mely jóval komplexebb a szakma ismereténél vagy egy elfogadható viselkedésnél, ahogyan azt a Tóbit könyvének intését követő katalógusszerű felsorolás is tanúsítja. Nem kevesebbről van szó, mint a morális és vallási alapismeretek elsajátításáról, melyre a második templom idejében naponta kétszer recitált *Shema* (Deut 6,4-9) is folyamatosan emlékeztet.<sup>22</sup>

„Halld meg, Izráel: Az ÚR a mi Istenünk, egyedül az ÚR! Szeresd azért az URat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből! Maradjanak a szívedben azok az igék, amelyeket ma parancsolok neked. *Ismételgesd azokat fiaid előtt, és beszélj azokról, akár a házádban vagy, akár úton jársz, akár lefekszel, akár fölkelsz! Kösd azokat jelként a kezre, és legyenek fejdíszként a homlokodon. Írd azokat házad ajtófélfáira és kapuidra!*”

A szülő feladata „bevésni” (*smn*) a gyerek szívébe a parancsolatokat. De mivel az Úr szeretete és a parancsolatok a szakasz tanulsága szerint nem elválaszthatók egymástól, a bevésés nem a puszta memorizáció, hanem az Isten-szeretet módjának elsajátítása és begyakorlása is.<sup>23</sup> A szülő saját

<sup>22</sup> Josephus saját koráról beszélve természetesnek tartja. vö. *Antiquitates*, 4.8.13.

<sup>23</sup> A hatalmas irodalomból csak egyetlen tanulmányt említek: WYSE, Jackie A.: Love of God as an Act of Obidience: The Shema in Context, in: YODER, Perry B. (ed):

tettei révén tanít, és az alapvető, törvényben adott követelmények elsajátításában segít.<sup>24</sup>

Zsuzsánáról feljegyzi a Septuaginta (gr Dán 13,3), hogy „mózes törvényeinek megfelelő” tanításban részesült a szüleitől. A 4Makk 18,10-19 tanúsága szerint a mártíromságot elszenvedő gyermekek édesapja, míg élt, tanította őket a törvényre, olvasta az ószövetségi hősök történetét, és énekelte Dávid zoltárait. Mivel a szöveg nem utal arra, hogy magasabb társadalmi pozícióban lévő anyáról és gyermekeiről lenne szó, így minden valószínűség szerint az oktatás otthon, a család keretében zajló folyamatát írja le.

Tehát a tanulás közege lehetett a Horsley féle „kis tradíció” orális világa, a család, a templomi kultusz, de akár a zsinagógai összegyűlés kerete is, ahol a hallgatóság a recitáló ismétlés és a tudatos (orális) memorizáció révén el tudta sajátítani a Tóra elemi tanításait. Itt persze újabb problémába ütközünk, mégpedig abba a vitába, hogy Jézus korában mennyire voltak elterjedve a zsinagógák, és a bennük folyó oktatás mennyiben volt elérhető az alsóbb rétegek számára. A sokat idézett rabbinikus forrás nyilván erősen túloz, amikor azt állítja, Jeru-

---

*Take this World to Heart: The Shema in Torah and Gospel*, Elkhart, IN, Institute of Mennonite Studies, 2005, 11–51. Alapos és naprakész bibliográfiát nyújt a Shema imához LANGER, Ruth: *Jewish Liturgy: A Guide to Research*, London, Rowland-Littlefield, 2015, 109–116.

<sup>24</sup> Érdemes egy pillantást vetni Philón egyik traktátusának szövegében arra a helyre, melyben miközben az ötödik parancsolatot elemzi, a szerző a szülők iránti tisztelet okairól beszél. Az egyik ok, amiért a gyermeknek tisztelnie kell a szüleit, az, hogy ők a tanítói. Ez pedig nem csak azt jelenti, hogy megtanítják a törvényt, hanem példát adnak. Ha ugyanis a gyerek más idős embereket ismeretlenül tisztel, a saját szülei jutnak eszébe, akik így modelljeivé válnak a viselkedésének. (PHILO: *De Decalogo*. 237.) Bár a szakasz mintáról beszél, Philón számára a szülő nem példakép, akinek jellemét vagy tetteit a gyermeknek másolnia kellene, hanem olyasvalaki, aki az elvárt viselkedést elsajátíttatja és gyakoroltatja vele. Amikor a gyermek ismeretlen időseket lát, akkor egyszerűen a belé nevelt szülők iránti tiszteletet terjeszti ki mások felé. A szülő a parancsok átadója és megtartatója, de nem közvetlen mintája az Istent tisztelő életnek. Philón szerint a szülő csakis egyetlen dologban „hasonló” Istenhez: abban, hogy nemzeni és szülni képes, azaz valamit előhoz a semmiből (PHILO: *De Decalogo*, 225.) Ez a szakasz ellentmondani látszik a korábbiaknak, de Philón sajátos háttérből érvel: Istenhez hasonlóvá az ember a *nous* kimunkálása révén lehet. Isten imitációja nem a tetteinek imitációja, hanem a megértett ismeret gyakorlattá tétele. Amit leír tehát, inkább a saját filozófiai álláspontját, mintsem a gyakorlatot tükrözi.

zsálemben a templom lerombolása előtt mintegy 480 zsinagóga működött.<sup>25</sup> A vonatkozó archeológiai leletek értékelése pedig vitatott. Talán a názáreti „fehér” zsinagóga alatt talált alapzat Kr.u. 1. századi, ennek alapján a korábbi épület már Jézus korában tanházként és gyülekezési helyként funkcionálhatott.<sup>26</sup> Optimista feltételezések szerint Maszadában, Caesareában, a Heródiumban, Magdalában, Gerasában (Dekapolis), Gamlában (Gaulatinis), Korazinban, Tibériásban és Kapernaumban egyaránt megtalálhatók voltak ilyen gyülekezőhelyek.<sup>27</sup> Pontos számadatokat egyébként nehéz is lenne mondani, mivel sok esetben magánházakat vagy átalakított épületeket használtak gyülekezési helyként. A Theodosz-felirat mindenesetre annyit igazol, hogy Jeruzsálemben kb. Kr.e. 80-ban, tehát a felújítás és a dedikáló tábla felkerülése előtt három generációval már működött zsinagóga.

„Theodosz, Vettanosz zsinagógai előljáró és pap fia, zsinagógai előljáró unokája, a törvény olvasása és a parancsolatok tanítása végett építette a zsinagógát, valamint a vendégházat, a szobákkal és a

<sup>25</sup> jMeg 73d, 23kk. idézi HENGEL, Martin: *Judaism and Hellenism – Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (transl. John Bowden), Vol. I., Philadelphia, Fortress, 1974, 82.

<sup>26</sup> A lukácsi beszámoló hitelessége kérdéses lehet, mivel a názáreti zsinagógában elhangzó Ézsaiás-midrash, és a zsinagógai liturgiára utaló megjegyzések nem szerepelnek, csak ebben az evangéliumban (a Mk 6,1-4 ennél sokkal egyszerűbb), és nem kizárt, hogy a szöveg későbbi, már az evangélium keletkezésének idejét tükröző állapotokat jelenít meg. Ld. pl. KEE, Howard Clark: *The Transformation of the Synagogue after 70 C.E.: Its Import for Early Christianity*, in *New Testament Studies* 36 (1990/1) 1–24.; CLAUSSEN, Carsten: *Versammlung, Gemeinde, Synagoge: Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. (SUNT 27); MCKAY, Heather A.: *Ancient Synagogues: The Continuing Dialectic between Two Major Views*, in *Currents in Research: Biblical Studies* 6, 1998, 103–142. A zsinagógai istentisztelet jézus-korabeli gyakorlatát még evidensnek veszi többek között BOVON, Francis: *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50)*, Benziger Verlag/Neukirchener Verlag, 1989, 210–211. Ezzel szemben MCKAY, Heather A.: *Sabbath and Synagogue, The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*, Leiden, Brill, 1994, 153. Jordan J. Ryan szerint ezt a tézist mára elutasította a „zsinagóga-kutatás”. Ld. RYAN, Jordan J.: *Jesus and Synagogue Disputes: Recovering the Institutional Setting of Luke 13:10-17*, in *The Catholic Biblical Quarterly* 79 (2017/1), 41–59.

<sup>27</sup> REISNER, Reiner: *Jesus als Lehrer, Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1981, 134.





vízellátó egységekkel együtt azok számára, akik idegenből érkeznek; Az alapkövet atyái, a vének és Szimonidész helyezték el.”<sup>28</sup>

Ebből a feliratból nem derül ki az, hogy a törvény tanítása mellett a zsinagóga istentiszteleti helyként is funkcionált-e.<sup>29</sup> Viszont ami számunkra érdekes: a dedikáció tanulsága szerint az épületben oktatói munka folyt. Ez jelentheti a Tóra, valamint a próféták olvasását és magyarázatát. A Lk 4,15 szerint maga Jézus is tanítani (*didaszkein*) megy a zsinagógába, bár a názareti prédikáció történetéről nem tudjuk biztosan, hogy Jézus közvetlen élethelyzetét, vagy már az evangélium keletkezésének állapotát tükrözi. Josephus és Philón mindenesetre világosan beszél a szombati összegyülekezésekről, melyek idejére „a férfiaknak minden egyéb tevékenységet fel kellett függeszteniük, hogy összegyűljenek a törvény hallgatására.” (*Contra Apionem* 2.175) Philón szerint az „ősök filozófiájában” való elmélyedést szolgálja a szombati „képzés.” (*Legatio* 156).<sup>30</sup> Ennek a képzésnek a sikerességéről Philón nem kevés büszkeséggel így ír:

„Minden ember arra törekszik, hogy megőrizze szokásait és törvényeit, de ez a zsidó népre különösen is igaz; mivelhogy úgy tekintenek törvényeikre, mint amiket maga Isten adott közvetlenül nekik, és általa, hogy ezekről a tanításokról már legifjabb gyermekkoruktól oktatásban részesülnek, a parancsolatok képét, melyet ezek a törvények tartalmaznak, szent dologként hordozzák a szívükben.”<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Az idézet görög forrása: THEODOTUS felirat [Online] <http://www.kchanson.com/ANCDocs/greek/theodotus.html> [2018.02.16.] saját fordítás

<sup>29</sup> Ld. Cohen: *From Maccabees*, 107–108. Hasonló következtetésre jut McKay: *Sabbath and Synagogue*, 1994.

<sup>30</sup> Idézi LEVINE, Lee I.: *The Ancient Synagogue, The First Thousand Years*, New Haven, Yale University Press, 2005, 148. A zsinagóga 70 előtti szerepéhez ld. az alapos *The Second Temple Synagogue* fejezetet (135–173.). Levine végig hangsúlyozza, hogy forrásaink csak későbbi vagy korábbi időből származnak, így következtetései csak lehetőségek.

<sup>31</sup> Philón oktatásra vonatkozó szövegei instruktívak, mégis óvatossággal kell őket kezelni. Ugyan általánosságban beszél a zsidók tanításáról, gyaníthatóan inkább gondol egy szűkebb elitre, mintsem a „zsidóságra” általában. PHILO: *De Legatione ad Gaium*, 210. vö. 115.

Josephus Flavius nyilván apologetikus szándékkal fogalmazza meg ugyanezt: a zsidó gyerekeket már korán a törvényre oktadják, és mindenki ismeri azokat (*Contra Apionem* 2.204, vö. 2,178). Emellett Mózeset homéroszi értelemben vett „vallásos tanító”-ként írja le, és tanát a hellén törvényekhez képest azért nevezi magasabbrendűnek, mert az egyaránt elmélet és gyakorlat (*Contra Apionem* 2.105kk). Sajnos „Mózes tana” tanulásának és tanításának a gyakorlatáról magából az iratból keveset tudunk meg. Annyi viszont világos: az átadott hagyomány *életforma*, azaz a törvény megélésének elmélete és *gyakorlata*. Hogy ennek az oktatásnak a közege a zsinagóga vagy a család, az az idézett helyekből nem derül ki.

Amennyiben viszont volt zsinagóga, és azok a szélesebb néprétegek számára elérhetőek voltak, akkor a zsinagógai alkalmak didaktikus részei az oktatás és memorizáltatás funkcióját egyaránt betölthették. Persze itt sem árt óvatosnak lennünk. Ugyan Martin Hengel a farizeusok megjelenésével hozza összefüggésbe az iskolázottság szélesebb elterjedését, valójában azonban nem lehet tudni, hogy a farizeusok jelenléte mekkora hatással volt a népesség egészére és magára a zsinagógára. A kutatás sokáig úgy vélte, a farizeusok kontrollálták a zsinagógákat, de ez valószínűleg hibás előfeltevésen alapul, melyben maga az Újszövetség is közrejátszik: Jézust a farizeusokkal állítja szembe, miközben főleg a zsinagógai közegbe helyezi a vitájukat.<sup>32</sup> Lee I. Levine szerint viszont a „farizeusoknak semmi közük nem volt a korai zsinagógához, és a bizonyítékoknak még csak egy töredéke sem utal a kettő közti kapcsolatra.”<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Uo. Ami a rabbinikus iratok képével együtt anakronisztikus, vö. SMITH, Morton: *Palestinian Judaism in the First Century*, in DAVIS, M. (ed.): *Israel: Its Role in Civilization*. New York, Jewish Theological Seminary, 1956, 73–81.; AUNE, David E.: *Orthodoxy in First Century Judaism? A Response to N. J. McEleney*, in: *Journal for the Study of Judaism* 7 (1976/1), 1–10.; COHEN, Shaye J. D.: *Were Pharisees and Rabbis the Leaders of Communal Prayer and Torah Study in Antiquity? The Evidence of the New Testament, Josephus, and the Church Fathers*, in DEVER, W. G. – WRIGHT, J. E. (eds.): *The Echoes of Many Texts: Reflections on Jewish and Christian Traditions—Essays in Honor of Lou H. Silberman*, Atlanta, Scholars, 1997. (reprinted in KEE, H. C., COHICK L. H. (eds.): *Evolution of the Synagogue: Problems and Progress*, Harrisburg, Trinity International, 1999.), 89–105; GRABBE, L. L.: *Synagogues in Pre-70 Palestine: A Re-Assessment*, in *Journal of Theological Studies* 39 (1989/2), 401–410, itt 408–409.; SANDERS, Edward P.: *Judaism: Practice and Belief, 63 B.C.E.–66 C.E.*, London, SCM, 1992, 47–72, 380–412.

<sup>33</sup> Levine: *Ancient Synagogue*, 40–41.



Ha a farizeusok szerepét túl is értékelték, Philón és Josephus beszámolói – még ha túlzónak is kell tartanunk őket, és szándékukban nyilvánvalóan apologetikusak is – meg kellett hogy feleljenek a tényeknek. Ez azt jelenti, hogy a zsinagógák jelenlétével kapcsolatos vitában nem szükséges a túlzott szkepszis: Jézus korában működtek zsinagógák, vagy legalábbis voltak összegyülekezési helyek (magánházakban, egyéb közösségi helyeken), ahol oktatás folyt. A zsidó férfiak és gyermekek így tehát minden valószínűség szerint valamilyen módon eligazítást kaptak a törvénnyel kapcsolatban: vagy a zsinagógában, ahogyan erről a Theodosz-felirat tanúskodik,<sup>34</sup> vagy otthoni körülmények közt, vagy ahol ez lehetséges volt, mindkét helyen.

### Példák mimézise a Jézus-korabeli zsidóságban

A probléma messzire vezet, és úgy tűnik, meg kell elégednünk annak feltárásával, hogy a hozzáférhető és rekonstruálható oktatási szituációkban milyen nyomai vannak a viselkedés tanításának. Ez az írástudó elithez kötődik. Persze ez nem jelenti, hogy az alsóbb szinteken nem ismerhették azokat a történeteket, melyet az oktatási célra (is) használható szövegek szerzői rögzítettek. A szóbeliség-kutatás legújabb eredményei ugyanis arra hívják fel a figyelmet, hogy Jézus kora nem pusztán szóbeli, hanem „kéziratos kultúra”. Ezekben a szóbeli és írásbeli szövegek komplex módon összeszövődnek, ami azt is jelenti, hogy az írott szöveg különböző közvetítő csatornákon keresztül az írni-olvasni nem tudó rétegekhez is utat talál.<sup>35</sup>

Mindenesetre a zsidó elit – akiknek az evangéliumokat is köszönhetjük, a hellénizmus korában valószínűleg találkozik az oktatás elemi szintjén a chreiaikkal, és az ahhoz kapcsolódó retorikai oktatással, bár ennek mértéke vitatott.<sup>36</sup> Martin Hengel szerint például a zsidóság a diaspórában érintkezik a *gymnasion*-okban folyó hellén típusú képzéssel,

<sup>34</sup> A gyerekek valószínűleg nem vesznek részt a zsinagógai istentiszteleten, de a tanításon se. A gyermek zsinagógai jelenlétének vagy oktatásának a későbbi rabbinikus iratok ugyanis nem tulajdonítanak nagy jelentőséget. T. Sota 7,9. Idézi YARBROUGH, O. Larry: Parents and Children in the Jewish Family of Antiquity, in COHEN, Shaye J. D. (ed.): *The Jewish Family in Antiquity*, Atlanta, Scholar Press, 1993, 39–60, itt 48.

<sup>35</sup> Hurtado: Oral Fixation, 333.

<sup>36</sup> Ld. a „Chreia” szócikket In: *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 114.

még ha annak csak elemi szintjével is.<sup>37</sup> Ezt a chreiaikkal kapcsolatos kutatás is igazolta. Másrészt elég szemlélnünk az hellénisztikus kor zsidó irodalmát, melyben a hellén aretológiákhoz hasonló erénytisztelet irodalmi szintű kifejezése teljes természetességgel jelenik meg. Hengel szerint ez a hatás a vallásos életre is komoly befolyással volt.<sup>38</sup> Gerhardsson ezt azzal egészíti ki, hogy az elemi szintű képzésben használt zsidó és hellén jegyzetek komoly rokonságot mutatnak, persze arról nincs meggyőződve, hogy ez a hellén hatás eredménye.<sup>39</sup> Mások szerint viszont a hellén befolyás nehezen kimutatható, így a hellén és zsidó oktatás egymásra hatásáról alig van információnk.<sup>40</sup> Ennek az utóbbi megállapításnak véleményem szerint ellentmondanak a források, mivel érdekes módon több zsidó szerző is a mimézis kategóriáiban beszél, amikor a hellén és zsidó műveltséget összehasonlítja. Josephus Flavius szerint például Mózes volt a legkorábbi törvényhozó a világ feljegyzései szerint. Űgy gondolta, hogy maga a „törvény” szó ismeretlen volt az ókori Görögországban, és azt a görögök Izraeltól vették (*Contra Apionem* 2,154). Ezen felül, ahogy Josephus Flavius írja: „különösen két ponton követte Plátón a mi törvényhozónkat (Mózes). Előírta, mint a polgárok elsődendő kötelességét, a törvények tanulmányozását, melyet szóról-szóra, kívülről meg kellett tanulniuk, és elővigyázatossági intézkedéseket hozott, hogy megakadályozza az idegenek számára, hogy találmára keveredjenek velük.” (*Contra Apionem* 2,154). „A mi legkorábbi utánpótlóink” – vonja le a következtetést Josephus Flavius, – „a görög filozófusok voltak, akik bár látszólag saját országaik törvényeit tartották be, viselkedésükben és filozófiájukban Mózes tanítványai voltak.” (*Contra Apionem* 2,281). Alexandriai Philón úgy véli, Hérakleitosz úgy kaparintotta meg az ellentétek

<sup>37</sup> Hengel, *Judaism and Hellenism*, 67–69.

<sup>38</sup> Uo., 74.

<sup>39</sup> Uo., és 195kk. – Már keresztyén példa, de sokatmondó, hogy Eusebiosz, és az ő beszámolója alapján Justinosz és Papiasz is (*Hist. Eccl.* III. 24, 39, V. 8.) „magán-jegyzettként” kezeli az evangéliumokat.

<sup>40</sup> Ezzel szemben Louis H. Feldman úgy látja, hogy semmi sem igazolja kényszerítő erővel a mélyreható hellenizációs folyamatokat Izraelben. *Gymnasion* nem létezett az Epiphánész által épített előtt, és sehol sem találjuk nyomát Izraelben később. FELDMAN, Louis H.: *Judaism and Hellenism Reconsidered*, Leiden, Brill, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 107.), 2006, 71–102, 76.



teóriáját Mózesről, „mint egy tolvaj”.<sup>41</sup> Hasonlóképpen azt állítja, hogy a görög törvényhozók számos törvényt „lemásoltak” Mózes törvényeiből (*Specialibus Legibus* 4,61). Philón szerint Mózes megelőzte Platón anyagból történő teremtéstanát azzal, hogy a Genesisben azt tanítja: mielőtt a világ létrejött, víz, sötétség és káosz volt (*De Providentia*).<sup>42</sup>

Ez az érvelés egyfelől apologetikus, mivel a hellénekkal szembeni fölény kimutatását szolgálja, másfelől éppen annak az „imitációnak” a tanúja, melyet Izrael elitje a hellén kép- és fogalomhasználat, valamint az erényekkel kapcsolatos meggyőződések áttemelése révén valósít meg, és amit aztán majd a saját törvénye nevében éppen a hellénizmussal szemben használ fel.<sup>43</sup> Ez a hatás tükröződik a hellénizmus befolyása elleni küzdelemben is. Homérosz például nem lehetett idegen a zsidó írástudó réteg számára, ugyanis a Makkabeus felkelés sikerét követően a Sybilla Jóslatok írója a görögöség „tanítóját” *pseudographos*-nak nyilvánítja.<sup>44</sup> Mivel a homéroszi szövegek pedagógiai enciklopédiák is, az eposzok betiltása a zsidó elit egy részében komoly nyomokat hagyó hellén kultúrideállal szembeni kifejezett tiltakozásként értendő.<sup>45</sup> Másfelől, ha a hősöket felvonultató intertestamentális kori szöveghelyeket vizsgáljuk meg, láthatóvá válik, hogy a személyek egy-egy, a hellén-görög és latin műveltségű elit számára fontos erény reprezentánsai lesznek. Ennek azonban nem pusztán apologetikus szerepe van: ahogy a következő részben látni fogjuk, az korai zsidó iratok egy részében a példaképek felmutatása tudatos pedagógiai célt szolgál.

## Izrael imitálandó hősei

Az antik zsidó írásbeliségét vizsgáló David M. Carr másokkal egyetértésben arra a következtetésre jut, hogy a zsidó „bölcsestételek” szö-

<sup>41</sup> Alexandriai PHILÓN: *Quaestiones et Solutiones in Genesis*, 4,152.

<sup>42</sup> A forrásokat Szécsi József idézi, az ő általa használt fordításokat idézzük. ld. Szécsi József: Mózes és Áron alakja a hellénisztikus irodalomban, 1. rész. [Online] *Remény* (2011/1). <http://www.remeny.org/remeny/2011-1-szam/szecsii-jozsef-mozes-es-aron-alakja-a-hellenisztikus-irodalomban-1-resz>, [2017.08.05.]

<sup>43</sup> A hellén elemek áttemeléséről bővebben ld. Martin Hengel idézett munkáját.

<sup>44</sup> Hengel, *Judaism and Hellenism*. 75.

<sup>45</sup> Ennek legnyilvánvalóbb nyoma az a fajta tolerancia, mely a Jeruzsálem hellenizációja során Jázón főpapot körülvevő hellenizált elit részéről tapasztalható, legalábbis Martin Hengel szerint (Uo., 72–73. p)

vegek” megszületésüktől kezdve az inkulturáció és oktatás legfontosabb eszközei voltak.<sup>46</sup> Az ezekben szereplő „atya” és „fiú” kapcsolat a tanár és diák viszonyának leírására szolgál, mely általában családi körülmények között (nem tanházban), és kis létszám mellett, vagy akár magán-tutor alkalmazásával, egyetlen diákkal folytatott párbeszédben valósul meg. Az ilyen apai szereppel felruházott tanító célja

„a fiúk (és néhány lány) inkulturációja, hogy majd ugyanazt a szerepet töltsék be, amit az atya (vagy pseudo-apaként jelen lévő oktató).<sup>47</sup> Néhányak esetében ez különleges írási és olvasási készségek elsajátítását is jelentette, melyet speciális írnoki hivatali pozícióban is használhattak, sokak számára a cél azonban sokkal általánosabb volt. [...] ennek [a folyamatnak a] során a sikeres diák a szükséges (nemi) önmegtartóztatás képességét szerzi meg, hogy ne valljon kudarcot a „közösség előtt” (Péld 5,14). Ez a cél úgy volt elérhető, hogy különböző erényeket bölcs mondásokban és rendelkezésekbe foglalva kitartóan memorizáltak: féld az Urat, vigyázz a nyelvedre, tiszteld a hatalmasabbat, és így tovább.”<sup>48</sup>

Egyfelől érdekes megfigyelni, ahogy az atya-fiú viszony visszatér bizonyos – a Példabeszédek könyvéhez képest későbbi – tanító szövegekben, másfelől a szövegek szándékát is érdemes megvizsgálni. Ebből ugyanis az derül ki, hogy az imitálandó hősöknek komoly szerepük van. Megvizsgáljuk a hellén-római kor időszakának szövegeit, és annak feltárása a célom, hogy a Jézust körülvevő miliő mennyiben tartalmazza az imitáció gondolatát. Nem valamiféle hatástörténeti kutatásról van szó, pusztán a lehetőséget vizsgálom: amennyiben ugyanis ezekben az iratokban felfedezhető a mimézis gondolatköre, úgy nem valószínűtlen, hogy Jézus tanításaiban is helyet kaphatott ez a képzet.

O. Larry Yarbrough a későinek számító 4Makk-ból idézi a záró paszszust (4Makk 18,11-24), mely az üdvtörténet nagy alakjait vonultatja fel.

<sup>46</sup> CARR, David M.: *Writing on the Tablet of the Heart – Origins of Scripture and Literature*, New York, Oxford University Press, 2004, 126–134. Ld. még Crenshaw: *Sage in Proverbs*, 122.

<sup>47</sup> Vö. még Carr: *Torah on the Heart*, 18.

<sup>48</sup> Carr: *Writing on the Table*, 130–131.

Szerinte a szakasz egyértelműen oktatási szituációt tükröz, mégpedig célzott üzenettel, a hősokeket éppen a didaktikai célnak megfelelően változtatva össze.<sup>49</sup> Ebben azonban nem az az érdekes, amit Yarbrough az ezt a megállapítást követő elemzésében kiemel, tudniillik, hogy az oktatás milyen változatos csatornákon keresztül valósulhat meg, hanem éppen az, hogy az oktatási szituáció *hősokeket* tartalmaz. A 4Makk szereplői, Eleázár, az asszony és gyermekei tettük révén bekapcsolódnak az „atyák kórusába”, akik igazként kitartottak. Ennek a kórusnak a tagjai Ábel, akit testvére megölt, Izsák, akit feláldoztak, József a börtönben, Fineás, Dániel az oroszlánok vermében, Sidrák, Misák és Abednegó a tűzben, és akik minderről írtak: Mózes, Ézsaiás, Dávid és Salamon. A traktátus Eleázár pap, az asszony és hét gyermekének hűségét rajzolja meg, az epilógus éneke pedig az asszonyt magasztatja a kitartás erényéért, és rendíthetetlen istenszeretetéért. Közvetlenül halála előtt a legidősebb testvér kitartó tőrésének utánzására buzdítja testvéreit (4Makk 7,23). A propaganda egészen nyilvánvaló: a mártírok kitartása, mely a törvényhez és Istenhez való hűségük jele, arra vár, hogy *utánozzák*, miközben példaadásuknak még egy fontos filozófiai igazság igazolása is a következménye: az értelem képes a szenvedélyek felé kerekedni, és úrrá lenni rajtuk. Az imitáció célja tehát az értelem győzelmes harcában részt venni, ehhez azonban az értelemnek támpontokra van szüksége. A 4Makk szövegében feltűnő alakok pontosan ezt a célt szolgálják: a győztesen megküzdött harc eszményképei ők, akiknek tettei tanítanak, és imitációra buzdítanak.

A korábbi bölcsességi szövegek hasonló gondolatot szólatatnak meg, például a Jézus Sirák könyve, illetve a vele nagyjából egy időben keletkezett kumráni iratok bölcsességi iratai (pl. 4Q184, 4Q185, 1Q26, 4Q415-518, 423 és az 1QS, 1QSa, valamint az 1QH vonatkozó részei). Sirák könyvének figyelemreméltó része a 44-50. fejezetekben található *encomium*, melyben Izrael „híres-nevezetes férfijait dicséri”. Azokról beszél, akiknek „igazsága nem merül feledésbe” (44,10) és utódaik „jó örökséget kapnak”. (44,11) Már az örökségre utaló vers is mutatja, hogy ezeknek a kivételes alakoknak az élete utódaik számára is kijelöli az utat. Az örökség kegyes életművük és erényességük, mely méltó a megbecsü-

---

<sup>49</sup> Yarbrough: *Parents and Children*, 39–60.

lésre. Azonban tetteik bemutatásának célja nem pusztán az, hogy „elbeszéléseket mondjanak” róluk, hanem az is, ami a Sírák könyvének függelékében található:

„Az értelem és az ismeret oktatását véstem betűkbe ebben a könyvben. Jézus, Sírák fia, a Jeruzsálemi Eleázár, akinek szívéből bölcsesség áradt. Boldog, ki ezekkel foglalkozik, és – szívére vévén ezeket – növekszik a bölcsességben, mert ha ezeket megcselekszi, mindenhez erőt nyer, mivel az Úr világossága nyomán jár.” (50:27-29)<sup>50</sup>

A teljes könyv – a hit hőseinek ismertetése is ide tartozik – a *megcselekvést* tekinti célnak. Ez a bölcsesség lényege: élni azt az életformát, melyet az elődök is megéltek. Ehhez a célhoz pedig azok adnak erőt, akik már bejárták az utat, és példájukkal szemléltették, hogyan lehetséges ez.

A kumráni iratok bölcsességi részeinek, melyek tipikus tanítói szituációban közlik tanításaikat, legfontosabb előzménye a Példabeszédek könyve (ld. pl. a 4Q184 szövegét, mely a bűnbe vivő szajhaként ábrázolja a bölcsesség ellentétét, ahogyan a Péld 5 is), emellett háttérként az 1Énók bölcsességi részei és maga Sírák könyve is forrásul szolgált.<sup>51</sup> Így várható, hogy az imitáció gondolata megjelenik a szövegekben. Azonban az inkább csak jelzésszerűen van jelen.<sup>52</sup> A 4Q185 tanítója például az „egyszerűeket” igazítja az élet útjára. A 4Q185 harmadik szakasza (iii 3-8) arra inti a „fiakat”, hogy azon az úton járjanak, amit „Ő rakott le Jákób számára, és az ösvényen, melyet Izsáknak mutatott.” Ez utalhat arra, hogy az úton járásban ez a két ősatya példa lehet. A szövegben, bár töredezett, felbukkan az ismeret továbbörökítésének gondolata:

<sup>50</sup> A szövegrészletet a *Deuterokanonikus könyvek – A Septuaginta alapján* (Budapest, Kálvin Kiadó, 2004.) fordításában idézem.

<sup>51</sup> HARRINGTON, Daniel J.: *Wisdom Texts from Qumran*, London, Routledge, 1996, 8–14.

<sup>52</sup> Tso, Markus K. M.: *Ethics in the Qumran Community. An Interdisciplinary Approach*, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 2010. S.T. Kimbrough 1969-es tanulmánya alapján beszél arról, hogy a kumráni etikának szerves része az „imitáció”, vagyis a „szimmetria az igazságos Isten és az ember tettei között.” (KIMBROUGH, S. T., Jr.: *The ethic of the Qumran community*, in *Revue de Qumrán* 6 (1969/4), 483–498, itt 497.) Ennél óvatosabban kell fogalmaznunk, de ahogy látni fogjuk, az imitáció áttételesen jelen van.



„és tegyék [az Ő akaratát] lelketek jóságos kegyelme szerint, és keressetek magatoknak utat az élet felé, ösvényt a [...] felé, maradékul fiadnak tiutánatok.” (col ii,1-2)<sup>53</sup>

Eszerint a megtalált ösvény, az igazság útja áldás lesz a fiaknak is, talán azért is, mert a kitaposott ösvény járható lesz, azaz példává válik az utódok számára. Hasonló jelenik meg a 4Q525 14. töredékében:

„Amikor pedig örök nyughelyre távozol, öröklök (azt) mindazok, [...] és tanításod szerint járnak együtt mind, akik ismernek téged, [...] együtt gyászolnak, és újtajdon megemlékeznek rólad, minthogy helyesen cselekedtél.” (frg. 14. 14-16)

ugyanebben az értelemben beszél „örökségről” a 4Q185 is:

„Boldog az az ember, aki [...], és nem viselkedik esztelenül [...] szemben. Nem csalással kutatja, és nem hízelkedéssel ragadja meg; amint atyáinak megadatott az, úgy fogja örökölni ő is. [Ragaszkodik hozzá] minden erejével, és minden [energiá]jával, fenntartás nélkül, és öröklül hagyja azt ivadékainak.” (col ii 14-15)

Ez a szakasz szintén arról beszél, hogy a tanítvány felelős: tetteit tanításokként fogják érteni, melyeket halála után követni fognak azok, akik ismerték őt. A másik szakasz pedig olyan örökségről beszél, mely hozzá az atyákon keresztül érkezik, és melyet ő maga is továbbad. Érdekes, hogy az „örökség” a sorsot jelenti,<sup>54</sup> de nem pusztán azt: ez a sors ugyanis a tettek következménye: van a gonoszoknak és a jóknak is „örökségük”, melyet tetteik és jellemük mérnek ki számukra. A 4Q424 mondásai a bölcs ember magatartását úgy írják le, mint elhatárolódást a méltatlanok cselekedeteitől. Az ő sorsuk ugyanis a pusztulás. A 4Q418 69 ii 11-15, mely iratot 1999-ben

<sup>53</sup> Ahol a fordítás hozzáférhető, Fröhlich Ida magyarítását idézem (*A qumráni szövegek magyarul*, Piliscsaba-Budapest, Pázmány Péter Katolikus Főiskola Bölcsészettudományi Kar – Szent István Kiadó, 2000.) Egyéb esetekben saját fordítást adok, a jelzett szövegkiadások alapján.

<sup>54</sup> GOFÉ, Matthew J.: *Discerning Wisdom. The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls*, Leiden, Brill, (Supplements to Vetus Testamentum 116), 2007, 16.

publikáltak, és a „Bölcsesség Irat A”-nak nevezett gyűjtemény része, az angyalok fáradhatatlan tanulását állítja példaként a tanuló elé:

„De ti, az igazság választottai, akik az [értelmet] keresitek, [bölcsséget] k[ul]tatjátok, és a teljes ismeret felett örkö[tök], hogyan mondhatjátok: «Elfáradtunk a megértésben. Éberek voltunk az ismeret utáni kutakodásban [minden időben] és minden he[lyen]»? Hiszen Ő nem fáradt meg az örökkévalóság esztendeiben. Nem gyönyörködik-e örökké az igazságban? És a tudás nem szolgálja-e őt [örökké]? És a menny f[ia]i, akik öröksége az örök élet, mondanák-e: »Elfáradtunk az igazság cselekvésében és [mi] fáradtak vagyunk a [ *vacat* (?) ] az idők során?« Nem járnak oda s vissza az örök fényben? *vacat* [di]csőség és túlradó ragyogás van velük... a [szentség] frimamentumaiban [és] a az isteni létezők tanácsában mind [...] *vacat* És te, [értő] gyermek...<sup>55</sup>

Ebben Matthew J. Goff szerint egyértelműen az fogalmazódik meg, hogy „ők [az angyalok] az ideális tanulók, akiket a *mēbîn*-nek utánozniuk kell.”<sup>56</sup>

A terapeuták gyakorlatáról Alexandriai Philón *De vita Contemplativa* című művében olvasunk. Ha igaza van Adorjáni Zoltánnak, akkor az esszénusok és a terapeuták egy gyökérből ágaznak el.<sup>57</sup> A szövegben néhány hely utal arra, hogy a terapeuták gyakorlata valamilyen olyan hagyományra megy vissza, melyet a Philón korabeli közösség utánoz:

„Rendelkezésükre állnak ősi tekintélyektől származó művek is. Ezek az elődök, lévén egyben ennek a filozófiai iránynak alapítói, az allegorizáló

<sup>55</sup> A szöveget GOFF, Matthew J.: *4QInstruction*, Atlanta, Society of Biblical Literature (Wisdom literature from the ancient world 2), 2013 héber és angol szövege alapján fordítottam. (ld. 223–224. p)

<sup>56</sup> Goff: *Discerning Wisdom*, 22. Hasonlóan angyalok a példák a 4Q418 55, 8-10-ben is.

<sup>57</sup> ADORJÁNI Zoltán: *Alexandriai Philón: De Vita Contemplativa*, Pápa – Bp, Pápai Református Teológiai Akadémia/L'Harmattan, 2008. (a továbbiakban ADORJÁNI, 2008.) Felmerült a kutatásban, hogy a terapeuták philóni leírása fikció, egy ideális társadalmi berendezkedés „álma”. Ez az Engberg-Petersen féle tézis (ENGBERG-PEDERSEN, T.: Philo's De Vita Contemplativa as a Philosopher's Dream, in *Journal for the Study of Judaism* 30 (1999/1), 40–64.) azonban maga is fikciónak tűnik. Bírálathoz ld. BEAVIS, Mary Ann: Philo's Therapeutai: Philosopher's Dream or Ideal Construction?, in *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14 (2004/1), 30–42, kül. 31–32.



írasmagyarázat módszerének sok elemét hagyták hátra; amiként néme-lyikük írasmagyarázatát mintaként használják, ugyanúgy utánozzák le irányzatuk szokásait is. Űgyhogy nem csak elmélnednek, hanem énekeket és himnuszokat is költenek Istenről mindenféle versmértékre és dal- lamra, s ezeket szükségképpen nyomatékosítják pompás ritmusokkal.”<sup>58</sup>

Mivel a szöveg szerint a terapeuták hátrahagynak feleséget és gyerme- ket, ezért az igaz élet apáról-fiúra örökítésének témája nem merül fel. Az aszketikus életformát előíró hagyomány viszont a közösség életének meghatározó része: aki szent életet él, az az „irányzat szokásait utánoz- za (*mimuntai*)”, vagyis az életforma valamilyen módon mégis öröklő- dik, ahogyan az a szokás is, hogy himnuszokat költenek, vagy ősiektől származó énekeket énekelnek (vö. VitaCont 80). A szöveg szerint a „la- komákon” jelen vannak ifjak is, akik a közösség tagjait jobban szeretik saját szüleiknél, „amennyiben a helyesen gondolkodókhöz semmi nem áll közelebb, mint az erkölcsi jóság.” (VitaCont 72) Ez a megjegyzés nem pusztán arra utal, hogy az ifjak, mivel az erényhez ragaszkodnak, az er- kölcsi jóság iránti elkötelezettségük okán tisztelik az idősebbeket, hanem véleményem szerint arra is, hogy idősebb társaikat az erkölcsi jóság pél- dáinak tartják, így *rajtuk keresztül* tanulnak. A tanításokon elhangzó be- szédet is figyelmesen, állva hallgatják (VitaCont 77). Nem maga a tanítás memorizálása azonban a kulcs, hanem az életgyakorlat: a megvalósuló kegyesség, a közösség szabályainak elsajátítása. Ennek egyik elemeként a fiatalok a lakomán felszolgálóként a tálalás módját kell elsajátítsák. Erre a feladatra gondosan választják ki a rátermetteket, „akiknek kötelező módon a tökéletességig menő udvariasságra és nemes magatartásra kell törekedniük.” (VitaCont 72) Ez, ahogy arra a kontextus utal, annak az erkölcsi jóságnak a gyakorlati megvalósulása, melyet az idősebbektől is látnak, és minden bizonnyal utánoznak. Az életvitel hagyománya pedig egy példaképre vezethető vissza: előképüknek Mózeset tartják, és ebből következően az ő életformáját imitálják. Philón a *De Vita Mosis* 2,67-69- ben a következőket írja:

<sup>58</sup> A fordítás Adorjáni Zoltáné. ld. ADORJÁNI: *Alexandriai Philón*, 38–39., és Uő.: *A terapeuták kontemplatív kegyessége. Doktori értekezés*, Kolozsvár, 2004, 47, ahol a görög szöveget a magyarral párhuzamos hasáiban hozza.

„Ennélfogva annyira szerette Istent, mint kevesen mások, és Isten is szerette őt; s mert áthatotta az égi szerelem, kiváltképpen tisztelte a mindenség urát és viszont, az is tisztelte őt. A bölcshez illő tisztelet: szolgálni az igaz létezőt – a papság feladata pedig Isten szolgálata. Erre a megtiszteltetésre lett méltó tehát, melynél nagyobb jó nincs a kinyilatkoztatás útján, a szent szolgálat minden részletéről felvilágosítást kapott. Előbb azonban mind testét, mint lelkét meg kellett tisztítania, tartózkodva minden szenvedélytől, sőt, érintetlenül őrizve meg magát mindentől, ami halandó természetű: ételtől, italtól, valamint a nemi kapcsolattól. Bár ez utóbbival már régóta nem gondolt, jóformán az-óta, hogy először kezdett prófétálni, és esett átszellemült állapotba.”<sup>59</sup>

A terapeuták gyakorlatáról tudjuk, hogy papi közösségként definiálták magukat, akik a papságra vonatkozó időszakos tisztasági előírásokat kiterjesztették az egész közösségre, és a teljes életgyakorlatukra. Ünnepi lakomáikon kenyeret, sőt, és izzópót ettek, s bort nem ittak. Sokszor Philón szerint napokig nem étkeznek, hogy a filozófiájukban elmélyedhessenek. Emellett cölibátusban élnek. Mózes alakja, és szentsége tehát a közösség önértelmezésének forrása. A *VitaCont* 63 „Mózes tanítványainak” nevezi a közösség tagjait, a *VitaCont* 85 pedig arról beszél, hogy a terapeuták himnuszainak harmóniája a Vörös-tengeri átkelés után Mózes karvezetésével alakuló spontán dicsőítő kórus énekeihez hasonló. A *Vita Mosis* Mózessel kapcsolatos leírása és a terapeuták életformájának egybevetése továbbá arra utal, hogy a Tóra kegyességi mércéjét is túllépő önmegtartóztatásukkal szintén az ő példáját imitálják, és így a közösségben jelenlévő ifjak életmódját is a Mózes életéről vallottak határozzák meg.

A *Salamon bölcsessége* nevet viselő iratban, mely erőteljes hellén hatást mutat, megjelenik az a gondolat, hogy az embernek Istent kell példájának tartania, és ebben a populáris filozófia hatása alatt álló művekhez közelít, miközben maga bölcsességi jellegű mű. Az Isten imitációjának gondolata, ahogyan azt látni fogjuk, igen ritkán lesz témája a hellén-ró-

<sup>59</sup> A fordítás forrása: Alexandriai PHILÓN: *Mózes élete* (ford. Bollók János), Bp., Atlantisz Kiadó, 1994, 99–100, a terapeuták életformájához, illetve a mózesi életformához való kapcsolatához ld. Adorjáni: *Alexandriai Philón*, 125–128.

mai időszak zsidó iratainak. Ebben a konkrét szövegben viszont, miután a szerző az ősatyák sorsát bemutatva a pusztai vándorlás és az Ígélet földjén megtelepedés tanulságairól beszél, és arról, hogy Isten milyen irgalmasan bánt a népével, de még ellenségeivel is, a következőt mondja:

„Megtanítottad népednek az ilyen cselekedetek által, hogy az igaznak emberbaráttá kell válnia...” és még: „Amikor tehát ellenségeinket megszámlálhatatlan csapással sújtod, minket nevelsz, hogy jószágodra emlékezve hozzunk ítéletet.” (SalBölcs 12,19.22)

Az idézet alapján egyértelmű: Isten tettei minták: jóságos tettei arra motiválnak, hogy aki azokat látja, vagy olvassa, emberszeretetre induljon. A gonoszok és megátalkodottak ítélete pedig szintén éppen azért történik, hogy „fogjon rajtuk.” (SalBölcs 12,26) Isten népe pedig ezekből a tettekből kell tanuljon, mégpedig azt, hogy úgy kell viselkednie, ahogyan azt Isten tette: kíméletesen kell ítélkeznie (SalBölcs 12,21).<sup>60</sup>

Az apa-fiú viszony és a tanítói szituáció egymásba fonódása a halotti ágy mellett elhangzó intések testimóniummá stilizált didaktikus szituációiban is megjelenik.<sup>61</sup> Ha a történeti műveket nézzük, a Palesztina földjén és minden valószínűség szerint héber nyelven született 1Makk 2,51-64 szintén szép példája a végrendelkezés keretében elhangzó tanításnak. A halálos ágyán fekvő Mattátiás a zsidó történelem nagy alakjait felsorolva buzdítja a fiait a küzdelem folytatására: „Emlékezzetek atyáik tetteire, amelyeket véghezvittek a maguk korában. Így szerezzetek magatoknak nagy dicsőséget és örök nevet.” (1Makk 2,51) Nyilvánvaló, hogy az emlékezés az atyák buzgalmának, hitének és törvénytiszteletének követését jelenti. Az intést követő felsorolásban Dávid például a jóság, Dá-

<sup>60</sup> LINEBAUGH, Jonathan A.: *God, Grace and Righteousness in Wisdom of Solomon and Paul's Letter to the Romans, Texts in Conversation*, Leiden, Brill (Supplements to Novum Testamentum 152), 2013, 66.

<sup>61</sup> A szövegben visszatérő formula: „és most gyermekem...”, melyek után változatos tanítások fogalmazódnak meg: életpéldák, intések, bűnvallás, stb. (ld. a Charlesworth féle kiadásnak a Tizenkét Pátriarcha Testamentuma elé írt előszavát.) A Testamentum alaposabb elemzéséhez ld. COLLINS, John J.: *Between Athens and Jerusalem, Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids/London, Eerdmans, 2000<sup>2</sup>, 174–185. Szerinte a diaszpórábeli zsinagógai istentisztelet részeit képező homiletikus részek fedezhetők fel benne. A követendő életpéldák tehát az oktatás eszközei.

niel az ártatlanság, Fineás a buzgalom erényének „megtestesülése” lesz. De Mattátiás életének és a hősök névsorának összefüggése sem kerülheti el a figyelmet. Csak ha Fineásra gondolunk: mindkét szereplő Isten haragjának idejében él; ahogyan Fineás, látva, hogy Izrael semmit sem tesz a vegyesházasság ellen, otthagyja a gyülekezetet (Num 25,7), úgy Mattátiás „látta” Júda és Jeruzsálem hitehagyását, „felkelt és elhagyta” Jeruzsálemet Nodinért (1Makk 2,1-6). Ahogy Fineás „buzgó volt”, és a szeretkező párt bűnük helyén, a sátorban lándzsával átszegezte (Num 25,8), úgy volt buzgó Mattátiás, amikor az oltár mellett lemészárolta az ellenséget.<sup>62</sup> Élete olyan paradigma, mely korábbi „hősök” tetteit mintázza. Halálos ágyán pedig arra inti fiait, hogy hozzájuk hasonlóan cselekedjenek nevük fennmaradása érdekében: váljanak ők is példává. Az egyesek által propagandaszövegnek tartott, mások által történeti novellának nevezett *Judit könyvének* főszereplője szintén erények példája (Judit 8, – kegyességé; 10,4 – szépségé; 11,18 – bölcsességé), különösképpen is az önmegtartóztatásé.<sup>63</sup>

A populáris filozófiától áthatott szövegekben kicsit más a helyzet. Ahogy említettük, a példakövetés direkt módon összekapcsolódik Isten imitációjának gondolatával.

A *Tizenkét Pátriarcha Testamentumában* Benjámin az erényes József követését ajánlja (TestBenj 3,1; 4,1). József követése itt azonban több mint az erény útjának imitációja. Aser ugyanis egyenesen Isten miméziésének nevezi azt, amikor valaki kétkelkedés nélkül él, és nem fogadja el a látszólagos jót (*TestAss* 4,3).<sup>64</sup> A szövegben konkrét utalást találunk arra, hogy Isten természetének egysége kötelezi követőit arra, hogy kegyességük és életük összhangban legyen. Az *Ariszteász-levél* egyik jelenete

---

<sup>62</sup> *I Maccabees, A New Translation with Introduction and Commentary by Jonathan A. Goldstein*, Doubleday, New York, 1976, 6-7, ld. még Uő.: Biblical Promises and 1 and 2 Maccabees, in NEUSNER Jacob – GREEN, William Scott – FRERICHs, Ernest (eds.): *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 79.

<sup>63</sup> Ez inkább „önfegyelem”, abban az értelemben, hogy Judit mindig határozott és döntései szilárdak. Ez szintén a görög filozófiai erények egyikének megjelenése, habár Laurence M. Wills szerint ez még óvatos átemelés. WILLS, Laurence M.: Greek Philosophical Discourse in the Book of Judith?, in *Journal of Biblical Literature* 134 (2015/4), 753–773, kül. 773.

<sup>64</sup> A testamentumok idézeteit a Charlesworth kötet angol fordításából vettem. CHARLESWORTH, James H.: *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. I-II, Peabody, Massachusetts, Hendrickson, (1983), 2010.

szerint, melyben a király a társaságában lévő bölcseket kérdezi, az első bölcs azt válaszolja: a király „Isten örök nagylelkűségének (*epieikész*) imitációja révén” tarthatja meg a trónját. (§187-188, vö. §255). A király egy másik kérdése arra vonatkozik, hogyan nyerhető el annak dicsérete is, aki egy peres ügy ítélete után vesztésként távozik? A válasz: úgy, király, hogy „figyelembe vedd Isten módszerét.” Isten ugyanis nagylelkű (§192). A passzusok szerint a királynak Istent kell követnie, azaz kormányzása sikeressége érdekében *úgy kell cselekednie, ahogyan Ő*. Ebben Benjamin G. Wright implicit hellénista uralkodó-kritikát is felfedezni vél, mely a király alárendeltségét hangsúlyozza. Ez jogos, és éppen ebből következik az, hogy Isten mindenben minta a király számára.<sup>65</sup> Ebbe a sorba illeszthető Alexandriai Philón már említett *De Vita Mosis* című életrajza. Ő ebben a legkiválóbb embernek tekinti Mózeset, akinek Istennel különleges kapcsolata van.

„Vajon nem élvezte-e a mindenség atyjának és alkotójának magasabbrendű közösségét is, ha már ugyanarra a címre lett méltó? Hiszen az egész nép istenének és királyának nevezték, és azt mondják róla, hogy behatolt abba a sötét felhőbe, amelyben Isten tartózkodott, vagyis a létezők forma nélküli, láthatatlan és testtelen, a lét mintáit tartalmazó valóságába, és halandó létére értelmével átlátta a láthatatlan világot, majd önmagát és életét, mint valami jól megalkotott festményt közszemlére bocsátotta, s gyönyörű és isteni műként példaképpül állította azok elé, akik utánozni akarják. Boldogok, akik bevésték, vagy legalábbis igyekeztek bevésni lelkükbe képmását! Hordozza odaadóan értelmünk az erénynek ezt a tökéletes formáját, vagy legalább az őszinte vágyat arra, hogy ezt a formát megismerje.” (*VitMos* I,158-159)<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Wright több lehetséges forrását is megemlíti az imitációnak. Ilyen pl. Iszokratész: Nikoklész (3.61), Pittakosz Mütilénaiosz (7th–6th BCE), Frag. 10.3; Thálész (7th–6th BCE in. Diogenész Laertiosz 1.36); Epiktétosz, *Enchiridion* 31. 362, de nem foglal állást emellett, hogy honnan eredeztethető a gondolat. Az Ariszteász-levél sem kívánja megnevezni a saját forrását. ld. WRIGHT, Benjamin G.: *The Letter of Aristeas, 'Aristeas to Philocrates' or 'On the Translation of the Law of the Jews'*, Boston, Walter DeGruyter, 2015, 359.

<sup>66</sup> A fordítás Bollók Jánosé. Alexandriai PHILÓN: *Mózes élete*, Bp., Atlantisz, 1994, 51.

Az, hogy Mózes látta az isteni titkokat, őt Istenhez hasonlóná teszi. Ezáltal pedig olyan példává válik, amelynek utánzása révén a „lélek” a legfőbb erényekkel telhet meg.<sup>67</sup> Mivel pedig istenhez hasonló lénye közvetít, rajta keresztül az ember Istent imitálja. Philón ehhez hasonlóan a teremtésről írt művében arról beszél, hogy Isten imitációja lehetséges, ha a természetet követjük, benne pedig a legmagasabb rendűt, az értelmet. Bár Isten helyezi az emberbe az értelmet és az erények magvait, azok kiművelése az ember felelőssége. Mindez pedig annyiban megvalósítható, amennyiben az ember az értelmére hallgat.<sup>68</sup> A megvalósításban pedig – egy másik traktátus szerint – a „jó emberek imitációja, folyamatos gondozás, fáradságos ismételtetés, szünet nélküli és lankadatlan gyakorlás” nyújt segítséget.<sup>69</sup>

Az imitáció problémáját tekintve érdekes ellenpontnak tűnik az *Assumptio Mosis*, melyben Józsué, Mózes erényeinek dicsérete után éppen arról kap tanítást a meghalni készülő Mózesától, hogy Isten nem az erényekért választ, mivel terve nem ezen áll vagy bukik.<sup>70</sup>

„Az Úr értük és bűneik miatt választott ki, hogy imádkozzák és esedezzek értük. De nem erényeim (*virtus*) vagy erőm (*firmitas*) miatt, hanem az ő hosszútűréséből ért engem kegyelme és türelme. Ezért, azt mondom neked, Józsué, nem népének kegyessége miatt fogja legyőzni a népeket. Az ég és föld alapjai Isten akaratából jöttek létre, és minden jobb kezének gyűrűje alatt áll.” (*AssMosis* 12,6-9)

<sup>67</sup> SATLOW, Michael L.: Philo on human perfection, in *Journal of Theological Studies* 59 (2008/2), 500–519. Az idézet ellentmond Satlow tanulmányának, mely szerint Mózes nem utánozható. Abban Satlownak persze igaza van, amit David Litwa frappánsan úgy fogalmaz meg, hogy Philón szerint Mózes „racionális, halhatatlan, büntelen és mindig boldog lélekkel” születik, akinek különleges feladata van: az istenséghez való visszatérés modelljévé lenni. Ilyen értelemben Mózes „emberfeletti”, tehát nem utánozható tökéletesen. Ez azonban nem zárja ki az imitáció lehetőségét. (LITWA, M. David: The Deification of Moses in Philo of Alexandria, in *The Studia Philonica Annual* 26 (2014/1), 1–27, itt 10. Mózes utánozhatóságának kérdése egyébként összefügg azzal a sokat vitatott problémával, hogy Mózes „megistenült-e”.

<sup>68</sup> PHILO: *Legum Allegoriarum* I, 103.

<sup>69</sup> PHILO: *De Ebrietate*, 21, *De Vita Mosis* II,11 – kiem. tőlem. K.Gy.

<sup>70</sup> *Assumptio Mosis* 12,5–9, in TROMP, Johannes: *The Assumption of Moses – Critical Edition with Commentary*, Leiden, Brill, 1993, 264.





Csakhogy a történet mégsem ellenpont: Mózesnek éppen alázata lesz az igazi példa, mely semmit nem tulajdonít magának.

Már csak ez a nem teljes körű áttekintés is azt mutatja, hogy a hellén-római kor irodalmát át- meg átszövik az Ószövetség nagy alakjai. Szerepük a példaadás, életük eseményeinek felemlegetése pedig a hősnek állított „emlék” mellett a példaadó tett imitációjára buzdítás. Ha ideillesztjük a 4Makk 18,10-19-et, mely szerint az apa az ószövetségi alakok történeteit tanítja fiainak, melyek az aktuális szenvedésben példát adhatnak, vagy a Pédabeszédek korát követő bölcsességi irodalmi szövegek példaképeit, akkor kirajzolódik előttünk a hősök tiszteletének, és hozzájuk kapcsolt erények követésének didaktikus szituációja. A példák utánzására buzdítás, elemzéseink alapján láthatóan jelen van a zsidóság legfőbb értékeinek elsajátíttatásában. Azok az egyedi alkalmak pedig, amelyekben Isten miméziséről olvasunk, a törvény fontosságát emelik ki: Isten maga válik példává, saját törvényének megcselekvőjévé és alkalmazójává.

### A rabbi mint példa

Martin Hengel úgy látja, a hellén hatás következtében alakul ki a mester és tanítvány viszony imitatív mintája a zsidóságban.<sup>71</sup> Hogy ez közvetlen átvétel-e, vagy inkább párhuzamos fejlődés eredménye, nehezen kimutatható. Az mindenesetre biztos, hogy a rabbinikus ideál és a görög filozófiai eszmény nagyon sok párhuzamot mutat. Ahogy a görög oktatás és a filozófia célja egy életforma kialakítása, az ideálnak megfelelő elvek és *pragmák* begyakorlása révén, úgy a rabbinikus iratok összes tanítása a hétköznapi élet szabályozását végzi: a rabbinikus ideál a kiformált személyiség, mely a Tórához alakul. Másfelől maguk a tanításhoz használt műfajok is hasonlóak: a chreiaiak és a narratív mashal-ok (*m<sup>e</sup>salim*) sok ponton mutatnak átfedést.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Hengel: *Judaism and Hellenism*, 81. „Még a rabbinátus mester-tanítvány viszonyának – mely a hagyománnyal fonódott össze – sem az Ószövetség a mintája, ahol az szigorú értelemben nem is fordul elő, hanem Görögország”.

<sup>72</sup> A kérdést többen alaposan körbejárták, többek közt FISCHER, Henry A.: *Story and History: Observations on Greco-Roman Rhetoric and Pharisaism*, in Uő. (ed.): *Essays in Graeco-Roman and Related Talmudic Literature*, New York, Ktav Publishing House, 1977, 443–472; Uő.: *Studies in Cynicism and the Ancient Near East: The Transformation of a Chreia*, in NEUSNER, Jacob (ed.): *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, Leiden, Brill, 1968, 372–411; Uő.: *Rab-*

Jacob Neusner, bár ő Gerhardssonnál szkeptikusabb a talmudi irodalom történeti hitelességével kapcsolatban, ugyanezt vallja: a tannák idejének tanítóiról szóló történetek sajátos morális tanítások és példák bizonyos meghatározó rabbikról, még akkor is, ha ezeket több esetben későbbi tanítók tulajdonítják az idézett tanítóknak.<sup>73</sup> Az ábrázolt alakok sematikusak, elnagyoltak, tesznek, vagy mondanak valamit, anélkül, hogy személyiséggé válnának, de szerepük nem is ez. „Hillél és Sammai ellenében állítása sem változtat az összképen. [Ők is] [a]zért születnek meg, hogy erények vagy elítélendő tettek típusai legyenek.”<sup>74</sup> Vagyis a történetek exemplumok, a bennük szereplő rabbik az ábrázolt morális vagy legalisztikus tettek „reprezentánsai”, az ószövetségi kor hőseihez hasonlóan.

Feltételezhető, hogy ez a fajta példa-mutatás nem pusztán narratív szinten van jelen: a szöveg egy életforma nyomát őrzi. Nagyon érdekes Martin S. Jaffe okfejtése ezen a ponton. A Jeruzsálemi Talmud Sekálím 2,7 és 47b-t idézi, melyben Rabbi Eliézer, látva Rabbi Johánánt és Rabbi Hija ben Ábbá-t, elfordítja a fejét. Rabbi Johánán ezt felpanaszolja, mint a vele, azaz a mesterrel szembeni tiszteletlenséget. Két sikertelen kísérlet után, melyben Rabbi Jáákov megpróbálja megvédeni a tiszteletlen tanítványt, egy új gondolat kezdődik: a tanítvány azért is hibát követett el, mert nem recitálta a tanítását „mestere nevében”. Pedig, ha valaki ezt megteszi, akkor – Simon ben Nezirá szerint – „a mester szája a sírban együtt mozog a recitálóval, ahogy meg van írva: „Ajkad íze, mint a legjobb boré, mely szerelmesemtől árad felém, álomban is megnedvesíti ajkam.” Ez Gidol kommentárja alapján azt jelenti: „Ha valaki egy tradíciót recitál a továbbadó nevében, maga elé kell képzelje őt, ahogy meg van írva: „Az

---

*binic Literature and Greco-Roman Philosophy*, Leiden, Brill, 1973; LIEBERMAN, S.: *Hellenism in Jewish Palestine, Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E. – IV Century C.E.*, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1962<sup>2</sup>. Ezek a tanulmányok főként az ókori zsidó és hellén retorika és érvelés közti párhuzamokat mutatják ki, főként Hillél rabbi hét szabálya és a következtetés retorikai eszközeinek hasonlóságát vizsgálva. Martin S. Jaffe vizsgálja a **chreiai** és a rabbinikus narratívák közti összefüggéseket. JAFFE, Martin S.: *Torah in the Mouth, Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 B.C.E – 400 C.E.*, New York, Oxford University Press, 2001, 130–147.

<sup>73</sup> NEUSNER, Jacob: *The Rabbinic Traditions About the Pharisees before 70*, Leiden, Brill, 1971, Part II, 70.

<sup>74</sup> Uo., 72. – kiem. tőlem K.Gy.

ember mint pusztá árnyék bolyong [*k bslm ythlk ,ys*] [... gyűjtöget, de nem tudja ki fogja betakarítani]” (Zsolt 39,7).<sup>75</sup> A szakaszban Jaffe több érdekességet is megfigyel. Egyfelől a mester tanítása életet ad a tanítványnak, hiszen az örökkévaló Tórával ajándékozza meg. Emellett viszont – és ez derül ki ebből a szövegrészletből – a tanítvány, amikor a hagyományt recitálja, a mesterét „halhatatlanná teszi”, mivel a hagyomány felidézésekor a mester – még ha elhunyt is –, jelen van.<sup>76</sup> Emellett Jaffe kimutatja, hogy a szövegben a Gen 1,26-27 allúziója is kimutatható a Zsolt 39-ből származó idézetben, és ha rabbiként hallgatjuk a szöveget, Gidol interpretációja nagyon is direkt. „A tanítvány maga elé képzelettel a mesterét, miközben recitál, ahogy a Szentírás is igazolja: csak a kép [*slm*] [ami Istené, akit a mester léte fed fel] révén alakíthatja valaki magát a halakhikus normák megtestesítőjévé [*ythlk ,ys*].”<sup>77</sup> Ez valami nagyon fontos dolgot jelent: „A szöveg-memorizálás és a viselkedésbeli átalakulás fegyelme, ami a tanítvány életét meghatározza, a mester élő jelenlétében gyökerezik.”<sup>78</sup> Ezt Jaffe a szóbeliség memorizációs aspektusát kiemelve említi, a galileai rabbik azon igyekezetének összefüggésében, mely az írott hagyomány helyett a szóbelit támogatja, de megállapítása sokkal messzebbre mutat. Arra a viszonyra vet fényt, mely a mester és tanítvány közt létezett, és mely még a mester halála után is folytonos marad: a tanítás és tanulás nem képzelhető el a mester *jelenléte* nélkül, még a halála után sem.

Ennek megvan a maga oka. Robert Kirschnernek a rabbinikus imitációról szóló tanulmánya azt mutatja ki, hogy a tannák és amórák idejében mennyire jelentős a mester *tette*. A tanítványok jelenléte arra ösztönzi őket, hogy hétköznapi ügyleteiket nagyfokú tudatossággal hajtsák végre, mivel a tanítványok azokat paradigmaticus tettekként fogják értékelni.<sup>79</sup> Ez a felfogás ráadásul Kirschner szerint a Talmud szövegének legősibb rétegében van így: a későbbi szerkesztői változtatások az általános szabály irányába tolják el a *konkrét tettek* paradigmaticussá válásáról

<sup>75</sup> Jaffe: *Torah in the Mouth*, 150kk. - a latin betűs átírás az eredeti idézet része.

<sup>76</sup> Uo., 150.

<sup>77</sup> Uo., 151.

<sup>78</sup> Uo. - kiem. tőlem K.Gy. Az idézetben szereplő héber kifejezések átírását a Jaffe szövegből emeltem át, változtatás nélkül.

<sup>79</sup> KIRSCHNER, Robert: „Imitatio Rabbini”, in *Journal for the Study of Judaism XVII* (1986/1), 70–79, itt 72.

szóló történetek értelmezését.<sup>80</sup> A konkrét tett példává és tanítássá válását egy rövid történet szépen szemlélteti:

T. Berákhót 5:2

- A. 1. M'SH B-R. Simeon ben Gámáliél, Rabbi Judá és Rabbi Jósze Akkóban étkeztek, amikor a nap szentté vált rajtuk (vagyis beköszöntött a Sábbát)
  2. R. Simeon b. Gámliél azt mondta R. Josze-nak: „Rabbi, az a kívánságod, hogy szakítsuk meg (az étkezést) a Sábbát (áldásai)ért?”
- B. 1. Ő azt mondta neki: „Minden nap az én szavaimat választod Júda jelenlétében, és most Júda szavait választod az én jelenlétemben.”
  2. „Még a királynőn is erőszakot akar elkövetni itt nálam a házban?” (Eszter 7,8)
- C. 1. Ő (Simeon ben Gámáliél) azt mondta neki: „Ha tehát nem szakítjuk meg, rögzítsük a tanítást a következő nemzedékeknek.”
  2. Azt mondták (később): „Addig nem keltek fel helyükről, amíg nem rögzítették a háláchát R. Josze szerint.”<sup>81</sup>

A talmudi tanítás az étkezés megszakítására vonatkozik a szombat beköszöntekor. Gámáliél kérdése Kirschner szerint az amiatti aggodalmat fejezi ki, hogy tettük haláchává válik, és félreértésre adhat okot, ha nem indokolják a szombatba belenyúló vacsorát. A szituáció más jelenlévőket is feltételez, akik szemtanúi az eseményeknek; de ha nem is ez az eredeti összefüggés, a történet redaktora tisztában volt azzal, hogy a tett paradigmátikus, mivel szükségesnek tartja rögzíteni, hogy az esemény rendelkezéssé válik, és azt is, milyen módon.

„A Babiloni Talmud Éruvin 93a, 94a-ban van egy *máászé*, amely azt meséli el, hogy két ház közti elválasztó fal szombatnapon leomlott. Rabbi Sámuel, akinek a „helyén” ez történt, megparancsolta, hogy a [fal]

<sup>80</sup> Uo., 76.

<sup>81</sup> Saját fordítás az angol szöveg alapján.

helyére egy kifeszített szőtttest tegyenek, mire Rab elfordította a fejét. Rab történetesen R. Samuel vendége volt, és emiatt házigazdájának „törvényalkotó” tekintélyét a szokás alapján el kellett fogadnia. De tanítványai (és mások) azt a benyomást szerezhették volna ezen és az ehhez hasonló alkalmakon, hogy szombatnapon megengedett a fent említett munka elvégzése. Emiatt elfordította a fejét, hogy tapintatos hallgatását ne legyen alkalom félreértelmezni.”<sup>82</sup>

Az, hogy a mester mennyire tudatában van tette háláchikus jelentőségének, jól látható a történetben. Még egy egyszerű hallgatásnak is jelentősége van, és félreérthető tanítássá válhat, ha azt nem kíséri egy olyan magyarázó gesztus, mely világossá teszi a szándékát. Ebből a történetből az is kiderül, hogy a rabbi tettei mindig közösségi eseményt jelentenek: tanítványai, és a vendégek azt figyelik, mit és miért tesz.

Ezek a paradigmaként funkcionáló tettek meghatározott összefüggésbe illeszkednek. Ha a rabbinikus hagyomány egészét nézzük, azt látjuk, hogy a tanító és tanítványa viszonya az élet minden területére kiterjedt: a képzés csak akkor lehetett teljes körű, ha a tanítvány a mester életének részévé válik, háztartásuk közös lesz, mégpedig több évre. Enélkül a tanítvány „minden tudás ellenére *am-haarec* marad (Szótá 21b-22a). [...] a tanítvány megtanulja a mesterétől a helyes életformát, és utánozza őt az élet minden területén: ruházkozásban, beszédmódban, stb.”<sup>83</sup> Ebben a szereposztásban – ahogy Jonathan Wyn Schofer írja: „A tanuló feladata volt, hogy a vágyait és indulatait a tanára útmutatásai alapján formálja, a tanító feladata pedig az volt, hogy közvetítse, megjelenítse, és megtestesítse a múlt inspiráló bölcseinek életmodelljét.”<sup>84</sup> A rab-

---

<sup>82</sup> A történetet Birger Gerhardsson leírása alapján idéztem, ld. GERHARDSSON, Birger: *Memory and Manuscript, Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Lund, C. W. K. Gleerup, 1961, 187.

<sup>83</sup> Beráchót 47b, In: STRACK, H. L. – STEMBERGER, Günter: *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis, Fortress Press, 1996, 13.

<sup>84</sup> SCHOFER, Jonathan Wyn: Rabbinical Ethical Formation and the Formation of Rabbinic Ethical Compilations, in FONROBERT, Charlotte Elisheva – JAFFE, Martin S. (eds.): *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, New York, Cambridge University Press, 2007, 313–335, itt 313.

binikus irodalom narratív jellegű hagyományanyaga<sup>85</sup> éppen ezt az oldalt jeleníti meg; azt, amit Kirschner frappánsan úgy foglal össze: a mester, amikor cselekszik, maga a megtestesült Tóra (*personified Torah*).<sup>86</sup> Tettei a múlt mestereinek hagyományait keltik életre. Vagyis a rabbik egy hosszú láncolat részei, melynek fontos része a szóbeli és írott hagyomány, de más is. „Isten nem pusztán szavakon keresztül jelenti ki a Tórát, melyeket a Sínai hegytől ad az írott és szóbeli Tóra formájában, hanem a szentek, azaz a bölcsek életén és tettein keresztül is.”<sup>87</sup> És mivel Neusner szerint a bölcs a Tóra tekintélyével azonos fokon áll,<sup>88</sup> Kirschner megállapítása valóban jól jellemzi a szituációt. Ezek a kijelentés értékű szavak és tettek néha hétköznapi eseményekhez kapcsolódnak, néha szándékolt szimbolikus cselekedetek, melyeket a tanítványoknak kell megfejteni, vagy egészen egyszerűen csak utánczandó példaértékű események. Egy biztosnak látszik: a tanulás átfogja az élet minden területét. A *talmid hacham*-nak ezt a mindenre kiterjedő voltát jól szemlélteti egy mulatságos történet.

„A Beráchót 62a meséli el, hogy R. Ákibá (135 körül) a mesterét Jósúa rabbit egyszer az árnyékszéken leste meg, ugyanúgy, ahogy Simeon ben Ázzáj (110 körül) Rabbi Akibát; Rab Chábáná pedig tanítóját Rab-ot (†247), miközben feleségével hált. Amikor aztán illetlen tettükért számonkérték őket, mindegyikük így magyarázta meg: „Itt a Tórával kapcsolatos dologról van szó, és nekem tanulnom kell!”<sup>89</sup>

Vannak esetek, amikor a tettekhez és eseményekhez a tanítótól származó magyarázat kapcsolódik, és van, amikor a tanítvány maga fejt meg az eset jelentését. Nem ritkán – főleg a babilóniai hagyományban – zavart és hibázó rabbik tetteiről is olvasunk, akiket vagy a történet másik szereplő-

<sup>85</sup> Most szándékosan a narratívákra korlátozzuk a figyelmünket, azokra a történetekre, melyek apothegmákként, biografikus történetekként vagy didaktikus-szimbolikus tetteket megjelenítő történetekként funkcionálnak.

<sup>86</sup> KIRSCHNER: *Imitatio Rabbinii*, 76–77.

<sup>87</sup> NEUSNER, Jacob: *Introduction to the Rabbinic Literature*. New York, Doubleday, 1994, 566.

<sup>88</sup> Uo.

<sup>89</sup> STRACK, Hermann L. – BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Vol.1., München, C. H. Beck's, 1922, 528. – Saját fordítás a német alapján.

je, vagy a történet részét képező kommentár, vagy a hagyomány korrigál. A hagyománynak az a része, mely a rabbik tetteivel foglalkozik, különböző módon jeleníti meg az ideális „viselkedést”, de mindig ugyanaz a cél: az az állapot, melyben a Tóra elvei és gyakorlatra vonatkozó útmutatásai határozzák meg az élet teljességét.<sup>90</sup> A tanítvány több történetben kíséri a mesterét, és miközben vele van, a mester tettei vagy instrukciói tanítássá válnak. Az egyik ilyen történet szerint, mely a Sábbát 41b-ben olvasható:

„Rabbi Jichák bar Ábdimi (300 körül) mondta: egyszer követtem a tanítót a fürdőbe, és egy bögrényi olajat akartam önteni a vizébe. Erre azt mondta: Tégy [egy kis vizet] egy másik edénybe, és tedd az olajat abba. Három dolgot tanultam ebből. Először is, hogy az olajra is vonatkozik a forralás tilalma, másodsor, egy második edény nem képes forralni, harmadrészt, az olajat langyosítani annyi, mint forralni.”<sup>91</sup>

Ez a tett aztán a traktátusban vita tárgyává is válik: a rabbinak nem lett volna szabad az olaj kiöntésének vallásos vonatkozásairól gondolkodni, mivel fürdőben volt. Ezen kívül a tettnek a későbbi gyakorlatra is kihatása van, mert a traktátusban nyomon követhető, hogy a paradigmátikus tett tanítássá válik, melyet tovább finomít a későbbi gyakorlat néhány kérdése: így válik háláchává az is, hogy a tibériási meleg forrásvízben forralni vétek.<sup>92</sup> Mint látható, a tanítvány a mester tetteiből *háláchát* nyer ki, és a konkrét tettet aztán instrukciókká fordítja le, melyek a saját tettei számára is normatívvá válnak.

## Összegzés

Összességében azt látjuk, hogy azokban az iratokban, melyek a Kr.e. 3. és Kr.u. 3. századig keletkeztek, gyakran „hősök” szerepelnek, mégpedig tudatos szándékkal: tetteik imitálendő tettek, az erények, amelyeket megtestesítenek, egyben követendő mintázatot is nyújtanak. A történetek tehát pedagógiai és ideológiai szándékúak: céljuk a helyes viselke-

<sup>90</sup> Schofer: *Rabbinical Ethical Formation*, 315.

<sup>91</sup> Csak egyetlen példát emeltünk ki. Többet hoz Strack-Billerbeck: *Kommentar*, I/527–529.

<sup>92</sup> Sabb 41b-42a

dés, pontosabban a törvény szerinti magatartás szemléltetése példákon keresztül. Így van ez a Makkabeusok könyvében, ahol Mattátias maga is utánzó: története Fineás történetének párhuzama, de ő maga is követendő minta lesz. Mindeközben búcsúbeszédében Izrael hőseinek példáját is fiai elé állítja. Tóbiást apja készíti fel az útra, és Tóbiás kalandozásai közben az igazként megmaradó „kegyes” mintájává válik. Judit az ideális nő, a 4Makk Eleázára az ideális és hűséges pap, a fiai kínhalálát végignéző nő pedig a gyermekeivel együtt a hit érzelmeiket legyőző hősiességének exempluma. A terapeuták gyakorlatára figyelve feltárul az idealizált Mózes-alak követésének jelentősége, a kumráni iratok egy részében pedig világos, hogy az igaz útja „örökség”, melyet példaértéke miatt mások utánoznak, és követnek. Néhány esetben pedig Isten közvetlen imitációjának gondolata is megjelenik: Isten kegyelmes, megbocsátó, irgalmas, nagylelkű, és ezt utánozni kell: Isten példa, aki a saját törvényét mintaszerűen tartja meg, az „igaz” pedig ebben követi Őt. A későbbi zsidó iratok történetei pedig arra mutatnak rá, hogy a rabbi tettei alapvető jelentőségűek, instrukciók, melyeknek szerepe egy életforma közvetítése. Mivel a mester maga a megtestesült Tóra, a mester-tanítvány viszony maga is paradigmává válik, mely későbbi generációk számára kiindulási pont, hivatkozási alap, és értelmezendő, aktualizálható imitativ séma marad. Mindezek alapján úgy látom, a Jézust körülvevő miliő felvázolt mátrixa szépen kirajzolja az imitáció jelentőségét. Már csak az a kérdés: vajon Jézus pedagógiájában van szerepe a mimézisnek?

## György Kustár: Jewish Education and the Imitation of Examples

### Summary

All in all, we see that in the documents that originated from the 3rd century BC to the 3rd century AD, “heroes” appear with a conscious intention: their actions are deeds to be imitated, the virtues they embody are patterns to be followed. These stories are therefore pedagogical and ideological in purpose: their aim is to illustrate correct behavior, more precisely, conduct in accordance with the law, through examples. This is so in the book of Maccabees, where Mattathias himself imitates: his



story is a parallel to the history of Phineas, but he himself also becomes a pattern to follow. Meanwhile, in his farewell speech, he also sets the example of the heroes of Israel before his sons. Tobias is prepared for his journey by his father, and during his adventures, Tobias becomes a model of the “pious” who remains faithful. Judith is the ideal woman in the Book of Judith, Eleazar the ideal and enduring priest in 4Makk, and the woman who watches the torture death of her sons before her own execution is an exemplary of the heroism of faith that overcomes emotions. Observing the practice of therapists reveals the importance of following the idealized figure of Moses, and in some of the Qumran writings it is clear that the true path is a “heritage” that others imitate and follow because of its exemplary value. In some cases, the idea of direct emulation of God also appears: God is gracious, forgiving, merciful, generous, and this must be imitated: God is an example who keeps his own law perfectly, and the “pious” follows Him in it. Moreover, the stories of later Jewish writings show that the actions of the rabbi are instructions whose role is to convey a way of life. Since the master himself is the embodied Torah, the master-disciple relationship itself becomes a paradigm, which for later generations remains a starting point, a reference base, and an imitative scheme to be interpreted, updated, and applied. Based on all this, I see that the outlined matrix underpins the significance of imitation in the milieu surrounding Jesus. The only question that remains: does mimesis play a role in Jesus’ pedagogy?



## „HALÁLOS A CSAPÁS, AMI JÚDÁT ÉRTE...” A MIK 1,10–15\* MAGYARÁZATA<sup>1</sup>

Az Ószövetség szövege zömében jó állapotban maradt ránk, néhol azonban erősen sérült formában jutott el hozzánk, ami miatt értelmezése komoly nehézségekbe ütközik. Minél ősbibb egy szöveg, annál valószínűbb, hogy a hagyományozás hosszú folyamata során másolási hibák, félreértések és önkéntelen javítások keletkeznek benne, ami miatt a szerző eredeti szavai és annak értelme csak megközelítőleg rekonstruálhatók.

A Mik 1,10–15\* a legrosszabb állapotban fennmaradt biblia szakaszok közé tartozik.<sup>2</sup> Elég csak ránéznünk a Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) szöveggkritikai apparátusára, összehasonlítani egymással a masztoréta szöveget, az ókori verziókat vagy a mai bibliafordításokat, hogy lássuk, mennyi nehézséget, bizonytalanságot rejt itt a szöveg magában; ez a benyomásunk pedig csak tovább erősödik, ha a szakirodalom számos rekonstrukciós kísérletét vetjük össze egymással. A folytatásban ezt a szöveget vonjuk részletesebb vizsgálat alá, konkrét példaként szemlélítve rajta az ószövetségi szöveggkritika elvi lehetőségeit és gyakorlati nehézségeit. A célunk nem lehet – már csak terjedelmi okokból sem – a

---

<sup>1</sup> Kustár Zoltán (PhD, dr. habil., Prof. Dr.), egyetemi tanár, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének tanszékvezetője. Kutatási területe: bibliai héber nyelv és irodalom, masszóra, prófétizmus; email: kustar.zoltan@drhe.hu.

<sup>2</sup> Így sokak nevében pl. RUDOLPH, W.: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja* (KAT XIII/3), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1975, 43, míg DEISSLER, A.: *Zwölfpropheten II: Obadja – Jona – Micha – Nahum – Habakuk* (NEB), 3. Auflage, Stuttgart, Katholischer Bibelanstalt GmbH, 1998, 172, kifejezetten „az Ószövetség legromlottabb szövegének” nevezi. Mivel a prófécia feltételezhető sérülései gyakran a sor legelején találhatók, Elliger egyenesen azt feltételezte, hogy a könyv kéziratának a jobb széle valamikor leszakadt, s így a sorkezdetek több helyen odavesztek, lásd ELLIGER, K.: *Die Heimat des Propheten Micha* (eredeti megjelenés: 1934), in: uő: *Kleine Schriften zum Alten Testament* (TB 32), München, Chr. Kaiser Verlag, 1966, 9–71, 10–12. Látni fogjuk azonban, hogy valójában azért nem ez a helyzet.

kutatás teljes történetének a felvázolása, ehelyett be kell érünk a szöveg eredeti értelmének a feltárásával, s ahol ehhez valóba indokolt, annak rekonstruálásával.

*Ezzel az írással szeretve tisztelt kollégám, dr. Enghy Sándor professzor úr felé szeretném kifejezni nagyrabecsülésemet és jókívánságaimat 65. születésnapja alkalmából. Édesapám, dr. Kustár Péter hatására fordultunk mindketten a bibliai héber szöveg és az őszövétségtudomány felé, s lettünk kollégák, az „Ige szerelmesei”. A Zsolt 119,77 értelmében kívánok neki még sok-sok boldog évet, örömet a munkájában, a Mindenható szavának kutatásában és az oktatói munkában!*

### 1) A tágabb és szűkebb kontextus: az 1. fejezet és az 1,8–16

A könyv első fejezete lényegre törően foglalja össze Mikeás egész ige-hirdetését. A történelem színpadán a próféta felkonferálja az Urat, aki a theofánia látványos külsőségei között, a népek mint tanúk előtt megjelenve bűnösnek nyilvánítja népének mindkét királyságát, Izráelt és Júdát (2–5. v.), majd meg is hirdeti előbb Samária vesztét (6–7. v.), aztán Júda és Jeruzsálem felett is az ítéletet (8–16. v.).

Bár ezt a nagyívű bevezetőt némelyek magára Mikeásra vezetik vissza,<sup>3</sup> ma a kutatók inkább szerkesztett egységnek tartják, amelyben Mikeás eredeti próféciái és későbbi szerkesztői anyagok ötvöződnék.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Lásd pl. BUDDÉ, K.: Das Rätsel von Micha 1, ZAW 37/38 (1917/18), 77–108, 106; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 38k, újabban pedig pl. Deissler: *Zwölfpropheten II*, 167, 173, aki csak az 1,2.5b.13b verseket tekinti a fejezetben szerkesztői kiegészítéseknek. Egyetlen nagyívű, Mikeástól származó költeménynek tekintti az 1,3–5a.8–13a.14–16 verseket MITTMANN, S.: Eine prophetische Totenklage des Jahres 701 v. Chr., JNSL 25 (1999), 31–60.

<sup>4</sup> Így LESKOW, Th.: Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 1–5, ZAW 84 (1972), 46–85, 55–85; MAYS, J. L.: *A Commentary* (OTL), Philadelphia, Westminster Press, 1976, 38k, 50; WOLFF, H. W.: *Dodekapropheten 4: Micha* (BK-AT XII/4), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982, 14–23; OTTO, E.: Micha/Michabuch, in: *TRE* 22 (1992), 965–704, 698; BEN ZVI, E.: Micah 1.2-16: Observations and possible Implications, *JSOT* 77 (1988), 103–120, 118–120; WESSELS, W. J.: Micah 1, an apt introduction to power talks, *Skrif en Kerk* 19 (1998/2), 438–448, 440; KESSLER, R.: *Micha* (HThK-AT), 2. Auflage, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2000, 79kk; WÖHRLE, J.: *Die Frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs* (BZAW 360), Berlin – New York, De Gruyter, 2006, 141–145; uő: *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuchs. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen* (BZAW 389), Berlin – New York, De Gruyter, 2008, 15; JEREMIAS, J.: *Die Propheten Joel*,



Későbbi szerkesztők számlájára szokták írni a bevezető 2. verset,<sup>5</sup> az azt követő theofánia-leírást (1,3–5),<sup>6</sup> illetve részben vagy egészben a Samária ítéletét meghirdető 1,6–7 verseket.<sup>7</sup>

Az 1,8–16 versek<sup>8</sup> a siratóének stílusában előbb a próféta fájdalmát és keserves gyászát írják le, majd összefoglalják annak okát: Júda közelgő pusztulását (8–9. v.). Ezt követően a szöveg, városról városra haladva írja le egy ellenséges hadsereg betörését Júdába és annak pusztító hatását, hangsúlyozva, hogy a baj ellen nincs menekülés (10–15. v.). Végül a próféta Jeruzsálemet is felszólítja, hogy csatlakozzon a gyászához, meghirdetve a nép egésze számára a fogságot (16. v.).

---

*Obadja, Jona, Micha* (ATD 24,3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 128–133. Egyedülálló és követők nélküli MARTI, K.: *Das Dodekapropheton* (KHK – AT 13), Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1904, 266k, elmélete, aki szerint a fejezetben csak az 1,5b.6.8.9.16 versek származnak magától Mikeástól.

<sup>5</sup> Mays: *Micah*, 28.40k; Wolff: *Micha*, 14; Lescow: Redaktionsgeschichtliche Analyse, 61; Otto: *Micha/Michabuch*, 699; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 132k; Wöhrle: *Frühen Sammlungen*, 19, 141, 167.

<sup>6</sup> Így pl. Mays: *Micah*, 23; Wolff: *Micha*, 20k; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 132, NOWACK, W.: *Die Kleinen Propheten* (GHK-AT III/4), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1922, 197, pedig az 1,2–5a szakaszt tekintti későbbi eredetűnek.

<sup>7</sup> Lásd így az 1,6k versekhez Lescow: Redaktionsgeschichtliche Analyse, 64, 82k; Mays: *Micah*, 25; az 1,5b–7 versekhez Wöhrle: *Frühen Sammlungen*, 141–145; a 1,2–7(8–9) szakaszhoz Kessler: *Micha*, 82–85, az 1,1\*.3–7(8–9) versekhez Otto: *Micha/Michabuch*, 698. Másként Wolff: *Micha*, 21k; OBERFORCHER, R.: *Das Buch Micha* (NSKAT 24/2), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1995, 27, valamint Jeremias: *Die Propheten Joel*, 114, 132, akik a 1,6.7b verseket Mikeástól eredeztetik, és csak az 1,7a-t tekintik későbbi betoldásnak.

<sup>8</sup> Így a szakasz körülhatárolásához pl. WEISER, A.: *Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha* (ATD 24/1), 3. Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, 240; Wolff: *Micha*, 17–19; SMITH, R. L.: *Micah–Malachi* (WBC 32), Waco (Texas), Word Books, 1984, 19kk; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 114, 137. Másként korábban pl. SMITH, J. M. P.: A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Micah, Zephaniah and Nahum, in: uő – Ward, W. H. – Bewer, J. A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel* (ICC), Edinburgh, T & T Clark, 1911, 3–363, 32kk, majd FOHRER, G.: *Micha 1*, in: Maas, F. (Hg.): *Das ferne und das nahe Wort. FS Leonhard Rost* (BZAW 105), Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1967, 65–80, 69k, aki az 1,2–9-et tartja egy prófécianak, illetve pl. ROBINSON, Th. H.: Hosea bis Micha, in: Robinson, Th. H. – Horst, F.: *Die Zwölf Kleinen Propheten* (HzAT 14), 2. Auflage, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954, 127–152, 130k, aki az 1,8–9-et egy önálló prófécia töredékeként az 1,2–7 záradékának tekinti. Hasonlóan újabban Willi-Plein és Nøgalski, ismertetésükhöz lásd Kessler: *Micha*, 79.

E szakasszal kapcsolatban is megoszlik a kutatók véleménye. Sokan ezt – néhány betoldást leszámítva – egészében eredeti, mikeási próféciaának tartják,<sup>9</sup> ám Kessler szerkesztői kiegészítésként leválasztja erről a bevezető 1,8–9, míg Otto és Jeremias a bevezető 1,8–9 és a záró 1,16 verseket.<sup>10</sup>

Véleményem szerint komoly érvek szólnak amellett, hogy az 1,8–9 és 1,16 verseket fogság-korabeli kiegészítésnek tekintsük. E versek ugyanis összehasonlíthatatlanul jobb állapotban maradtak fenn, mint az 1,10–15. Bár a 10. vers az érintett városokat is gyászra hívja, csak a 8–9. és 16. versekben jelenik meg a mélységes együttérzés és fájdalom a pusztítás felett – ezzel szemben a 10–15. versek a paronomázia<sup>11</sup> révén távolságtartóbbak, ha ugyan nem gúnyolódók.<sup>12</sup> A déli országrészről a 9. vers Júdaként beszél, míg a 14–15. versek Izráélként emlegetik. A 12. versben a jelenlegi szöveg 'Jeruzsálem kapuját' említi, ami alatt a konkrét városkaput kell érteni – ezt a kifejezést a 9. vers azonban magára Jeruzsálemre, „népem kapujára” interpretálja át. Az érintett városok között Jeruzsálemet ugyan az 1,10–15 is megnevezi (1,12b), az 1,14–15 sorai pedig a városok elését Júda közös veszteségének tekintik, ám Jeruzsálem szerepe eredetileg semmiképpen sem volt kiemelkedő – ezzel szemben az 1,8–9.16 (és a szekun-

<sup>9</sup> Így Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 197, 202k; Weiser: *Die Propheten*, 240; Fohrer: *Micha* 1, 76; Mays: *Micha*, 60, újabban pedig Oberforcher: *Das Buch Micha*, 29k; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 117k, 131k. A jelenlegi írott formát irodalmilag egységesnek tartja NA'AMAN, N.: „The House-of-no-Shade shall take away its Tax from You” (*Micha* I 11), *VT* 65 (1995), 516–527, 517.

<sup>10</sup> Így Kessler: *Micha*, 91k, valamint Jeremias: *Die Propheten Joel*, 118, 131k, 137, 140, aki a keret-verseket Mikeás egy későbbi korszakából (K.r.e. 701) származtatja. Les-cow: *Redaktionsgeschichtliche Analyse*, 68, 73, a 16. verset az 1,5b.13b versekkel együtt, míg Mays: *Micha*, 26, 52, 60, a 12b.13b-vel együtt fogság-korabeli kiegészítésnek tekinti. Wöhrle: *Frühen Sammlungen*, 141–145, uő: *Der Abschluss*, 15, a „Négy próféta könyve” fogság-korabeli dtr. szerkesztőjének számlájára írja (az 1,5b–7.12b mellett) az 1,9 verset. Otto: *Micha/Michabuch*, 698, attól a fogság-korabeli dtr. redaktortól származtatja az 1,1\*.3–9.13b.16 verseket, aki a mikeási 1,10–13a.14–15 prófeciát a 3. fejezet körül szerveződő gyűjteménybe felvette. Sajátos előzménye ezeknek a megfigyeléseknek Marti: *Das Dodekapropheton*, 267, aki az 1,8.9.16 verseket szintén elkülönítette az 1,8–16\* egyéb verseitől, lásd fentebb, 3. láb.

<sup>11</sup> Melynek során a próféta az érintett városok nevével egybecsengő fogalmakat keres az adott város sorsának leírására; a részletekhez lásd lentebb.

<sup>12</sup> Ehhez lásd WELLHAUSEN, J.: *Kleine Propheten*, 3. Ausgabe, Berlin, Verlag von Georg Reimer, 1898, 136, majd Marti: *Das Dodekapropheton*, 269.

der 1,13b) Jeruzsálemet tekinti a közeledő csapás *elsődleges* céljának.<sup>13</sup> Bár deportálásra az 1,11a.b és 1,14a is tartalmaz utalásokat, a hangsúly a 10–15. versekben a teljes pusztuláson van – ezzel szemben az 1,16 a büntetést elsősorban magában a deportálásban látja; e vers témájában, hangulatában, de a kettős nőnemű imperativusával is erősen emlékeztet a Mik 4,10 jövendölésére. A 8. vers elején az עַל-יְהוָה 'ezért' kötőszó a költői sornak és a metrumnak is része, így nem utólag került a vers elejére – márpedig általa a szakasz nyilvánvalóan a megelőző 1,3–7\* próféciaihoz kapcsolódik. Így az egész versnek, illetve az 1,8–9 szakasznak szerkesztői átvezetésnek kell lennie a megelőző prófécia és az 1,10–15 között. Ugyanez az átvezető jelleg fejeződik ki a megválasztott metrumban is: a 8. vers még a megelőző versek 3+3-as képletét követi, míg a 9. vers az 1,10–15 uralkodó metrumát, a 3+2-es hangsúlyozást vezeti elő.<sup>14</sup>

A szakaszban az 1,13b szintén betoldás lehet.<sup>15</sup> Ez a sor prózaként ki-lóg a költői kontextusból, és egyedül ez nevezi meg indoklásként az említett város bűnét (Scheltwort), illetve kínál teológiai indoklást a közelgő

<sup>13</sup> A 16. vers a 9. versben (és majd a 13b-ben) megnevezett Jeruzsálemet szólítja fel a gyászra, lásd Mays: *Micah*, 60, ami már csak az 1,5.6 vonalvezetése miatt is kézenfekvő. Az 1,16a sor első feléből a 3+2-es metrumhoz hiányzik egy hangsúlyos szótag. Elliger hívja fel a figyelmet arra, hogy a Septuaginta a 15. vers végén a *thügaros* 'leánya' szót is hozza, aminek nincs a masszoréti szövegben megfelelője és oda nyilvánvalóan nem is illik – így az eredetileg a 16. vers elején állhatott, s talán a מַלְאֲכָה 'Sion leánya' olvasat maradványa, lásd Elliger: *Die Heimat*, 24, hasonlóan Weiser: *Die Propheten*, 239; Lescow: *Redaktionsgeschichtliche Analyse*, 68. A 16. versben megszólított nőalak azonban, amint láttuk, e rekonstrukció nélkül is csak Jeruzsálem lehet, lásd pl. UTSCHNEIDER, H.: *Micha* (ZBK), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2005, 49, a 13b alapján.

<sup>14</sup> A kérdéshez lásd Kessler: *Micha*, 91k; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 118.136.

<sup>15</sup> A teljes 1,13b-t betoldásnak tartja pl. Elliger: *Die Heimat*, 20k; Weiser: *Die Propheten*, 242k; SCHWANTES, S. J.: *Critical Notes on Micha I:10–16, VT 14* (1964), 454–461, 458; Fohrer: *Micha* 1, 76; Lescow: *Redaktionsgeschichtliche Analyse*, 70; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 44, 47k (magától Mikeástól); a fogság korából származtatva Wolff: *Micha*, 18k, 31k; Mays: *Micah*, 52, 58; Otto: *Micha/Michabuch*, 698; Oberforcher: *Das Buch Micha*, 16, 32; Deissler: *Zwölfpropheten II*, 167, 173; Kessler: *Micha*, 101, 108; TÓTH L.: Mikeás próféta. Exegetikai magyarázat, in: [Zsengeller J. (szerk.):] *Tóth Lajos: Mikeás. Emlékkönyv a pápai professzor születésének 125. és halálának 50. évfordulóján*, [Pápa,] Pápai Református Teológiai Akadémia, 2007, 23–81, 43; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130, 142. Csak az 1,13ba szakaszt tartja betoldásnak Smith: *Critical and Exegetical Commentary*, 47, és Robinson: *Hosea bis Micha*, 132, csak az 1,13bf sort Na'aman: *The House-of-no-Shade*, 522.

katasztrófához. A „Sion leánya” megnevezés csak a könyv másodlagos rétegeiben fordul elő (lásd 4,8.10.13 és a 16. vershez a 12. lábjegyzetet), mint ahogy a עֲשֵׂה / תִּשְׁמְרֶנּוּ fogalompár is a kései 3,8-ra, illetve 1,5-re emlékeztet; a betoldás az 1,5 értelmében hangsúlyozza, hogy a romlás végső szerzője a fővárosként maga Jeruzsálem.<sup>16</sup> A 14. vers elején a metrumból kilógó יָזַח 'ezért' kötőszó még ennek a betoldásnak a folytatása lehet, ami az 1,13b kapcsolódását hivatott elősegíteni.<sup>17</sup> A prózai jelleg és a teológiai indoklás ugyanakkor azt mutatja, hogy e betoldás szerzője nem lehet azonos a keret alkotóival; amint látni fogjuk, az 1,13b időben megelőzi az 1,8–9.16 verseket.

## 2) Keletkezés, szerkezet

A Mik 1,8–16\* alaprégét tehát az 1,10–13a.14–15 versek alkotják.<sup>18</sup> Ennek az eredetét nincs okunk elvitatni Mikeástól: mind a stílus, mind a téma, mind a teológiája összhangban áll a Mikeásnak tulajdonított igék jellegzetességeivel; a szöveg rossz állapotú szintén a korai előállás mellett szól.

Elliger alapján sokan gondolják úgy, hogy a siratóének háttérben a Kr.e. 701-es katasztrófa áll (vö. 2Kir 18–19; Ézs 1,8), amikor az asszír veszedelem végigzúdult ugyan az országon, de megállt Jeruzsálem kapui előtt (lásd 1,9b.12b); Elliger szerint a prófécia a vidéki városok elfoglalása után, de még Jeruzsálem felszabadulása előtt keletkezhetett.<sup>19</sup> Ám

<sup>16</sup> Így az 1,13b és az 1,5 kapcsolatához pl. Kessler: *Micha*, 108; Utzschneider: *Micha*, 46. Másként Lescow: *Redaktionsgeschichtliche Analyse*, 70, aki az 1,5b és az 1,13b betoldásait ugyanattól a szerkesztőtől eredezteti.

<sup>17</sup> Így Elliger: *Die Heimat*, 21; Schwantes: *Critical Notes*, 458; Fohrer: *Micha* 1, 76; Lescow: *Redaktionsgeschichtliche Analyse*, 71; Wolff: *Micha*, 19; Kessler: *Micha*, 101; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130. Másként pl. Rudolph *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 36, aki a *lámed* törlésével (dittográfia) a יָזַח 'helyesen, jogosan' szót az eredeti szöveg részeként olvassa itt.

<sup>18</sup> Így Otto: *Micha/Michabuch*, 698.

<sup>19</sup> Így már Wellhausen: *Kleine Propheten*, 136; Smith: *Critical and Exegetical Commentary*, 19, 21; Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 198k, 202 (e datálást is lehetségesnek, de ne szükségszerűnek tartva), majd Elliger: *Die Heimat*, 56–66, őt követve pl. Weiser: *Die Propheten*, 240; Mays: *Micah*, 53; Smith: *Micah–Malachi*, 5k, 20k; LIMBURG, J.: *Hosea–Micah* (Interpretation), Atlanta, John Knox Press, 1988, 159–201, 164k; SIMUDSON, D. J.: *The Book of Micah*, in: Keck, L. E. (et al., ed.): *The New Interpreter's Bible*, Vol. VII, Nashville, Abingdon Press, 1996, 533–589, 547; Kessler: *Micha*, 102k; LABERGE, L.: Mikeás jövendölése, in: Thorday A. (főszerk.): *Jeromos Bibliakommentár. I. kötet: Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, Szent



ez a datálás egyrészt az 1,8–9 és az 1,10–15 irodalmi egységből indul ki, másrészt nem számol a szövegben Gáttal<sup>20</sup>: márpedig a 10. versben említett település Kr.e. 711-től, II. Szargon büntetőhadjárata óta nem tartozott Júdához (vö. 2Krón 11,8), így a prófécianak még ez előtt kellett keletkeznie.<sup>21</sup> Történelmi tapasztalatként ezért inkább Tiglat-Pileser Kr.e. 734-es hadjárata állhat a háttérben, amikor a lázadó filiszteus városállamok elleni büntetőhadjárat Gázáig nyomult le a Földközi-tenger partján, nyilván nem kis riadalmat keltve a közeli Móreset-Gátban és környékén.<sup>22</sup> A Mik 1,10–15 tehát, valamikor Kr.e. 734 és 711 között, ennek az asszír hadjáratnak a tapasztalatait felhasználva hirdeti meg, drámai elevénységgel, az eljövendő ítéletet (vö. Ám 5,1–3; Jer 9,16–21).<sup>23</sup> Mivel a prófécia nem Jeruzsálemre koncentrál, a beazonosítható települések pedig mind Mikeás szülővárosának, Móreset-Gátnak a 15 kilométeres körzetén belül helyezkednek el, maga Móreset vagy a szomszédos városok egyike lehetett az, ahol a prófécia elhangozhatott.<sup>24</sup>

A prófécia szerkezete – a feltételezett eredeti szövegállomány fordításában – a következő:

---

Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2002, 395–402, 397; SURIANO, M. J.: A Place in the Dust: Text, Topography and a Toponymic Note on Micah 1:10-12a, *VT* 60 (2010), 443–446. Elfogadja ezt a datálást, de a prófeciát a Kr.e. 701-es eseményeket megelőző, valódi prófécianak tekinti pl. PROCKSCH, D. O.: *Die Kleinen Prophetischen Schriften vor dem Exil* (EAT 3), Calm – Stuttgart, Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1910, 103, újabban pedig Otto: *Micha/Michabuch*, 698; Na'aman: *The House-of-no-Shade*, 525–527; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 114, 131.

<sup>20</sup> Ehhez lásd a 10. vers magyarázatánál.

<sup>21</sup> Másképp újabban Otto: *Micha/Michabuch*, 698; Mittmann (1999), 53–59, akik szerint Kr.e. 711-ben a filiszteus Asdóddal együtt Gát ugyan valóban egy asszír provincia része lett, ám Ezékiás lázadása során (Kr.e. 705) az Askelonnal kötött szövetség keretében visszakertült Júdához. Ennek alapján Jeremias: *Die Propheten Joel*, 140, az 1,10–15 alapréteget Kr.e. 705 és 701 közé datálja, amikor is Mikeás (Ézsaiáshoz hasonlóan) a lázadás katasztrofális következményeit jóslja meg.

<sup>22</sup> Lásd Wolff: *Micha*, 22k.

<sup>23</sup> Így a datáláshoz Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephania*, 39, 43; Fohrer: *Micha* 1, 79; Wolff: *Micha*, 18; Oberforcher: *Das Buch Micha*, 33; Deissler: *Zwölfpropheten II*, 165, 173. Másként SHAW, C. S.: *Micah 1:10–16 Reconsidered*, *JBL* 106/2 (1987), 223–229, 227, aki Jeruzsálemnek a Kr.e. 734-es szír–efraimi háború idejére eső ostromára gondol, amikor az asszír-ellenes júdai városok megtagadták volna a katonai segítséget Jeruzsálemnek.

<sup>24</sup> Így már pl. Procksch: *Kleinen Prophetischen Schriften*, 103, majd újabban Wolff: *Micha*, 23; Na'aman: *The House-of-no-Shade*, 524. Másként pl. Utzschneider: *Micha*, 38, 52, aki helyszíneként Jeruzsálem egyik városkapujára gondol.

- (10a) Gátban ne \*ujjongjatok\*, (csak) \*sírjatok, [...] sírjatok,\* (2+2)  
(10b) Bét-Le-Afrában porban \*hemperegjenek\*! (2+2)  
(11aα) \*Fújjatok\* riadót »a kürttel«, Sáfír lakossága, (3+2)  
(11aβ.ba) meztelen, hát [szégyenében] nem jön elő Caanán lakossága. (3+2)  
(11bβ.γ) \*Gyászolj\*, Bét-Háácel, elvételük töletek a \*támasz\*; (3+3)  
(12a) \*hogy számíthat\* jóra Márót lakossága!? (3+2)  
(13a) Kösd a lovakat a harci kocsi elé, Lákis lakossága, (3+2)  
(12b) mert romlás száll alá [az Úrtól] Jeruzsálem \*kapuira\*! (3+2)  
[(13b) Itt kezdődött a vétke Sion leányának, mert benned található Izráel bűnei! (14a<sub>1</sub>) Ezért:]  
(14a) Ajándékkal \*búcsúztatnak\* \*téged\*, Móreset-Gát, (3+2)  
(14b) Akzíb \*leánya\* csalóka patak (lesz) Izráel \*királyának\*. (3+2)  
(15a) Még \*eljön\* aki birtokba vesz téged, Mérésá lakossága, (3+2)  
(15b) Adullámmal ér csak majd fel „Izráel dicsősége”. (3+2)

A fordításban a javított szöveget a \*csillag\* jel, a későbbi betoldást a [kapcsoló zárójel], a kiesett szavakat a »francia idézőjel«, a fordítást segítő, értelmező betoldásokat pedig a (sima zárójel) jelöli.

A szöveg, ahogy fentebb már említettük, nagyon rossz állapotban maradt ránk, bizonyos sorai a jelenlegi masszoréta változatban szinte nem is értelmezhetők.<sup>25</sup> Ennek ellenére is világos, hogy feszes költői szöveggel van dolgunk, ahol eredetileg minden költői sor azonos szerkezetet követett, amennyiben egyetlen településnevet és valamilyen, az adott településnek címzett fenyegetést<sup>26</sup> tartalmazott. Ezt jelenleg is őrzi még a 10b, 11aα, 11aβ.ba, 11bβ.γ, 12a, 12b, 13a, 14a, 14b, 15a és a 15b sor. Az is nyilvánva-

<sup>25</sup> Ritka kivételnek számít a tudományos igényű kommentárok között Utzschneider: *Micha*, 41–54, magyarázata, aki megpróbál megmaradni minden esetben a masszoréta olvasat mellett, annak minden formai feszültsége és értelmi töredezettsége ellenére.

<sup>26</sup> Ma így egybehangzóan a kutatók, szemben Bruno korábbi kísérletével, aki a 10. vers jelenlegi masszoréta szövegéből kiindulva egy diadaléneket rekonstruál, ami az elnyomottak közeli szabadítását hirdető elnyomóik igája alól, lásd BRUNO, L. A.: *Micha und der Herrscher aus der Vorzeit*, Leipzig – Erlangen – Uppsala – Stockholm, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung dr. Werner Scholl – Almqvist & Wiksells Boktr. A.–B., 1923, 22–41, illetve Shaw: *Micah* 1:10–16, 224–227, ellen, aki a

ló, hogy a próféta minden település nevéhez vagy egy szójátékot kapcsolt (paronomázia), vagy annak a jelentéséhez kapcsolódó utalást („Sinnspiel”) rejtett el benne – a *nomen est omen* értelmében feleltetve meg egymással az adott település és a rá váró ítéletet (vö. Ám 5,5b; Ézs 10,27b–32). Ez szintén jól látható még az alábbi sorokban: 10b, 11aβ.ba, 11bβ.γ, 12a, 12b, 13a, 14a, 14b, 15a, 15b. A költői sorok jelenleg 4-6 hangsúlyos szótagot tartalmaznak, de a 11aβ.ba, 12a, 13a, 14a, 14b, 15a és 15b sorok egyértelműen a siratóének kötött ritmusában, a 3+2-es *qīnā<sup>h</sup>*-metrumban olvasandók, ami eredetileg nyilván az egész költemény alap-metruma volt. Úgy tűnik mindenesetre, hogy – szemben a jelenlegi akcentusokkal – eredetileg a rövid partikulák, mint a tagadósók és a kötősók is önálló hangsúllyal rendelkeztek, lásd például az eredetinek tűnő 12a és a 15a verseket. Abból indulhatunk ki tehát, hogy az ennél hosszabb költői sorok bővítményeket tartalmaznak, illetve a rövidebb, 2+2-es hangsúlyozású sorok valamilyen sérülést szenvedhettek – még ha el is fogadjuk, hogy a *metri causa* önmagában csak elvétve elégséges érv a szövegkritikai beavatkozásra.<sup>27</sup>

Amint fentebb láttuk, a 13b betoldás lehet. Meglátásom szerint ez a mondat jóval természetesebben illeszkedik a kontextusába, ha azt a 13a+12b sorok mögött olvassuk.<sup>28</sup> Ez esetben ugyanis a betoldás szerzője a 12b elején álló ׀ kötőszó miatt kereste a logikai összefüggést a Lákis-sorban említett lovak és harci kocsik, valamint a Jeruzsálem-sor között. A prófétai hagyomány mélyen elítéli a harci szekerekben való bizalmat, amit Isten elutasításaként értelmez (lásd Ézs 2,7; 31,1; Hós 10,13kk; 14,4, majd 5Móz 17,16), amit a 13b szerzője a Mik 5,9–13 szakaszban is olvashatott,<sup>29</sup> és Lákis bűne alatt minden bizonnyal erre gondolhatott.<sup>30</sup> Mindezek alapján megkockáztatom tehát azt a fölvetést,

---

városok sorsának leírását vádként értelmezi, amiért azok magára hagyták volna a szír-efraimi háború idején a fővárost, Jeruzsálemet.

<sup>27</sup> Így a prófécia szerkezeti jellegzetességeihez, melyek egyben a rekonstrukció kereteit is kijelölik, alapvetően már Elliger: *Die Heimat*, 10–12, illetve Wolff: *Micha*, 12.

<sup>28</sup> A betoldás illeszkedési nehézségéhez a jelenlegi kontextusában lásd Weiser: *Die Propheten*, 243.

<sup>29</sup> Az 1,13b irodalmi függőségéhez az 1,5 és az 5,9–13-mal szemben lásd Kessler: *Micha*, 108, az előbbihez lásd a ׀׀׀׀׀׀׀ / ׀׀׀׀׀׀׀ fogalompár átvételét is (ugyanígy a kései 3,8-ban is), lásd *uo*.

<sup>30</sup> Így pl. Marti: *Das Dodekapropheton*, 271; Wolff: *Micha*, 32; ARANYOS Z.: Mikeás könyvének magyarázata, in: Bartha T. (szerk.): *Jubileumi Kommentár. A Szentírás*

hogy a költői sorok eredeti sorrendje a 13a – 12b – 13b lehetett. A sorcsere révén a Jeruzsálem-sor a költemény középpontjába került, ami megfelel az 1,8–9.16 perspektívájának,<sup>31</sup> így e keret megalkotásával egyidőben kerülhetett rá sor. Amint látni fogjuk, a מִצַּת יְהוָה kifejezés a 12b-ben későbbi kiegészítés: valószínű, hogy az Úr mint a katasztrófa okozója is ekkor került beemelésre a versbe, lásd ismét az Úrra utaló és a 12b sort így megelőlegező hímnemű נָגַע igealakot a 9. versben,<sup>32</sup> illetve ugyanott a sokak által feltételezett eredeti מִכַּת־יְהוָה / מִכַּת־יְהוָה olvasatot.<sup>33</sup>

Ha ezt a rekonstrukciót elfogadjuk, akkor a költemény eredetileg 12 sorból állt, ami soronként egy, összesen tehát 12 júdai települést nevezett meg az ítélet érintettjeként. E 12 sor összesen 6, egyenként kétsoros strófába rendezhető,<sup>34</sup> az azonos szerkezetük alapján: az első sor ugyanis mindig megszólítja az adott települést, míg a második sor mindig harmadik személyben említi azt. Ez alól kivételnek tűnik az első strófa (10a.b); mivel azonban ennek a vége szövegkritikailag bizonytalan, elképzelhető, hogy eredetileg itt is 3. személyű igealak zárta a költői sort.<sup>35</sup> Eredeti, 13a.12b sorrendjében a negyedik strófa is követi ezt a szerkezetet: a Lákís-sor megszólítja a várost, míg a Jeruzsálem-sor ezt nem teszi meg. Úgy tűnik, szoros tematikai vagy nyelvtani kapcsolat nem kell, hogy fennálljon a strófák sorai között, bár bizonyos kapcsolat a legtöbb esetben mégis kimutatható. Az első strófa (10a.b) esetében ugyanis a gyász témája, a másodikéban (11.a.ba) az ostrom képe és a refrénszerű sorzárlat, az ötödikében (13a.12b) a párkapcsolat témája, az utolsóéban (15.a.b) az / עוֹד וְ בֵּית + עַד + birtokos szerkezet, míg a negyedik strófában (14a.b), a Lákís- és Jeruzsálem sorok között egy kötőszó teremt kapcsolatot.<sup>36</sup>

---

*magyarázata*, 2., javított kiadás, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1995, 889–896, 891; Kessler: *Micha*, 108; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 142.

<sup>31</sup> Így az 1,12b és az 1,16 strukturálól szerepéhez (a jelenlegi helyén) újabban pl. Kessler (2000), 100.

<sup>32</sup> Így a נָגַע igehez Kessler: *Micha*, 90k; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130, 138.

<sup>33</sup> Ehhez lásd pl. DUHM, B.: Anmerkungen zu den zwölf Propheten. III. Buch Micha, ZAW 31 (1911), 81–110, 83; Budde: *Das Rätsel*, 94; Weiser: *Die Propheten*, 239; Elliger: *Die Heimat*, 12, 14; Mays: *Micah*, 48; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 34; Wolff: *Micha*, 12.

<sup>34</sup> Így pl. Elliger: *Die Heimat*, 11, illetve Fohrer: *Micha* 1, 75.

<sup>35</sup> Lásd lentebb, a 10. vers magyarázatánál.

<sup>36</sup> További érdekessége a szerkezetnek, hogy a jelenlegi masszoréta olvasat a költemény első és utolsó sorában is Dávid történetére utal: a 15b Adullámot, Dávid

A költeményben említett tizenkét település közül az első hatból (10–12a) lényegében csak Gátot ismerjük és tudjuk azonosítani; a Sefelá-alföldön elhelyezkedő város hol a filiszteusokhoz tartozott, hol Júda nyugati határvidékének a része volt. A másik említett öt település azonban ismeretlen.<sup>37</sup> Jellemző, hogy ezeknek a városoknak a pusztulása önmagában a panasz oka, romlásuk nincs Jeruzsálemmel kapcsolatba hozva.

A második hatos csoportból (13–15) a Józs 15,33–47 listája szerint négy a Sefelá-alföldön feküdt: Lákis (39. v.), Akzíb, Márésá (44. v.) és Adullám (35. v.). Az ötödik, Móreset-Gát ebben a listában ugyan nem szerepel, de az az ismertebb Gát egyik „leányvárosa” lehetett, azaz szintén a Sefelán helyezkedett el,<sup>38</sup> a hatodik pedig maga Jeruzsálem.<sup>39</sup> E települések mindegyike Jeruzsálemtől nyugatra / délnyugatra fekszik, és a biztosan beazonosítható városok – Jeruzsálem kivételével – Móreset-Gát körül egy 15 km-es sugarú körön belül helyezkedtek el.<sup>40</sup> Míg korábban a kutatók az első csoport be nem azonosítható települései alatt északi városokra gondoltak (vagy azokat rekonstruálták a szövegben) és egy észak–déli (vö. Ézs 10,27b–32), illetve egy északi és a déli hadjárat útvonalát feltételezték az 1,10–15 leírása mögött,<sup>41</sup> addig ma

---

bujdosásának helyszínét említi, míg a jelenlegi 10a sor a 2Sám 1,20-ból Dávid siratóénekének egy részletét idézi. Ez azonban utólagos, és csupán a 10a megromlott szövegének korrekciós kísérletének köszönhető, lásd Utzschneider: *Micha*, 43, 49, 51; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 139, illetve lentebb, a 10. vers magyarázatánál.

<sup>37</sup> A 11. versben említett 𐤒𐤍𐤔𐤕 'Caanan' talán azonos a Józs 15,33–47 listájában is szereplő 𐤒𐤍𐤔 'Cenan' városával (37. v.), lásd Robinson: Hosea bis Micha, 131, valamint Elliger: *Die Heimat*, 49, aki szerint a kettő közül a mikeási 𐤒𐤍𐤔𐤕 a régebbi forma. Az, hogy ez utóbbi másolási hibaként állt volna elő (Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 35, 46), már csak azért is kizárható, mert az azzal szójátékot képező 𐤍𐤕 ige feltételezi az 'álefet.

<sup>38</sup> Jeremias: *Die Propheten Joel*, 126. Ezen a régióon belül a felvetődött javaslatokhoz lásd Kessler: *Micha*, 104, áttekintését.

<sup>39</sup> A Józs 15 listája alapján igyekeznek a többi települést is beazonosítani, illetve Mikeás szövegét javítani Laberge Mikeás jövődölése, 397, ám ezek szövegkritikailag kevésbé meggyőző próbálkozások.

<sup>40</sup> Így Elliger: *Die Heimat*, 53k; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 50; Wolff: *Micha*, 23, 33. A települések azonosításához lásd Kessler: *Micha*, 104, összefoglaló áttekintését.

<sup>41</sup> Így, részben a rekonstruált északi városnevek alapján, pl. Budde, Guthe és H. Schmidt, lásd Elliger: *Die Heimat*, 56, összefoglalását. Van der Woude alapján az 1,10–12a településeit szintén Jeruzsálemtől északra (Benjámín területe) véli beazo-

a kutatók többsége ezeket a városokat is a Sefélá-alföldön, illetve a filiszteus határ közelében keresi.<sup>42</sup> A települések sorrendje mögött egy gondolati ív vagy valamiféle útvonal nem rajzolódik ki: Mikeás célja a települések szimbolikus számával a Júdára váró pusztulás nagyságának és teljességének az érzékeltetése volt.<sup>43</sup> Jellemző a második hatos csoportra, hogy minden strófa második sora az adott város romlását közvetve (12b) vagy közvetlenül (14b.15b) kapcsolatba hozza Jeruzsálemmel, illetve az ott trónoló királyi házzal.<sup>44</sup>

S végül – a magyarázat előtt – egy utolsó előzetes megjegyzés: Az alapréteg kapcsán az ókori fordítások gyakran hoznak eltérő olvasatokat. Bizonyos esetekben ezek az eredeti szöveg emlékéit őrizhetik, ám gyakran inkább a fordítók próbálkozásának tűnnek, hogy a már általuk sem teljesen értett, sérült szövegekből valamiféle értelmet kihámozzanak. Így a verziókat összességében óvatosan vonhatjuk csak be az elemzésbe, szem előtt tartva, hogy a szövegrekonstrukció alapjának – ahol csak lehet – a masszoréta szövegnek kell maradnia.<sup>45</sup>

### 3) Az 1,10–15\* rekonstrukciója és rövid magyarázata

Nézzük akkor most a költeményt strófánként, kicsit részletesebben! A célunk itt nem a szöveg mindenre kiterjedő kommentálása, hanem a szövegproblémák feltárása, ahol kell, az eredeti olvasat helyreállítása, illetve a szöveg értelmének, szándékának rövid bemutatása.

(10a) *Gátban ne \*ujjongjatok\*, (csak) \*sírjatok, [...] sírjatok,\* (2+2)*

(10b) *Bét-Le-Afrában porban \*hemperegjenek\*! (2+2)*

---

nosíthatónak (szövegkorrekciója alapján) BARUCHI-UNNA, A.: Do not Weep in Bethel: An Emendation Suggested for Micah i 10, VT 58 (2008), 628–632, 631.

<sup>42</sup> Ezt támasztja alá az is, hogy a 11aß-ban említett Caanán minden bizonnyal azonos a Józs 15,37-ben említett Cenánnal (lásd fentebb, 37. láb.). Így a régió behatárolásához újabbán Na'aman: The House-of-no-Shade, 523k; Suriano: Place in the Dust, 436–438. SCHMITT, G.: Moreschet Gat und Libna. Mit einem Anhang: Zu Micha 1:10–16, JNSL 16 (1990), 153–172, 167–169, szerint az első csoport települései azért ismeretlenek, mert nem ősi júdai, hanem a filiszteusoktól csak átmenetileg megszerzett települések voltak, míg Na'aman, uo., szerint Szanhérib Kr.e. 701-ben ezeket a településeket megsemmisítette, ezért merültek aztán feledésbe, és maradtak le a Józs 15 listájáról.

<sup>43</sup> Elliger: Die Heimat, 53k; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 44.

<sup>44</sup> Így Utschneider: *Micha*, 50k.

<sup>45</sup> Így nyomtatékkal Wolff: *Micha*, 10; illetve Na'aman: The House-of-no-Shade, 523.

A 10a sorban a jelenlegi masszoréta szöveg fordítása így hangzik: 'Ne mondjátok el Gátban, sírván ne sírjatok!' Ez a szöveg a 2Sám 1,20-ból származik, ahol tökéletesen illeszkedik a kontextusba, ám itt szembenáll a 10b sorral, amely egy gyászritusra hív, és azt az ókori fordítások sem támogatják. A sor eleje tehát sérült, ám a megoldás összetettebb, minthogy azt egyszerűen glosszaként töröljük.<sup>46</sup> A jelenlegi olvasat nyilván az épen maradt גַּת 'Gátban' szó alapján végzett javítási kísérlet, ami a királyság történetének egyik korai mélypontjára emlékezteti az olvasókat, a 15. versben szereplő Adullámmal együtt Dávid életrajzának két részletével keretezve utólag a költeményt.<sup>47</sup>

Az eredeti olvasat helyreállításához először is látnunk kell, hogy az אֶל־תִּגִּידוּ felszólítás eredeti formáját a Targum őrizhette meg, ami az אֶל־תִּגִּילוּ 'ne ujjongjatok!' olvasatot hozza.<sup>48</sup> A Septuaginta 'ne nagyzojlatok /ne kérkedjete!' fordítása mögött a héber אֶל־תִּגְדִּילוּ forma állhatott, ami az eredeti és a mostani, a 2Sám 1,20 által inspirált masszoréta olvasat összevonásaként keletkezhetett.<sup>49</sup> A אֶל־תִּכְבוּ 'sírván ne sírjatok' mondatban az אֶל tiltószó a vers elejének romlott szövegével való utólagos harmonizációként betoldás lehet, a helyén egy אַף 'bizony!' indulatszó

<sup>46</sup> A 2Sám -1,20ból átvett betoldásként törli az első három szót a versből Wellhausen: *Kleine Propheten*, 136, ami miatt viszont a vers maradékában egy településnevet kénytelen rekonstruálni, és jut a בְּכֹוּ בְּכֹוּ בְּבָרִים 'Bókímban sírván sírjatok!' olvasathoz. Abból kiindulva, hogy Gát ekkor már filiszteus város, többen eredetileg az efraimi Gilgál nevét feltételezik a szövegben, ami a אֶל־תִּגִּילוּ בְּגִלְגָל 'Gilgálban ne ujjongjatok!' formában szép szójátékot adna ki (így pl. Budde: *Das Rätsel*, 95; Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 203), míg Cheyne a גֵּלָה településnévre gondol, ám a szakasz datálásánál elmondottak alapján egyik korrekció sem indokolt. Elliger: *Die Heimat*, 12, 14–16, בְּגַת helyett a בְּגִלְגָל 'Giló kertjeiben' olvasatot feltételezi, ugyanígy Weiser: *Die Propheten*, 239, 241; Mays *Micah*, 48, és a BHS; a javaslat javítana ugyan a metrumon, de meglehetősen hipotetikus.

<sup>47</sup> Megmarad a jelenlegi masszoréta olvasat mellett pl. Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 34, 44k; Smith: *Micah–Malachi*, 20k; Deissler: *Zwölfpropheten II*, 173; Kessler: *Micha*, 98. Csak a 10ac kapcsán marad meg a masszoréta szöveg mellett Smith: *Critical and Exegetical Commentary*, 41, 44k, és újabban Na'aman: *The House-of-no-Shade*, 518k; Baruchi-Unna: *Do not Weep in Bethel*, 630.

<sup>48</sup> Így pl. Budde: *Das Rätsel*, 95; Elliger: *Die Heimat*, 12k, 15; Weiser: *Die Propheten*, 239; Robinson: *Hosea bis Micha*, 132; Schwantes: *Critical Notes*, 455; Fohrer: *Micha* 1, 76; Mays: *Micah*, 48; Aranyos: *Mikeás könyvének magyarázata*, 891; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 140, láb. 68.

<sup>49</sup> Így Budde: *Das Rätsel*, 95; Schwantes: *Critical Notes*, 455. A Septuaginta olvasatát tartja az eredetinek pl. Robinson: *Hosea bis Micha*, 132; Wolff: *Micha*, 12.

feltételezését a metrum nem támogatja,<sup>50</sup> egy újabb településnév rekonstruálása pedig ellene mondana a stórfaszerkezetnek.<sup>51</sup>

A 10b sorban a בית לַעֲפָרָה településénévben a ל prepozíció a bibliai korban analógia nélküli a בית előtagú héber településnevek esetében, s azt nem hozza sem Theodotion, sem a Pesitta. Elliger óta ezért többen javasolják a törlését,<sup>52</sup> vagy ítélik azt szekundernek;<sup>53</sup> nagyobb szövegromlást feltételezni mögötte és – akár csak a metrum kedvéért is – településneveket rekonstruálni azonban fölösleges.<sup>54</sup> Surino azonban Josephus alapján fel tud mutatni egy analóg településnevet, ráadásul ugyanebben a régióban, és így, nehezebb olvasatként, megmarad a masszoréta olvasat mellett.<sup>55</sup>

A masszoréta הַתְּפִלָּה שְׁתִּי 'én meghemperegtem' igealak esetében az E/1. személy érthetetlen, és csak a 8. vershez való utólagos hozzáigazítás-ként értelmezhető. A masszoréták a qe-rében a szót (a taw törlésével) E/2. nőnem imperativusra javították: 'hemperegj meg!', ami a következő ver-

<sup>50</sup> Törli a tiltószót Budde: *Das Rätsel*, 95; Robinson: *Hosea bis Micha*, 132; Mays: *Micah*, 48, míg Wellhausen: *Kleine Propheten*, 136; Elliger: *Die Heimat*, 12, 14; Weiser: *Die Propheten*, 239; Wolff: *Micha*, 12, szerint az az אף elírása lehet.

<sup>51</sup> Hirtzig, F.: *Die zwölf Kleinen Propheten* (KeH – AT 1), 4. Auflage, Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1881, 196, a כְּבוֹ שֵׁׁל שֵׁׁל szót בְּכֹוֹ alakban olvassa, a déli Gát paraleljeként egy északi határvárost rekonstruálva a szövegben, ugyanígy pl. Deissler: *Zwölfpropheten II*, 173; Simudson: *The Book of Micah*, 545; Tóth: Mikeás próféta, 41. Ezzel szemben Procksch: *Kleinen Prophetischen Schriften*, 103, 171, א prepozícióval a כְּבוֹל településnevet olvassa, hasonlóan a BHS, míg Smith: *Critical and Exegetical Commentary*, 41k; Robinson: *Hosea bis Micha*, 131, és Aranyos: Mikeás könyvének magyarázata, 891, בְּכָא 'Báká' város nevét, míg Laberge: Mikeás jövődölése, 397, a 'Bakkón' (בְּכֹוֹן) nevet rekonstruálja.

<sup>52</sup> Elliger: *Die Heimat*, 12k, 16k; Robinson: *Hosea bis Micha*, 132; Mays: *Micah*, 48.

<sup>53</sup> Wolff: *Micha*, 12. Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130, láb. 34, a prepozíciót a próféta szándékos névtorzításának tartja, ami a sor csattanóját készíti elő, hasonlóan Naáman: *The House-of-no-Shade*, 518k, aki itt a לַאֲ-עֲפָרָה בית formát olvassa, lásd Lódebár az Ám 6,13-ban.

<sup>54</sup> Mivel egy szó a sor metrumképzetén is javítana, Winckler követve Budde: *Das Rätsel*, 95, a מִבֵּית אֶל לַעֲפָרָה 'Bételtől Afráig' olvasatot javasolta, hasonlóan Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 204. Újabbán Baruchi-Unna: *Do not Weep in Bethel*, 630k, javasolja a בל betűkből a מִבֵּית-אֶל településnév rekonstrukcióját, azt a כְּבוֹ אֶל-תְּבֹוֹ szavakhoz kapcsolva: „Bételben ne sírjatok, Ofrában...”, míg SODEN, W. von: *Zu einigen Ortsbenennungen bei Amos und Micha*, *ZAH* 3 (1990), 214–220, 217, a לְחֵם בֵּית אֶפְרָתָה szavakat feltételezi a jelenlegi olvasat mögött. Elliger: *Die Heimat*, 12k, 16k, a בְּכָרְמִי szót illeszti a sor elejére, míg Schwantes: *Critical Notes*, 455k, a בְּחֹצוֹת szó befűzését javasolja, ugyanígy Mays: *Micah*, 49.

<sup>55</sup> Suriano: *Place in the Dust*, 439k.





sek alapján, a város megszólításaként, kézenfekvő lehetne.<sup>56</sup> Ám az igét a Septuaginta és a Pesitta T/2. személyben fordítja, amit talán (a nehezen olvasható) Mur 88 töredék is támogat; a vers első fele itt ezt, a הַתְּפִלָּה imperativust támogatja.<sup>57</sup> A fentebb ismertetett strófyszerkezet azonban egy T/3. személyű igealak mellett szól, ami a הַתְּפִלָּה perfectumi forma punktálatlan olvasataként a verziók szintén támogatnak.<sup>58</sup>

A 10. versben a גַּת 'Gát' városnévvel a תְּגִילוּ igealak (*gt – tg*), a תְּגִילָה formával pedig a sorvégi *bk t–bk(w)* hangsor „kattogása” alkot alliterációt, míg a בֵּית לֵעֶפְרָה 'Bét-Le-Afrá' településnévvel az עָפַר 'por' szó képez szójátékot: „Porvárosnak” a gyász jeleként (vö. Jer 6,26; 25,34; Ez 27,30) porban kell hemperegnie. Gát neve ugyanakkor egybecseng a héber גַּת 'taposókád' szóval is, ami az örömről és vígasságra enged asszociálni; valószínű, hogy a „ne ujjongjatok!” és a 'sírván sírjatok!' felszólítások erre is utalnak: a városnak szüreti multság helyett most csak sírásra lesz oka.<sup>59</sup> A jelenlegi masszoréta olvasat értelme az, hogy a (Júdához tartozó, tehát a csapásban is osztozó) város csak csendesen gyászolhat az ellenség miatt.<sup>60</sup>

(11aα) \*Fújjatok\* riadót »a kürttel«, Sáfir lakossága, (3+2)

(11aβ.ba) meztelen, hát [szégyenében] nem jön elő Caanán lakossága.  
(3+2)

A 11. vers első sorában (11aα) a masszoréta szövegben az עָפַר 'vonul át!' E/2. nőnemű igealak és a mögötte álló T/2. hn. לָכֵן nem illik össze, ezen kívül a sor 2+2-es metruma egy szó kiesésére utalhat, illetve a

<sup>56</sup> Így pl. Mays: *Micah*, 49; Kessler: *Micha*, 98; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130, láb. 35.

<sup>57</sup> Így Wellhausen: *Kleine Propheten*, 136, alapján pl. Marti: *Das Dodekapropheton*, 270; Smith: *Critical and Exegetical Commentary*, 43; Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 203; Elliger: *Die Heimat*, 12k; Robinson: *Hosea bis Micha*, 132; Fohrer: *Micha* 1, 76; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 34; Wolff: *Micha*, 12; Smith: *Micah–Malachi*, 20; Naʿaman: *The House-of-no-Shade*, 519. Az, hogy a *táv* befűzésével maga Mikeás (így Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 45) vagy a későbbi hagyományozók (Wellhausen: *Kleine Propheten*, 136; Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 203) a תְּפִלָּה 'filiszteus' szóra akartak volna utalni, elképzelhető, amennyiben Gát paralellejeként Bét-Le-Afrá-t is egy filiszteus településnek gondolták, hasonlóan Kessler: *Micha*, 98; Laberge: Mikeás jövendölése, 397.

<sup>58</sup> Így a RÚF (2014).

<sup>59</sup> Lásd Robinson: *Hosea bis Micha*, 132.

<sup>60</sup> Így Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 45, alapján pl. Utzschneider: *Micha*, 43; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 140.

szöveg jelenleg nem tartalmaz szójátékot.<sup>61</sup> Duhm szerint a sor elejéről a שׁוֹפֵר 'kürt' szó eshetett ki, a mögötte álló עֲבָרִי igét pedig Hifil perfectum, míg Elliger szerint imperfectum T/3. személyként kellene olvasni (az עבר igének a 'megfújni' jelentéséhez lásd pl. 3Móz 25,9), ám a strofászerkezet miatt, mivel ebben a sorban a város megszólítását várnánk, valamint a לָקָם forma miatt a הַעֲבִירוּ T.sz. imperativus a legvalószínűbb.<sup>62</sup> A konjek-túrának ugyan nincsen támogatottsága a szövegemlékek között, de az említett problémák mindegyikét orvosolja, így érdemes elfogadni. Ki-sebb beavatkozást jelent a szövegben van der Woude javaslata, aki szerint az עבר ige a שׁוֹפֵר nélkül is kifejezheti ugyanezt a jelentést, azért annak a beillesztése szükségtelen, az עֲבָרִי ige elé pedig az előző vers utolsó, fölös-leges תָּוּw betűjét kell imperfectumi előragként csatolni, amivel a תַּעֲבִירוּ Hifil imperfectum E/3. nőnemű forma állna helyre: 'Riadót fúj nektek Sáfír lakossága.'<sup>63</sup> Még ezt a rekonstrukciót is soknak ítéli Wolff, aki a לָקָם prepozíció alapján csak az עֲבָרִי formának a T/2. hímnemű עָבְרוּ formára való javítását tartja szükségesnek, és az igének itt az 'eredjetek/kotródjato-k!' jelentést tulajdonítja.<sup>64</sup> Ez a rekonstrukció azonban azon alapszik, hogy az עָבְרוּ-בִשְׁתָּה szavak még ehhez a sorhoz tartoznak, és azok rejtenek, ha nem is szójátékot, de egy (antitetikus) tartalmi utalást a város nevére, ami 'szépség'-et jelent.<sup>65</sup> Ám a jelenlegi versbeosztás nyilván a vers első

<sup>61</sup> Megmarad a masszoréta olvasat mellett Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephania*, 46, az igének a 'menekülj!' jelentést tulajdonítva, hasonlóan Na'aman: The House-of-no-Shade, 519 (a לָקָם formát a לָקָן szóra javítva); Deissler: *Zwölfpropheten II*, 173; Kessler: *Micha*, 98, és Tóth: Mikeás próféta, 42, aki, az igéhez igazítva, a הַעֲבִירוּ prepozíciót olvassa.

<sup>62</sup> Így Duhm: Anmerkungen, 83, alapján pl. Budde: *Das Rätsel*, 96k. (a לָקָם helyett a sg. הַעֲבִירוּ formát olvasva); Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 204; Elliger: *Die Heimat*, 12k.17k; Weiser: *Die Propheten*, 239, 242; Robinson: Hosea bis Micha, 132; Mays: *Micah*, 49, és a BHS. Némileg másként Fohrer: *Micha* 1, 76, és Robinson: Hosea bis Micha, 132, aki szerint az עבר helyett itt a megszokottabb רוע 'megfújni' ige Hifil imperativusát kellene olvasni (vö. pl. Num 10,9; Hós 5,8).

<sup>63</sup> Elméletét ismerteti Wolff: *Micha*, 12. Procksch: *Kleinen Prophetischen Schriften*, 103, 171, a שְׁפִי 'csupasz hegy' szót olvassa a vers elején, ami a 10b végén álló שְׁפִי-haplográfiájaként esett volna ki: 'Vonulj át egy csupasz hegyre, ...'

<sup>64</sup> Wolff: *Micha*, 12. Ugyanígy Simudson: *The Book of Micah*, 545 (megmaradva az egyes számú forma mellett); Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130, láb. 36, aki azonban az עֲבָרִי és a לָקָם közötti ellentmondást is tudatos inkongruenciának tekinti. Javítja a prepozíciót a הַעֲבִירוּ formára pl. Duhm: *Anmerkungen*, 83; Mays: *Micah*, 49.

<sup>65</sup> Így a sortöréshez Wolff: *Micha*, 9, 12k; Simudson: *The Book of Micah*, 545; Kessler: *Micha*, 98, 106; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130.

felének megrövidülése miatt állt elő; tartalmilag a két szó a folytatáshoz szorosabban kötődik, s a két költői sor is így válik azonos hosszúságúvá.<sup>66</sup>

Az מְרַחֵם szó a 11aβ.ba sor elején azt jelenti, hogy ’meztelenség; csupaszság’, de minden más előfordulási helyén is jelzői értelemben áll (lásd Ez 16,7.22.39; 23,29).<sup>67</sup> A szó tehát a kontextusba *accusativus modi* alakként szépen beleillik, korrekciójára nincs szükség.<sup>68</sup> A mellette álló בָּשָׂח szót a Septuaginta nem fordítja le, így az a ritka מְרַחֵם szóhoz fűzött értelmező glossza lehet,<sup>69</sup> aminek, ahogy fentebb láttuk, a metrum sem mond ellent.

A strófa első sorában (11aα) eredetileg a שָׁפִיר ’Sáfír’ településénév és a שֹׁפָר ’kürt’ alkotott szójátékot; a város neve eszerint már eleve a katonai támadásra figyelmeztető kürtzengést hordozza magában: „Kürt-városban” fújjanak riadót a kürtök (vö. Ám 3,6). A második sorban (11aβ.ba) a צִיִּן ’Caanán’ városnév és a יָצָא ’előjön’ igealak összecsengését használja ki a próféta. Mivel a צָר ige speciális értelemben az is jelenti, hogy ’csatába vonulni’ (vö. 5Móz 20,1; 1Sám 8,20; Ám 5,1 stb.), így a szöveg itt talán arra utal, hogy a „Harcba szállás városa” most nem mer a támadók ellen kivonulni.<sup>70</sup> A meztelenség itt, az előző strófához is kapcsolódva, a

<sup>66</sup> Így a BHS sortördelése mellett pl. Elliger: *Die Heimat*, 12k, 18; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 35.

<sup>67</sup> A szó ugyan még a Hab 3,9-ben is előfordul, de ott a verziók alapján rendre korrigálják, lásd a BHS-t az adott helyen.

<sup>68</sup> Így pl. Wolff: *Micha*, 9, 29; Kessler: *Micha*, 98, 106; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130. Számos kutató tartja azonban szükségesnek javítani a szót. Duhm: *Anmerkungen*, 83, a בָּשָׂח törlésével az מְרַחֵם szó helyett az מְרַחֵם ’városa’ szót olvassa: ’A maga városa nem jön elő...’, ugyanígy Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 204; Elliger: *Die Heimat*, 12k, 18, szintén a בָּשָׂח törlésével, a simább a מְרַחֵם korrekktúrát javasolja: ’Városából nem jön elő...’, lásd ugyanígy Weiser: *Die Propheten*, 239; Robinson: *Hosea bis Micha*, 132; Schwantes: *Critical Notes*, 456; Fohrer: *Micha* 1, 76; Mays: *Micah*, 49, és a BHS. Némileg másként Budde: *Das Rätsel*, 97; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 35, akik a בָּשָׂח szó helyén eredetieként a יָשָׁב ’marad’ igealakot feltételezik: „Városa helyben marad, nem jön elő...”, hasonlóan a BHS. Mindkét szót törli a sor elejéről Tóth: *Mikeás próféta*, 42. Megint másként Naáman: *The House-of-no-Shade*, 519, aki az מְרַחֵם szót településnévnek tekinti, a יָשָׁב וְצִיִּן szavakat pedig a következő sorhoz vonja, a בָּשָׂח szót viszont meghagyja a sorban.

<sup>69</sup> Így Duhm: *Anmerkungen*, 83; Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 204; Elliger: *Die Heimat*, 12k, 18; Robinson: *Hosea bis Micha*, 132; Schwantes: *Critical Notes*, 456; Mays: *Micah*, 49; Wolff: *Micha*, 12, és a BHS.

<sup>70</sup> Így Smith: *Micah–Malachi*, 21, és Jeremias: *Die Propheten Joel*, 141 (az מְרַחֵם וְצִיִּן szavak leválasztásával a sorról). Másként Shaw: *Micah* 1:10–16, 225, aki itt a próféta vádjára gondol, amiért Caanán lakói megtagadták a katonai segítséget a többi város felé.

gyászt kísérő rítusok egyike (lásd 1,8 és Ézs 32,11), nem pedig a hadifoglyok és a deportáltak megszegyenítő gesztusa: a harci kedvet a kétségbeesés és a gyász váltotta fel.

(11b $\beta$ ) \*Gyászolj\*, Bét-Háécel, elvétetik töletek a \*támasz\*; (3+3)

(12a) \*hogy számíthat\* jóra Márót lakossága!? (3+2)

A harmadik strófa első sorának (11b $\beta$ ) szövege ismét erősen sérült, a maszszoréta szöveg lényegében értelmetlen: 'Bét-Háécel gyásza elveszi töletek a támaszát'.<sup>71</sup> Elliger a szakasz két felét két külön sor maradványának tekinti,<sup>72</sup> ám nincs okunk ezt feltételezni: a két részlet igenis összeillik.<sup>73</sup> A legkisebb módosítást az jelenti, ha a  $\text{מְצַדֵּק}$  constructus alak helyett az absolutus  $\text{מְצַדֵּק}$  formát olvassuk és azt hiányos nominális megfogalmazásként értelmezzük: 'Bét-Háécel (csupa) gyász / Gyászban (van) Bét-Háécel';<sup>74</sup> azt, hogy a szerkezetet, mondjuk, az 1,8b mintájára, egy  $\text{מְצַדֵּק}$  'gyakorolj/tarts!' igével kiegészítsük,<sup>75</sup> a metrum nem támogatja. A  $\text{מְצַדֵּק}$  alak az általános alanyt is kifejezheti, így passzívra vagy T/3. személyre javítása (így a BHS) fölösleges.<sup>76</sup> Az  $\text{מְצַדֵּק}$  'megállás; támasz' E. sz. hímnemű szuffixuma semmihez sem kapcsolható, hiszen ha az a városra vonatkozna, akkor E. sz. nőnemet várnánk, ha viszont annak a lakosságára, akkor (ahogy előtte a  $\text{מְצַדֵּק}$  prepozíció is mutatja) T. sz. hímnemet. Wolff szerint ennyi következetlenség része lehet a szövegnek, így nem kell azt korrigálni,<sup>77</sup> míg mások a pre-

<sup>71</sup> Megmarad ennél az olvasatnál Kessler: *Micha*, 98, 106.

<sup>72</sup> Elliger: *Die Heimat*, 12k, 18–20, ugyanígy Weiser: *Die Propheten*, 239, 242.

<sup>73</sup> Lásd pl. Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 35, 46; Wolff: *Micha*, 9, 30; Kessler: *Micha*, 98, 106; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130, 141.

<sup>74</sup> Így Duhm: *Anmerkungen*, 83, és Budde: *Das Rätsel*, 97, alapján pl. Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 35; Wolff: *Micha*, 13; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130, láb. 37.

<sup>75</sup> A kiegészítést javasolja pl. Schwantes: *Critical Notes*, 457; Mays: *Micah*, 49, nyitva hagyja ezt a lehetőséget is Wolff: *Micha*, 13. Kedvelt korrektúra a  $\text{מְצַדֵּק}$  szó helyett a  $\text{מְצַדֵּק}$  'alap' főnevet olvasni, lásd pl. Robinson: *Hosea bis Micha*, 132: 'Elvétetik állásának a fundamentuma', vagy ezt egy  $\text{מְצַדֵּק}$  prepozícióval megtoldva: 'Elvétetik állásától a fundamentum' (így a BHS).

<sup>76</sup> A passzív  $\text{מְצַדֵּק}$  alakot javasolja pl. Smith: *Critical and Exegetical Commentary*, 43; Budde: *Das Rätsel*, 97; Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 204; Robinson: *Hosea bis Micha*, 132; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 35.

<sup>77</sup> Wolff: *Micha*, 13, ugyanígy Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130, láb. 38.

pozíció szuffixumát E/2. sz. nőnemre javítják.<sup>78</sup> A szuffixum azonban inkább utólagos lehet, s nem a városra vagy annak lakosságára vonatkozik,<sup>79</sup> hanem a 12b-ben alanyként szintén utólagosan beillesztett Úrra. Minden további javítás a sorban fölösleges.<sup>80</sup>

A 12a sor elején a ךֿ 'mert' kötőszó értelmezhetetlen, és talán a mögé áthelyezett 12b hatására állt az eredeti olvasatból elő; mivel a 9. vers szintén egy kettős ךֿ szerkezetet tartalmaz, nem lehetetlen, hogy a jelenlegi olvasat kialakulását ez a párhuzam is befolyásolta: a két, Jeruzsálemre vonatkozó szakasz szerkezete így ugyanis azonos.<sup>81</sup> A Septuaginta itt még a ךֿ kérdőszót olvas-ta, ami minden bizonnyal az eredeti szöveg.<sup>82</sup> A szó vagy 'Hogy?/Hogyan?' értelemben retorikai felkiáltásként értelmezhető, vagy, ami a strófaszerkezet miatt itt kevésbé valószínű, a város megszólítását feltételezve egy retorikai kérdés bevezetőjének: 'Kicsoda számíthat (itt) jóra, Márót lakossága?' A חלה ige a חלה 'betegnek, gyengének lenni' alakjaként nem ad ki használható értelmet a sorban. A kutatók ezért gyakran a חלה igét olvassák itt,<sup>83</sup> ám az a '(félelemtől/szüléstől) reszketni' jelentésével sem illik jobban ide, hiszen a pozitív várakozást, amit mögötte a חלה szó feltételez, a szó sehol nem fejezi ki. A Septuaginta a חלה Hifil 'elkezdeni' igét olvashatta, ami szintén nem visz bennünket előrébb. Symmachos azonban itt az *élpíszén* 'reménykedik' fordítást kínálja, ami a חלה 'várni, remélni' igét feltételezi; ennek a חלה formája minimális változtatással, a talán haplográfiaként kiesett *jód* beillesztésével

<sup>78</sup> Így pl. Schwantes: *Critical Notes*, 457; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 35; Mays: *Micah*, 49. Nagyobb romlást feltételez itt Procksch: *Kleinen Prophetischen Schriften*, 103, 171, aki a חלה 'könnyek csapása' olvasatot javasolja.

<sup>79</sup> Ahogy azt a többség, pl. Wolff: *Micha*, 13; Kessler: *Micha*, 106, is gondolja.

<sup>80</sup> A חלה szó helyett a חלה 'fundamentum' szót olvassa pl. Robinson: *Hosea bis Micha*, 132, a חלה 'töled' formát Schwantes: *Critical Notes*, 457; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 35; Na'aman: *The House-of-no-Shade*, 522, míg Budde: *Das Rätsel*, 97, a חלה חלה szavakat a חלה חלה formában rekonstruálná.

<sup>81</sup> A két szakasz strukturális megfeleltetéséhez lásd Na'aman: *The House-of-no-Shade*, 517.522, aki erre tekintettel meg is marad itt, a 12. vers elején a חלה olvasat mellett.

<sup>82</sup> Így Marti: *Das Dodekapropheton*, 271; Smith: *Critical and Exegetical Commentary*, 43; Budde: *Das Rätsel*, 98; Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 205; Elliger: *Die Heimat*, 12k, 20; Robinson: *Hosea bis Micha*, 132; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 35k; Mays: *Micah*, 49; Wolff: *Micha*, 13; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130, láb. 39. Másként Weiser: *Die Propheten*, 239; Schwantes: *Critical Notes*, 457, és Fohrer: *Micha* 1, 76, akik a szókezdő 'álef kiesését feltételezve az חלה 'Hogyan' kérdőszót javasolják.

<sup>83</sup> Így újabban pl. Kessler: *Micha*, 98, 107.

rekonstruálható; a kutatók többsége ma ezt a korrekciót fogadja el.<sup>84</sup>

A harmadik strófa első sorában (11bβ) nincs szójáték, de a בית הַאֲצֵל 'Bét-Háécel' városnévre kétféle értelmezés is utalást kínál a szöveg.<sup>85</sup> Egyrészt az אֲצֵל főnév az אצל 'elvenni' igéből származhat, amire a מן + לקה szerkezet utalna.<sup>86</sup> Másrészt a szó az Ez 42,6; 41,8 alapján építési szakkifejezés is lehet, ami miatt Mikeás a városnévről a stabilitásra, a jól megépítettségre asszociálhatott – ennek az ellentétje lesz azonban a város sorsa, amennyiben elvételük tőle a támasz.<sup>87</sup> S végül Jeremias a szót a héber צל 'árnyék, oltalom' fogalommal hozza összefüggésbe, ami hasonló értelemezéshez vezet.<sup>88</sup> מָרוֹת 'Márót' városnév a מָרָה 'keserű' névszóval cseng egybe, amire a „jót remél” kifejezés utal vissza gúnyosan: Hogyan is remélhetne jót a 'Keserűség városa'?<sup>89</sup>

(13a) \*Kösd\* a harci kocsit mögé a lovaknak, Lákis lakossága, (3+2)

(12b) mert romlás száll alá [az Úrtól] Jeruzsálem \*kapuira\*! (3+2)

[(13b) Itt kezdődött a vétke Sion leányának, mert benned találtók Izráel bűnei! (14a<sub>1</sub>) Ezért:]

<sup>84</sup> Így már Wellhausen: *Kleine Propheten*, 136, majd Marti: *Das Dodekapropheton*, 271; Duhm: *Anmerkungen*, 83; Smith: *Critical and Exegetical Commentary*, 43; Budde: *Das Rätsel*, 98; Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 205; Elliger: *Die Heimat*, 12k, 20; Weiser: *Die Propheten*, 239; Robinson: *Hosea bis Micha*, 132; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 36; Mays: *Micah*, 49; Wolff: *Micha*, 13; Smith: *Micah–Malachi*, 20; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130, láb. 39. Másként Procksch: *Kleinen Prophetischen Schriften*, 103, 171, aki a מָרוֹת szót מָרוֹם formára javítja és a מָרוֹם יוֹשְׁבֵתֵיהֶם kifejezést 'magasban trónoló' értelemben Jeruzsálemre vonatkoztatja.

<sup>85</sup> Csábító Robinson: *Hosea bis Micha*, 133, javaslata, hogy a Bét-Háécel helyett olvassuk itt a Józs 15,38-ban szereplő יְקוּחַל településnevet, ami a יְקוּחַ / יְקוּחַ 'elvételek' igével némileg egybecsengene, ám ezt egyetlen szövegemlék sem támogatja, és grafikailag sem vezethető le a jelenlegi szövegből.

<sup>86</sup> Így Wolff: *Micha*, 30; Utzschneider: *Micha*, 45, ezzel a lehetőséggel is számol Jeremias: *Die Propheten Joel*, 141.

<sup>87</sup> Így Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 204; Kessler: *Micha*, 106.

<sup>88</sup> Jeremias: *Die Propheten Joel*, 141. Hasonlóan von Soden: *Zu einigen Ortsbenennungen*, 218k, aki a város nevét a בֵּית הַאֲצֵל 'Nincsarnyék-háza' formában olvassa, és Na'aman: *The House-of-no-Shade*, 520k, aki ugyanezt a rekonstruált alakot az asszír királyi székhely gúnynevének tekinti. Megint másként Budde: *Das Rätsel*, 97; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 46, akik egy arab párhuzam alapján az אֲצֵל szónak a 'törzsgyök' jelentését feltételezik: a csattanó így a „Földbe gyökerezett/rendíthetetlen város” alapjainak, támaszainak lerombolásában állna.

<sup>89</sup> Nem ironikus kérdésnek, hanem vádznak tekinti a sort Shaw: *Micah 1:10–16*, 225, aki szerint a város Jeruzsálem romlásából remél hasznot magának (vö. 12b).



Amint fentebb láttuk, ez a strofa eredetileg a 13a és 12b sorokból állt, majd a 12b a 13b-ben egy prózai formájú teológiai kommentárt kapott; a 12b áthelyezésére ezt követően, Jeruzsálem középpontba állítása érdekében, az 1,8–9.16. szerkesztői keret megalkotásával egy lépésben kerülhetett sor.

A 13a sorban a רתם ige infinitivus constructus vagy E. sz. hímnem imperativus alakja itt értelmezhetetlen, az ige alányának ugyanis, a vocativus יוֹשֵׁבֵי לְכִיִּשׁ miatt nőneműnek kell lennie. A szó ugyan hapax legomenon, ám annak a 'befogni, elétkötni' jelentése a Targum és a Pesitta alapján biztosított, így annak a lecserélése egy gyakoribb szinonimára szükségtelen.<sup>90</sup> A szövegprobléma a legkisebb változtatással akkor oldódik meg, ha az igét infinitivus absolutusnak punktáljuk, hiszen ez a forma gyakran helyettesít imperativust.<sup>91</sup> A megszokott szórend a lovak befogása esetén nyilván 'a lovat a kocsihoz' lenne (vö. 1Móz 49,11), ám a szójáték miatt itt most a רָכַב szónak kellett megkapnia a ה prepozíciót.<sup>92</sup>

A 12b sorban a שַׁעַר 'városkapu' szót a legtöbb verzió többes számban fordítja, aminek a שַׁעַרִּי forma felelne meg; a szövegi jódkiesése haplográfiaként könnyen megmagyarázható. Emellett a rekonstrukció mellett szól az is, hogy az így helyreállított többes számú formának a sorban rejlő szójáték szempontjából is szerepe lesz. Az 1,9b-ben a szó ugyan szintén egyes számban szerepel, de ott maga a város 'a nép kapuja', nem pedig Jeruzsálem kapuiról van szó, így a javítás itt indokolt.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> Így Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 36; Wolff: *Micha*, 13; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130, láb. 41. Másként Elliger: *Die Heimat*, 12k, 20, aki az עָרְכִי 'szereld fel!' igét, míg Budde: *Das Rätsel*, 100, és Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 205, a מְהַרֵּי 'Siess, gyerünk!' szót olvasná. Megint másként Schwantes: *Critical Notes*, 458; Fohrer: *Micha* 1, 76, és Mays: *Michah*, 49, akik az אֶסְרֶה 'kösd bel' igealakot javasolják helyette.

<sup>91</sup> Így Procksch: *Kleinen Prophetischen Schriften*, 103; Smith: *Critical and Exegetical Commentary*, 44; Robinson: *Hosea bis Micha*, 132; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 36; Wolff: *Micha*, 13, és a BHS, a רָתַמִּי nőnemű imperativus lehetőségét is felveti pl. Marti: *Das Dodekapropheton*, 271.

<sup>92</sup> Így Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 36; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 141.

<sup>93</sup> Így pl. Marti: *Das Dodekapropheton*, 271; Smith: *Critical and Exegetical Commentary*, 44; Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 205; Elliger: *Die Heimat*, 12k, 20; Schwantes: *Critical Notes*, 458; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 36. Nem tartja indokoltnak a javítást az 1,9b alapján pl. Wolff: *Micha*, 13; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130, láb. 40.



Az, hogy a 'Jeruzsálem kapui' helyett eredetileg שַׁעְרֵימִי 'Saarajim' település neve állt volna itt (vö. a Józsa 15,36-ban a Sefelá városai között), kizárható, hiszen ahhoz a sor nem kínál szójátékot.<sup>94</sup> Mivel maga Mikeás ebben a próféciájában sehol másutt nem nevezi meg a közeledő katasztrófa okozójaként az Urat, valószínű, hogy a מֵאֵת יְהוָה 'az Úrtól' kifejezés betoldás, ami a prófécia szerkesztői keretének, az 1,9 szövegének megfelelően, talán annak beillesztésével egy közös lépésben emeli ki a középpontba átemelt Jeruzsálem-sor esetében a cselekvés alanyát.<sup>95</sup> Ezzel a korrekcióval a sor metrumba is helyreáll, ami szintén az utolsó két szó összevonása ellen szó. A szójáték (lásd lentebb) jelenléte egyben azt is kizárja, hogy a 12b szerkesztői kiegészítés lenne;<sup>96</sup> amint láttuk, a 9. vers az innen átvett שַׁעְרֵימִי szót átértelmezve magára Jeruzsálemre vonatkoztatja, ami világosan jelzi, hogy a 9. vers függ a 12b verstől, és nem fordítva.

A 13a költői sora ismét egy szójátékot tartalmaz, amit a לָכִישׁ 'Lákis' városnév és a לְרֶכֶשׁ szavak egybecsengése biztosít (*lks – llr/ks*): 'Fogatvárosban' be kel fogni a lovakat. Ha ez a felhívás csatába hívás lenne, akkor azt a kontextus alapján ironikusan kellene értenünk;<sup>97</sup> valószínűbb azonban, hogy itt a menekülésre vagy a deportációra való készülődésre, esetleg a kedvelt hadizsákmány szállításra való előkészítése kell gondolnunk.<sup>98</sup> Jeruzsálem esetében a próféta רַע 'romlás, baj' főnevet állítja szembe a Jeruzsálem nevében rejlő שְׁלוֹמִים 'békesség' szóval, de egyben a (ד) יר(ד) és a (ר) יר(ד) szókezdések egybecsengését is kihasználja: a (ד) יר(ד) 'békesség száll alá' hangsornak tudatos ellentéte a (ר) יר(ד) 'romlás száll alá' kifejezés, azaz 'Béke-száll-rá' városra ezúttal veszedelem érkezik.<sup>99</sup>

<sup>94</sup> Így pl. Robinson: Hosea bis Micha, 132; Fohrer: Micha 1, 76, és Laberge: Mikeás jövődölése, 397, ellen pl. Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephania*, 36. Megmarad a 'Jeruzsálem' olvasat mellett pl. Wolff: *Micha*, 30; Kessler: *Micha*, 107; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 141.

<sup>95</sup> Tagadhatatlan, hogy ezzel a sor kiemelt szerepet kap a költeményben, és bizonyos értelemben a Jeruzsálem-sort annak központi elemévé teszi, lásd így a szöveg jelenlegi formájához Kessler: *Micha*, 107; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 141.

<sup>96</sup> Így Mays: *Micah*, 52, 57k, majd Kessler: *Micha*, 107, ellen, akik a 12b sort – az eredetinek tartott 1,9-től való függést feltételezve, fogság-korabeli betoldásnak tartják.

<sup>97</sup> Így pl. Kessler: *Micha*, 108.

<sup>98</sup> Lásd Marti: *Das Dodekapropheton*, 271; Weiser: *Die Propheten*, 242; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephania*, 47; Wolff: *Micha*, 31; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 141.

<sup>99</sup> Így Elliger: *Die Heimat*, 11; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephania*, 46; Oberforcher: *Das Buch Micha*, 32. Véleményem szerint azonban az sem kizárt,



(14a) [Ezért] Ajándékkal \*búcsúztatnak\* \*téged\*, Móreset-Gát,

(3+2)

(14b) Akzíb \*leánya\* csalóka patak (lesz) Izráel \*királyának\*. (3+2)

Amint fentebb láttuk, a strofa első sorának az élén a כֶּזֶל 'ezért' kötőszó még a 13b betoldáshoz tartozik és annak a szövegbe való integrálását szolgálja, így nem része az eredeti költői sornak.<sup>100</sup>

A 14a sorban a תִּתֵּן imperfectum / jussivus E/2. nőnem alakot ugyan néhány Septuaginta-kézirat is támogatja, ám az megint nehezen illeszkedik a szövegbe. Ha ugyanis a nőnemű igealak alánya a nőként megszemélyesített Móreset-Gát, akkor nem világos, kinek kellene adnia a búcsúajándékot (azaz az לֵךְ prepozíció kire vonatkozna), ha viszont ő az ajándék címzettje, az nem világos, hogy ki adná azt neki.<sup>101</sup> Azonban a Septuaginta jó néhány kézírata, a Vetus Latina és a Vulgata is az igeét 3. személyben fordítja, aminek vagy a Nifal יִתֵּן / יִתְּנֶה, vagy az általános alanyt kifejező יִתְּנֶה / יִתֵּן Qal imperfectum felelne meg.<sup>102</sup> Metrikai okokból az לֵךְ prepozíció a qíná<sup>h</sup> metrum első felének eleme kell, hogy legyen, ami csak akkor valósul meg, ha a מוֹרְשֵׁת גַּת városnevet itt vocativusnak

---

hogy itt a רִשְׁוֹלָה ... יִלְשׁוּ ... יִדְרִי (ם) יִלְשׁוּ hangok egybecsengése a מוֹרְשֵׁת szóra akar emlékeztetni, azaz: 'Jön-a-kapukra' város kapuira veszedelem jön; ez a megoldás egészen hasonló, mint a strofa másik sorában, Lákis esetében, és eredetileg, a יהוה מִנְּאֻחַ שְׁמֵי שָׁמַיִם szavak nélkül a szójáték elemei sem voltak ennek érzékeléséhez túlságosan messze egymástól.

<sup>100</sup> Másiként pl. Weiser: *Die Propheten*, 239; Mays: *Micah*, 49, akik a לֵךְ prepozíció rekonstruálják belőle, és így meghagyják a vers elejét.

<sup>101</sup> A jelenlegi kontextus alapján ez a 13b betoldásban nőnemben megszólított Lákis lakossága (így pl. Shaw: *Micah* 1:10–16, 225; Kessler: *Micha*, 108), vagy a 16. versben megszólított Jeruzsálem lehetne csak (így pl. Marti: *Das Dodekapropheton*, 271; Utzschneider: *Micha*, 47); valószínű, hogy a jelenlegi olvasat ezek közül a szerkesztői kiegészítések közül alkalmazkodik valamelyikhez.

<sup>102</sup> A יִתֵּן alakhoz lásd a BHS, a יִתְּנֶה javaslatához lásd Wellhausen: *Kleine Propheten*, 137; Robinson: Hosea bis Micha, 132; Wolff: *Micha*, 13; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130, láb. 39, a Nifal יִתְּנֶה alakhoz Elliger: *Die Heimat*, 12k, 21; Kessler: *Micha*, 108; Tóth: Mikeás próféta, 43, a יִתְּנֶה formához Weiser: *Die Propheten*, 239; Mays: *Micah*, 49. Másiként Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 206, aki a Hofal יִתְּנֶה alakot javasolja. Megint másiként Duhm: *Anmerkungen*, 84, alapján Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 36, aki a יִתְּנֶה 'adnotok kell majd' formát javasolja. Ez grafikailag közelebb áll ugyan a masszoréta olvasathoz, ám nem világos, hogy ez esetben ki lenne megszólítva, így az általános alany mégis valószínűbb, lásd pl. Wolff: *Micha*, 13.

tekintjük,<sup>103</sup> ez esetben az לַע prepozíció szuffixummal való ellátása kézenfekvő, már csak a legkisebb változtatás elve alapján is.<sup>104</sup> Helyette az לָא, vagy az 1Kir 9,16 alapján a ה prepozíció könnyebb olvasat lenne, így megmaradhatunk az הַלְע forma mellett.<sup>105</sup>

A הַלְע constructus forma ('házai/építményei') nyelvtanilag ugyan nem kifogásolható, ám kérdés, hogy miért éppen a házak bizonyulnának majd csalóka pataknak. A sor elején, a környező sorok alapján, egy nőnemű alanyt várnánk; a felvetődött javaslatok közül a הַלְע 'leánya' korrekció a leginkább kézenfekvő (vö. 13b: „Sion leánya”),<sup>106</sup> már csak azért is, mert így a gyakran nyakatekert vagy lexikálisan nehezen igazolható magyarázatok az „Azkib házai” szakaszhoz fölöslegessé válnak.<sup>107</sup> Meglepő viszont a הַלְע 'királyai' szó esetében a többes szám, hiszen a fenyegető jövődőlés összefüggésében az aktuális uralkodóra gondolhat a szöveg – a szóvégi יָד a הַלְע szó előtt dittográfiaként állhatott elő.<sup>108</sup>

<sup>103</sup> Wellhausen: *Kleine Propheten*, 137; Elliger: *Die Heimat*, 12k, 21; Tóth: Mikeás próféta, 43k.

<sup>104</sup> Lásd Wellhausen: *Kleine Propheten*, 137; Elliger: *Die Heimat*, 12k, 21; Tóth: Mikeás próféta, 43k, és a BHS. Másként Bruno (1923), 34, aki a הַלְע nőnemű forma megőrzése mellett a prepozíció helyett a הַלְע / הַלְע olvasatot javasolja: 'Adj valólevelet férjednek, Móreset-Gát!'. Törli a prepozíciót pl. Weiser: *Die Propheten*, 239; Mays: *Micah*, 49.

<sup>105</sup> Az הַלְע prepozíciót olvassa itt pl. Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 206, a הַלְע prepozíciót pl. Robinson: Hosea bis Micha, 132.

<sup>106</sup> A הַלְע 'leánya' szót olvassa pl. Budde: *Das Rätsel*, 101k; Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 206, és a BHS. A הַלְע előtagot feltételezi Smith: *Critical and Exegetical Commentary*, 44; Robinson: Hosea bis Micha, 132; Fohrer: *Micha* 1, 76, és Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 37, a הַלְע olvasatot javasolja Elliger: *Die Heimat*, 12k, 21, és Mays: *Micah*, 49. Megmarad a masszoréta olvasat mellett pl. Weiser: *Die Propheten*, 239; Wolff: *Micha*, 10; Mittmann (1992), 59kk; Kessler: *Micha*, 98; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130.

<sup>107</sup> Wolff: *Micha*, 32k, a települést az 1Móz 38,5-ben szereplő Kezib, illetve az 1Krn 4,21–23-ban említett Kózeb településsel azonosítja, és a „házak” alatt az utóbbi helyen említett fazekasműhelyeket érti, amik az invázió előtt leállnak a termeléssel. Mittmann (1992), 59kk, a הַלְע formát הַלְע szó duálisának tekinti és a szót 'kétbátos tárolóedény' értelemben veszi, és a városban felhalmozott királyi készletekre gondol, amik odavesznek, így nem lehetnek valóban a királyi főváros segítségére. Jeremias: *Die Propheten Joel*, 143, a הַלְע 'házak' alatt 'építmény' értelemben a város megerősített falaira gondol, amik nem adnak valós segítséget majd az ellenség feltartóztatásában.

<sup>108</sup> Így egyes számra javít Sellin alapján pl. Procksch: *Kleinen Prophetischen Schriften*, 103; Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 206; Elliger: *Die Heimat*, 12k, 21; Robinson: Hosea bis Micha, 132; Weiser: *Die Propheten*, 239; Mays: *Micah*, 49. Megmarad a masszoréta

Móreset-Gát nevében a מוֹרְשֵׁת tag hasonlóan hangzik, mint a héber מוֹרְשֵׁת / מוֹרְשֵׁה 'jegyes, jegyben járó (nő)' (lásd 5Móz 22,23.25.27), a מוֹרְשֵׁת pedig az 1Kir 9,16 szerint a menyasszonynak, míg a 2Móz 18,2 szerint az elbocsájtott feleségnek adott 'búcsúajándékot' jelenti.<sup>109</sup> A versben rejlő szójáték tehát arra épül, hogy a „Menyasszony-várost” akár mint a búcsúzkodó apa a leányát, akár mint vőlegény a volt menyasszonyát, most elveszíti Júda; a 'búcsúajándék' pedig talán a fogságba hurcolt lakosság szánalmas poggyászára utal, amit a deportálása helyszínére egykori vagyonából magával vihet (lásd a városnév egybecsengését a מוֹרְשֵׁת 'birtokba venni, örökölni' igével is).<sup>110</sup> Talán nem véletlen, hogy éppen Mikeás szülővárosa kapcsán választ a próféta a szerelemhez kapcsolódó névmagyarázatot.<sup>111</sup>

Az kibételesen a szójáték még egyértelműbb, hiszen az מוֹרְשֵׁת városnév<sup>112</sup> az מוֹרְשֵׁת 'csalóka patak' (Jer 15,18) szóval cseng egybe, amely azt az időszakos folyót, illetve patakot jelenti, aminek csak az esős évszakban van vize, ám a nyári hőségben kiszárad, így csalódik az, aki éltető vizet keresne benne. A nőként megszemélyesített város tehát ilyen pataknak bizonyul a kedvese számára. A metaforát lefordítva itt arra kell gondolnunk, hogy a város csalódást okoz majd a királyi háznak: az ellenség könnyedén elcsatolja majd azt Júdától, így valós katonai segítséget nem fog jelenteni.<sup>113</sup>

(15a) Még \*eljön\* aki birtokba vesz téged, Márésá lakossága, (3+2)

(15b) olyan lesz, mint Adullámé „Izráel dicsősége”. (3+2)

---

többes szám mellett pl. Wellhausen: *Kleine Propheten*, 137; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 37; Wolff: *Micha*, 13; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130.

<sup>109</sup> A 'hozomány, jegyajándék' jelentést részesíti előnyben pl. Marti: *Das Dodekapropheten*, 271; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 48; Mays: *Micah*, 59; Wolff: *Micha*, 10, 32; Utzschneider: *Micha*, 48; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 142, míg a 'válólevél' jelentést pl. Procksch: *Kleinen Prophetischen Schriften*, 104; Robinson: *Hosea bis Micha*, 132k. Mindkét értelmezési lehetőséget nyitva hagyja pl. Kessler: *Micha*, 108.

<sup>110</sup> A מוֹרְשֵׁת szó מוֹרְשֵׁת-re javításával („Gát lakossága”) a sorból éppen a szójáték veszne el, így az már csak ennek okán is kizárható, így Mays: *Micah*, 52, és Naʿaman: *The House-of-no-Shade*, 517, javaslata ellen.

<sup>111</sup> Weiser: *Die Propheten*, 243.

<sup>112</sup> Aminek a nevét a lákísi osztrakonok szerint ebben a korban *jód* nélkül, az מוֹרְשֵׁת formában írták, lásd Kessler: *Micha*, 109.

<sup>113</sup> Így Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 48; Mays: *Micah*, 59, hasonlóan Smith: *Micah–Malachi*, 22, a „hütnél kedves” motívumhoz lásd elsősorban Budde: *Das Rätsel*, 102.

A 15. vers két sora alkotja a mikeási prófécia utolsó, hatodik strófáját, ami tartalmilag ugyan igényel némi magyarázatot, de szövege korántsem olyan reménytelen, mint ahogy azt a kutatók jó része feltételezi.<sup>114</sup> Az egyetlen valós problémát az אָפֶּי szó jelenti, ami a *masora parva* szerint a אָוֵא ige 'álef nélkül írt Hifil E/1. személyű alakja lehet, lásd számos masszoréta kézirat *ketív* olvasatát, valamint a Septuagintát.<sup>115</sup> A költeményben azonban sehol másutt nem szólal meg Isten, így az ige eredeti formája a אָוֵא 'eljön' Qal imperfectum lehetett;<sup>116</sup> a jelenlegi forma ennek a téves másolásával (a betűk fölcserélésével) állhatott elő, talán a 12b-be utólag befűzött יהוה מֵאֵת יְהוָה szavakra tekintettel.

A strófa első sorában (15a) a szójátékot a הִרְשִׁי 'hódító' (vö. Jer 8,10) és a מְרֻשָּׁה 'Máresá' településnév egybecsengése adja: 'Birtok-város' hamarosan idegen hódítók veszik majd birtokukba.<sup>117</sup>

A második sorban a אָוֵא + אָוֵא szerkezet a 2Sám 23,19 alapján azt jelenti, hogy 'félér vele, hozzá hasonló; nyomába ér'.<sup>118</sup> A sor értelme tehát nem az, hogy valaki elmegy Adullámig,<sup>119</sup> hanem összehasonlításról van szó: „Izráel dicsősége” olyan lesz, olyannak bizonyul, mint (egykor volt) Adullám. Wolff szerint a csattanót az adja, hogy Adullám Dávid bujdosásának a helyszíne volt Saul idejében (vö. 1Sám 22,1; 2Sám 23,13), a אָוֵא אָוֵא pedig itt Júda királyának költői megnevezése (vö. 2Sám 1,19,

<sup>114</sup> A 15b sort például Wellhausen: *Kleine Propheten*, 137, egyenesen értelmetlennek minősíti.

<sup>115</sup> Megmarad az E/1. személy mellett pl. Procksch: *Kleinen Prophetischen Schriften*, 103; Smith: *Micah-Malachi*, 20; Shaw: *Micah* 1:10–16, 226.

<sup>116</sup> Így Ehrlich alapján Budde: *Das Rätsel*, 102k; Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 206; Elliger: *Die Heimat*, 13, 22; Robinson: *Hosea bis Micha*, 132; Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 37; Mays: *Micah*, 49; Wolff: *Micha*, 13; Na'aman: *The House of no-Shade*, 523; Kessler: *Micha*, 99; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 130, lábj. 39.

<sup>117</sup> Így a vershez Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 48; Wolff: *Micha*, 32; Kessler: *Micha*, 109. Másként Elliger: *Die Heimat*, 13k, 21k, 25k, és Weiser: *Die Propheten*, 240, 243; aki a אָוֵא szó 'örökös' jelentéséből indul ki, ezért (a sort kérdésnek tekintve) a הִרְשִׁי szó elejéről a *hé* hangzót kérdő partikulaként átteszti a mondat elejére: az ironikus kérdés ('Lehet-e még örökösöd, ...') arra utalna, hogy a város gyermektelen asszonyként fog elpusztulni. Ugyanígy Mays: *Micah*, 49, 59.

<sup>118</sup> Így Rudolph: *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 37, 48k, majd őt követve Kessler: *Micha*, 99.

<sup>119</sup> Mivel Adullám a Seféla-alföldön feküdt, így Jeruzsálemből nézve a „veszélyzóna” közepe, nehezen lenne érthető, egy délnyugat felől érkező támadás esetén a király miért ide menekülne Jeruzsálemből.

illetve Ézs 5,13). Így az ellentét az egykori dicsőség és a csúfos bujdosás között feszül: Dávid háza uralmának hamarosan vége, a dicső korszak után ismét a bujdosás ideje jön.<sup>120</sup> E tartalmi utaláson túl a sor egy halvány szójátékot is tartalmaz, amennyiben az יַעַד prepozíció és az יְעָדֶיךָ településnév eleje egybecseng egymással.<sup>121</sup>

Számos exegéta azonban komolyabb beavatkozások szükségét látja, elsősorban a vers második felében. A legegyszerűbb ezek közül az, amit a BHS javasol: a 15a első felét metrikailag feltöltené az יַעַדֶיךָ vagy az יְעָדֶיךָ szóval,<sup>122</sup> a כְּבוֹד szó helyett pedig a מְאַבֵּד / מְאַבְדֵּי 'pusztító' szót olvasná: 'Adullámig nyomul majd előre Izráel pusztítója'.<sup>123</sup> Beilleszti a sor elejére a לֹא עוד szavakat Schwantes: 'Soha többé nem jön el Adullámig Izráel dicsősége.'<sup>124</sup> A második sor analógiájára az első sort megnyitó עוד 'még' szót Wellhausen az יַעַד 'ig' prepozíciónak olvassa, a וְיָרַשׁ szót pedig egy eredeti településnév romlott alakjának tekinti,<sup>125</sup> amivel a 15. vers két sora szoros tartalmi párhuzamba kerülne egymással. Az יַעַדֶיךָ־עָדֶיךָ 'Adullámig' szöveget a 15b-ben a Pesitta יַעַדֶיךָ־עָדֶיךָ 'örökké' értelemben fordítja, amit számos kutató fogad el az eredeti olvasatnak, és korrigálja a mögötte álló יְבוֹאֵהָ szót az יְאַבְדֵּהָ ige valamilyen formájára (יְאַבְדֵּהָ / יְאַבְדֵּהָ).<sup>126</sup> Ez a jelenlegi masszoréta folytatással is megfelelő szöveget adna ki: 'Örökre odalesz Izráel dicsősége', ahol pl. a *j-bd* és a *k-bd* hangzók összecsengése adná ki a szójátékot. Budde még ennél is tovább megy, és a folytatást יְבוֹאֵהָ־עָדֶיךָ־עָדֶיךָ formában olvassa: 'Örökre odalesz a dicsőség, Jeruzsálem leánya!'<sup>127</sup>

<sup>120</sup> Wolff: *Micha*, 33, hasonlóan Deissler: *Zwölfpropheten II*, 174; Kessler: *Micha*, 109; Laberge: Mikeás jövendölése, 397; Tóth: Mikeás próféta, 44k; Jeremias: *Die Propheten Joel*, 143.

<sup>121</sup> Mays: *Micah*, 59; Tóth: Mikeás próféta, 44. Láttuk fentebb, hogy a 10a jelenlegi, masszoréta olvasata szerint ezzel két, Dávid életének egy-egy epizódjára történő utalás keretezi a próféciát, lásd Kessler: *Micha*, 109.

<sup>122</sup> Így ez utóbbihoz Elliger: *Die Heimat*, 13.

<sup>123</sup> Így pl. Procksch: *Kleinen Prophetischen Schriften*, 103, 171.

<sup>124</sup> Schwantes: *Critical Notes*, 458, ugyanígy Mays: *Micah*, 50.

<sup>125</sup> Wellhausen: *Kleine Propheten*, 137.

<sup>126</sup> Így Cheyne alapján Smith: *Critical and Exegetical Commentary*, 44; Budde: *Das Rätsel*, 104; Nowack (1922), 207, majd Elliger: *Die Heimat*, 13, 22–24; Weiser: *Die Propheten*, 240.

<sup>127</sup> Budde: *Das Rätsel*, 103k, ugyanígy Nowack: *Die Kleinen Propheten*, 207. Megint másként Marti: *Das Dodekapropheton*, 272, aki Cheyne alapján itt az יַעַדֶיךָ־עָדֶיךָ־עָדֶיךָ

## Összefoglalás

A fentiekben láthattuk, hogy a Mik 1,8–16\* alaprétegét a Mikeástól származó 1,10–13a.14–15 versek alkotják. Ezt a prófécíát a fogság korában vette körül egy szerkesztő az 1,8–9 és 1,16 versekkel, bekötve velük egyrészt a szakaszt a jelenlegi kontextusába, másrészt Jeruzsálemet emelve a prófécia középpontjába, harmadrészt a mikeási prófécíát a babiloni fogságra applikálva ezzel. Ugyanez a szerkesztő emelhetette át az 1,12b sort a jelenlegi helyére, betolva ezzel a Jeruzsálem-sort a prófécia közepére, illetve illesztette bele ebbe a sorba a מֵאֵת יְהוָה szavak révén az Urat mint a kilátásba helyezett fogság szerzőjét. Az 1,13b kiegészítés egy korábbi szerkesztői beavatkozás eredménye, ami eredetileg a még át nem rendezett 1,13a.12b strófa végéhez kapcsolódott, és az 1,5 értelmében nevesíti a katasztrófa okaként Sion bűneit.

Az 1,10–13a.14–15 versek egy szabályos szerkezetű költeményt alkotnak, amely 12 sorból áll. A sorok páronként strófákká kapcsolódnak össze, szabályos ritmusban kínálva előbb a címzettek megszólítását, majd a róluk való beszédet, esetenként tartalmi, illetve formai szempontból is kapcsolódva egymáshoz. A sorok következetesen 3+2-es hangsúlyozásúak, és minden sor egy település felett hirdeti meg a közelgő ítéletet, a település nevével szójátékot, vagy arra (többször antitetikus) tartalmi utalást kínálva.

A fentiekben láthattuk azt is, hogy a Mik 1,10–15\* szövege valóban számos helyen sérült, és betekintést nyerhettünk a szakirodalomnak abba a hatalmas hozadékába is, amivel a szöveg problémáit az utóbbi száz évben orvosolni igyekeztek. Az örök Ige néha „törekeny betűk jászolában” nyugszik, s ez erre a prófécíára különösen is igaz. S bár a prófécia mondanivalója a szöveg jelenlegi, töredezett formájában is felsejlik előttünk, a javítások segítségével élesebben és tisztábban rajzolódik ki a benne rejlő üzenet, mint ahogy a segítségükkel a korabeli Júdához, de magához Mikeáshoz – korához, eszmeiségéhez és megragadó, egyéni képeihez – is közelebb kerültünk.

---

‘A körülmételetlenekig (= a filiszteusokig) eljut majd...’ rekonstrukciót javasolja. Robinson: Hosea bis Micha, 132, aki az מֵאֵת יְהוָה prepozíciót törli, a מֵאֵת יְהוָה ígét olvassa (lásd BHS), a מֵאֵת יְהוָה kifejezést pedig Adullám jelzőjének tekinti, s így az „Elpusztul Adullám, Izrael dicsősége!” értelmet kapja.



## Summary

The prophecy Mic 1,10–13a.14–15, written by Micah himself, was surrounded with verses 1,8–9 and 1,16 by an editor during the time of the captivity. This editor placed the passage into its final context, making Jerusalem to its true addressee and applying the prophecy to the Babylonian captivity. The same editor might have placed line 12b in its current position and have added the words יהוה ימאן to it, portraying the Lord as the cause of the catastrophe in the line now situated precisely in the middle of the poem. Line 13b is the result of an earlier editorial intervention and was originally linked to the end of the strophe 1,13a.12b before the above mentioned reorganisation.

Therefore, the poem 1,10–13a.14–15 originally consisted of twelve lines. Each pair of lines forms a strophe, the first line of which always addresses the addressee, while the second line always refers to it in third person. The lines with the stress pattern 3+2 pronounce the forthcoming judgement on a city, making puns with the cities' names or making (sometimes antithetical) references to them. Several parts of the text have been damaged; this paper presents the most important suggestions for reconstruction and offers its own possible solutions in a number of cases.

*Kustár Zoltán*



# „ARCOM ŐRZI VISSZFÉNYÉT A LÁNGNAK” PIERO DELLA FRANCESCA ÉS AZ IGAZI KERESZT LEGENDÁJA<sup>1</sup>

Ecce homo

*„ki ott éred a napot, merre támad,  
nyugaton százszor szebb Fényt hagyva messze;  
csak földi része hordja szarvad-ágad;  
a másik, vágya szárnyával fedezve,  
repül révébe édes otthonának.”*

Francesco Petrarca

„Piero di Benedetto de’Franceschi, híres festő” – írták bele 1492. október 12-én a sansepolcroi Szent Benedek-testvérület halottas könyvébe. Keves pontos adatunk van a festő életéről – a halála időpontja ezen kevesek közé tartozik. Dei Franceschi – della Francesca; akkoriban mindkét néven nevezték – utóbbi a családnév feminin változata, az utókor e néven ismeri. (Della Francescának édesanyja után nevezték el – az apa halálakor már áldott állapotban volt.<sup>2</sup>)

Borgo San Sepolcro. Az észak-umbriai kisváros adott életet Pierónak, és biztosított számára később is állandó lakhelyet. Szerette a „Szent Sír városát”, ezt bizonyítja az is, hogy járjon bár Firenzében vagy Rómában, mindig visszatért ide. Piero della Francesca különös, nagyon egyedi stílusa ugyanis nyilvánvalóan nincs minden előzmény nélkül. Elődök,

<sup>1</sup> Lapis József (PhD), magyar nyelv és irodalom tanár, angol nyelv és irodalom szakos bölcész, az SRTA tudományos munkatársa, kutatási területe a kortárs magyar irodalom, gyerekirodalom, modern magyar irodalom, e-mail: lapisjozsef@gmail.com.

<sup>2</sup> VASARI, Giorgio: *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete*, fordította ZSÁMBOKI Zoltán, Debrecen, Tóth Könyvkereskedés és Kiadó, [é. n.], 85.

mesterek, középszerű festők és zsenik egyaránt hatottak rá, így lesz ő egyszerre kezdet, folytatás, összegzés, elválás, de tökéletes betetőzés is.

Mint tudjuk, Sansepolcroból indult pályája, az ekkori képein már felfedezhetőek jellegzetesen „franceszekai” stílusjegyek. Velencében soha nem teljesített megbízást, de hasonló a helyzet Firenzével is, ahol pedig Domenico Veneziano mellett meglehetősen sok időt töltött (tanítványként vagy segédként) és még többet tanult: az ő nyomán lett Piero kompozícióinak „egységet a mértani renden túl természetes módon biztosító eleme a fény”.<sup>3</sup> Ide vezethető vissza a korai képek fényárban úszó légköre, árulkodva a firenzei művészetre jellemző *pittura di luce* hatásáról. Velencében, Firenzében, Rómában nem értékelték művészetét (a Vatikánban például leverték a freskóit, hogy Raffaellóéval cseréljék fel) – valószínűleg „túlzottan racionálisnak és érdekes részletekben szegénynek találták”.<sup>4</sup> Gozzolit, Donatellót, a drámaiságot, mozgalmasságot részesíthették előnyben. Nem úgy Arezzóban, Ferrarában, Riminiben és Urbinóban. Ferrarai munkái elpusztultak (Lionello d’Este megrendeléseit voltak ezek), az itt töltött évek mégis fontosak, mert itt ismerkedhetett meg Rogier van der Weyden művészetével és a németalföldi stílussal (amit később Jan van Eycken és Justus van Genten keresztül Urbinóban is tanulmányozott). Az északi iskola „anyagok, tárgyak tulajdonságait, fényeffektusokat alaposan megfigyelő, a részletekben rejlő szépséget feltáró módszere az itáliai festő számára nem volt összeegyeztethetetlen a monumentális és a logikus képépítés követelményeivel”.<sup>5</sup> Az urbinói képeken is felfedezhető a flamand hatás, úgy, mint Federico da Montefeltro herceg páncéljának élethű ragyogásán vagy a két portrén a távolba vesző táj előtt elhelyezkedő herceg és hercegné ötletében. De maga a technika, az olaj és színezőanyag összekeverése is Németalföldön lett széles körben elterjedt (részletgazdagabb a kidolgozás), Itáliába a quattrocento közepén Domenico Veneziano vezette be valószínűleg.

A legnagyobb hatást mégis az akkor már tíz éve halott Masaccio gyakorolhatta a fiatal festőre, tőle tanulhatta a „formai szigor és emberi léptékű monumentalitás” alapelveit, a „plasztikus tömeg és perspekti-

<sup>3</sup> TÁTRAI Vilmos: *Piero della Francesca*, Budapest, Corvina, 1980, 8.

<sup>4</sup> Uo., 9.

<sup>5</sup> Uo.



vikusan ábrázolt tér harmonikus összekapcsolását”, és hogy a körvonal a tömeg és sík természetes határa legyen.<sup>6</sup> De megemlíthetjük még Fra Angelico színeinek földöntúli ragyogását és Paolo Uccello csatajeleneteit, de mindenekelőtt Leon Battista Albertit, aki az építészeti és matematikai arányosságokról mondott neki sokat. Piero festészete így több tájegység és művészi módszer szintézise, egyéni vonásokkal gazdagított magas szintű kifejeződése egy nagyon különleges életműben.

Pieronak nemcsak előélete, de hatása is nagy volt. Sokáig leginkább elméleti írásainak (*De prospectiva pingendi*, *De abaco*, *Libellus de quinque corporibus regularibus*), Luca Pacioli korszakalkotó munkájának, a *De divina proportione* (Az isteni arányosságról) megjelenésének köszönhetően, de a huszadik század eljöttével fölfedezték olyan stílusirányzatok is, mint az impresszionizmus és a kubizmus.

„A 14 – 15. századi Itáliában egy világhoz való odafordulást hirdető, új szellemi áramlat született: a reneszánsz és a humanizmus. Egy új életideál váltotta fel a régit: a világ aszketikus elutasítása helyébe a szépség esztétika élvezete és az egyén önálló, szabad kibontakozása lépett.” Az antik kultúra újjászületett, s „az ember elfordította szemét a másvilágtól, ahová az egyház szigorú ujsa mutatott – és megtalálta a földi szépet.”<sup>7</sup> De hogyan kapcsolható össze a reneszánsz és a humanizmus Piero della Freancescával? Sok tekintetben mintha nem illene bele a képbe művészte, ha Dante még középkori, „allegorikus” vallásosságára, Boccaccio, de még inkább Pietro Aretino szabadosságára, Petrarca szenvedélyességére, a neoplatonikusok antikizáló, sajátos kereszténységére gondolunk. De igencsak beleillik, ha a humanizmus emberi nagyságot kereső és előtérbe helyező kultuszát, a harmónia és harmonikus arányok már-már fanatikus keresését vagy épp a diszharmonikus aranymetszés misztikáját tekintjük, nem beszélve della Francesca tudományok (például a matematika) iránti vonzódásáról.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Uo., 8.

<sup>7</sup> DIENES Dénes (szerk.): *Vezérfonal az egyháztörténet tanulmányozásához*, Sárospatak, Hernád, 2020, 136–137.

<sup>8</sup> Az olasz reneszánsz általános tanulmányozásához az alábbi műveket használtam, és merítettem szellemiségükből: Peter BURKE: *Az olasz reneszánsz*, fordította BÉRCZES Tibor, Budapest, Osiris, 1999.; VAYER Lajos: *Az itáliai reneszánsz művészete*, Budapest, Corvina, 1998.

Én talán mégis a harmóniát emelném ki mind közül, és az örökkévaló embert. Tátrai Vilmos szavaival élve „a nagyság, a méltóság nála mintha az ember öröktől meglevő, vele született tulajdonsága lenne, [...] a véletlenszerűvel szemben a törvényszerűt, a pillanatnyival szemben az örökérvényűt részesíti előnyben”.<sup>9</sup> Sansepolcroi elszigetelődésében valószínűleg hosszan és mélyen elmélkedett az ember és a világegyetem kapcsolatáról, és hogy mindezt hogyan jelenítse meg egy képi egységen.

### „Arányosan a maguk helyére”

*„és kellene szomorú-viola  
és téglabarna és kék is, de halvány,  
akár a színes kapuablak árnya  
augusztusi délkor a kapualján”*

Kosztolányi Dezső

Mielőtt magának az arezzói freskóciklusnak az elemzésébe fognék, mindenképp szükséges szólnom néhány szót della Francesca egyéb jelentős műveiről, és közben említést tenni olyan sarkalatos kérdésekről, amelyek a ciklus megértésében nyújthatnak majd segítséget.

Korai művei közül kiemelkedik a Könyörületesség oltár poliptichonja, és azok közül is a Könyörületesség Madonnája. Maga a Madonna egyiptomi szoborként emelkedik ki, és védelmezi a kék köpenye alá bújt embereket. A képet a színek telítettsége, a közvetlen és a visszatükröződő fények játéka teszi varázslatosan élővé.

Jelentős mű a *Krisztus megkeresztelése*: először is a tájkép könnyed szépsége miatt, ami a reneszánsz és Piero természetszeretetét közvetíti felénk. Az imára kulcsolt kezű Krisztus egy toszkán földműves egyszerű, bájtalan arcát idézi – ez eddig ismeretlen megoldás az itáliai hagyományokban. Érdemes megfigyelni a vizuális kapcsolatot Jézus fehér lábai és a fa hengeres törzse között. Mindkettő a földben gyökerezik, egyenlően verve vissza az ég fényét. „Ugyanilyen természetű kapcsolat van a Szentlélek galambja és a fehér felhők között. Piero a természet költője,

---

<sup>9</sup> Tátrai: *Piero*, 6.



aki kapcsolatot lát a legegyszerűbb dolgokban is – a Fiú a fában, a Szentlélek a felhőben, az Atya az égben”.<sup>10</sup> Érdekes, hogy mennyire kristálytiszta a patak. Észleljük a köveket az alján, és hátrébb mintha tükörben látszanának a hegyek és az alakok. Ebből következik az is, hogy Pierónak vidéki sétái alkalmával tanulmányoznia kellett ezeket a jelenségeket, és bizonyára lassan festett (talán nem véletlen, hogy az impresszionisták is mesterüknek tekintették – innen már csak egy lépés a *plein air*).

A *Feltámadás* megjelenítése az alulnézet, valamint a részletek (izmok, a bőr feszülése, stb.) aprólékos kidolgozottsága miatt izgalmas: mindkettő fontos eleme Piero művészetének. A hajnal friss színeiben megjelenő, szélesre nyitott szemű Krisztus maga a megtestesült örökévalóság – talán nem csak én érzek némi szorongást a földöntúli kép láttán. A lombtalan és a zöld fák oppozíciója szimbolikus lehetőség, és témában kapcsolódik az Élet fájához. Az ikonológiai tartalom miatt hasznos megemlíteni a Montefeltrók – Federico és Battista – portréját, pontosabban triumphját. Az egyszarvú, a pelikán, de valójában a kép minden motívuma a két személy tulajdonságait és életét szimbolizálja.

A *Mária gyermekével, szentekkel, angyalokkal és Montefeltróval* című kép Máriát a templombelsőben mutatja meg. A még Pierótól is szokatlannul fagyott mozdulatok a kompozíció nagyon szigorú szimmetriájának, a kemény modellálásnak és a függőlegesek ismétlődésének tulajdonítható, átadva a képet a teljes időtlenség mozdulatlanságának. (Mindez Alberti hatását jelzi.)

A *Krisztus imádása* ennek majdhogynem ellentéte. A színek csodálatos változatossága, a kék és ibolya árnyalatai egy bájos, „mélyen személyes”, „tisztán lírai” képet jelenítenek meg az ezüstös légben, oldottabb kompozícióban, a háttérben Piero egyik legszebb tájával. És nem utolsó sorban e festmény is egy újabb, lágyabb arcvonású Máriával adományoz meg minket.

Végül lássuk della Francesca egyik legellentmondásosabb, legtöbb vitát kiváltó képét, a *Krisztus ostromozását*. A vita a különös kompozíció miatt van, amely térben és időben is két részre osztja a festményt (az időbeli eltérésre utal, hogy „a Nap a térre balról süt, ahogy ez az árnyékok-

<sup>10</sup> HARTT, Frederick: *A History of Italian Renaissance Art*, New Jersey, Englewood Cliff, 1969, 277. Hartt szövegeit saját fordításban közlöm – L. J.

ból kiderül, de az alakok a korbácsolás jelenetében jobbról vannak megvilágítva”;<sup>11</sup> a térbeli eltérést jelöli például a padlóminta megváltozása). A korbácsolási jelenetre érdemes szimbólumként tekinteni-, mint magának a kereszténységnek az ostromzására, ami a három másik alak szempontjából értelmezendő. Több elmélet is van, hogy kik lehetnek a férfiak, ezek részletes ismertetésétől most eltekintek, maradv a dolgozatom tárgyához kapcsolódó elemnél, ti. hogy a szemben álló két személy egy keleti és egy nyugati öltözéket viselő pár, a harmadik (valamiféle anygalként) közvetítő lehet a kettő között. Szokás ezt a törökök elleni kereszties hadjáráthoz való csatlakozásra buzdító felhívásként értelmezni (aminek nem mond ellent az, hogy a képek lehet az urbinói megbízóhoz közvetlenebbül kapcsolódó jelentésrétege is). Ezzel a közös célért való aktuálpolitikai üzenettel végzem dolgozatom ezen részét, és vezetem be a következőt.

### Különös remekmű különös fensége

*„És ím kelet felől, ahol pirosra  
Leget, párát a hajnal fénye fest:  
Az ég alján, a földdel összefolyva  
Feltűnik a kereszt.”*  
(Reviczky Gyula)

### Egy közös cél

1453 sötét esztendő volt Európa kereszténysége számára. Bizánc (Konstantinápoly, Isztanbul) a töröké. Az 1436-ban megindult egyesülési folyamat elveszti minden reményét. A keleti urak, fejedelmek a Nyugathoz, a pápához fordulnak, aki (V. Miklós, II. Calixtus, II. Pius) örömmel támogatásáról biztosít mindenkit, ám már elkésettnek látszik a gesztus. (Korábban, Várnánál különösen elkélt volna a segítség és a nagyobb összefogás...) A mozgósító programból, a kereszties háborúban való részvételre buzdításból (célozva a Federico de Montefeltróhoz hasonló vallásos érzelmű hadvezéreket) a művészek (költők, festők) is

<sup>11</sup> TOMAN, Rolf (szerk.): *Az itáliai reneszánsz*, fordította BORBÁS Mária et al, Budapest, Kulturtrade, 1998, 270.

kiveszik a részüket. Piero della Francesca arezzói freskóciklusának is van ilyen üzenete, különösen a Salamon és Sába királynő találkozását ábrázoló részre jellemző ez – a nyugati segítségért Salamonhoz zarándokló, és előtte hódoló királynő a keleti és római egyház kapcsolatát szimbolizálja. A Bessarion bíboros képében megjelenő Salamon közvetítő szerepben látható, mégpedig az Arezzo tekintélyes polgárainak alakjában feltűnő nyugati urak és Sába között.

A ciklus másik korabeli eseményre utaló darabja a pogányok ellen harcoló Konstantin csatáját bemutató freskó, amely nagy valószínűséggel Hunyadi János 1456-os nándorfehérvári törökverésére utal (mindkettő a Duna mellett történt). Konstantin arcvonásai VIII. Palaiologosz János bizánci császárt idézik.<sup>12</sup> „Így fonódik össze egy műben középkori legenda és időszerű mondanivaló.”<sup>13</sup>

### *San Fancesco szentélye*

1. Ádám halála és a fa elültetése
2. Az Igazi Kereszt fájának megtalálása, Salamon és Sába királynőjének találkozása
3. Az Igazi Kereszt elrejtése
4. Angyali Üdvözet
5. Konstantin álma
6. Konstantin és Maxentius csatája
7. Júdás, a zsidó megkínzása
8. Az Igazi Kereszt megtalálása, az Igazi Kereszt felismerése
9. Herakliosz és Chosroes csatája
10. Herakliosz császár visszaviszi a Keresztet Jeruzsálembe

Az arezzói Bacci család felkérésére – Luigi Bacci megrendelésére<sup>14</sup> – készítette el 1458-ra Piero della Francesca az itáliai reneszánsz freskófesté-

---

<sup>12</sup> Peter Burke VII. Palaiologosz Jánost nevezi meg mintaként, aki VIII. Jánoshoz hasonlóan szintén kísérletet tett Itáliában arra, hogy segítséget szerezzen a Konstantin által alapított várost ostromló oszmán erők ellen. BURKE, *Olasz reneszánsz*, 179.

<sup>13</sup> Tátrai: *Piero*, 5.

<sup>14</sup> Vasari: *A legkiválóbb*, 86.

szet egyik csúcsteljesítményét, a Szent Kereszt legendáját ábrázoló ciklust a város San Francesco-templomának ékítésére. A témát Angelo Gaddi 1380 körül már megfestette a firenzei Santa Crocében, majd Masolino készített a legendát feldolgozó sorozatot Empoliban.

Az Igazi Kereszt legendája a késő-középkor legelterjedtebb legendagyűjteményében, Jacobus da Voragine *Legenda Aurea*jában szerepel. A történet röviden a következő: a haldokló Ádám fia, Sét, apja kérésére elhozza az Élet Fájának néhány magját, de már csak a halott Ádám nyelve alá tudja helyezni azt. (Más helyeken apja az Irgalmasság Fájának olajáért küldi el fiát Mihály arkangyalhoz, amellyel majd bebalzsamozzák testét.<sup>15</sup>) A magvakból terebélyes fa nő, Salamon király ezt kivágatja, és hidat veret belőle. Sába királynője Salamonhoz indul, de a hídhöz érve sugallatot hall, letérdel és imádja a hidat. A próféciát hallva Salamon a mocsárba süllyesz-teti a fát. Krisztus mégis ezen hal kínhalált. Századok múltán Konstantin császár álmod lát, és a kereszt vértelen győzelemhez segíti Maxentius felett. Anyja, Ilona a jeruzsálemi Júdás megkínzásával megtudja a szent fa helyét. Kiássák mindhárom keresztet, és az igazi csodát tesz, feltámaszt egy ifjút, így ismerik fel azt. Újabb évszázadok után Chosroes perzsa király elrabolja és trónjába építi, Heraklios az azonban csatában legyőzi, és mezitláb, egy szál ruhában visszaviszi a Keresztet Jeruzsálembe.

A freskóciklus (ahogy a fenti ábrán is látszik) nem időrendi sorrendben haladva követi az eseményeket, bár a teljes történetet végigábrázolja Ádám temetésétől Heraklios jeruzsálemi útjáig.<sup>16</sup> Piero a kronológia helyett egy sokkal termékenyebb, a látvány(osság) szempontját is követő módon helyezi el a szentélyben a freskókat, az újrendezett sorozat a vizuális harmóniát tartja szem előtt, de mindehhez még bizonyos logikai-tartalmi összefüggés is társul az egymással szemközti és egymás melletti képek között. Vizsgáljuk meg ezt egy kicsit közelebbről.

A szemközti kapcsolatokat figyelve a tíz freskó (tizenkét jelenettel) öt párba osztható fel. Az egymással szemben lévő falak tetején található a legenda kezdete és vége: jobb oldalt Ádám halála, bal oldalt a kereszt visszajuttatása Jeruzsálembe. Bár itt a kapcsolat nem olyan szoros, az

<sup>15</sup> ELEK Artúr: Piero della Francesca Arezzóban, *Nyugat*, 1938/2. Web: <https://epa.oszk.hu/00000/00022/00625/19954.htm> Letöltés ideje: 2021. 07. 16.

<sup>16</sup> Vasari: *A legkiválóbb*, 86.



alfa és az ómega keretet szolgáltat, elkezd és befejez, de az Élet fája és a Kereszt visszajuttatása hasonló örökkévalóság-érzetet sugároznak, nem beszélve arról, hogy egyesek szerint Herakliosz alázata valamiféle visszatérést jelöl a bibliai ősohhoz. Ezek alatt helyezkedik el a következő pár, amelyek között több párhuzam is van: egyrészt a két nőalak (Sába, illetve Ilona) létesít kapcsolatot, másrészt mindkettő osztott kép, harmadrészt mindkettőben valamiképpen megtalálják és imádják a Keresztet. Alul egy-egy monumentális csatajelenet (Konstantin – Maxentius, Herakliosz – Chosroes) található, eltérő hangulattal (ünnepléses seregszemle – zsúfolt összecsapás).

Az ablak mellett is egy-egy kettős fedezhető fel. A felső pár a kereszt elrejtése és Júdás kíntatása – két szégyenletes cselekedet egymáshoz rendelése. Az alsó pár látomásjelenetei ismét erőteljesebb tematikus kohéziót mutatnak (Konstantin álma és az Angyali üdvözlés). Érdemes ugyanakkor megvizsgálni az egymás melletti freskók nem elsősorban téma szerinti, hanem inkább vizuális természetű kapcsolatait is. Például Konstantin csatája és álma között erős kontraszt mutatkozik meg a nappali fényességben és az éjszakai égben. Herakliosz csatájának szédítő zsúfoltsága és a felette lévő kép (a Szent Kereszt megtalálása és próbája) szabályossága (város, Alberti-épület...) pedig számomra szintén ellentétesen hat.

„Szigorú, matematikai pontossággal kiszámított rend uralkodik a freskókon. Az alakok elrendezése mindig áttekinthető, világos [...] a környezet és háttér elemei tagolják, osztják be a képmezőt. A tér megszervezésének legfontosabb eszköze e középpontos perspektíva”.<sup>17</sup> Ebből következik az ember és környezetének azonos arányok szerinti felépülése, ami az emberi test arányain alapszik (a korabeli felfogás szerint ugyanis Isten tökéletes proporcióval teremtette meg az embert, „a szépség az isteni arc ragyogása” Marsilio Ficino újplatonista filozófus szerint;<sup>18</sup> ez a legmagasabb rendű arány, a divina proportio pedig nem más, mint a *sectia aurea*, a híres aranymetszés<sup>19</sup>). A perspektivikus ábrázolás eszköztét Piero della

<sup>17</sup> Tátrai: *Piero*, 6.

<sup>18</sup> IMRE Mihály: Az ember világgá tágul és egyéniséggé sűrűsödik. „...az Ūristen, minden dolgok fénye, engem, a fény magyarázóját, megvilágosít”, *Debreceni Disputa* 5 (2007/7–8), 7.

<sup>19</sup> Az aranymetszéssel kapcsolatban az alábbi könyvet tanulmányoztam: FALUS Róbert: *Az aranymetszés legendája*, Budapest, Magvető, 1982.

Francesca a zárt képi szerkezet mint elsődleges követelmény elérésének szenteli. Festményei mindig megőrzik dekoratív egységüket, „a tökéletesen kiegyensúlyozott kompozíció soha nem jár együtt sematikus egyformasággal. Szinte programszerűen keres és ad választ arra a reneszánsz műhelygyakorlatban felvetett kérdésre, hogyan kell az emberi alakot változó nézetekben és helyes rövidülésben ábrázolni”.<sup>20</sup> Gyakran alkalmazza a megfordítás eszközét mind az alakok nézőponti ábrázolásában, mind a színek terén (erre jó példa a Sába királynő kíséretéhez tartozó két lovászfiú). Már szóba került, hogy Piero matematikai-geometriai érdeklődése és képzettsége hozzájárult képi perspektíváinak alapos kidolgozásához.<sup>21</sup> Daniel Arasse az Angyali üdvözet kapcsán ír arról, hogy della Francesca „a matematikai perspektíva zseniális játékaival – a háttérben lévő márványtáblával – a Megtestesülés misztériumának szimbólumát teremtette meg, a rejtett oszlopsorral pedig a láthatóba rejtett titkát”.<sup>22</sup> Ekként válik a festészet médiumában a matematikai tudomány a transzcendens elrejtettség és feltárulkozás közvetítésének lehetséges eszközévé.

A kompozíció sokrétűségéhez hozzájárul még Piero gazdag színvilága. Tátrai Vilmos pontosan és érzékletesen ír erről:

Hamvas, üde színei nagy, tiszta felületeket alkotnak, amelyeken belül finom fokozatok gyönyörködtenek. A színeket átítatja a freskókon mindenütt jelenlévő fény, amit a mediterrán kék ég csak úgy áraszt magából. A fény nem külsődleges rátétel a formákon, hanem modellálló, formafeltáró szerepe van. Piero della Francesca festészetének talán legnagyobb újdonsága éppen a fénynek, a színnek és a formának ennek a tökéletes szintézisében van.<sup>23</sup>

Azért volt fontos megvizsgálni a ciklus kompozíciójának egészét, mert a részek nem érthetőek az egész ismerete nélkül (az egész több, mint a részek összege). Most pedig végigkövetjük a kereszt útját a történelmen,

---

<sup>20</sup> Tátrai: *Piero*, 6.

<sup>21</sup> Vasari: *A legkiválóbb*, 86.

<sup>22</sup> ARASSE, Daniel: *Festménytörténetek*, fordította VÁRI Erzsébet és VÁRI István, Budapest, Typotex, 2007, 64–65.

<sup>23</sup> Tátrai: *Piero*, 6.

s az utazás során egzotikus tájakat, véres csatákat, titkokat és víziókat tekintünk meg.

„Az élet fáját is a kertnek közepette”

Sajnos sok a sérülés az *Ádám halála* jeleneten, pedig kétségkívül a ciklus egyik legérdekesebb darabjával állunk szemben, mind hangulatában, mind kompozíciójában, közepén az axis mundival, az Élet fájával. A kép szomorú feszültséggel van tele. Ádám haldoklik a jobb oldalon, meglátásom szerint arckifejezése (és mozdulata) della Francesca legmegrendítőbb és leginkább elgondolkodtató ábrázolásai közül való – félelem, fájdalom, bizonytalanság, tehetetlenség, rémület, öregség. Minden rajta van. A szintén idős, bekötött fejű Éva támogatja, társ a bűnben, társ az örömben. Mellette a fiatalabb generáció, fia, Sét, aki elindul. A narratív freskó háttérében Sét Mihály arkangyallal tárgyalt a Paradicsom kapujában, majd a freskó középső és bal oldali részén Ádám temetése látható. Mély naturalizmussal jeleníti meg a kép azt, hogy hogyan találkozott az emberi faj első ízben a halál – a természetes, nem külső kéz általi emberi halál – jelenségével. Szomorú bizonytalanság, majd a temetési jelenetnél a siratóasszony mozdulatában a fájdalom mellett ott a magára maradottság döbbenete is: valami olyan történik, amire nem voltunk, és talán sohasem leszünk igazán felkészülve.

Valami földöntúli meghatottság leng az ősi táj fölött. Csak egyet lehet érteni Tátrai Vilmostal abban, hogy a szereplők láttán azt érezzük: ezek nem a kiűzetés bűnös leszármazottai, hanem egy aranykor romlatlanságában élő antik idill hősei.<sup>24</sup> A kiűzetés szörnyű fájdalmát, borzongató kétségbeesését a már említett Masacciónak a firenzei Brancacci-kápolnában található freskója örökíti meg a legérzékletesebben – az oltárral szemben állva ez a történet a kápolna bejáratának bal oldali oszlopán, felül látható. Az arezzo-i freskóciklussal ellentétben Masaccio művét jelen sorok írójának volt szerencséje élőben befogadni: a kompozícióból árad a szívszorító drámaiság, az ember vereségének, a bűn most már örökre nehezedő súlyának érzékekkel tapintható volta.

---

<sup>24</sup> Uo.

„Hogy ítéletet tégy és igazságot”

Kezdjük André Chastel megállapításával: „A XIV. századtól fogva mintegy versenyre kel Nyugaton Sába királynőjének két képe: az »epifanikus«, mely a hangsúlyt a Salamon előtti meghajlásra veti, és a »profetikus«, mely a kereszt imádását állítja előtérbe”.<sup>25</sup> Eredetileg a két momentum egyszerre történik meg: a vízbe belelépni készülő (esetleg éppen belelépő) királynőt Salamon a partról figyeli, avagy segítségét felajánlva siet elébe. A Szent Fa dicsőítését célzó ábrázolások hajlamosak a kereszt imádása mellől elhagyni a találkozást mint kevésbé fontos történést. Máshol a Találkozás ábrázolásain tűnik el a Kereszt megjelenítése, mint Lorenzo Ghiberti firenzei Porta del Paradisóján (bronzdomborművek sorozata a Battistero, a dóm keresztelőkápolnájának kapuzatán). Ez utóbbinak valószínűleg köze van a korábban már említett, a két egyház találkozását szimbolizáló aktualizáló koncepcióhoz. Mindkét témának nagy a népszerűsége, és rögzült ikonográfiai típust képviselnek, két önálló jelenetre hullva szét. Senki sem mulasztja el azonban hangsúlyozni a királyi koronát és a fényes kíséretet (apródok, szép lovak stb.).

„Piero della Francesca freskóján jobboldalt egy kis korinthuszi templom látható: itt fogadja a király Sába királynőjét. Baloldalt megálljt parancsol kíséretének a királynő, és leborul a keresztfa előtt. A kettős jelenet, melyen földöntúli fény árad el és hasonlíthatatlan fenség uralkodik, bizonyosan a *Találkozás* legszebb megjelenítése és a Nyugat szívének oly kedves, monumentális méltóság legtökéletesebb példája, de egyszerűen itt mutatkozik meg a legélesebben a témát alkotó két mozzanat különválása”.<sup>26</sup> Valóban nagyon egyedi dolog Piero vállalkozása, a két önálló esemény egymás melletti, időrendi sorrendbe történő állítása. Az imádásra szükség volt a ciklusban az Igazi Kereszt programja miatt, a találkozás viszont a korabeli történelmi üzenet okán volt szükséges.

Az *Imádás* nélkülözi a tömegjelenetet, a túlzott pompát (az udvarhölgyek haja kevésbé díszített, alig viselnek ékszer, bár a korabeli firenzei

<sup>25</sup> CHASTEL, André: *Fabulák, formák, figurák*, fordította GÖRÖG Lívia, Budapest, Gondolat, 1984, 44.

<sup>26</sup> Uo., 45.

divat szerint túlóltözöttnek tűnhetnek – Pierónak mindig szép feladatot jelentett az elomló, színes öltözékek megfestése), mégis maradéktalanul sugározza a király(nő)i udvar tekintélyét és méltóságát, valamint „az epikus emelkedettség atmoszféráját. Kevés szereplővel, szűkre fogott gesztusokkal, elemi kompozíciós sémákkal tud nemes értelemben vett látványosságot tárni a nézők elé”.<sup>27</sup> Igen előkelő a hölgyek egyenes tartása, hosszú nyakuk íve, magas homlokuk, kimért gesztusaik (ezek a homlokok és nyakak ugyanakkor tökéletes geometriai formák, nem véletlen, hogy a poszt-kubizmus alatt széles körben elterjedtek a reprodukciói<sup>28</sup>).

A lovak első és hátsó rövidülésben vannak bemutatva (ez Masaccio hatása is). Az előtérben lévő, patakon átívelő óriási gerendára a San Francesco-templom szentélyén át beáramló fény szerint esik az árnyék. A kompozíciót a színek üdesége és kontrasztja (pl. fehér ló – vörös nyereg, a lovászfűk már említett „megfordított” festése) kíséri.

A *Találkozás* a szabadból Salamon palotájába vezeti a nézőt. Az enyhe alulnézet (kb. a térdelő királynő szemével egy magasságban) miatt látjuk a tetőzet gerendáit, a kép alsó része pedig kissé túlszűfoltta válik. Az épület megtervezése egyértelműen Alberti hatását tükrözi (még pontosabban a rimini Malatesta templomot, amelyben Piero is megfordult).

Az udvarhölgyek és a királynő ábrázolása a ruhákat kivéve megegyezik az előző képen láthatóval (kétszer használta fel a kartont), az ismétlés tudatos művészi hatása ez. Ezek a nőalakok ugyanolyan méltóságosak, mint a – feltehetően arezzói polgárokról mintázott – férfiszereplők, de a cselekményben egyikőjük sem vesz részt. A központi szereplők a meghajlásban is méltóságteljes királynő és az idealizált arcú Bölcs Salamon (akinek ruhája szekkóval volt készítve, és mára eléggé lemállott). A baloldali második férfi arca csontos, nyugodt, tárgyilagos. Ritka Pierónál, hogy valamelyik alak ilyen közvetlenül meredjen a nézőre.

### *In hoc signo vinces*

André Chastel szellemesen-ironikusan „szemiológiai éranak” nevezi a művészettörténet mai korszakát, ebből is kitűnik, hogy meglehetősen fon-

---

<sup>27</sup> Tátrai: *Piero*, 6.

<sup>28</sup> Hartt: *History*, 282.

tos része a kutatásoknak az ikonográfiai, még inkább az ikonológiai vizsgálódás. Vayer Lajos megtette azt a *Konstantin álma* című kép esetében, tanulmányozva nemcsak a *Legenda Aurea*t, de egyéb korabeli forrásokat is. Tanulmányában megállapítja, hogy a freskó témája valójában nem Konstantin, hanem Herakliosz császár álma! Az ikonológiai kutatásokon kívül összeveti az alvó férfi arcát a két „problémamentes” császáréval, és – főként – a bajusz állását is elmélete alátámasztásának véli. A levezetés logikus, bár természetszerűleg lehetne vele vitatkozni több nézőpontból (lehetséges például, hogy nem álomról, hanem látomásról van szó, az angyal épp most jelent meg, a császár még nem ébredt fel, az örök nem látják), mindazonáltal érdekes és a kompozíció egésze szempontjából sem ellentmondásos észrevétel.<sup>29</sup> A továbbiakban a férfit nem nevezem néven.

A freskó szoros tartalmi és kompozíciós kapcsolatban áll az *Angyali üdvözléssel*. Mindkettő egy angyali jelenés, az egyik éjszaka, a másik nappal, egy nő és egy férfi főszereplővel. A horizontális és a központi tengelye a két képnek szinte teljesen megegyezik.

„Konstantin sátra betölti a teret majdnem az ablaktól a falig, mögötte más sátrak állnak, kettőt közülük megérint a holdfény”.<sup>30</sup> A szétvált függönyök mögött alszik a császár, az ágy szélén elgondolkodó (bóbiskoló?) szolga ül. Piero kedvenc kompozíciós eljárása szerint az egyik ör felénk fordul, a másik az alvót figyeli. És ahogy elképzeljük: a csöndes éjszakába hirtelen fény hasít bele az égből, az angyali harsonák megszólalnak („ebben a jelben győzni fogsz”), és az uralkodó felriad álmából. Az ezelőtti pillanatot ábrázolja della Francesca. Még nincs ébredés, az éberek nem észlelnek semmit, az égi küldött titokzatos fénye rávetül a sátorponyvára, az örök sisakjára és a tér közepére, szinte tapinthatóvá alakítva a formákat. Mindezek, valamint a világos és sötét felületek váltakozása félelmetesen titokzatosá teszi az egész jelenetet. Nem kevésbé izgalmas az sem, ha a jelenés csak az álmodó uralkodó fejében zajlik le, ez megmagyarázza az örök mozdulatlanságát, és nagyon izgalmasan mossza el a határt álom és valóság, föld és ég között. Vasari szerint a festő „a képen látható sötétséggel tanúsítja, hogy milyen fontos számára a valóság utánzása, hogy a dolgokat a ter-

<sup>29</sup> Lásd: VAYER Lajos: Piero della Francesca arezzói freskóciklusának ikonológiája. A császári álom, in: V. L.: *Témák, formák, ideák*, Budapest, Corvina, 1989, 81–91.

<sup>30</sup> Hartt: *History*, 285.

mészet után akarja megfesteni”, ezzel pedig a „modern művészek” számára mutatott utat.<sup>31</sup> Gombrich a fény-árnyék hatások (Masaccio örökségét továbbvivő-felülmúló) merész alkalmazását hangsúlyozza a freskónál: „a fény és árnyék nemcsak a formák plaszticitását hangsúlyozza, hanem a tér érzetetésének is éppen olyan fontos tényezője, mint a perspektivikus rajz”.<sup>32</sup>

Följebb érintőlegesen már volt szó az *Angyali üdvözletről*. Kérdéses, hogyan illeszkedik bele a jelenet a ciklus tematikájába. Lehetséges, hogy az egész Ilona császárnő álma, mások állítják, hogy a Szent Kereszt legendáján kívüli jelenet később került a szentélyablak bal alsó sarkába.<sup>33</sup> Mindazonáltal Piero a kereszténység legmélyebb misztériumait sűrítette bele ebbe a masszív kompozícióba. Majd’ mindennek szimbolikus-allegorikus értelme van: a Gábiel kezében tartott pálmának (örök élet), a Mária feje felett lévő ablaknak,- a gótikus kapunak („Szűz Mária az ég palotájában az ég kapuja. Isten kapuőre és Krisztus ablaka”), a zárt ajtónak (szüzesség). Mária királynői méltósággal fogadja az angyal hírért, alázat nélkül, büszkén. Legalább ilyen fenséges a kompozíció is: a függőleges osztás itt sincs pontosan közepén, tartartó szerepén túl nagyon pontosan kimunkált mértani forma is, azonos a magassága Máriával (az oszlopfő, a fej nyolcszorosa). A három szereplő majdnem szabályos derékszögű háromszöget formál, finom kézmozdulatai szinte varázslatos kapcsolatot létesítenek egymással. Így válik Mária a kereszt legerényesebb királynőjévé, az alvó Konstantint (Heraklioszt) pedig ugyanez a kereszt teszi császárrá.

### „*Super tenebras nostras militabo in gentibus*”

„A mi sötét világunkban fogok harcolni a népek között” – áll Herakliosz medálján. Ebben az alfejezetben a két csatajelenetről lesz szó. „Sok tudós úgy érzi, Piero látta Uccello csataképeit Firenzében, bár azok gyermekdedek összehasonlítva Piero ünnepélyes eseményeivel,

<sup>31</sup> Vasari: *A legkiválóbb*, 87. A képpel egyébként szokás kapcsolatba hozni még Raffaello Santi Szent Péter kiszabadítását ábrázoló vatikáni freskóját.

<sup>32</sup> GOMBRICH, E. H.: *A művészet története*, fordította G. BEKE Margit és FALVAY Mihály, Budapest, Gondolat, 1983, 196.

<sup>33</sup> Hartt: *History*, 283.

a jelenetekkel, amiken a harc, legyőzetés és halál valósága mélyen átérződik”.<sup>34</sup> A két csatakép között nagyobb a kontraszt, mint a két felismerési jelenet között. Ez azért is van, mert Konstantin egyedül a Kereszttel győzi le Maxentiust, míg Herakliosz kőkemény kézitusában diadalmaskodik.

*Konstantin és Maxentius csatája* a szentély jobb oldalán alul helyezkedik el. Sajnos a kép jó része megrongálódott. Középtájon látjuk Konstantin profilját, amint egy apró fehér keresztet tart maga elé. Mögötte a serege a lándzsaerdővel és a hengeres lólabakkal vertikális mintázatot ad a freskó bal oldalának, a tér mélységét a szélen ágaskodó, rövidülésben ábrázolt fehér ló adja. „Ez az a fény, minden ezüst és kék, ami miatt viszzatartjuk lélegzetünket akkor, amikor besétálunk Arezzo San Francesco templomának szentélyébe”.<sup>35</sup> A két sereget csodálatos tájkép választja el homokos parttal, kanyargó folyócskával, amely oly tiszta, hogy tükröződik benne a jégkék égbolt és a fák.

A *Herakliosz és Chosroes csatája* az előzőtől eltérően szinte áttekinthetetlenül zsúfolt kompozíciójú, teljes összhangban a csata zűrzavarával, összekeveredik győztes és vesztes sereg, csak halottak, haldoklók és túlélők vannak. Nincs tájkép sem, pusztán kaotikus csatamező. Valamint az indulatok teljes hiánya. A harcosok szenttelen, közönyös arccal mérsárolják egymást, ennek legjellemzőbb példája a Chosroes fiát ledöfő császár. A középtájon görnyedő haldokló alak mégis valamiféle pátosz érzetét kelti. „A szereplők oly szenttelenek, mint a zászlókra festett emb-lémák. És a valószerűtlenséget csak fokozza a fénnel átitatott színek, finom tónusfokozatok bősége, a kép voltaképpeni tárgyának ellentmondó részletszépségek”.<sup>36</sup> A „negatív hős”, a levert Chosroes pedig nem kevésbé eszményített, mint Salamon, a kivégzésre váró uralkodó trónja mellett megbújik az Igazi Kereszt.

### ***Megtaláltatott, felismertetett, visszahelyeztetett***

A szentély bal oldalának felső két freskója három jelenetet mutat be: a Szent Kereszt kiadását a másik kettővel együtt, előbbinek beazonosítá-

<sup>34</sup> Uo., 282.

<sup>35</sup> Uo., 283.

<sup>36</sup> Tátrai: *Piero*, 6.



sát egy csodatettel, valamint a Szent Fa felmagasztalását, miután Herakliosz nagy pompával Jeruzsálembé viszi azt. Mindkét freskó azonos ikonográfiai alapokon nyugszik: a kereszt tiszteletén.

Az első kettő főszereplője Szent Ilona, de a legsikerültebb alak mégsem ő, hanem az ásójárá támaszkodó paraszt, aki figyeli a hölgy szavait vagy az előkerülő keresztet. Az alakok körvonala zárt, az egész csoport statikus. A fehér, fekete, sárga, vörös, zöld színek itt is gyönyörűek, csakúgy, mint a háttérben feltűnő fehér-piros városkép („majdnem kubista leegyszerűsítése az építészeti tömegnek”<sup>37</sup>).

A felismerési jelenet tartalmazza a reneszánsz egyik legszebb épülethomlokzatát, megint csak Alberti nyomán. Szemmel látható viszont a különbség a kép bal és jobb fele között, főleg az arcok kidolgozásán. A feltámasztott ifjú teste, az imádkozó pap, a merőn néző Júdás tökéletes remek, mindez nem mondható el a hölgykíséret tagjairól (bizonytalan, szürke megmintázás). Az utolsó freskó elrendezése egyszerű, a csoportelosztás Agnolo Gaddit követi. (Az Ádám halálával való tartalmi párhuzamról már esett szó.) A hódolás aktusát Piero folyamatában képes ábrázolni úgy, hogy megmutatja egyazon cselekvés három fázisát.

A Kereszt visszakerült a helyére, ezzel a mi történetünk is befejeződhetne, de a szerencésebbek Arezzo szentélyében, mások képzőművészeti albumok lapjain újra és újra átélhetik e különös remekmű különleges világát, a freskóképek súlyos és emelkedett hangulatát, jeleneteinek komoly ünnepélyességét, szakrális mélységét. És az összehasonlítás lehetőségei is adóttak, hiszen a történelmi Magyarország több területén is – elsősorban az északkeleti és az erdélyi régiókban – felbukkantak a templomfestészetben a három keresztet megtaláló, illetőleg Krisztus keresztjét beazonosító Szent Ilona ábrázolásai (Tornaszentandrason, Ragályon, Homoródkarácsonyfalván).<sup>38</sup> A vizsolyi református templom egy faliképrészlete az Igazi Kereszt előtt tisztelgő Szent Ilonát és Nagy Konstantin császárt ábrázolja, felülről az anyagi közvetítő vet rá égi fényt. A középpontban ezúttal is a kereszt – Jézus Krisztus – áll.

<sup>37</sup> Hartt: *History*, 282.

<sup>38</sup> KERNY Terézia – THALER Tamás: *Freskók nyomában. A középkori Magyarország falkép-legendáriuma*, Budapest, Magyar Kurír, 2021, 99–100. A máramarosszigeti elpusztult templom faliképen egy narratív ciklus ábrázolta a Kereszt megtalálását.



## MINDENT TUD(AT)NI AKAROK<sup>1</sup> (EGY NAGY EMBER KIS ENCIKLOPÉDIÁI)

Még egy közepesen képzett teológus is tud felelni – remélhetőleg – arra a kérdésre, hogy az atyák közül kit takar az „Aranyszájú” név. De az, hogy kit neveztek „méznyelvűnek” (μελίγλωσσοσ *meliglosszosz*), ill. „édesen zengő”-nek (μελιφθογγος *melifthongosz*) az sokak számára már kemény dió. Az illető bár római polgár volt, s valószínűleg soha el nem hagyta az országot – mégis kizárólag görögül írt, ami kétségtelenül némi nyelvi arisztokratizmusnak a jele, s műveiben csekély érdeklődést tanúsít a latin nyelvű szerzők és művek iránt, s ha egyet-egyet mégis megemlít vagy idéz, nem restell szabadkozni: Mégiscsak római vagyok!

Először néhány száraz de szükséges tény: Claudius Aelianus (cca. 170- Praeneste [ma Palestrina, Róma mellett] 235, szofista.) Septimus Severus császár uralkodása alatt egy vidéki szentély papja. Legismertebb fennmaradt művei: Περὶ ζῴων ιδιότητος (*De natura animalium* Az állatok természetéről [17 könyv]), Ποικίλη ἱστορία (Tarka históriák [14 könyv]), történelmi anekdota-gyűjtemény, Ἐπιστολαὶ ἀγροικαὶ – *Epistulae rusticae* Parasztlevelek - Erotikus gyűjtemény) [20 levél]. Az, hogy ennyi sok vagy kevés, az ízlés dolga. Nem mennyiségre termelt, az bizonyos, de ezt legkevesebb háromféle módon ellensúlyozta. Jól tudott szelektálni, sok olyan szerzőt idéz, akiknek művei elvesztek, s egyedül Aelianus őrizte meg szövegeiket hosszabb vagy rövidebb idézet formájában. Sosem unalmas s nem is öncélúan tudományoskodó, szórakoztatni és informálni egyaránt akar, témáit még felsorolni is nehéz, újabban BRODESEN kísérelte meg a Ποικίλη ἱστορία főbb témáit számba venni és csoportosítani a feldolgozott „műfajokat”: Mindennapok és politika (M<sup>2</sup>),

<sup>1</sup> Marjovszky Tibor (PhD), a DRHE nyugalmazott tanára, e-mail: marjovszky.tibor@gmail.com

<sup>2</sup> Alltag und Politik (A), Geschichte (G), Kunst (K), Literatur (L), Philosophie), Sport (S). A klasszikus műveltség mai hiányát is orvosolni kívánja ezzel, mert a fordításban

Történelem (T), Művészet (Mű), Irodalom (I), Filozófia (F), Sport (S). Egyik fő erénye, hogy ritkán marad semleges, s véleményét – még ha az kemény, helyenként vitriolos kritika is – nem rejtí véka alá. Egy apró, önkényes ízelítő, abban a reményben, hogy kedvet csinál egy későbbi alaposabb tanulmányozáshoz.

## I

### Írás és zene nélkül

Amikor a mitiliniiaiak<sup>3</sup> voltak a tenger urai, az elpártoló szövetségeket azzal büntették, hogy gyermekeik nem tanulhattak betűvetést és zenét, mert úgy tartották, hogy a legnagyobb [létező] büntetés az, ha valaki zene és tudás/ismeret nélkül tölti az életét. (VII,15). Micsoda döntéseket hoznak az athéniak, s [pont] egy demokráciában! Elrendelték, hogy minden égeinek, a jobb keze hüvelykujját vágják le, hogy ezentúl nem markolhassák meg a lándzsát, az evezőt azonban igen. A mitiliniiai fegyverforgatásra képes ifjúságot megölték, Kleón, Kleianétosz fiának tanácsa szerint. Ugyancsak az athéniak találták ki, hogy a háborúban elfogott szamosziaknak arcára, baglyot ábrázoló bélyeget süssenek<sup>4</sup>. Ó, Athénben ehhez hasonló rendeleteket ne hozzanak, s ne keljen az athéniakról, ilyeneket elmondanom!

### Egy csípős nyelvű hetéra

Gnatániához, az attikai hetérához – nagy híre miatt – eljött egy helleszpontoszi szerető. Az [elfogyasztott] italok miatt erősen izzadt, s igen tola-kodónak tűnt. Gnatánia leállította s ezt mondta neki: Nem azt mondtad, hogy Helleszpontoszból való vagy? Amikor az igent mondott így

---

főleg a személyneveknél felső indexben szereplő rövidítéssel, irányítja el a olvasót, hogy az említett személy melyik kategóriába is tartozik (pl. Lüsandrosz<sup>o</sup>, Anaxagorász<sup>z</sup>, Xenofón<sup>n</sup>). Ezzel ellentétben a regiszter igen szűkmarkú.

<sup>3</sup> Μυτιλήνη Leszbosz sziget fővárosa. Pittakosz (Kr.e. 650/651-570) idejében, virágzó kulturális központ (Szaphó, Alkaios). Miután a város kilépett az attikai tengeri szövetségből (Kr.e 428), az athéniak leigázták s 1000 polgárát kivégezték.

<sup>4</sup> Az itt leírtak az első attikai tengeri szövetség idején történhetek. Az égei terület Athén 458-ban hódította meg. Az ugyancsak Athéntől elpártoló Méloszt például lerombolták.

folytatta: Akkor miért nem ismered városai közül az legelsőt? Melyik az? – kérdezte. [A hetéra] így felelt: Szígeion (Σίγειον). S ilyen szellemesen hallgattatta el őt a város nevével<sup>5</sup>. (XII,13).<sup>6</sup>

## Faszerelem

Nevetségessé vált egyszer a híres Xerxész, amikor Zeusz munkáit – az eget és a földet – nem tisztelte, s új utakat teremtett földön és vízen<sup>7</sup>, s egy platánfa előtt meghajolt és tisztelte azt! Lídiában, úgy beszélnek, megpillantott egy pompás magasnövésű platánt, s – bár semmi sem kényszerítette arra – mégis egész nap ott maradt, egyedül, körötte ütve fel táborát. Értékes díszekkel övezte fel és ágainak [nyak]láncokkal és karperecekkel hódolt neki. Őrséget is hagyott hátra, mintha egy kedvest oltalmazott és őriztetett volna. De vajon mi haszna származott ebből a fának? A – hozzá egyáltalán nem illő – újonnan nyert díszek csak haszontalan függelékek voltak, amelyek szépségéhez semmit sem tettek hozzá. Egy fa szépségét jónövésű ágai dús lombja, szilárd törzse, mély[re] nyúló gyökere adja, s hogy a szél ingatja azt, árnyéka messze nyúlik, az évszakok váltakozása, s hogy a víz finom ereiben táplálja azt, vagy pedig az ég nedvesíti. Bár Xerxész ruhájához<sup>8</sup> illet a barbárok aránya és az egyéb ajándékok, de nem a platánhoz és semmiféle egyéb fához sem (II,14).

## A kakasviadal eredete

Az athéniék – a perzsák feletti győzelem után – vezették be azt a szokást, hogy évente egyszer kakasviadalt rendeztek. Elmondom a szokás eredete-

<sup>5</sup> A szójáték alapja az, hogy a város neve, formailag megfelel a „hallgatni” igének (σιγῶν).

<sup>6</sup> A ritka duplumok egyike, a tizennegyedik könyvben – egy hosszabb történetfűzérben – ismétlődik (XIV,46b).

<sup>7</sup> Kanálist építtetett az athoszi földszorosnál, s hidat Helleszponosznál (480). Mindkettőről tudósít Hérodotosz is *Történelmében* (VII,22–24 ill. VII,33–38), s ugyancsak tud a platánról is (VII,31): „Xerxes, ki erre az útra tért, olyan szép platánfát talált, hogy e miatt arany díszsel látta el, és egy hálhatatlannak az oltalmába ajánlotta; másnap azután a lydiaiak fővárosába érkezett.” (Ford. Geréb József 1892.). Újra egy fordításban: „Xerxész, aki ezen az úton haladt tovább, itt talált egy platánfát, amely olyan elragadóan szép volt, hogy arany díszekkel ékesítette fel, s egy istenség oltalmába ajánlotta” (Ford. Muraközy Gyula 1988.).

<sup>8</sup> Κλινώδιον >«λαμύς] Bő, gyapjú felsőruha, lat. *sagum* vagy *paludamentum*. Itt speciális jelentésben: Hadjáratban viselt lovaglókabát.

tét: Amikor Temosztoklész athéni polgárokból álló seregével a barbárok ellen vonult, meglátott két egymással viaskodó kakast. A látvány felkelte figyelmét, megállt vezényelt csapatainak, s így szólt a harcosaihoz: Nézzétek ezt a két kakast, mekkora erőfeszítéseket tesznek s fájdalmat túrnek el, nem a hazájukért magáért, nem a hazai istenekért, sem a szütleik sírjáért, nem a dicsőségért, a szabadságért vagy gyermekeikért. Nem, kizárólag azért küzdenek ezek, hogy alul ne maradjanak, s hogy a másik meghátráljon. Ezekkel a szavakkal erősítette az athéniek harci szellemét. Azt a jelképet pedig, amely bátorságra ösztönözte őket, a hasonló [későbbi] cselekedetek számára meg kívánta őrizni. (II,28).

### (Szamár)létra

Pittakosz a mitilinaei templomban olyan létrákat állított fel, amelyek semmilyen gyakorlati célt sem szolgáltak, csupán [fogadalmi] ajándékok voltak, amelyekkel a sors forgandóságára akart emlékeztetni. A szerencsések valamennyire felfelé haladnak, a nem szerencsések pedig lefelé (VII,4).

### Még egy hetéra

A sok nép fölött uralkodó Demetriosz – fegyverrel és fején diadémmal – látogatott el a hetéra Lamia házába. Szégyenteljes lett volna számára, ha az asszonyt házába engedi, inkább nyíltan ment el hozzá. Többre becslöm a fuvalás Theodoroszt Demetriosznál, akit Lamia meghívott ugyan, de az elutasította (XII,17).

Úgy beszélnek, hogy lakedaimoniai Lüsandrosz amikor Ióniában tartózkodott, mivel Lükurgosz rendeleteit túl keménynek tartotta, ezért azokat elvetette, s fényűző életvitelt folytatott. Lamia az attikai hetéra ekkor mondta: A görög oroszlánok Efezusban rókává lettek (XIII,8-9).

### Aki másnak vermet ás

A szónok Lükurgosz tudósít arról, hogy az asszonyok a misztériumok [bemutatása idején] nem utazhattak kocsin, de ha egy megtette, a bíró által megállapított büntetést szabtak ki rá. Az első, aki ezt a rendeletet áthágta, a bíró felesége maga volt, aki a kiszabott büntetést ki is fizette.

Periklész törvény bocsájtott ki arról, hogy nem számít athéni polgárnak az, akinek mindkét szülője nem ebben a városban született. Ez

zel elvesztette házasságban született fiait, csupán házasságon kívüli fia Periklész maradt meg neki. Nyilvánvaló, mást akart, mint amit [ezzel] elért. Az athéni Kleisztenész az egyik első volt, aki a száműzés cserépszavazással történő [végrehajtását] szükségesnek tartotta, s [ugyancsak] az első volt azok közül, akiket ezzel az ítélettel sújtottak. Zaleukosz, a lokroi törvényhozó rendelte el azt, hogy akit házasságtörésen elítélnek, annak a szemét nyomják ki. De, amit soha nem is gyanított volna, azt váratlanul s előre nem láthatóan egy istenség leplezte le: fiát házasságtörésen érték, s az apja által hozott törvény alapján elítélték. Azért, hogy azt, amit egykor elrendelt, semmissé ne tegye, [a törvény] alkotója a következményt magára vállalta, s fia egyik szeméért az egyik saját szemét ajánlotta fel, hogy a Hystapses fiatalember teljesen meg ne vakuljon (XIII,24).

### **Alacsony sorból**

Úgy hallottam, hogy Dareiosz, Hystapses fia, Küros tegezshordozója volt. Az Alexander által legyőzött utolsó Dareiosz rabszolga volt. Archelaosz a makedónok királya, fia volt Szimihének a rabszolganőnek. Menelaosz, Philipposz nagyapja házasságon kívül született. Fiáról, Amünaszról azt állítják, hogy rabszolga volt, s szolgája Aeroposznak. Perzeusz, akit a római Paullusz legyőzött, argoszi volt, egy jelentéktelen férfi fia. Eumenész vagyontalan apától származott, aki temetési fuvolajátékos volt. Antigonos, Philipposz fiának hiányzott az egyik szeme, ezért *Küklopsz*nak nevezték s két keze munkájából élt, s Polyszperhon rabló volt. Temisztoklész, aki a barbárokat legyőzte a tengeren, s aki az egyetlen volt, aki a jövendölésekkor megértette az istenek hangját, egy Habrotonon nevű trák nő fia volt. Phokion – akit tiszteletreméltónak neveztek – olyan apától származott, aki mozsártörő készítésből élt. [...] A spártai Kallikratidasz, Gülipposz és Lüsandrosz a mohakeszek közé számított, ezt az elnevezést viselték a gazdagok olyan szolgái, akik az apjuk által – a közös testgyakorlásra – *gümnaszion*ba küldötteket elkísérték (XII,44.)

### ΠΠερὶ ζῴων ιδιότητος (De natura animalium)

Az *állatok természete* sok mindenben különbözik a Πουικιλη ιστορία-tól, nem csak terjedelmében – bár csak három könyvvel nagyobb nála, de oldalszáma kétszeres – hanem módszerében és szándékában is. A cím csalóka, a könyv nem kizárólag az állatokról szól, hanem ugyanannyira az emberekről is, a társadalomról az egyénről, morálról, etikáról. Mindegyikről külső és belső értékekről. Ebben az összehasonlításban az ember – tisztelet a kivétel(ek)nek – legtöbbször vereséget szenved. Itt elég legyen két rövid szélsőséges példa: a méhek nagy könnyedséggel építik meg a maguk palotáit, ellentétben az emberekkel, akik robottal teszik ugyanezt (I,59). Az elefántok pedig imádság és áldozatok nélkül is vallásosak, s felemelt ormánnyal tisztelik a napot (VII,24).

Aelianus természetesen nem megbízható történeti forrás s még kevésbé precíz zoológia. Sokszor pontatlan, téved, néha ferdit is, hogy könyveiben eljusson a vélt tanuláshoz. Célja nem is ez, hanem közkinccsé tenni régi véleményeket, megismertetni elfelejtett szerzők gondolatait s mindenekelőtt szórakoztatni. Nem leír, hanem mesél, történeteket, vídámakat, melankólikusokat, valójában egyetlen cél szolgálatában: bemutatni, hogy mennyi szép, tanulságos és szórakoztató van – ha nem is egy Huxley féle szép, új – hanem egy szép régi és teljességgel soha nem kifürkészhető világban.

### A gólya

Az állatok egyik jó tulajdonsága, hogy a velük gyakorolt jótéteményeket nem felejtik el. Élt egy Herakleisz nevű asszony Tarentben, aki sok tekintetben tiszteletet érdemelt, de azért különösen, ahogyan férje iránti szerelmét és hűségét bizonyította. Életében figyelmesen gondját viselte, de amikor az meghalt, akkor a fent említett asszony a városban és abban a házban lélt, ahol a férjét halottnak látta, meggyűlölte annyira, hogy gyászában kiment a temetőbe, s mély szomorúsággal – bizonyítva hűségét és erkölcsösségét egykori,- immár föld alatt lévő – férje sírjánál töltötte az időt. Nyár volt ekkor, s a fiatal gólyák próbálgatták a repülést, s egy ezek közül, amely még nem teljesen uralta szárnyalást, lezuhant s lábát törte. Herakleisz látta a zuhanást, s mikor észlelte a lábtörést, megszánta a fiókat s gyengéden felemelte. A törést bekötötte, meleg és





gyógyító borogatást tett rá. Megetette, ellátta itallal, amikor pedig ismét erőre kapott, s visszanyerte evezőtollait, szabadon bocsájtotta. [A madár] towarepült, de valami természetes és csodálatos belátással tudta, hogy a megmentésért jutalommal tartozik. Egy év elmultával, egy derús tavaszi napon az asszony a napon melengette magát, s a megmentett gólya megpillantotta jótevőjét. [Repülését lefékezte], alászállt, és nyitott csőréből egy követ ejtett Herakleisz ölébe, majd ismét felrepült s leszállt a tetőre. Kezdetben – ahogy az érthető volt – az asszony csodálkozott, s zavarában nem tudta, mit gondoljon a dolog felől. A követ, akkor is maga mellé tette, amikor nyugovóra tért. Éjjel felébredve látta, hogy fényesség és ragyogás veszi körül, ettől a szoba olyan világos, mintha fáklyát hoztak volna be. A kődarabból áradó ragyogás, amely előtte megmutatkozott, egy igen értékes kőből származott. Ezután, amikor a gólyát megfogta, megtapogatta a sebek forradásait s rájött, ez az [a gólya], amelyet megszánt és meggyógyított (VIII,21).

### **A leleményes skorpiók**

Még a skorpiókba is milyen sajátos fondorlatot helyezett a természet! A líbiaiak, akik sokaságuktól és fondorlataiktól félnek, az ellenük való védekezés tízezer módját ötlük ki. Magas cipőket viselnek, magas [helyen] alszanak, olyan függőágyban, amelyet szíjakkal tartanak távol a falaktól, az ágykeretek lábait pedig olyan edényekbe állítják be, amelyeket vízzel töltenek meg. Úgy hiszik, hogy teljes biztonságban és békességben alhatnak. Mit tesz a skorpió? Ha talál olyan helyet a tetőn, ahol aláfüggeszkedhet, ollójával ott megkapaszkodik, s fullánkját alábocsájtja. Egy második leereszkedik a tetőről, végig kúszik az elsőn, s ollóival annak fullánkjára akaszkodik. Ezután saját fullánkját leereszti, erre akaszkodik egy harmadik, arra vagy negyedik, [a negyedikre] egy ötödik, mind sorban, átkúszva mindegyiknek a testén. A legelső az alvót megdöfi s visszamászik az első fölé. [Igy tesz] az utána következő, majd alulról a harmadik, sorban a többiek mindaddig, amíg úgy elválnak egymástól, mint amikor egy lánc szemeit elválasztják (VI,23).

Alcianus később is sokaknak kedvelt olvasmányai közé tartozott. Hatástörténete egészen messzire nyúlik, s a hatás szó szerint értendő, úgy, hogy kiváló írók is szívesen időztek az egykori kolléga társaságában.

A legújabbak egyike a Nobel díjas BORGES (1899-1986) aki kritikáinak és előszavainak összegyűjtött kötetében<sup>9</sup> arról ír, hogy ha csak 75 kötetet birtokolhatna, melyek lennének azok. Az ókori szerzők közül hármat választ ki: Vergilius (*Aeneis*), Herodotos (*Történelem*) és Aelianus (*Az állatok természete*). A harmadikhoz fűzött indoklás: Ez a mű – oly’ sok évszázad után – egyszerre felelőtlen és elbűvölő.

Ennek az írásnak a végén Aelianusnak talán a legjobb jellemzését adja: „Claudius Aelianus a hellenisztikus rómaiak legjobb típusát testesíti meg. Soha nem hagyta el Itáliát, de mégsem írt le egy sort sem latinul. Forrásai mindig görögök [...], hangja nyugodt, mint aki álmokról mesél.”

### III

#### Kitérő, kizárólag a Jubiláns kedvéért...

Tudván, hogy görög betűnél már csak a héber kvadrát izgalmasabb, álljon itt a másik oldalról is néhány rövid példa:

Rav Jehúda mondja: A רַחֵם הַיָּהוָה, az a fehér *dajjá* (דַּיָּהוּ לְבָנָה <sup>10</sup> *dajjá l-wânâ*). Miért nevezik kegyesnek (רַחֵם הַיָּהוָה)? Azért, mert jótékonytságot (רַחֵם הַיָּהוָה) gyakorol a fiókaival<sup>11</sup>. Az *'anáfâ* pedig az ingerlékeny *dajjá*, mert civakodik<sup>12</sup> a társaival<sup>13</sup> (bHul 63a).

Mi[re vonatkozik, ha ez áll az Írásban]: Gonoszság és nyomorúság<sup>14</sup>? Rav mondja: A gonoszság vonzza a bajt, egyiket a másik után. Úgy [van ez], mint a lódarázs és a skorpió[csípés] (bHag 5a).<sup>15</sup>

Sámuel látott egy bizonyos békát, amely [a hátán ülő] skorpiót vitt át a folyó tulsó partjára. A skorpió egy ott lévő embert megölt. Sámuel ezt a [szentírási] verset fűzte ehhez: A te ítéleteid szerint áll minden ma is

<sup>9</sup> BORGES, J. L.: *Persönliche Bibliothek: Vorworte 1975/Persönliche Bibliothek 1988: Vorworte 1975 – 1985*, Übers. Haefs, G., Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 2012<sup>2</sup>, 270.

<sup>10</sup> Rási így fordítja: צִיגּוֹנִיָּה (*šigogní* fr. „cigogne”).

<sup>11</sup> Táplálékát megosztja velük, felnőtté válásukig gondoskodik róluk.

<sup>12</sup> Néhány kézirat a *m'ná'æfæt* „civakodó” helyett, *m'anefæt*-et „dühös” olvas, az 5Móz 9,8 alapján.

<sup>13</sup> Gém VAGY kócsag. STEINSALTZ szerint, a faj egyedeit a hasonló madaraktól – pl. gölya – megkülönbözteti, hogy behúzott nyakkal repülnek. (Magyarországon nyolc fajtájuk honos.)

<sup>14</sup> 5Móz 31,17; 31,21.

<sup>15</sup> STEINSALTZ: Az egyik csípésére hideg kenőcs kell a másikéra meleg balzsam, olyan szer nem létezik, amely mindkettőnél egyszerre hatásosan alkalmazható.



(Zsolt 119,91). (bNed 41a)!

A szembetegség gyógyítására [végy] hétszínű<sup>16</sup> skorpiót, szárítsd meg az árnyékban, örölj meg együtt, két adag stibiumot<sup>17</sup> és egy rész szárított skorpiót s tégy három szemkefényt az egyik szembe s hármat a másikba. Többet ne, mert akkor a szem[golyó] szétpukkad (bGit 69a).

### Felhasznált irodalom

- AILIANOS, CLAUDIUS *Tierleben*, (Übers. BRODERSEN, K.), Berlin/Boston, De Gruyter, 2018.
- AILANOS, C.: *Vermischte Forschungen* (Übers. BRODERSEN, K.) Berlin/Boston, De Gruyter, 2018.
- KYTZLER, BERNHARD: *Relams Lexikon der griechischen und römischen Autoren*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1997.
- BUCHWALD, Wolfgang – HOHLWEG, Armin – PRINZ, Otto: *Tusculum-Lexikon*. München, Heimeran Verlag, 1963.
- STEINSALTZ, ADIN: *Koren Talmud Bavli, The Noé Edition*, Vol.21. Gittin, Jerusalem, Koren Publ., 2015.
- STEINSALTZ, ADIN: *Koren Talmud Bavli, The Noé Edition*, Vol.18. Nedarim, Jerusalem, Koren Publ., 2015.
- STEINSALTZ, ADIN: *Koren Talmud Bavli, The Noé Edition*, Vol.21. Gittin, Jerusalem, Koren Publ., 2015.
- STEINSALTZ, ADIN: *Koren Talmud Bavli, The Noé Edition*, Vol.13.Hagiga Jerusalem, Koren Publ., 2014.
- STEINSALTZ, ADIN: *Koren Talmud Bavli, The Noé Edition*, Vol.38. Hullin, Jerusalem, Koren Publ., 2015.

---

<sup>16</sup> Az *Árúk completum* szerint a skorpió farkán hétszínűek a gyűrűk. Rási szerint, maga az állat hétszínű, s ezek a különböző színek a korrallal halványulnak.

<sup>17</sup> Az ásvány mai neve *ammonit*, vegyjele – régi nevéből – Sb (*stibium*). Az ókorban – főleg Egyiptomban – szemfesték alkotórésze is volt.



## PÉTER ÉS A TEMPLOMADÓ (MT 17,24-27)<sup>1</sup>

A többi evangéliumhoz hasonlóan a Máté-evangéliumban is fontos szerepet játszik Péter apostol személye, amit az is mutat, hogy az evangélista tizenöt epizódban nevezi meg őt név szerint.<sup>2</sup> Ugyanakkor az adópénzről szóló szentírási szakasz egyedül Máté evangéliumában jelenik meg (Mt 17,24-27). Éppen ezért sajátos szerepe van az evangélista Péter-ábrázolásában. Ebben a tanulmányban e perikópa lehetőleg szó szerinti fordításán, behatárolásán, szövegkritikai vizsgálatán, szerkezeti felvázolásán és elemzésén keresztül azt kívánjuk szerényen bemutatni, hogy Máté hogyan ábrázolja Pétert ebben az epizódban? Mit kíván általa üzeni a szerző az olvasóknak?

### Fordítás

24. *Amikor pedig Kafarnaumba értek, odamentek az adószedők Péterhez és mondták: „A ti mesteretek nem fizeti meg a két drachmát?”*

25. *Mondja: „Igen.” És hazamenve megelőzte őt Jézus mondván: „Simon, mit gondolsz? A föld királyai kiktől szedik a vámot és az adót? Az ő fiaiktól vagy az idegenektől?”*

26. *Mondván pedig: „Az idegenektől.” Mondta neki Jézus: „Tehát a fiak szabadok.*

27. *De, hogy ne botránkoztassuk meg őket, elmenve a tengerhez vessél ki horgot, és az elsőként feljövő halat emeld fel, és kinyitva a száját találni fogsz egy sztatért: azt fogva add nekik értem és érted.”*

<sup>1</sup> Nyúl Viktor (PhD), a Licencia- Roma- Pontificio Istituto Biblico (PIB)-n szerzett diplomát, PhD-t a Budapest- PPKE-HTK-n, Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola (PPHF) főiskolai docense, kutatási területe Péter apostol alakja az Újszövetségben, Lectio divina; e-mail: nyulv@pecs.egyhazi.hu.

<sup>2</sup> Mt 4,18-20; Mt 8,14-15; Mt 10,1-4; Mt 14,22-33; Mt 15,1-20; Mt 16,13-20; Mt 16,22-23; Mt 17,1-9; Mt 17,24-27; Mt 18,21-22; Mt 19,27-29; Mt 26,30-35; Mt 26,36-46; Mt 26,58; Mt 26,69-75.

## Behatárolás

A kafarnaumi helyszín megemlézése (Mt 17,24-25), az adószedők megjelenése (Mt 17,24), illetve Simon Péter megnevezése (Mt 17,24-25) az előző szakaszhoz képest (Mt 17,22-23) egy újabb epizód kezdetét jelzi a fejezeten belül. Ezt megerősíti az adózásról szóló új tematika is, melyben találunk olyan szavakat, melyek csak egyszer fordulnak elő Máténál.<sup>3</sup> Mivel a Mt 18,1-ben már a tanítványok versengéséről szóló epizód kezdődik, ezért az általunk vizsgálni kívánt perikópát a Mt 17,24-27 versek között határolhatjuk be.

## Szövegkritika

Az „ἐλθόντα” kifejezésnek (Mt 17,25) négy más olvasatát találjuk a különböző szövegtekstusokban: 1. „εἰσελθοντα”;<sup>4</sup> 2. „εἰσελθοντων”;<sup>5</sup> 3. „ὅτε ἦλθον”;<sup>6</sup> 4. „ὅτε εἰσηλθεν”.<sup>7</sup> A 2. és a 3. változat többes számú formát használ, ami így nem csak Péterre, hanem Jézusra és esetleg a többi tanítványra is utalhat. Ebben az esetben lehetséges, hogy Jézus s talán az apostoltársak is jelen voltak, amikor Simont az adópénzzel kapcsolatban kérdezték az adószedők. De mivel ezek a variánsok általában nem rendelkeznek sok szövegtekstussal, illetve az 1., a 2. és a 4. olvasat a Mt 10,12. és a Mt 12,29. versekkel való harmonizálás eredménye lehet (itt is az „εἰσέρχομαι” összetett alakból származó szavakat használ az evangélista), így az eredeti formának a rövidebb és jól tanúsított „ἐλθόντα” kifejezést tartjuk,<sup>8</sup> ami tehát csak Péter hazatérését sejteti.

Az „εἰπόντος δέ,” (Mt 17,26) szókapcsolat is több változattal rendelkezik: 1. „ὁ δε ἐφη ἀπὸ τῶν ἀλλοτριῶν εἶπ. δε”;<sup>9</sup> 2. „λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος”;<sup>10</sup> 3. „λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος ἀπο τῶν ἀλλοτριῶν εἰπόντος δέ”;<sup>11</sup>

<sup>3</sup> „διδραχμα” (Mt 17,24); „προφθάνω” (Mt 17,25); „στατήρ” (Mt 17,27).

<sup>4</sup> κ<sup>\*2</sup>, 579.

<sup>5</sup> Θ, f<sup>3</sup>.

<sup>6</sup> C.

<sup>7</sup> L, W, sok egyéb koiné kézirat.

<sup>8</sup> κ<sup>1</sup>, B, f, 892.

<sup>9</sup> κ, bo<sup>pt</sup>.

<sup>10</sup> W, f<sup>3</sup>, sok egyéb koiné kézirat, q, sy<sup>c-p,h</sup>.

<sup>11</sup> C, L.

4. „λέγει αὐτῷ/|”.<sup>12</sup> A 2. és a 3. variáns a Péter nevet mint alanyt is hozzáfűzi, ezért valószínűleg későbbi betoldásról van szó. A 4. olvasat a „λέγει” igealakot alkalmazza csak az obiectum indirectummal együtt, de mivel kevés szövegtanú tartalmazza, így ez sem képezi az eredeti matéi szöveget. Az 1. változat, mely a „ὁ δε ἐφη” formát használja, elképzelhető, hogy az eredeti szöveget alkotta, mivel a Sínai Kódexben is így találjuk. Ennek ellenére mi az „εἰπόντος δέ,” olvasatot részesítjük előnyben, melyet több szövegtenú is tartalmaz.<sup>13</sup>

Végül érdekes, egy, a XII. századból való, kései irat bővítése, mely Jézus válaszát („ἄρα... υἱοί” – Mt 17,26) kérdésként értelmezi, s hozzákapcsol egy további párbeszédet Simon és a Mester között: „ἐφη Σίμων, Ναὶ λέγει ὁ Ἰησοῦς, Δὸς οὖν καὶ σύ, ὡς ἀλλότριος αὐτῶν”.<sup>14</sup> Ez a változat - habár bensőségebbé teszi a situációt, hiszen tovább folytatja a Mester és tanítványa közötti párbeszédet, illetve Péterrel mondatja ki másodszer is a választ - biztosan nem az eredeti szöveget képviseli.

## Szerkezet

A helyszínre való utalás alapján, mely ugyanazzal a participiummal (csak az eset különbözik) és praepositioval történik („ἐλθόντων δὲ αὐτῶν εἰς Καφαρναοὺμ” – Mt 17,24; „ἐλθόντα εἰς τὴν οἰκίαν” – Mt 17,25b), a perikópát két rövid alegységre oszthatjuk: Péter találkozása az adószedőkkel (Mt 17,24-25a), illetve Jézus párbeszéde az apostollal (Mt 17,25b-27). Mindkét alkalommal az adó kapcsán kezdődik a dialógus. Az első alegységben az adószedők fordulnak Péterhez kérdésükkel (Mt 17,24), melyre a tanítvány nagyon tömören válaszol (Mt 17,25a). A másodikban viszont Jézus és Simon beszélgetését írja le Máté. A három kérdésre, melyet a Mester tesz fel Péternek (Mt 17,25b), az apostol röviden felel (Mt 17,26a), amit viszont végül Jézus Simonhoz intézett részletesebb válasza és parancsa követ (Mt 17,26b-27).

<sup>12</sup> D, sy<sup>s</sup>.

<sup>13</sup> B, Θ, 0281, f, 700, 892\*, kevés kézirat, vg<sup>mss</sup>, sa, bo<sup>p</sup>; Chr. Vö. METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 2001, 35. A genitivus abszolútus szerkezet szokatlan formája ez, melyből hiányzik a főnév.

<sup>14</sup> 713.

## Elemzés

Az elbeszélés anyagát valószínűleg egy Kr.u. 70 előtti hagyományból merítette Máté, hiszen a jeruzsálemi templomot, melynek adójáról a perikópában szó esik, abban az évben rombolták le a rómaiak.<sup>15</sup> Mindenesetre, mint már említettük, sajátosan mátéi szakaszcsoportról van szó, melynek nincs párhuzama más evangéliumban.

A perikópa egy genitivus absolutusos szerkezettel kezdődik („ἐλθόντων δὲ αὐτῶν εἰς Καφαρναοὺμ” – Mt 17,24), mely a Galileában vándorló (Mt 17,22) Jézusnak és tanítványainak Kafarnaumba való visszatérésére utal. E város fontos helyszín a Mester életében: itt lakik, több csodát is tesz itt (Mt 4,13; Mt 8,5-17). Az első alegységben Máté nem nevezi meg Jézust, illetve a többi tanítványt, hanem csak Pétert, akinek alakját ezzel középpontba helyezi. Az adószedők hozzá mennek, s nem Jézushoz vagy a többi tanítványhoz. Feltűnő ennek a ténynek a hangsúlyozása az evangélista részéről, hiszen az emberek általában az Úrhoz fordulnak közvetlenül, hogy kérjenek, kérdezzenek tőle valamit.<sup>16</sup> Mivel kérdésükben és magatartásukban nincs semmi támadó jelleg, illetve nem említi meg őket többet Máté, feltételezhetjük, hogy tettükben nem ellenséges szándék vezérli őket. Az evangélista legtöbbször a „τῷ Πέτρῳ” dativust mint a „λέγω” ige obiectum indirectumát használja, amelyhez egy-egy megrovást fűz az apostol kapcsán.<sup>17</sup> Ebben a perikópában azonban az adószedők odamenetelének („προσῆλθον” – Mt 17,24) obiectuma az apostol. Azért mennek hozzá, mert valószínűleg ismerik Pétert, s tudják, hogy Jézussal lakik (Mt 17,25) és személyes kapcsolatban áll vele. Továbbá Jézust Mesternek nevezve elismerik az ő tanító voltát, illetve hogy az apostolok az ő tanítványai, de távolságtartóak maradnak irányában, ahogy kérdésükben a „ὑμῶν” (Mt 17,24) személyes névmás mutatja: magukat nem sorolják Jézus tanítványai közé.

Kérdésükben arra az adóra utalnak, melyet minden húsz év feletti zsidó férfinak évente be kellett fizetnie a templom fenntartása javára (Kiv 30,11-16). Ez a fél sékel felel meg annak a „διδραχμα”-nak (Mt 17,24),

<sup>15</sup> Vö. HARRINGTON, D. J.: *The Gospel of Matthew* (Sacra Pagina Series 1), Collegeville, Michael Glazier Books, 1991, 261.

<sup>16</sup> Mt 8,2.5-6; Mt 9,18.27; Mt 12,2.38; Mt 15,1; Mt 16,1; Mt 17,14-15.

<sup>17</sup> Mt 16,23; Mt 26,40; Jézus részéről, Mt 26,73; a főpap udvarán állók részéről.





amit az adószedők a mózesi törvény alapján joggal kérnek.<sup>18</sup> Az apostoltól pozitív választ várnak, ahogy az „οὐν” (Mt 17,24) szócska is jelzi.<sup>19</sup>

Máté nagyon röviden számol be a tanítvány válaszaról. A kérdezők cselekedetének aoristos igeformái helyett („προσῆλθον”, „εἶπαν” – Mt 17,24), a „λέγει” (Mt 17,25a) praesens storicum alakkal vezeti be az apostol feleletét, ami által élénkebbé teszi az elbeszélés menetét.<sup>20</sup> Péter a tipikusan mátéi „vái,” (Mt 17,25a) szóval tömören, lényegre törően biztosítja az adószedőket arról, hogy Mestere, mint igaz zsidó férfi, fizeti az adópénzt.<sup>21</sup> Az evangélista így egyrészt Simon Jézus iránt hűségét mutatja,<sup>22</sup> másrészt pedig azt, hogy a tanítvány milyen közel áll Urához, hiszen ismeri annak adózásának tényét is.

A perikópa első alegysége, mely előzménye a következőnek, tehát tárgyilagosan rámutat arra, hogy az adót beszédők csoportja tisztában van azzal, hogy Péter Mesteréhez fűződő szorosabb kapcsolata miatt kiemelkedik a Tizenkettő közül. Ezért mennek oda őhozzá, s ezért kérdezik őt. Rövid párbeszédük középpontjában Jézus személye áll, aki mellett bátran kiáll első tanítványa.

Ezt követően az evangélista nem fejti ki, hogy az adószedők hogyan reagáltak az apostol válaszára, hanem a szakasz második alegységét a „καί,” (Mt 17,25b) kötőszóval bevezetve Péter hazatéréséről számol be. Ez a ház, talán az apostolé (Mt 8,14), fontos szerepet tölt be Jézus galileai tevékenysége során.<sup>23</sup> Az előző nyilvános szituációval szemben, most az otthon bensőséges környezetében Jézus fordul tanítványához. A Mester nevének megemlékezésével nyomatékosítja Máté, hogy Jézus szólítja meg Pétert, akit kérdéseivel megelőz. Az Úr cselekedetét,

<sup>18</sup> Vö. FABRIS, R.: *Matteo* (Commento Biblico), Roma, Borla, 1996, 388.

<sup>19</sup> Vö. HAGNER, D. A.: *Matthew 14-28* (ed. METZGER, B. M. – HUBBARD, D. A. – BARKER, G. W.) (WBC 33B), Colombia, Thomas Nelson, 1995, 511.

<sup>20</sup> Vö. BLASS, F. – DEBRUNNER, A.: *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi 2), Brescia, Paideia, 1997<sup>2</sup>, 321.

<sup>21</sup> Máténál 9-szer, Márknál 1-szer, Lukácsnál 4-szer fordul elő ez a szó. A kifejezés bizonyosságot jelöl. Vö. MONTANARI, E.: *Vocabolario della lingua greca*, Torino, Perseé, 2006, 1393.

<sup>22</sup> Vö. WIARDA, T.: *Peter in the Gospels. Pattern, Personality and Relationship* (WUNT II/127), Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, 94.

<sup>23</sup> Jézus gyakran innen indult útnak (Mt 13,1), ide tért vissza (Mt 9,28; Mt 13,36; Mt 17,25). Sok csodát tett itt (Mt 8,15-16; Mt 9,28-30.32-33), továbbá tanítványait is itt taníthatta nyugodtabb körülmények között (Mt 13,36-43; Mt 17,25-27).

az adószedőkéhez hasonlóan aoristos igealakokkal írja le az evangélista („προέφθασεν” – Mt 17,25b), amihez viszont a „λέγων” (Mt 17,25b) participiumot is hozzáfűzi.

Máté mutatja, hogy Jézus tudatában van annak, hogy miről kérdezték az előbb Pétert, csakúgy, mint annak is, hogy az apostol a hal szájában pénzermét fog majd találni (Mt 17,27). Tehát két csodát tapasztalhat meg Péter, amit Jézus személyesen csak irányában valósít meg. Míg az Úr az előző jelenetben nem volt jelen, csak mint a beszélgetés tárgya, addig most ő az epizód főszereplője, aki dialógust kezdeményezve tanítványának három kérdést tesz fel.

Az első kérdés bevezeti a másik kettőt. A „τί...δοκεῖ” formulát Jézus máskor is használja, melynek segítségével jobban felhívja hallgatói figyelmét bevonva őket a beszélgetésbe. Általában a „ὄμῳν” obiectum indirectumot alkalmazva egy-egy csoporthoz szól, itt viszont, Máténál egyedülálló módon csak egyetlen személyhez: Péterhez, ahogy a „σοι” obiectum indirectum is mutatja.<sup>24</sup> Az esemény különlegességét az is aláhúzza, hogy Jézus néven nevezi tanítványát. Máténál ez csupán kétszer történik meg a Simon név használatával a Mester direct beszédében (Mt 16,17; Mt 17,25). Így tehát már az első kérdés is jelzi, hogy Jézus hozzá fordulva megkülönböztetett módon akarja tanítani őt. S mindezt az ott-hon intimitásában, Péter véleményét kikérve teszi.

Ezt követően fogalmazza meg Jézus a tényleges kérdést az adószedés kapcsán. A „οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς /.../ κῆνσοσ” (Mt 17,25) utalhat a rómaiakra is, akiknek a zsidóknak adózniuk kellett (Mt 22,17). Végül kérdő mondat formájában az Úr megfogalmazza a lehetséges válaszokat is, amivel mérlegelésre és feleletre hívja az apostolt. A fiak a föld királyaihoz tartoznak, ahogy az „αὐτῶν” (Mt 17,25) névmás mutatja, az „ἄλλότριος” (Mt 17,25) kifejezés pedig az idegenekre, az ellenségekre vonatkozik. Így a „νιός” és az „ἄλλότριος” ellentétben állnak egymással.

Az apostol válaszát, mint szövegkritikai vizsgálatunknál említettük, valószínűleg Máté eredetileg a rövid „εἰπόντος δέ” (Mt 17,26) participiumos formával vezette be. Feleletében megismétli Jézus utolsó kérdésének utolsó szavait, mintegy visszhangot képezve azokkal („ἀπό

<sup>24</sup> „ὄμῳν” (Mt 18,12; Mt 21,28; Mt 22,42); „σοι” (Mt 17,25).

τῶν ἀλλοτριῶν” – Mt 17,26). Péter az emberi logikát követve azon a véleményen van, hogy az uralkodók az idegenektől szedik be elsősorban az adót. A Mester, eltérően a Messiás húsvéti sorsáról szóló epizódtól (Mt 16,23), most nem rója meg tanítványát, hogy az emberek felfogása szerint gondolkodik, hanem válaszában megerősíti azt, amit az „ἄρα” (Mt 17,26) következményt kifejező kötőszóval is jelez.<sup>25</sup> Vagyis Péter helyesen állapította meg, hogy az idegeneknek kell elsősorban fizetniük az adót, tehát a fiak mentesek ettől a teheről. Máté a Mester válaszában azzal is nyomatékot ad, hogy ismét megnevezi Jézust mint a felelet alanyát, aki továbbra is Simonhoz beszél, ahogy azt az „αὐτῷ” (Mt 17,26) obiectum indirectum mutatja.

A fiak kifejezés alatt elsősorban magát Jézust értjük, aki természeténél fogva Isten Fia,<sup>26</sup> és nagyobb a templomnál (Mt 12,6), vagyis nem kellene fizetnie az adót.<sup>27</sup> Továbbá mindazokat, akik hisznek a Fiúban, s ezáltal fiakká válnak: Isten gyermekeinek szabadságát birtokolják, tehát ők sem idegenek.<sup>28</sup> S Jézus ezt annak az apostolnak nyilvánítja ki, aki őt nemrég Krisztusnak és az élő Isten Fiának vallotta meg (Mt 16,16). Vagyis ez alapján sem Jézusnak, sem Péternek nem kellene fizetnie az adót.

Ennek ellenére meglepő fordulattal zárul a perikópa. Az Úr, amint az imperativus-fűzer mutatja („βάλε /.../ ἄρον /.../ δός” – Mt 17,27), megparancsolja az apostolnak, hogy mégis fizesse be az adópénzt. Az indoklással viszont rámutat arra, hogy mindezt nem azért teszi, mert kell, hanem, hogy ne keltsen botrányt és zavart az adószedők és a zsidóság körében. Az evangéliumban egyedül itt találjuk a „σκανδαλιζῶ” (Mt 17,27) igét többes szám első személyben, aminek közös alanya Jézus és Péter. Így egységüket fejezi ki: az apostol részt vesz Mestere cselekedetében. Ezt Máté az egymással összekapcsolt s ugyanahhoz az „ἀντί” (Mt 17,27) praepositiohoz tartozó „ἐμοῦ καὶ σοῦ” (Mt 17,27) személyes névmásokkal, illetve a „στατήρ” (Mt 17,27) szó használatával is nyomatékosítja.

<sup>25</sup> Vö. Montanari: *Vocabolario della lingua greca*, 326.

<sup>26</sup> Mt 3,17; Mt 8,29; Mt 14,33; Mt 16,16; Mt 17,5; Mt 26,63; Mt 27,40.43.54.

<sup>27</sup> Vö. GARLAND, D. E.: *The Temple Tax in Matthew 17:24-25 and the Principle of not Causing Offense*, in BAUER, D. R. – POWELL, M. A. (ed.): *Treasures New and Old Recent Contributions to Matthean Studies* (SymS I), Atlanta, Society of Biblical Literature, 1996, 93.

<sup>28</sup> Vö. Hagner: *Matthew 14-28*, 512.

Azt a pénzt tehát, ami két „διδραχμα”-nak felel meg, s két férfi évi adója, mindkettőjükért fizeti be.

Jézus befejező mondatát az evangélista aprólékosan írja le, a halászatból merített képekkel élve, amivel a Mester visszautal az apostol eredeti foglalkozására (Mt 4,18).<sup>29</sup> Ezzel Máté finoman azt is jelzi, hogy Simon Jézus követése során bizonyos formában folytatta a halászsát. Az Úr rendkívüli módon, egy csodával gondoskodik az adó befizetéséről, ami azért is jelentős, mert ezt nem az összes tanítványával, hanem csak Péterrel teszi meg. Továbbá nemcsak az apostol adópénzéről, hanem a sajátjáról is szó van. Péter tehát Jézust képviseli nemcsak a válaszadásban, hanem a fizetésben is. Mestere követségében jár el. Az apostolnak az epizód elején, az adószedőkhöz intézett válaszát (Mt 17,25a) most Jézus Simon segítségével és tetteivel erősíti meg, állást foglalva az eredeti kérdésben. Jézus, mondhatjuk, Péteren keresztül kommunikál a hivatalnokokkal. Végül, noha Máté nem számol be közvetlenül a csodás eseményről, mégis az Úr magabiztos, részletekig pontos parancsával sejteti annak megvalósulását.

Az evangélista tehát e perikópában Péter sajátos vonásait rajzolja meg. Az apostolt kiemeli azért, hogy az Úr nevének kívül egyedül az ő nevét említi meg, méghozzá kétszer (Mt 17,24-25). Továbbá az adószedők a többiek közül csak hozzá fordulnak kérdésükkel, illetve a Mester is csupán vele beszél ezzel kapcsolatban. Míg általában Péter tesz fel egy-egy gyakorlati kérdést neki,<sup>30</sup> addig most Jézus kérdezi meg őt.

Máté mint a Mesterét képviselő személyt mutatja be Pétert, aki választ ad és visz az adószedőknek, aki kifizeti az összeget, vagyis akin keresztül Jézus üzen. Mindezt annak erejében teszi, hogy Jézus ezzel megbízta őt. Péter mögött tehát ott áll Mestere.<sup>31</sup> Szoros kapcsolatukat az evangélista azzal is jelzi, hogy az Úr Péter közreműködésével és - e szakasz alapján - a Tizenkettő közül, csak Péterért fizeti ki a sztatért. Meghitt barátságukat mutatja, hogy a köztük létrejövő beszélgetésre otthon kerül sor: Jézus bevonja kérdéseivel gondolatmenetébe az apostolt s meghallgatja véleményét. Finoman rávezeti álláspontjára, s neki nyilatkoztatja ki, hogy a Fiúban hívők szabadokká válnak. Ezen kívül csupán az apostol

<sup>29</sup> „θάλασσα”, „ἄγκιστρον”, „ἰχθύς” (Mt 17,27).

<sup>30</sup> Mt 15,15-20; Mt 18,21-35; Mt 19,27-29.

<sup>31</sup> Vö. Garland: *The Temple Tax*, 97.

tapasztalja meg azt a két csodát, amit a Mester az ő irányába azért tesz, hogy tanítását jelekkel is alátámassza. Vagyis, hogy Jézus tud arról, hogy miről beszélgettek Péterrel az adógyűjtők, illetve, hogy a hal szájában pénzt fog majd találni. Továbbá e perikópában a közös ház (Mt 17,25b-26) válik az Úr és Simon szoros kapcsolatának szimbólumává, ahonnan erőt merítve „kint” képviseli Jézust az apostol (Mt 17,24-25a.27). Péter tehát ebben az epizódban az Úr külön tanításának, csodáinak és megbízásának egyedüli címzettjeként jelenik meg.

E néhány versben az evangélista rávilágít egyrészt Péter Jézus iránti hűségére, másrészt pedig a Mester tanítványa iránti bizalmára is, illetve arra, hogy a kívülálló adószedők bizonyos értelemben elismerik az apostol sajátos helyzetét Jézus és a többi tanítvány kapcsán. Ez azért fontos, mert ők nem tartoznak Jézus tanítványi körébe, bizonyos értelemben tehát külső tanúi ennek a ténynek. Továbbá Máté hangsúlyt helyez az apostol emberi vonásaira is. Bemutatja, hogy Péter hazamegy s az otthon intimitásában beszélget Mesterével. Az első tanítvány az emberi logikára támaszkodva ad választ Jézus kérdéseire, ugyanakkor rászorul, hogy az Úr tovább formálja gondolkodását. Végül a részletes leírással (Mt 17,27) az evangélista utal az apostol eredeti foglalkozására is, melyet Jézus követése során sem adott fel teljesen Simon.

Az epizód valószínűleg visszatükrözi Máté közösségének a helyzetét is, akik között nagy számban voltak zsidókeresztények. Zsidók között élve bizonyára felmerültek problémák azzal kapcsolatban, hogy milyen legyen a viszonyulás hozzájuk. Az evangélista hangsúlyozza a keresztények szabadságát a zsidó előírásokkal kapcsolatban, ugyanakkor még a zsinagógához való részleges kötődésüket is.<sup>32</sup> E perikópa olyan értelemben is hathatott az antióchiai keresztényekre, hogy a jeruzsálemi templom lerombolása után valószínűleg ennek fényében jártak el a rómaiaknak fizetendő fiscus iudaicus adó kérdésében is.<sup>33</sup> Ilyen értelemben tehát Péternek az epizódban bemutatott tapasztalata később is irányadó volt számukra.

<sup>32</sup> Vö. JAKUBINYI GY., *Máté evangéliuma*, Budapest, Szent István Társulat, 1991, 204.

<sup>33</sup> Vö. DSCHULNIGG, P., *Gestalt und Funktion des Petrus im Matthäusevangelium*, in *SNTU* 14 (1989), 173.



SZÉCSI JÓZSEF

# A RUÁCH HÁKÓDES, A SECHINÁ ÉS A BÁT KÓL<sup>1</sup>

## Tartalom

- 1, A Ruách háKódes
- 1,1 A Ruách háKódes a Bibliában
- 1,2 A Ruách háKódes a korai zsidó irodalomban
- 1,3 A Ruách háKódes a zsidó filozófiában
- 1,3,1 Alexandriai Philo
- 1,3,2 Júda Hálévi
- 1,3,3 Móse ben Májmon
- 1,3,4 XX. század
- 2, A Sechiná
- 2,1 A Sechiná fogalma
- 2,2 A Sechiná a Targumokban
- 2,3 A Sechiná a Talmudban és a Midrásban
- 2,4 A Sechiná a középkori zsidó filozófiában
- 2,5 A Sechiná a Kabbalában
- 2,6 A Sechiná a XIX-XX. sz. zsidó filozófiájában
- 3, A Bát kól
- Bibliográfia

## 1, A RUÁCH HÁKÓDES

### 1,1 A Ruách háKódes a Bibliában

Jóllehet a Ruách háKódes („a Szent Lélek”) megtalálható a Bibliában,<sup>2</sup> speciális jelentése, isteni megjelenése a Biblia utáni időkből származik. A rabbinikus gondolkodásban a prófécia szelleme az, ami Istentől jön. Ez

---

<sup>1</sup> dr. Szécsi József, c. egyetemi docens, Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem, Ösnyomtatvány-Antiqua-Kézirat Gyűjtemény kurátora OR-ZSE, e-mail: drszecsi.jozsef@gmail.com

<sup>2</sup> Zsoltár 51,13; Izaiás 63,10

egy isteni inspiráció, mely az embernek megadja azt a képességet, hogy a jövőbe, illetve Istennek terveibe lásson. A zsidó hagyomány szerint a Tórárt közvetlenül Isten adta át Mózesnek a Szináj hegyén, de a Biblia többi kanonikus irata már a Ruách háKódesnek az inspirációja alatt született. Annak meghatározása tehát, hogy mi kerülhet be a bibliai kanonikus iratai közé, attól függ, hogy azok a Ruách háKódes segítségével íródtak vagy sem.<sup>3</sup> A Ruách háKódes-nek ezen erejét azonban a próféták nem egyelő mértékben kapták meg,<sup>4</sup> amit tanítványaiknak adhattak tovább. Józsué Mózesről örökölte, Elizeus pedig Illéstől.<sup>5</sup> Többször találunk utalást arra, hogy a Ruách háKódes megszűnt Izrael számára. Ilyen utalások vannak pl. az Első, illetve a Második Templom megszűnésének idejéből.<sup>6</sup> A legfontosabb szöveg a prófétai inspirációra vonatkozóan a Talmud Jómá traktátusában található: „Amikor az utolsó próféták, Aggeus, Zakariás, és Malakiás meghaltak, a Ruách háKódes eltávozott Izraeltől.”<sup>7</sup>

A próféták inspirációján kívül a Ruách háKódes karizmatikus és szent embereken is jelen volt, akik nem voltak próféták a szó általános értelmében.<sup>8</sup> Amikor a rabbik Jerikóban gyülekeztek, egy isteni hang azt jelentette nekik, hogy ketten közülük méltók a Ruách háKódesre.<sup>9</sup> A Ruách háKódes jelenléte más esetekre is áll, pl. azok számára, akik nyilvánosan tanítják a Tórárt,<sup>10</sup> és tiszta szándékból tanulnak, valamint azoknak, akik akár csak egy micvát (parancsot) is teljes hitből teljesítenek.<sup>11</sup> A Midrás szerint: „Mindaz, amit az igazak tesznek, a Ruách háKódes erejében teszik.”<sup>12</sup>

## 1,2 A Ruách háKódes a korai zsidó irodalomban

A Ruách háKódest szentéletű ember nyerheti el. A hozzávezető spirituális utat a Misna így mondja el (Phinehász ben Jáir II.sz. második

<sup>3</sup> Tószeftá Jádájim 2,14; Énekek Éneke Rabba 1,1 no. 5.

<sup>4</sup> Leviticus Rabba 15,2

<sup>5</sup> Deuteronomium 34,9; 2Királyok 2,9–10

<sup>6</sup> Jómá 21b

<sup>7</sup> Jómá 9b

<sup>8</sup> Érubin 64b

<sup>9</sup> Jeruzsálemi Talmud Hórájót 3,7; 48c

<sup>10</sup> Énekek Éneke Rabba 1,1 no. 8.

<sup>11</sup> Mechiltá Be-Sállá 2,6

<sup>12</sup> Tanhumá Vá-Jehi 13.



fele) mondja: „A gondosság testi tisztasághoz vezet, a testi tisztaság a szellemi tisztasághoz, a szellemi tisztaság az önmegtartóztatáshoz, az önmegtartóztatás a jámborsághoz, a jámborság az alázathoz, az alázat a büntől való félelemhez, a büntől való félelem az életszentséghez, a szentség a Ruách háKódeshez (ajándékához) vezet.”<sup>13</sup>

A Ruách háKódes birtoklása és az eksztázis, vagy vallásos öröm közötti különbség megtalálható a vízmerítés örömnépe, a Szimhát Bét háSoevá szertartásában Szukkot ünnepe. A Misna azt mondja: „Aki nem látta a vízmerítés vigadalmát, nem látott igazi vigasságot életében.”<sup>14</sup> Az ünnepet tánc, ének és zene kísérte,<sup>15</sup> bár ezt olyan szertartásnak tekintették, amelyben való részvételhez az inspirációt magától a Ruách háKódestől merítik a résztvevők, és amit csak azok birtokolhatnak, akiknek a szívük tele van vallásos örömmel.<sup>16</sup>

Izrael népét, mint egészet, bizonyos módon a Ruách háKódes ereje irányítja. Így, pl. amikor a rabbik között felmerült az a probléma, hogy vajon a peszáchi áldozat szombaton végezhető-e, abban látták a megoldást, hogy a nép hogyan cselekedne a szombati előírásokkal kapcsolatban. Hillél kijelentette: „Hagyjátok rájuk, mert a Ruách háKódes rajtuk van. Ha maguk nem is próféták, ők akkor is a próféták fiai.”<sup>17</sup>

A Ruách háKódes kifejezésnek problematikusabb használata az, amikor valamilyen módon megszemélyesítik, és Isten szinonimájaként használják. Ezen megszemélyesítő tendencia már az olyan kifejezésekben is megtalálható, mint pl. a „Ruách háKódes nyugszik” egy személyen vagy helyen, vagy valaki „befogadja a Ruách háKódest”, amikor Izrael szándéka szerint cselekszik,<sup>18</sup> avagy elhagyta Izraelt és visszatér Istenhez.<sup>19</sup> Ezen megszemélyesítés csupán a képzelet szabad játéka, és nincs olyan jelentése, hogy a Ruách háKódes egy Istentől különálló létező, valóság lenne. Nincs arról se szó, hogy a Ruách háKódes valamiképpen Istennek egyik, központi, fő része lenne, ahogy az a keresztyény Ruách

---

<sup>13</sup> Szótá 9,15; Ávódá Zará 20b; Jeruzsálemi Talmud Sábbát 1,3, 3c

<sup>14</sup> Szuká 5,1

<sup>15</sup> Szukká 5,4

<sup>16</sup> Jeruzsálemi Talmud Szukká 5,1; 55a

<sup>17</sup> Toszeftá Peszáchim 4:2

<sup>18</sup> Leviticus Rabba 6,1

<sup>19</sup> Prédikátor Rabba 12,7

háKódes, vagyis a Szentlélekről vallott koncepcióban megtalálható. A Ruách háKódes kifejezés használata körül összpontosuló problémák annak egymásba mosódó, különböző alkalmazásából fakadnak. Néha csupán Istennek egy szinonimája, máskor a prófécia képességére utal az isteni inspiráció által. Ahhoz, hogy kellő perspektívával rendelkezünk a témát illetően, mindig számításba kell venni és szem előtt kell tartani a monoteista hátteret, és a rabbinikus gondolkodás képi jellegét.

Számos szöveg van, ahol a Ruách háKódes és a Sechiná kifejezések a különböző szövegváltozatokban felcserélődnek.<sup>20</sup> Ez a felcserélhetőség valószínűleg annak a következménye, hogy bár a Ruách háKódes és a Sechiná ténylegesen különböző valóságok, egy bizonyos tartományban azonban azonosak, és mindkettőt gyakran használják Isten egyenes szinonimájaként. G. F. Moore azonban a terminusok felcserélését főleg a másolók hibájának tekinti.<sup>21</sup>

A Ruách háKódest meg kell különböztetni a „bát kól”-tól (a hang leánya), a mennyei hangtól is. Mindkettő bizonyos értelemben Isten revelációja, de cselekvési módjuk és fontosságuk különböző. A bát kólt az irodalmi források mennyei hangként ábrázolják. A háláchá nem mindig tudja meghatározni.<sup>22</sup> A Ruách háKódes viszont az emberen keresztül, isteni inspirációként munkálkodik és ez teológiaiailag vitathatatlan.

### 1,3 A Ruách háKódes a zsidó filozófiában

#### 1,3,1 Alexandriai Philo

Alexandriai Philo (Kr.e.20 - Kr.u.50) számára is az isteni lélek az, ami a prófétákat próféciára inspirálja. Alexandriai Philo a *De Specialibus Legibus* c. művében<sup>23</sup> azt írja, hogy: „Nincs olyan próféta, aki kijelentés, ami valamikor is a prófétának sajátja lenne. A próféta egy tolmács, akit egy más valaki készítet minden megnyilvánulására, amikor nem tudja, mit tesz, és megtelik inspirációval. Akkor az értelem visszahúzódik, és

<sup>20</sup> Peszáchim 117b; Sábát 30b; Jeruzsálemi Talmud, Szukká\_5,1; 55a; Szótá\_13,3; Szótá 48b; Szánhedrin 11a

<sup>21</sup> MOORE, G. F.: *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, Cambridge, Harvard University Press, 1927, Vol 1., 437.

<sup>22</sup> Bává Mecjá 59a, - ahol a bát kól kijelentéseit elvetik.

<sup>23</sup> PHILO, Alexandriai: *De Specialibus Legibus*, 4,49. (Paris: Éditions du Cerf, 1975.)

átadja a lélek celláját egy új látogatónak, azt kibérlőnek, az isteni léleknek (tú thejú pneumátosz), mely a beszéd szervein játszva, olyan szavakat diktál, melyek világos módon a prófétai üzenet benyomását adják.” Platónnak az isteni inspirációról, vagy örületről vallott felfogásának hatására Alexandriai Philo Ábrahám „mély álmát”<sup>24</sup> az eksztázis egy formájaként interpretálja, amit a próféta megtapasztalt: „Ez az, amibe a próféták rendszeresen belekerülnek. Az elme kiürül az isteni Lélek érkezésekor, de ami elválik az elmétől, visszatér annak birtokába.”<sup>25</sup> Alexandriai Philo szerint az Isten lelke, „rászáll” az emberre, „betölti”, meglátogatja, és ugyan csak alkalmanként, de beszél hozzá. Különleges esetekben, mint pl. Mózesnél, az isteni lélek folyamatosan az ember lelkében marad. Alexandriai Philo úgy tűnik, nem ismerte, vagy talán nem fogadta el a palesztinai rabbik által vallott hagyományt, miszerint fokozatbeli különbség van a próféták isteni inspirációja és a Biblia utáni időök szerzőinek inspirációja között.

Alexandriai Philo fenntartja, hogy az isteni lélek külön spirituális valóság – „egyedi módon testtel bíró lélek”, melynek funkciója az, hogy „az isteni kommunikáció tolmácsolójaként működjön az ember felé”.<sup>26</sup> Egyedi ugyan, de természetében olyan, mint az embereknek vagy az angyaloknak testetlen lelke. Bár Philo nem alkalmazza a logosz kifejezést az isteni Lélekre, utal rá, mint a Bölcsességre, melyet viszont a Logosszal azonosít. Alexandriai Philo isteni lélek fogalma a rabbinikus irodalom Sechiná fogalmával azonosítható.

Alexandriai Philo használja még az isteni Lélek kifejezést számos más értelemben is, így az értelmes lélek értelmében, a *De Specialibus Legibus* c. művében<sup>27</sup> (4,123), ahol az Isteni lelket „az első emberre kibocsátott élet lelkével” azonosítja - ami a racionális lélek.<sup>28</sup> Használja Alexandriai Philo a levegő értelmében is, ami a harmadik elem a Genézis

---

<sup>24</sup> Genesis 15,12

<sup>25</sup> PHILO, Alexandriai: *Quis Rerum Divinarum Heres Sit*, 265. (szerk. Paul Wenland, Berlin, De Gruyter, 2013.)

<sup>26</sup> WOLFSON, H. A.: *Philo; foundations in religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge, Harvard University Press, 1948, Vol. 2., 32.

<sup>27</sup> PHILO, Alexandriai: *De Specialibus Legibus* 4,123.

<sup>28</sup> Wolfson, H. A.: Philo, 1, 395.

1,2-ben: „Isten lelke lebegett a vizek felett”<sup>29</sup> és értelmezi úgy is, mint „tisztá tudást, melyben minden bölcs ember természetesen osztozik”. Alexandriai Philo a kifejezésnek ezt az utolsó értelmezését az Exodus 31,2-re alapozza, melyben Becálelt betöltötte Isten lelkével, bölcsességgel, megértéssel és minden mesterségben való tudással”<sup>30</sup>

A Holt-tengeri tekercsekben az isteni lélek koncepciója hasonló Alexandriai Philoéhoz, amennyiben ott is úgy tekintik, mint szellemet, mely „leszáll az emberre” vagy „beszél hozzá”. A tekercsekben az ember a testi szennytől való megszabadulás eredményeképpen (bemerítkezés) újjászületik, és új lelket kap. Bár sok platonikus és gnosztikus elem van a Holt-tengeri tekercsekben lévő isteni lélek felfogásban, David Flusser azt állítja, hogy a koncepció zsidó eredetű.<sup>31</sup> A Holt-tengeri tekercsek lehettek hatással a Szent Lélek keresztény koncepciójára.

A Szent Lélek képzete viszonylag kis szerepet játszott a középkori zsidó gondolkodásban, valószínűleg a keresztény Szentháromsággal kapcsolatos felfogás reakciójaként. Elsősorban a bibliai prófécia egy alacsonyabb típusának megjelölésére volt használatos, mely elérhető az után is, hogy az igazi prófécia megszűnt Aggeussal, Zakariással és Malakiással. A. J. Heschel felsorol számos középkori gondolkodót, akik úgy tartották, hogy a prófécia ajtaja nem zárult be teljesen, és van lehetőség a revelációra, mely a Szent Lélek segítségével történhet meg egy álomban, ami a próféciának egy alacsonyabb formája, vagy egy bát kól-on keresztül.<sup>32</sup>

### 1,3,2 Júda Halévi

Júda Halévi (1075–1141) számos kontextusban tárgyalja a Ruách háKódest. Ellenzi az iszlám arisztoteliánusok véleményét, miszerint a prófécia az általuk Szent léleknek vagy Gábielnek is hívott aktív

<sup>29</sup> PHILO, Alexandriai: *De Gigantibus* 22. (szerk. Paul Wenland, Berlin, De Gruyter, 2013.)

<sup>30</sup> Uo., 23.

<sup>31</sup> FLUSSER, D.: The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity, in *Scripta Hierosolymitana 4: Aspects of the Dead Sea Scrolls* (Jerusalem, 1958), 215–266, itt 252.

<sup>32</sup> HESCHEL, A. J.: Al Ruah ha-Qodesh bi-May ha-Baynayyim, in *Alexander Marx Jubilee Volume* (New York, 1950), Hebrew vol., 175–208.

intellektus<sup>33</sup> közvetítésével jön el, és állítja, hogy a prófécia közvetlenül Istentől jön.<sup>34</sup> Egy másik kontextusban Judá Halévi állítja, hogy azok a spirituális formák, melyeket Isten dicsőségének hívunk, abból a spirituális szubsztanciából kerülnek ki, melyet Szent léleknek hívunk.<sup>35</sup> Isten Dicsősége olyan finom szubsztancia, melynek segítségével kiválasztott egyének meglátták Istent.<sup>36</sup> Ismét egy másik kontextusban állítja, hogy a Szent lélek beborítja a prófétát, amikor prófétál, a názírt, a messiást, és a főpapot, amikor kérdezik az Urim-ot és Thummim-ot.<sup>37</sup> A Széfer Jecirá<sup>38</sup> magyarázatában Judá Halévi azt állítja, hogy az angyalok Isten lelkéből lettek teremtvé, és a spirituális lelkek kapcsolatban állnak velük.<sup>39</sup>

### 1,3,3 Móse ben Májmon

A prófécia tárgyalásakor a „Tévelygők útmutatója”-ban Móse ben Májmon (RaMBaM 1137/8-1204) a prófécia 11 fokozatát sorolja fel, melyben a második legalacsonyabb fokozat a Ruách háKódes általi prófécia. E prófécia típus Bálám-é, amikor az Urim-ot és Thummim-ot kérdezte, és a 70 véné. Dávid a Zsoltárokat, Salamon a Példabeszédeket a Ruách háKódes segítségével írta, és a Bölcsesség könyve, valamint az Énekek Éneke is így íródott. A Hágiográfiá<sup>40</sup> többi iratai is inspiráción keresztül születtek, vagyis a Ruách háKódes segítségével. A Ruách háKódesre vonatkozóan Móse ben Májmon azt írja, hogy „ez abban áll, hogy valaki azt tapasztalja, hogy valami reá szállt..., hogy bölcsességekben beszél..., melyek vezetőkre, vagy isteni dogokra vonatkoznak”.<sup>41</sup>

---

<sup>33</sup> isteni ész

<sup>34</sup> Judá Halévi: *Kuzári*, 1,87. (*Le Kuzari : apologie de la religion méprisée* by Yehuda Halevi, Charles Touati, Louvain, Paris, Peeters, 1994.)

<sup>35</sup> Uo., 2,4.

<sup>36</sup> Uo., 4,3.

<sup>37</sup> Uo., 4,15.

<sup>38</sup> *Széfer Jecirá*, vagyis „Az Alkotás Könyve”, mely a Kabbala egyik alapműve.

<sup>39</sup> Judá Halévi: *Kuzári*, 4,25.

<sup>40</sup> Ketuvim-Iratok/Hágiográfiák-Szent Iratok a héber bibliai kánonban, a Tánáchban a harmadik részben helyezkednek el: Zsoltárok, Példabeszédek, Jób, Énekek Éneke, Rut, Jeremiás siralmi, Prédikátor, Eszter, Dániel, Ezdrás, Nehemiás, Krónikák 1-2.

<sup>41</sup> MAIMONIDÉSZ: *A tévelygők útmutatója*, 2,45 (ford. Klein Mór.; Babits Antal.; Josua Blau; Heller Ágnes, Budapest, Logos, 1997.)

## 1,3,4 XX. század

A Szent Lélek koncepciója központi jelentőségű Hermann Cohen (1842–1918) utolsó könyvében, a „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums”-ban.<sup>42</sup> Ellenezve Alexandriai Philo Logosz koncepcióját, mint Isten és ember közötti független közvetítőt, Hermann Cohen úgy tartja, hogy a Szent lélek az Isten és ember közötti korreláció, összekötő kapcsolat jellemzője. A Szent lelket etikai purifikációhoz köti a Leviticus 22,32-re<sup>43</sup> alapozva, és azt állítja, hogy az inkább aktív etikus viselkedésben nyilvánul meg, és nem a kegyelem passzív befogadásában. Az etikai purifikáción keresztül az ember új lelket kap. A Szent lélek nincs egyedül sem az Istennel, sem az emberrel, csak korrelációban van jelen.

A liberális gondolkodó, Kaufmann Kohler (1843–1926) számára a Szent lélek az értelem ajándéka Istentől az ember számára.<sup>44</sup> Míg a rabbik úgy hitték, hogy az első ember tökéletes értelemmel volt megáldva, és a „tudás minden ágának” birtokában volt, a modern kor gondolkodói szerint az ember tudása növekedett a korszakokon át. Kaufmann Kohler tehát úgy gondolta, hogy a Szent Lélek dinamikus valami. Ez az a lélek, mely a legtisztábban az élet minden területének - szociális, intellektuális, morális és spirituális szférájának – „a legmagasabb célok felé való” fejlődésben és evolúcióban nyilvánul meg.<sup>45</sup>

## 2, A SECHINÁ

### 2,1 A Sechiná fogalma

A Sechiná szó szerint „benne lakást, rajta pihenést” jelent. Leggyakrabban a rabbinikus irodalomban utal Istennek a világban való numinózus jelenlétére.<sup>46</sup> A Sechinában Istent tér és időbeli meghatározásban

<sup>42</sup> COHEN, H.: *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt a. M., J. Kauffmann Verlag, 1929, 116–30.

<sup>43</sup> Leviticus 22,32-33: (32) „Ne szentségtelenítsétek meg szent nevemet, hogy szentnek bizonyuljak Izrael fiai között. Én, az ÚR, szentséget kívánok tőletek, (33) én hoztalak ki titeket Egyiptom földjéről, hogy Istenetek legyek, én, az Úr.” (A Szentírásból vett idézeteket a Káldi Neovulgáta fordítás alapján közlöm.)

<sup>44</sup> KOHLER, Kaufmann: *Jewish theology*, New York, Macmillan Co., 1918, 200.

<sup>45</sup> Uo., 230.

<sup>46</sup> A numen a rómaiak számára az istenség érzékelhető mivoltát jelentette, tehát nem egy tényleges konkrét istenre utalt, hanem az ember által megtapasztalható isteni fogalmára.

tekintjük jelenlétnek, evilági összefüggésben. Megszentel egy helyet, egy tárgyat, egy egyént vagy egy egész népet, ez a Szent revelációja a profán közepette. Néha azonban a Sechiná egyszerűen az Istenre utalás egy alternatív módja, olyan kifejezések mellett, mint „A Szent, legyen áldott” vagy „a Könyörület”. Pl. „Az ÚR, a te Istened után fogsz járnii...” szentírási vershez<sup>47</sup> a Talmud a következő kommentárt fűzi: „Lehetséges az ember számára, hogy a Sechiná után járjon? Ez inkább azt jelenti, hogy az embernek követnie kell a Szent - áldott legyen - az erényeit.”<sup>48</sup> A Sechiná fogalma, bár sokszor látszólag megszemélyesített módon szerepel bizonyos szövegekben, mégsem értelmezhető úgy, mintha az Istennek egy külön vonatkozása, illetve bármilyen értelemben is Istennek része lenne. Az, hogy a Sechiná Istennek része lenne teljesen idegen a rabbinikus judaizmus egyértelmű monoteizmusától, amelyben az isteni lényeg egysége alapvető. Azok az utalások a Sechinára, melyek félreérthetők, pl. azok, melyek arról beszélnek, hogy Isten a Sechináját Izrael közé helyezte,<sup>49</sup> vagy ahol a Sechinát úgy ábrázolják, mint aki Istenhez beszél,<sup>50</sup> a homiletikus nyelvhasználat termékei. A rabbik, a tanítók tisztában voltak a félreértelmezés veszélyeivel, és néha megjegyzéseiket egy ilyen kifejezéssel<sup>51</sup> vezették be: „mintha ez lehetséges lenne”<sup>52</sup>

Az egyik legelső kép, amit a Sechinával asszociálnak, az a fény képe. Így pl. „A föld fénylett az Ő dicsőségétől...” (Ezékiel 43,2)<sup>53</sup> vershez a rabbik megjegyzik: „Ez a Sechiná arca.”<sup>54</sup> Az angyalokat és az igazakat a mennyben (Olám háBá - az eljövendő világ) a Sechiná ragyogása tartja

---

<sup>47</sup> Deuteronomium 13,5: „Az URat, a ti Isteneteket kövessétek, őt féljétek, az ő parancsait tartsátok, az ő szavára hallgassatok, neki szolgáljatok, s öhozzá ragaszkodjatok.”

<sup>48</sup> Szótá 14a

<sup>49</sup> Szifré Numeri 94

<sup>50</sup> Midrás Proverbium 22,28

<sup>51</sup> kivjákhól-lal

<sup>52</sup> Mekhilta Pisa 12; SCHECHTER, S.: *Some Aspects of Rabbinic Theology*, New York: The Macmillan Company, 1909, 40–41.

<sup>53</sup> Ezékiel 43,2: „És íme, Izrael Istenének dicsősége bevonult kelet felől. A zúgása olyan volt, mint sok víz zúgása, és fölségétől felragyogott a föld.”

<sup>54</sup> Chullin 59b–60a

fenn.<sup>55</sup> Ez az asszociáció lett az alapja annak a nézetnek, hogy a Sechiná valamilyen fénylő anyag, egy fényből való lény, amit Isten teremtett. Ez a nézet megtalálható néhány középkori zsidó filozófus felfogásában. A modern kor azonban kritikával illeti.<sup>56</sup> A fény, a ragyogó dicsőség és a sugárzás általánosan asszociálható a fény képzetével a vallási misztika nyelvezetében, és nem szükségszerűen hordoz szószerinti jelentést egy külön létező fénylő valóságra.

## 2,2 A Sechiná a Targumokban

A Sechiná arám formája gyakran szerepel a Targumokban, különösen az Onkelos Targumban. Együtt alkalmazzák más „közvetítő” fogalmakkal, amilyen pl. a memrá jákára (neves világ), hogy körülírják az Istenre utalásokat, elkerülve a különböző bibliai kifejezéseknek egyértelmű antropomorf értelmezéseit. Pl. „Az ÚR nincs köztetek!”, verset<sup>57</sup> Onkelos így fordítja „Az Isten Sechinája nincs köztetek!”<sup>58</sup> A „Nem láthatod az Én arcomat, mert ember nem láthat engem!” verset<sup>59</sup> így fordítja: „Te nem láthatod az Én Sechinám

<sup>55</sup> Exodus Rabba 32,4; Beráchót 17a;

Exodus 34,29–35: „(29) Amikor aztán Mózes leszállt a Sínai hegyéről, kezében a biznyság két táblájával, nem tudta, hogy ragyog az arca az Úrral való beszélgetés miatt. (30) Áron és Izrael fiai azonban meglátták, hogy sugárzik Mózes arca, ezért féltek a közelébe menni. (31) Ő azonban hívta őket. Erre Áron is, a gyülekezet fejedelmei is odamentek hozzá. Miután velük már beszélt, (32) odamentek hozzá Izrael fiai is mindnyájan, és ő megparancsolta nekik mindazt, amit az Úrtól a Sínai hegyén hallott. (33) Amikor aztán befejezte beszédét, fátyolt borított az arcára. (34) Ezt mindig levette, ha bement az Úrhoz, hogy beszéljen Vele, addig, amíg ki nem jött. Akkor aztán elmondta Izrael fiainak mindazt, amit az Úr parancsolt neki. (35) Amikor kijött, látták, hogy sugárzik Mózes arca, ő azonban ismét eltakarta arcát, amikor hozzájuk szolt.”

<sup>56</sup> ABELSON, J.: *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, London, Macmillan and Co., 1912.

<sup>57</sup> Numeri 14,42: „Minthogy az ÚR nincsen közöttetek, ne menjetek fel, hogy el ne hulljatok ellenségeitek előtt!”

<sup>58</sup> Targum Numeri 14,14

Numeri 14,14: „meg ennek a földnek a lakói, akik azt hallották, hogy te, Uram, e nép között vagy és színről-színre engeded látni magad, s felhőd védi őket, s felhőoszlopban jársz előttük nappal, s tűzoszlopban éjszaka.”

<sup>59</sup> Exodus 33,20: „Majd azt mondta: Ám arcomat nem láthatod, mert nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon.”



arcát!”<sup>60</sup>, valamint a „hogy odategye az Ő nevét”<sup>61</sup> verset pedig így: „hogy oda helyezze az Ő Sechináját”.<sup>62</sup>

### 2,3 A Sechiná a Talmudban és a Midrásban

A Sechiná talmudi és midrási használata szélesebb spektrumú, bizonyos értelemben különbözik a Targumoktól, korok, szövegek többféle elszíneződést tartalmaznak. Kezdetben a Sechinát az isteni megnyilvánulásra való utalásként használták, mindenekelőtt arra, hogy Isten jelenlétére mutasson rá egy adott helyen. Ez egyrészt nem jelenti Isten mindenhatóságának korlátozását, másrészt kifejezésre jut az is, hogy a Sechiná mindenütt jelen van,<sup>63</sup> és ahogy a nap mindenütt süt a világra, ugyanígy van a Sechiná esetében is.<sup>64</sup> Még azok a helyek és tárgyak is, melyeket Isten különleges szentséggel tölt be jelenléte által, mint pl. a csipkebokor, melyben felfedte Önmagát Mózesnek, vagy a Sínai hegy és a Szentély a pusztában, melyekkel kapcsolatban a Sechiná kifejezést használják leginkább, azt tanítják, hogy nincs hely a világon, amely nélkülözne Isten jelenlétét: sem egy kicsiny fa, sem egy kopár hegy, sem egy fából készült szentély.<sup>65</sup> Bár Isten jelenléte mindenütt létezik, a Sechiná – más népekhez képest - kiemelten Izraelen nyugszik.<sup>66</sup> Izrael ugyanis a kiválasztott és Isten által megszentelt nép, azért, hogy az ŪR akarátának hordozója legyen a világban. Izrael bűnei vezettek a Templom elpusztulásához, ahol a Sechiná mindig jelen volt.<sup>67</sup> Egy szöveg

---

<sup>60</sup> Exodus 33,14–15: „(14) Azt mondta erre az ŪR: Magam fogok előtted haladni, és nyugalmat szerzek neked! (15) Mózes azt válaszolta: Ha nem te magad még elöttünk, ne is vezess ki minket erről a helyről!”

<sup>61</sup> Deuteronomium 12,5: „hanem arra a helyre menjetek, amelyet majd kiválaszt az ŪR, a ti Istenetek valamennyi törzsetek közül, hogy oda helyezze nevét, s ott lakozzék.”

<sup>62</sup> Deuteronomium 12,11: „akkor arra a helyre menjetek, amelyet majd az ŪR, a ti Istenetek kiválaszt, hogy ott legyen a neve és oda vigyétek mindazt, amit parancsolok: egészen elégő áldozataitokat, vágó áldozataitokat, tizedeiteket s kezetek adományait, s mindazt, ami kiválóbb azon ajándékok közül, amelyeket fogadtok az ŪRnak.”

<sup>63</sup> Bává Vátrá 25a

<sup>64</sup> Szánhedrin 39a

<sup>65</sup> Sábbát 67a; Szótá 5a; Exodus Rabba 34,1

<sup>66</sup> Beráchót 7a; Sábbát 22b; Numeri Rabba 7,8

<sup>67</sup> Ez áll az Első Templom esetében, a Másodi Szentélyről úgy vélték, hogy az Isteni Jelenlétől mentes volt - Jómá 9b

szerint a Templom lerombolása miatt távozott el az égbe a Sechiná.<sup>68</sup> Van viszont olyan álláspont is, hogy a Sechiná akkor is Izraellel van, ha az bűnös, tisztátalan.<sup>69</sup> Ha Izrael népe száműzetésbe megy, a Sechiná velük megy, és ha eljön a megváltás, a Sechiná is megváltásra kerül.<sup>70</sup>

A Sechiná nemcsak Izrael népén, annak egészén nyugszik, hanem annak részein, csoportjain, egyénein is. Ahol tizen összegyűlnek imára, a „minjen”, vagy ha csak egy valaki ül le, és tanulmányozza a Tórát, ott van a Sechiná.<sup>71</sup> A Sechiná vigyáz a betegre,<sup>72</sup> és ott van a férj és a feleség között is, ha azok méltók erre.<sup>73</sup> Aki jótékonykodik, az méltó a Sechiná befogadására,<sup>74</sup> és az is méltó rá, aki különleges módon teljesíti a cicit micváját.<sup>75</sup> Aki fenn hordja az orrát, igen büszke, az a Sechiná türelmét próbára teszi,<sup>76</sup> és az is, aki titokban vétkezik.<sup>77</sup> Nem nyugszik a Sechiná azokon, akik keseregnek, lusták, játszadozók, könnyelműek és felesleges beszélgetésekben vesznek részt, csak azokon, akik örömmel teljesítenek egy micvát.<sup>78</sup> A gúnyolódók, a hízelgők, a hazugok és a rágalmazók soha sem részesülnek a Sechinában.<sup>79</sup> Egy igaz bíró arra készíti a Sechinát, hogy Izraelen nyugodjon, de egy hamis bíró elűzi Izraeltől.<sup>80</sup> A fogalom olyan kifejezéseknek is része, mint pl. „a Sechiná szárnyai alatt” (ti. védelme alatt). A prozelitákról, a zsidóságba betérőkről azt mondják, hogy bevétetnek a „Sechiná szárnyai alá”.<sup>81</sup>

A Sechinát összefüggésbe szokták hozni egy karizmatikus személyiséggel, illetve úgy tartják, hogy a nagy egyéniségeken mindig

---

<sup>68</sup> Sábbát 33a; Exodus Rabba 2,2

<sup>69</sup> Jómá 56b

<sup>70</sup> Megillá 29a

<sup>71</sup> Beráchót 6a

<sup>72</sup> Sábbát 12b

<sup>73</sup> Szótá 17a

<sup>74</sup> Bává Vátrá 10a

<sup>75</sup> cicesz (cidákli / arbe kanfesz / cicit / talit katan) – szemlélőrojt, micvá: parancs; Menáchót 43b

<sup>76</sup> Beráchót 43b

<sup>77</sup> Chágigá 16a

<sup>78</sup> Sábbát 30b

<sup>79</sup> Szótá 42a

<sup>80</sup> Szánhedrin 7a

<sup>81</sup> Sábbát 31a; ld. még Toszeftá Hórájót 2,7; Mózeset a temetési helyére a „Sechiná szárnyaiba borítva” vitték: Szótá 13b

ott nyugszik. „A Sechiná csak egy bölcs, gazdag és bátor férfin nyugszik, kinek tartása kimagasló.”<sup>82</sup> A talmudi kor sok rabbiját tartották arra érdemesnek, hogy az Isteni Jelenlét nyugodjon rajta, kivéve, ha arra nemzedéke nem volt érdemes.<sup>83</sup> Ez a karizmatikus vonatkozás úgy tűnik, hogy kapcsolódik ahhoz az elképzeléshez, miszerint némely egyének birtokában vannak a Ruách háKódesnek, a Szent léleknek. A Sechiná kifejezés használata Isten érezhető jelenlététől kezdve, amilyen a Sínai teofánia, vagy a félelmet kiváltó beszélgetés Mózesrel a Szentélyben, egészen a sokkal egyszerűbb elképzelésig terjed, miszerint egy vallási cselekedet, vagy egy micvá közelebb hozza az Istent az emberhez. Néha a Sechiná fogalma egyszerűen az „Isten” kifejezésnek egy alternatívája, más alkalommal pedig egy, az Istentől különálló felhangot hordoz. Van, amikor megszemélyesül, van, amikor nem. A zsidó vallásfilozófia szemszögéből hiba lenne az egyik fajta használatnak a hangsúlyozása a másik kizárásáért. Mindig szem előtt kell tartani a Sechiná értelmezésekor a zsidó monoteizmust. Volt a Sechiná rabbinikus értelmezésének egy bizonyos demitologizált módozata is a Talmudban, jöllehet az mindössze egy személy véleménye is: „Rabbi Josze mondta: „A Sechiná soha nem jött le a lenti világba, és Mózes sem emelkedett a magasba.”<sup>84</sup>

## **2,4 A Sechiná a középkori zsidó filozófiában**

A rabbinikus bölcsektől, a talmudi irodalomtól eltérően, akik általában a Sechinát Isten Jelenlétével, vagy magával Istennel azonosították, a középkori zsidó filozófusok nagyon ügyeltek arra, hogy elkerüljék a fogalomnak mindenféle antropomorf magyarázatát. Ezért hangsúlyozták, hogy a Sechiná nem Istenre magára utal, és nem is az isteni Lényeknek valamilyen részére, hanem inkább valamilyen független entitás,<sup>85</sup> melyet Isten teremtett. Száádjá ben Jósze (882/892-942) szerint a Sechiná a kevod haSém-mel (Isten dicsőségével) azonos, ami a próféta tapasztalatban közvetítőül szolgált Isten és az ember között. Száádjá ben

---

<sup>82</sup> Sábbát 92a; Nedárim 38a

<sup>83</sup> Szótá 48b; Szukká 28a; Móéd Kátán 25a

<sup>84</sup> Szukká 5a

<sup>85</sup> entitás: valaminek a létszerűsége, ahol a hangsúly azon van, hogy létezik valami, és nem azon, hogy mi létezik.

József azt mondja, hogy „az Isten dicsősége” bibliai fogalom, a Sechiná pedig a talmudi terminus technikus a fénynek teremtett ragyogására, mely az Isten és az ember között közbenjáróként tevékenykedik, és néha emberi formát ölt. Így, amikor Mózes azt kéri, hogy megláthassa Isten dicsőségét, a Sechinát mutatják neki. Amikor a próféták látomásaikban emberi hasonlatosságokban látták Istent, akkor amit valójában láttak, nem maga Isten volt, hanem a Sechiná.<sup>86</sup> Száádjá ben József hangsúlyozza, hogy a Sechiná teremtett lény, mely Istentől különálló, és elkerül minden lehetséges kompromisszumot az isteni egységére vonatkozóan, illetve antropomorfizmusra való utalást.

Judá Halévi (1075–1141) követi Száádjá ben Józsefet abban, hogy a Sechinát, mint közbenjárót értelmezi Isten és ember között, és azt állítja, hogy a Sechiná, és nem maga Isten az, aki megjelenik a prófétáknak látomásaikban. Száádjá ben Józseftől eltérően azonban Judá Halévi nem beszél a Sechináról, mint teremtett fényről. Úgy tűnik, ő a „há-Inján háElóhi”-val („Isteni Befolyás”), azonosítja a Sechinát, melynek értelmezéséről sok vita folyik a kutatásban. Judá Halévi szerint a Sechiná először a Szentélyben lakott, később a Templomban. A Templom lerombolásával és a prófécia megszűnésével a Sechiná nem jelenik meg többé, de vissza fog térni a Messiással.<sup>87</sup> Judá Halévi megkülönbözteti a látható Sechinát, mely a Templomban lakozott, és a próféták látták látomásaikban, és amely eltűnt a Templom lerombolásával, valamint a láthatatlan, spirituális Sechinát, amely nem tűnt el, hanem jelen van „minden született izraelitával, aki erényes életet él, tisztaszívú, és emelt szellemű”<sup>88</sup>.

Móse ben Májmon (RaMBaM 1137/8-1204) elfogadja Száádjá ben József nézetét, hogy a Sechiná teremtett fény, mely a dicsőséggel azonos. Ő is összefüggésbe hozza a Sechinát a próféciával és azt mondja, hogy a Sechiná az, ami megjelenik a prófétáknak látomásaikban.<sup>89</sup> Úgy magyarázva a próféciát, mint egy Istentől való kiáradást az aktív

<sup>86</sup> Száádjá ben József Ezékiel magyarázata: Ezékiel 1,26; 1Királyok 22,19 és Dániel 7,9-ről (Széfer Emunót ve-Déót - Hitevek és vélekedések könyve 2,10 [Budapest, L'Armattan, 2005.]

<sup>87</sup> HALÉVI Judá: *Kuzari (Kitáb ál Kházári)* 2,20.23; 3,23

<sup>88</sup> Uo., 5,23

<sup>89</sup> NAIMONIDÉS: *A tévelygők útmutatója* 1,21

intellektus<sup>90</sup> közbenjárásával.<sup>91</sup> Móse ben Májmon azt írja, hogy az ember a fény eszközeivel érti meg Istent, melyet Isten kiáraszt felé, amint írva van: „a Te fényedben látjuk meg a világosságot”.<sup>92</sup> Móse ben Májmon néhány kutatója szerint nála a Sechiná az aktív intellektusnak felel meg, mely az intellektusok legalacsonyabbika, és ami a prófétákkal tart kapcsolatot.<sup>93</sup> Vannak azonban bekezdések, melyekben Móse ben Májmon magával Istennel azonosítja a Sechinát, és nem valamilyen más lényvel. Pl. az Exodus 24,10-ről szóló magyarázatában<sup>94</sup> Móse ben Májmon Isten „lábát” Isten trónjával azonosítja, melyen a Sechiná (vagyis Isten) ül.

## **2,5 A Sechiná a Kabbalában**

A Sechiná fogalmának alapelemei a korai kabbalisztikus munkákban már találhatóak, a Széfer háBáhir-ban, ahol a Sechiná, vagy Málchut, a leány vagy hercegnő, vagyis a női alapelv a Szeфирot isteni világában. Ezeket a motívumokat a késői XII. és XIII. sz. Kabbala köreiben fejlesztették tovább, majd filozófiai elképzelésekkel keveredtek a Gerona<sup>95</sup> körökben és Abraham Abulafia (1240-1291) írásaiban. Számos kis részlettel gazdagodott Vak Izsák munkáiban, a Kabbala ún. Ijjun<sup>96</sup> körében, valamint Jacob háKohen fiai, Jákob és Izsák írásaiban. A motívumok nagy részét összegyűjtötte a Zohár szerzője és köre, különösen Joseph Gikatilla (1248-1305). Ettől az időszaktól kezdve, a XIII. sz. végétől a Sechiná alapfogalma érintetlen maradt Izsák Luria (1534-1572) és Száfedi (Cfát) tanítványainak fellépéséig. Bekerült a hásszidizmusbba, bár bizonyos variánsok megtalálhatók minden egyes kabbalista munkájában.

---

<sup>90</sup> Averroës (1126 –1198): az aktív intellektus – az isteni ész

<sup>91</sup> MAIMONIDÉSZ: *A tévelygők útmutatója* 2,36

<sup>92</sup> Zsoltár 36,10: „Mert nálad van az élet forrása, a te világosságod által látunk világosságot.”

<sup>93</sup> Jád, Jeszodei háTorá 7,1

<sup>94</sup> Exodus 24,10: „Látták Izráel Istenét: Lába alatt zafirköféle volt, olyan tiszta, mint maga az ég.” Móse ben Májmon: *A tévelygők útmutatója* 1,28

<sup>95</sup> Girona (katalán), spanyolul: Gerona, - város Katalóniában, Spanyolországban.

<sup>96</sup> Az Ijjun a tudat mély föltárása, önvizsgálat. Az emberi valóság hármasságának elemének analízise: az elme, a szív és a test. Célja, hogy egyesítse a különböző értelmi, érzelmi, tapasztalat valóságot.

A Sechiná, vagy Málchut, a tizedik, és utolsó a Szeфирák<sup>97</sup> hierarchiájában. Az isteni világban a női princípiumot képviseli, míg a Tiferet (a 6. Szeфирá) és a Jeszod (a 9.) a férfi princípiumot képviselik. A többi Szeфирá minden eleme és jellemzője képviselve van a Sechinán belül. Miként a Holdnak, a Sechinának sincs saját fénye, hanem az isteni fényt a többi Szeфирától kapja. A Szeфирá világának és a vallásos élet egészének legfőbb célja az, hogy helyreállítsa Istennek igazi egységét, a férfi princípium (főleg a Tiferet) és a Sechiná, egységét, mely eredetileg állandó és zavartalan volt, de megtört Izrael bűnei, a gonosz erő (szitrá áhrá) mesterkedései, és a száműzetés miatt. Az eredeti harmónia helyreállítására hatással lehetnek Izrael népének vallásos cselekedetei, a Tórához való ragaszkodása, és a Tízparancsolat betartása, illetve az imádság.

A Sechiná ábrázolása a kabbalisztikus irodalomban érte virágkorát. Sok szimbólum utal a Sechinának a felette álló többi Szeфирákkal való kapcsolatára, amilyen pl. a tőlük származó isteni fény elfogadása, a hozzájuk fűződő kapcsolat, mint saját maguk alacsonyabb aspektusa, mely közelebb áll a teremtett világhoz, vagy a férfi elemhez való közeledés illetve távolodás. A szimbólumok egy másik csoportjában a Sechiná a jó és gonosz erők harcának területe, a feminitáshoz, a teremtett világhoz való közelsége miatt ő az első és legfőbb célpontja a sátáni erőnek. Ha a gonosz erők meg tudnák tölteni a Sechinát saját ördögi lényegükkel, az isteni erők egysége megtörne, és ez hatalmas győzelmet jelentene a gonosz erők számára. Így az ember és a Szeфирák kötelessége, hogy megvédjék a Sechinát a gonosz erő, a szitrá áhrának tervei ellen.

A Sechiná azon isteni erő, mely a legközelebb van a teremtett világhoz, aminek ő forrása, megtartó ereje. Az isteni fény, mely fenntartja a teremtett világot, a Sechinán keresztül árad. Az angyalok és a Merkává<sup>98</sup>

<sup>97</sup> A szeфирák a tíz isteni struktúra, mely az emanáció révén létrehozta a világot, és megalkotja a valóság különböző szintjeit.

<sup>98</sup> A *Máásze Merkává*, melynek jelentése: A Szekér Műve, a mennyei felemelkedés korai misztikus gyakorlatait hordozza, melyeket Ezékielnek az isteni szekerről szóló látomásával és a Dicsőség Trónjával azonosítottak. A máásze merkávát csak egy-egy tanítványnak lehetett tanítani, csak akkor, ha képes volt a tanítások benső valóságának megértésére. A merkává elmélkedés részét képezték a Siur Koma leírásai Isten hatalmas méretű „testéről”. A merkává misztikus napokat töltött a mennyei felemelkedésre való előkészülettel, hogy az isteni király színe elé állhasson. Bőjtölt, fejét térdei közé hajtva meditált, egy pohár víz felett elmélkedett, himnuszokat



világa mind szolgálja. A kabbalista teológiában a Sechiná Izrael népének isteni princípiuma. Minden, ami Izraellel történik a földi világban, az tükröződik a Sechinában, aki növekszik és csökken minden egyes zsidó, és a zsidóságnak mint egésznek a jócselekedeteivel vagy bűneivel. Másrésről viszont minden, ami a Sechinával történik, a Tiferethez és a többi Szeфирához fűződő kapcsolatában, a gonosz erők elleni harcában, tükröződik Izrael helyzetén a földi világban. A Tóra tanulmányozása és az ima közelebb viszi a zsidót a Sechinához, mivel az szimbolizálja a Szóbeli Törvényt. A Sechiná azon isteni erő, melyet kinyilatkoztatnak a prófétáknak, bár néha magasabb isteni erők is részt vesznek egy ilyen revelációban. A Sechiná elsődleges célja a misztikusnak, akik megkísérlik elérni a devekutot, az isteni erőkkel való egyesülést. Jóllehet a misztikus magasabb isteni erőket is képes elérni a devekuton keresztül, a Sechiná az első és a legközvetlenebb a misztikus kapcsolat számára. A Sechiná száműzetésének gondolata, mely az első kozmikus katasztrófa és Ádám bukásának következménye, szintén jelentős lett a luriai kabbalában.<sup>99</sup> Betartani a parancsolatokat azzal a céllal, hogy így felemeljük a Sechinát az alacsonyabb állapotból, és visszavezessük a Szenthez, áldott legyen Ő, ez a legfőbb cél lett. A Sechiná megváltásának gondolata a száműzetésből egy új eszkatologikus tartalmat nyert.

## 2,6 A Sechiná a XIX-XX. sz. zsidó filozófiájában

A XIX. században Nachman Krochmal (1785-1840) a Sechinát egy tiszta intellektuális erőként értelmezte. Krochmal filozófiatörténete, mely Friedrich Hegel (1770-1831) gondolatrendszerét hordozza, azt állítja, hogy minden nemzet rendelkezik egyfajta spirituális hatalommal, a zsidó nép pedig a spirituális hatalom legtisztább formáját birtokolja, mely közvetlenül az Abszolút Szellemben gyökerezik. A zsidóságnak ezt a spirituális erejét, hatalmát hívják Sechinának,<sup>100</sup> és ez a felfogás magyarázza azt a rabbinikus mondást, miszerint bárhová megy a zsidóság, a Sechiná vele vándorolt.

---

énekelt, alkalmazta a Széfer Jecirában is megtalálható betűkombinációkat, valamint bonyolult angyali és isteni neveket recitált, hogy eljusson az isteni trón látomásáig.

<sup>99</sup> Jichák Luriá Áskenázi – XVI. sz. elején

<sup>100</sup> KROCHMAL, Nachman: *Moreh Nevukhei ha-Zeman*, (edited by S. Rawidowicz), Ramat-Gan, University of Bar-Han, 1971 (1894), 7.

A XX. században Hermann Cohen (1842-1918), Móse ben Májmon nyomdokain járva, azt mondta, hogy a Sechinát metaforikus módon kell érteni. Szerinte a Sechiná „az abszolút nyugalom, ami a mozgás örök alapja”.<sup>101</sup>

A Sechiná nagyon fontos szerepet játszott a kabbalisztikus és hásszid irodalomban, míg a zsidó filozófiában betöltött szerepe relatíve csekély volt. Két modern filozófusra azonban, Martin Buberre (1878-1965) és Franz Rosenzweigre (1886-1929) bizonyos mértékig hatással volt a kabbala. A Sechiná fogalmánál nem ellenezték az antropomorfizmust olyan formában, ahogy azt a korábbi zsidó filozófusok tették. Martin Buber úgy beszél Istenről, mint aki egyszerre immanens és transzcendens, és használja a kabbala terminológiáit Isten „kagylójára” és „szikráira” utalva.<sup>102</sup> A Sechiná a Száműzetés teofániája, amely azt a tényt szimbolizálja, hogy a zsidó nép a szégyen és megaláztatás dacára sem volt soha elhagyott. Franz Rosenzweig még sokkal szókimondóbb. Ő úgy gondolja, hogy a Sechiná a híd „Atyáink Istene” és „Izrael maradéka” között.<sup>103</sup> A Sechiná leszállása az emberre, és az emberek között lakása Franz Rosenzweig felfogásában egy bizonyos szeparáció, elkülönülés, mely magában Istenben megy végbe. Isten leszáll, népével szenved, vándorol velük a száműzetésben. Végül Isten maga az, aki a legtöbbet szenved, Izrael maradéka pedig viseli fájdalmát. Franz Rosenzweig felfogásának legfontosabb célja egyesíteni Istent és az Ő Sechináját.

### 3, A BÁT KÓL

A héber „bát kól” kifejezés jelentése: „a hang leánya”. Egy mennyei, vagy egy isteni hang, amely kinyilatkoztatja Isten akaratát, választását, vagy ítéletét az embernek. A rabbinikus tradíció szerint a bát kól már hallható volt a bibliai időkben is. Így pl. kinyilatkoztatta Támár<sup>104</sup>

<sup>101</sup> Cohen: *Religion der Vernunft*, 53.

<sup>102</sup> BUBER, Martin: *On Judaism*, New York, Schocken Books, 1967, 6, 27.

<sup>103</sup> ROSENZWEIG, Franz: *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg, Schneider, 1954, 192-4.

<sup>104</sup> Támár Jákób fiának, Júdának a menyje. Sem férjétől, Értől, sem annak testvérétől, Ónántól nem született gyermeke. A törvény szerint Júda harmadik fiát, Sélát kellett volna férjül kapnia, Júda azonban fia életét féltve vonakodott a sógorházasság rendjét érvényesíteni. Támár kárpótlásul csellel Júdával létesített kapcsolatot és fiúkat szült:





ártatlanságát. Kijelentette, hogy Sámuel próféta nem húzott anyagi hasznot a közösségben betöltött pozíciójából. Salamon királyi ítéletét jóváhagyta, amikor a gyermeket Salamon az igazi anyának ítélte.<sup>105</sup> Mózes halála előtt egy mennyei hang meghirdette, hogy Isten maga fog részt venni temetésén,<sup>106</sup> majd a halála után egy bát kól hallatszott 12 mérföldön át, mely bejelentette Mózes eltávozását.<sup>107</sup> Egy bát kól informálta Dávidot arról, hogy Rehoboám és Jeroboám meg fogják osztani királyságát.<sup>108</sup> Amikor Salamon pedig utánozni akarta Mózes, egy mennyei hang megfeddte őt.<sup>109</sup> A Talmud szerint a bát kól-t gyakran lehetett hallani a mártírok halálakor. Hannának, az anyának és hét fiának a halála után egy hang kijelentette, hogy: „A gyermekeknek örömmel teljes anyja!”<sup>110</sup> Amikor Rabbi Hániná ben Terádjon-t kegyetlenül kivégezték, egy bát kól szólalt meg: „Rabbi Hániná ben Terádjon és a római, aki halálát sietette, beíratk az Eljövendő Világba!”<sup>111</sup> Rabbi Ákivá kivégzése után egy „mennyei hang” hirdette, hogy: „Boldog vagy te, Rabbi Ákivá, mert arra rendeltéttél, hogy életed legyen az Eljövendő Világban!”<sup>112</sup> Amikor egy római tiszt feláldozta az életét azért, hogy II.Rabbi Gámáliél megmeneküljön, egy bát kól kijelentette: „Ez a magas rangú tiszt arra rendeltetett, hogy belépjen az Eljövendő Világba!”<sup>113</sup>

A prófécia megszűntével a bát kól maradt az egyetlen eszköz az Isten és az ember közötti kommunikációra.<sup>114</sup> A legtöbb esetben, amikor utalás történt a bát kól-ra, az egy külső hangról szólt, melyet az üzenet befogadója hallott. Néha azonban a bát kól-t csak álomban fogadták be.<sup>115</sup>

---

Pérecet és Zerahot (Genesis 38,6kk; Rút 4,12). Pérec révén Támár Dávidnak (Rút 4,18-22), és Jézusnak is özanyja lett (Máté 1,3; vö. Lukács 3,33).

<sup>105</sup> Mákkót 23b

<sup>106</sup> Deuteronomium Rabba 11,10

<sup>107</sup> Szótá 13b

<sup>108</sup> Sábbát 56b

<sup>109</sup> Rós Hásáná 21b

<sup>110</sup> Zsoltár 113,9; Gittin 57b

<sup>111</sup> Ávódá Zará 18a

<sup>112</sup> Beráchót 61b

<sup>113</sup> Táánit 29a

<sup>114</sup> Jómá 9b

<sup>115</sup> Chágigá 14b

Azokat a „mennyei hangokat”, melyeket a Rabbi Bánáá-ról,<sup>116</sup> és Rabba ben Bár Háná-ról szóló történetekben említenek,<sup>117</sup> szintén álmokban hallották.

Két különböző talmudi bekezdés tárgyalja a bát kól-nak tulajdonított, háláchá-t<sup>118</sup> meghatározó autoritást. Egy esetben, a Bét Sámáj és Bét Hillél közötti három évig tartó vita után, a bölcsek elfogadtak egy bát kól által mondott kijelentést, miszerint „Mindkettőjük szavai az Élő Isten szavai, de a háláchá a Bét Hillél rendelkezéseivel van összhangban!”<sup>119</sup> Rabbi Jósua azonban visszautasította, hogy engedelmességen a bát kól-nak, mely Rabbi Eliezer javára rendelkezett az „Akhnai” kemencéjének rituális tisztaságára vonatkozó vitájukban.<sup>120</sup>

„Akhnai kemencéje” (Babilóniai Talmud, Baba Mecia 59b): „Tanultuk: Azon a napon rabbi Eliezer (ben Ázárjá) megválaszolta a világ összes (háláchikus) kérdését, de nem fogadták el tőle (a válaszokat). Azt mondta (Rabbi Eliezer) nekik (a többi rabbinak): „Ha a háláchá<sup>121</sup> az én véleményem szerint van, akkor ez a szentjánoskenyérfa bizonyítsa azt!” A szentjánoskenyérfa elmozdult a helyéről száz könyöknyit, - de azt mondták (a rabbi), neki (Rabbi Eliezernek): „Nem hozunk bizonyítékot a szentjánoskenyérfából.” Erre azt mondta ismét (Rabbi Eliezer): „Ha a háláchá az én véleményem szerint van, akkor a kanális bizonyítsa (azt).” (Ekkor megfordult a kanális folyásiránya. Azt válaszolták neki: „Nem hozunk bizonyítékot a kanálisból.” (Majd ismét azt mondta: „Ha a háláchá az én véleményem szerint van, akkor a tanház falai bizonyítsák (azt).” A tanház falai behajoltak, mintha ledőlnének. Rájuk ordított Rabbi Jehósuá: „Ha a bölcsek legyőzik egymást a háláchában, abból nektek mi a jó?” Nem dőltek le a falak Rabbi Jehósuá tekintélye miatt, és nem egyenesedtek ki Rabbi Eliezer tekintélye miatt, és még mindig behajlanak, de még állnak. (Majd ismét azt mondta (Rabbi Eliezer): „Ha a háláchá az én véleményem szerint van, akkor az égből bizonyítsák

<sup>116</sup> Bává Vátrá 58a

<sup>117</sup> Bává Vátrá 73b–74a

<sup>118</sup> A háláchá voltaképpen a zsidó jog, beleértve a bibliai törvényt (a 613 miczvot), és későbbi talmudi és rabbinikus törvényeket is.

<sup>119</sup> Érubin 13b

<sup>120</sup> Bává Mecia 9b

<sup>121</sup> háláchá: a zsidó írott és szóbeli hagyomány törvényeinek összessége

azt!” Kijött az égi hang (bát kól) és azt mondta: „Mi van veletek, hiszen a háláchá mindenben Rabbi Eliezer szerint van!” Felállt Rabbi Jehósuá: „Nem az égben van!”<sup>122</sup>

A Talmud (arám) megkérdi: Mit jelent az, hogy „Nem az égben van?” Rabbi Jirmeja azt mondta, hogy a Tóra már át lett adva a Szináj-hegyen, és ezért nem hallgatunk az égi hangra, hiszen már a Szináj-hegyen meg lett írva: „A többség után hajolva!”

Exodus 23,2: „Ne állj a rosszat akaró többség mellé, és ne vallj peres ügyében a többséggel tartva, nehogy elferdítsd az igazságot!” – Ebből a Talmud Szánhedrin traktátusa a bíróság perrendtartás részleteit tanulja ki. Pl. az, hogy a mondatnak a vége válik a szavazás során a követendő többségi elv törái alapjává.

Rabbi Jósuá magyarázta szerint az, hogy a Tóra „nem az Égben van” azt jelenti,<sup>123</sup> hogy nem „a mennyei hangra” kell figyelünk, hanem a bölcsek többsége határozza meg, mi a háláchá. Későbbi kommentárok Rabbi Jósuá nézőpontját fogadták el, és úgy magyarázták, hogy a bát kól csak azért volt hatékony a Bét Sámmáj és Bét Hillél vitájában a törvény meghatározásában, mert a bölcsek maguk voltak kétségben azt illetően, hogy a nagyobb iskola, a Bét Hillél döntései szerint, vagy a Bét Sámmáj elmélyültebb gondolkodói szerint rendelkezzenek-e.<sup>124</sup>

Pál apostol így ír a Galata levélben (1,8): „Viszont, ha még mi magunk, vagy egy mennyből való angyal hirdetne is nektek evangéliumot azonkívül, amit mi hirdetünk, átkozott legyen!”

---

<sup>122</sup> Deuteronomium 30,11-14: „(11) Mert ez a parancsolat, amelyet én ma megparancsolok neked, nem megfoghatatlan számodra, és nincs távol tőled!” 1János 5,3: (12) Nem a mennyben van, hogy azt kellene mondanod: Ki megy fel a mennybe, hogy lehozza és hirdesse azt nekünk, hogy teljesíthessük?” Róma 10,6-8: „(6) A hitből való igazság pedig így szól: Ne mondd szívedben: Ki megy fel a mennybe? Azért tudniillik, hogy Krisztust lehozza. (7) Vagy: Ki megy le az alvilágba? Azért tudniillik, hogy Krisztust a halálból felhozza. (8) Hanem mit mond? „Közel van hozzád az ige, a te szádban és a te szívedben”, mégpedig a hit igéje, amelyet mi hirdetünk.”

<sup>123</sup> Deuteronomium 30,12: „Nem a mennyben van, hogy azt kellene mondanod: Ki megy fel a mennybe, hogy lehozza és hirdesse azt nekünk, hogy teljesíthessük?”

<sup>124</sup> Toszeftá az Érubin 6b-hez

## Felhasznált irodalom

- ABELSON, J.: *Immanence of God in Rabbinical Literature*, London, Macmillan, 1912.
- ATTIAS, J-Ch.-Benbassa, E.: *A zsidó kultúra lexikona*, Budapest, Balassi, 2003.
- BUBER, Martin: *On Judaism*, New York, Schocken Books, 1967.
- CHAJES, Z. H.: *Student's Guide to the Talmud*, New York, Feldheim, 1960.
- COHEN, H.: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt a. M., J. Kauffmann Verlag, 1929.
- HORWITZ, Rivka G.: Holy Spirit in Jewish Philosophy, in *Encyclopaedia Judaica*, CDROM (1992)
- JÓLESZ K.: *Zsidó hitéleti kislexikon*, Budapest Akadémiai Kiadó, 1985.
- LIEBERMAN, S.: *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, Jewish Theological Seminary, 1950.
- MARMORSTEIN, A.: *Studies in Jewish Theology*, London – New York, Oxford University Press, 1950.
- MARMORSTEIN, A.: *Old Rabbinic Doctrine of God*, London, Oxford University Press, 1927.
- MOORE, G.F.: *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, Cambridge, Harvard University Press, 1927, III.köt. *Holy Spirit*, 1927–30.
- ROSENZWEIG, Franz: *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg, Schneider, 1954<sup>3</sup>.
- ROTHKOFF, A.: Bat Kol, in *Encyclopaedia Judaica*, CDROM (1992)
- SCHECHTER, S.: *Some Aspects of Rabbinic Theology*, New York, Black Univ.-Bibliothek, 1909.
- SCHOLEM, G.: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1962.
- Shulchan Arukh: [https://www.sefaria.org/Shulchan\\_Arukch\\_Orach\\_Chayim](https://www.sefaria.org/Shulchan_Arukch_Orach_Chayim)
- Talmud: The complete formatted Talmud online. <http://www.e-daf.com/>
- UNTERMAN, A.: Holy Spirit; Inspiration, Divine. Ru'ah ha-Kodesh, in *Encyclopaedia Judaica*, CDROM (1992)
- UNTERMANN, A.: *Zsidó hagyományok lexikona*, Budapest, Helikon, 1999.
- URBACH, E.E.: *Hazal, Yerushalayim : Hotsa'at sefarim 'al-shem Y.L. Magnes*, ha-Universitah ha-'Ivrit, 1969.
- URBACH, E.E.: Bat Kol. in: *Tarbiz* 18 (1946/47), 23–27.

# KOMPETITÍV ALLEGÓRIÁK? ÓRIGENÉSZ, A MIDRÁS SIR HASIRIM ÉS A TARGUM AZ ÉNEKEK ÉNEKE 2,14-RŐL<sup>1</sup>

Ünnepeltünk, Enghy Sándor tudományos érdeklődése kiterjed a rabbinikus irodalomra is, ahogyan látható ez írásaiból és fordításaiból is. Egy olyan elemzéssel szeretném köszönteni őt ezen jeles születésnapján, melyben egy bibliai szöveg keresztény és zsidó értelmezéseinek hasonlóságát és eltéréseit igyekszem láttatni. Így kívánok Neki további erőt, egészséget, és áldást Istenüinktől a tanítás, az ígehirdetés és a tudomány művelése terén!

## 1 Bevezetés

A kánontörténet egyik sokszor hivatkozott epizódja az Énekek éneke szent könyvként történő elfogadásáról szóló vita. A 2. századtól a Misnában és a későbbi rabbinikus szövegekben intenzív diskurzus alakult ki egyes a Szentírás fogalmi köréhez kapcsolt iratok, köztük az Énekek éneke valódi szentségéről. A szövegek a kultusz kontextusába helyezve vetik fel annak a kérdését, hogy a pap, illetve szó szerint a pap keze tisztátalanná válik-e egyes szövegekkel összefüggésben. A vita terminus technicus, a „tisztátalanná tenni a kezet” (טמא את הידים) kifejezés pozitív értelmű meghatározás, ahogyan azt a Jeruzsálemi Talmud Szóta 2,4 18a részlete egyértelműsíti:

---

<sup>1</sup> Dr. Zsengellér József (Professzor dr.), a Dunántúli Református Egyházkerület kutató professzora, az Országos Rabbiképző - Zsidó Egyetem egyetemi tanára (professzor), kutatási területe: A Héber Biblia/Ószövetség, az ókori Izrael története és vallástörténete, különös tekintettel a korai zsidóság és a samaritánus közösség történetére és irodalmára, e-mail: zseggeller@t-online.hu. Az írás alapját az OR-ZSE tavaszi szemeszterében tartott *Zsidó és keresztény bibliaértelmezés az ókorban* című kurzus jelentette. A résztvevő hallgatók lelkesedése, kérdései és véleménye inspirált a téma részletesebb feldolgozására.

כלום גזרו על הספרים שיטמאו את הידים לא מפני קדושתן

Nemde azért mondták ki, hogy a könyvek tisztátalanná teszik a kezet, mert azok szentek.

A megközelítések nem aktív megszenteltetéséről szólnak, hanem éppen arról, hogy ha valaki kezébe vesz egy szent könyvet, azt nem teheti, csak megfelelő rituális tisztálkodás (kézmosás folyóvízzel) után.<sup>2</sup> Tehát a velük való érintkezés előtt számít tisztátalannak a kéz.

A Misna Jadaim 3,5 a legismertebb szöveg, azt mondja:

Minden szent írás (כתבי הקודש) tisztátalanná teszi a kezet. Az Énekek éneke és a Prédikátor tisztátalanná teszi a kezet. Rabbi Jehuda azt mondja: Az Énekek éneke tisztátalanná teszi a kezet, de a Prédikátorral kapcsolatban nézetkülönbség van. Rabbi Joszé azt mondja: A Prédikátor nem teszi tisztátalanná a kezet, és az Énekek énekével kapcsolatban nézetkülönbségek vannak. Rabbi Simon azt mondja: a Prédikátor Sammai iskolájának egyik könnyítése és Hillél iskolájának egyik nehezítése. Simon ben Azzaj azt mondta: Átadta nekem a 72 vén, azon a napon, amikor Rabbi Eleázár ben Ararját megválasztották, hogy az Énekek éneke és a Prédikátor tisztátalanná teszik a kezet. Rabbi Akiba ezt mondta: Isten őrizzen! Egyetlen ember sem vonhatja kétségbe Izraelből, hogy az Énekek éneke tisztátalanná teszi a kezet! Mivel az egész világ nem ér fel azzal a nappal, amikor az Énekek éneke adatott. Ezért minden írás szent, az Énekek éneke a legszentebb. És megosztott vélemény csak a Prédikátorral kapcsolatban volt. Johanan ben Sammua, Rabbi Akiba apósának a fia mondta: Ben Azzaj szavai szerint volt megosztott vélemény és úgy döntöttek.

A névtelen Misna-szerkesztő alaptézise abból indul ki, hogy az Ének éneke a Prédikátorral együtt a szent iratok (כתבי הקודש) közé tartozik. Már ez

<sup>2</sup> Shamma Friedman kimutatta, hogy ez a tisztátalanságnak azt a bibliai jelentését hordozza, amikor egy személy kapcsolatba kerül valami szent dologgal. Lásd FRIEDMAN, Shamma: The Holy Scriptures Defile the Hands – The Transformation of a Biblical Concept in Rabbinic Theology, in BRETTLER, M.Z. – FISHBANE, M. (eds.): *Minhah le-Nahum. Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of his 70<sup>th</sup> Birthday*, JSOTS 154, Sheffield: Sheffield Academic Press 1992, 115–133.

a kiemelés is mutatja, hogy ezekkel a könyvekkel kapcsolatban problémák adódtak. A nézetkülönbségek a Bar Kochba felkelést követő rabbik nevéhez kötődnek, miközben az alaptézist a korábbiak, mint a nagytekintélyű Rabbi Akiba megerősítik. A szöveg azt implikálja, hogy egy meglévő konszenzust néhányan megkérdőjeleznek. Ez teljesen legitim és elvben új konszenzushoz is vezethet. A szöveg azonban végeredményét tekintve a kritikus felvetések elvetését rögzíti ekkor.<sup>3</sup> Később a probléma újrafelvetését láthatjuk a bMeg 7a-ban. A traktátus Eszter könyvének különböző aspektusait vizsgálja felidézve a korábbi vitát a Prédikátorról és az Énekek énekéről. A misnai vitában emlegetett rabbik némelyikének a szájába a korábbival éppen ellenkező mondatot ad a Gemára, illetve korábbi mondatok mások nevében hangzanak el. A szereplők javarésze Misna korabeli tanna, de a végszót Raba mondja ki, feloldva a vitát és az aktuális konszenzus eredménye a Misnáéhoz hasonlóan pozitív. A vitába az Énekek éneke, a Prédikátor és az Eszter mellé még a Rúth könyve is csatlakozik, ami azért érdekes, mert ezek azok a könyvek, melyeket a rabbinikus hagyomány a zsinagógában az ünnepi liturgiákhoz kötött. Vagyis a probléma alapvetően abból is adódott, hogy voltak, akik megkérdőjelezték, vajon van-e olyan tekintélyük, hogy lehessen őket alkalmazni istentiszteleti liturgia keretében alapszöveggként.

## 2 Az Énekek éneke és az allegória

Az Énekek éneke tehát a héber kánon része maradt és így a kereszténység is átveszi Szentírásába, ám exegetikai érdeklődésének homlokterébe csupán a korai rabbinikus viták idejét követően, a 3. században Órigenész munkássága nyomán került. Mondhatjuk ezt annak ellenére, hogy már Antiókhiai Theophilosz (2. század vége) és Római Hippolytus (3. század eleje) fennmaradt töredékeikben is foglalkoznak a bibliai könyv értelmezésével.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> A Toszefta Jadaim 2,14 még egy indokot hoz fel az Énekek éneke szent volta mellett. Azt mondja, hogy azért szent, mert „a Szent Lélek mondta,” vagyis közvetlen inspiráltságú.

<sup>4</sup> TREAT, Jay Curry: *Lost Keys Text and Interpretation in Old Greek Song of Songs*, PhD, University of Pennsylvania, 1996, 9–11. SMITH, Yancy: *The Mystery of Anointing: Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Contexts: Texts, Translations, and Comprehensive Study*, (Gorgias Studies in Early Christianity and Patristics 62) Piscataway NJ, Gorgias Press, 2015, 49–96.

A zsidóság Énekek éneke értelmezési hagyományának legkorábbi időszakáról csak indirekt utalásaink vannak. A holt-tengeri tekercsek között található kéziratainak (4QCant<sup>a</sup> és 4QCant<sup>b</sup>) felosztása és lapszéli jelzései alapján elképzelhető, hogy eljátszható színdarabként használták.<sup>5</sup> Lakodalmi felhasználására és szó szerinti értelmezésére utal Rabbi Akiba kijelentése:

המנענע קולו בשיר השירים בבית המשתאות ועושה אותו כמין זמר אין לו חלק לעולם הבא  
Aki az Énekek énekével dalra fakad a lakodalmas házban és azt olyanná teszi, mint egy (szerelmes) ének, annak nincs része az eljövendő világban. (Toszefta Szanhedrin 12:10)

Akiba figyelmeztetését Ephraim Urbach határvonalként értelmezi, ami után már nem alkalmazhatták a korábban gyakorolt szó szerinti értelmezést, hanem az elvont, és allegorikus értelmezéseket.<sup>6</sup> Bár Akiba ezen kijelentésének ilyen értelmét van, aki kétségbe vonja,<sup>7</sup> és csupán a vulgáris használatra történő figyelmeztetést lát benne, az mégis egyértelműen megfigyelhető, hogy a 2. századtól kezdve egészen Rásiig a rabbinikus értelmezést nem az egyszerű (psat) értelem uralja. És az is világos, hogy már korábban, amint arra maga Urbach is hivatkozik, használtak ettől eltérő exegetikai módszereket. Az Urbach által (is) megfogalmazott „allegorikus” definícióval szemben az elmúlt évtizedben több kutató is elhatárolódóan foglalt állást. Alapvetően két megközelítésben igyekeznek elválasztani a zsidó értelmezést a görög eredetű allegóriától. Daniel Boyarin technikai értelemben különbözteti meg a jelölő (*signifier*) – jelölt (*signified*) allegorikus folyamatot a jelölő (*signifier*) – jelölő (*signifier*)

<sup>5</sup> HOPE, Matthias: 4QCantb—Ein dramatischer Text, in HARTOG, Pieter B. et al. (eds.): *The Dead Sea Scrolls and the Study of the Humanities: Method, Theory, Meaning: Proceedings of the Eighth meeting of the IOQS in 2013 in Munich* (STDJ 125) Leiden – New York, Brill, 2018, 117–140.

<sup>6</sup> URBACH, Ephraim E.: *The Homiletical Interpretation of the Sages and the Expositions of Origen in Canticles and the Jewish-Christian Disputation*, Jerusalem, Magnes Press, 1971, 247–275.

<sup>7</sup> STERN, David: Ancient Jewish Interpretation of the Song of Songs in a Comparative Context, in DOHRMANN, Natalie – STERN, David, (szerk.): *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange. Comparative Exegesis in Context*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, 86–107, 263–272. Kiemelendő még ROSENBERG, Naftali: *Rabbi Akiva's Philosophy of Love*, Palgrave Macmillan, 2017, 104–105, elemzése, aki szerint Akiba az Énekek énekének a profanizálása ellen emel szót.





rabbinikus értelmezési folyamatról.<sup>8</sup> Vagyis az allegória a szöveg mögötti értelmet keresi, a konkrét mögött az elvontat, míg a rabbinikus, – amit Boyarin itt *midrásként* vagy *másálként* határoz meg – a szöveg mögött egy eseményt, vagy egy másik szöveget keres, az elvont mögött a konkrétat. A másik irányt Jonathan Kaplan jelenti, aki ugyan szintén az elvontságot nevezi meg alapvető különbségnek a keresztény és a zsidó interpretáció között, ám ő nem *másálnak* nevezi, hanem inkább a tipológia módszerével azonosítja a rabbinikus megoldásokat. Ez a tipológia azonban nem előre, hanem visszafelé tekint, és elemei a múlt szövegeinek jelentenének „előképet”.<sup>9</sup> Kaplan ugyanakkor a tipológiát az allegória egyik válfajaként értelmezi (*early Christian allegorical reading known as typology*),<sup>10</sup> vagyis Kaplan bár elveti az allegóriát, definíciójában megtartja. Ez, ahogyan Boyarinnál is, arra a problémára hívja fel a figyelmet, hogy allegória-meghatározásuknál *Órigenész* értelmezéséből indulnak ki, és az ő teljes exegetikai módszerét azonosítják az allegóriával, pedig, ahogyan erre mindketten utalnak, *Órigenésznél* az értelmezésnek három szintjével találkozunk, azt viszont elfelejtik, hogy ebből az allegória csak az egyik. Másrészt Kaplan visszafelé értelmező tipológiájának alapját ugyan jelenthetné a „Tórában nincs előbb vagy később” elv, ám esetünkben nem a Tóra szövegének interpretációjáról van szó.<sup>11</sup> Mi több, éppen a korai – bár Rabbi Akibát megelőző – időszakban kérdéses a szentírási jellege is a szövegnek, ahogyan a *Avot de-Rabbi Natan* 1,4 is jól érzékelteti: „Először azt mondták, hogy a Példabeszédek, az Énekek éneke és a Qohelet betiltott, mivel *másáloknak* tartották őket és nem szent írásnak, és betiltották, amíg a Nagy Zsinagóga férfiai jöttek és értelmezni kezdték őket.” Harmadszor, és ez talán a könyv sajátos peszahhoz kapcsolódásával függhet össze, az Énekek énekét, ahogyan arra Kaplan is rámutat, más midrásokban is a kivonulás-történettel hozzák összefüggésbe. Mindezek

<sup>8</sup> Boyarin, 225.

<sup>9</sup> KAPLAN, Jonathan, *My Perfect One: Typology and Early Rabbinic Interpretation of Song of Songs*, 21.

<sup>10</sup> Kaplan, *My Perfect One*, 21.

<sup>11</sup> URBÁN Ilona, *Az Énekek éneke korai rabbinikus értelmezése: Az ismétlés irodalmi mintázatai a Canticum Rabbában* (doktori disszertáció) Budapest, ELTE, 2021, 225. Kaplan véleményét támogatva a kanonikus korrelációban mozgó asszociatív értelmezésként definiálja a rabbinikus (kifejezetten a SirR) Énekek éneke értelmezést. Itt szeretném megköszönni Urbán Ilonának a szakirodalomban nyújtott segítségét!

alapján úgy látom, hogy megtarthatjuk az allegória elnevezés alkalmazását a midrások *bizonyos elemeire*, kifejezetten akkor, amikor egy-egy vers minden eleméhez hozzárendelnek valamilyen pontos megfeleltetést. Ez nem kell, hogy egy egész könyvre vonatkozó szerves magyarázati egységet alkosson, bár az látható az Énekek éneke esetén is, hogy bizonyos fókú komplexitást így is megvalósítanak ezek az analógiák.

Mielőtt azonban az Énekek énekével kapcsolatos allegorikus összefüggések bevezetését Órigenésznek és a rabbiknak tulajdonítanánk, le kell szögeznünk, hogy ez a módszer már jelen van a Héber Bibliában/Ószövetségben. A prófétáknál többször előkerülő kép Isten és Izrael viszonyának jegyesi vagy házastársi kapcsolattal történő azonosítása (Hós 1–3; Ézs 50,1; 54,4–8; Jer 2,2.32–33; Ez 16,4–14; 23). Hasonlóan az Újszövetség is használja a Krisztus a vőlegény metaforát (Mt 9,15; 25,1–3; Mk 2,19; Lk 5,34; Jn 3,25–30;), és az Egyházzal való viszonyában a menyasszony-vőlegény kapcsolat beazonosítását (2Kor 11,3; Ef 5,22–33; Jel 22,17.20). A Bibliában megszokott módon, ezeken a helyeken nincsen direkt utalás az Énekek énekére, viszont éppen ezek a meglévő allegóriák mutatnak rá arra, hogy a korai zsidóság és kereszténység magyarázati világa azonos allegorikus gyakorlatra épít, és a szó szerinti értelmezés mellett ezt a módszert *sui generis* viszi magával.<sup>12</sup> A magyarázati különbségeket a módszer továbbfejlődése és a gondolkodási rendszerek eltérő irányú változása okozza.<sup>13</sup>

A következőkben ezt nézzük meg egy kiválasztott vers, az Énekek éneke 2,14 magyarázatainak bemutatásával. Ahogyan jeleztem, ezek a szövegek alapvetően a 2–3. század körül keletkeznek egymással kapcsolatban lévő zsidó és keresztény magyarázók munkája révén. Sorrendjét tekintve Órigenésszel kezdünk, majd a Sir haSirim rabbá, végül az Énekek éneke targumának magyarázatát mutatjuk be.

<sup>12</sup> A korai zsidóság néhány iratát is érdemes még megemlíteni, melyek utalnak az Énekek éneke értelmezésére: Ben Sira 47,15.17; SalBölcs 8,2 és 4Ézra 5,23–26.

<sup>13</sup> Az Énekek éneke magyarázattörténetéhez lásd TANNER, J. Paul, „The History of Interpretation of the Song of Songs,” *Bibliotheca Sacra* 154 (1997) 23–46, illetve FIELDS, Weston W., „Early and Medieval Jewish Interpretation of the Song of Songs,” *Grace Theological Journal* 1/2 (1980) 221–231.

### 3 Énekek éneke 2,14

A szöveg kiválasztásánál tekintettel voltunk arra, hogy mindenképpen meglegyen Órigenész kommentárjának és homíliáinak fennmaradt részében. Figyelembe vettük azt is, hogy a szöveg lehetőleg egy kisebb egység legyen, mert mind az egyházatya, mind a midrásírók igen bőséges kifejtését adják a bibliai szövegnek. Így esett a választás a 2. fejezet 14. versére.

יִנְתִּי בְּחִגְנֵי הַקֶּלֶעַ בְּסִתְרֵי הַמְּדַרְגָּה הַרְאִינִי אֶת־מַרְאֵיךְ הַשְּׂמִיעֵינִי אֶת־קוֹלְךָ בִּי־קוֹלְךָ עָרֵב  
וּמַרְאֵיךָ נִאֲוֶה:

Galambom a sziklahasadékokban, a sziklafal rejtékében. Hadd lássam arcodat! Hadd halljam hangodat, mert hangod kellemes és arcod bájos.

A vers különállását a maszoréták értelmezése szerint mind az előtte lévő 13. vers végén, mind a 14. vers végén található *szóf paszuk* (ס) mutatja. Ennek ellenére, a 12. versre itt-ott történik némi hivatkozás a magyarázatokban. A modern exegéták is különbözőképpen helyezik el a verset a könyv, illetve a fejezet egészében, de önálló értelmezésére is példát adnak.<sup>14</sup>

### 4 Órigenész

A harmadik század első felében alkotó egyházatya számára az Énekek éneke különleges jelentőséggel bírt, mivel azon ószövetségi könyvek közé tartozott, melyhez kommentárt (240 körül) és homíliákat (244 előtt) is írt. Eredetiben sajnos egyik sem maradt fenn, kommentárját Rufinus, homíliáit Jeromos fordította latinra. Jeromos a homíliák fordításához 383-ban fogalmazott előszavában azt írta, hogy „Amíg a Szentírás más könyveink értelmezésében Órigenész mindenki mást fölülmúlt, addig az Énekek Énekének magyarázatával önmagát múlta fölül.”<sup>15</sup> A szöveg a la-

<sup>14</sup> GERLEMAN, Gillis, *Ruth, Das Hohelied*, (BKAT 18), Neukirchen, 1965, 121–125; POPE, Marvin H., *Song of Songs. A New Translation and Commentary* (AB 7C), New York, 1977, 364–411 FISHBANE, Michael, *Song of Songs* (JPS Bible Commentary), Philadelphia 2015, 75–76.

<sup>15</sup> SZENT JEROMOS, „Nehéz az emberi léleknek nem szeretni”. *A keresztény életről, irodalomról és tudományról*. (Harmonia Mundi könyvek) Budapest, Helikon, 1991, 154. Megjegyzí, ahogyan azt már Eusebius is megírta *Egyháztörténetében* (VI.32.2), hogy 10 kötetben és húszezer sorban írta meg a könyv magyarázatát. Szavaiból az

tin fordításokból a kommentárban a 2. fejezet 15. verséig, a homíliákban ugyanennek a fejezetnek a 14. versig maradt fenn. Egyik mű tagolása sem igazodik a bibliai könyv fejezeteihez.

#### 4.1 Énekek éneke kommentár 4. könyv

Az általunk vizsgált Én 2,14 a kommentár negyedik könyvében található, a második nagy egységben, mely a 2,13–14 verseit elemzi. Ahogyan a kommentárban végig, itt is először az elemzendő szakasz vagy vers teljes szövegét kiírja, majd ezt követi a részletes elemzés. Elsőként olvassuk el a szöveget, melyet (Simonné) Pesthy Monika fordított magyarra.<sup>16</sup>

2,13–14.: *„Kelj fel és gyere, kedvesem, szépségem, galambom, mutasd meg nekem arcodat a szikla leple alatt, a külső fal mellett, és hadd halljam hangodat, mert édes a hangod és arcod ékes.”* A tanulmányozott dráma rendje szerint a vőlegény, aki hegyeken szökellve és dombokon ugrálva közeledett menyasszonyához, és az ablakon behajolva megpillantotta őt, már másodsor mondja neki. *„Kelj fel, gyere, kedvesem, szépségem, galambom.”* Most azonban, ezen túlmenően még a helyet is megjelöli, ahová jönnie kell: ez a hely a szikla rejtékén van, és nem egyszerűen a fal mellett, hanem a „külső fal” mellett. Külső falnak pedig azt nevezzük, amikor a várost körülvevő fal köré egy másik falat vonnak, és így fal lesz a fal előtt. Így a vőlegény arra kéri a menyasszonyt, aki mintegy tiszteltudó szerénységből elfedte és elfátyolozta arcát, hogy jöjjön el erre az általa megjelölt titkos helyre, és levetve fátylát, mutassa meg neki arcát. És mert nagy szerénységében a menyasszony nem szólal meg, a vőlegény arra vágyik, hogy meghallhassa a hangját a valamikor, és örvendezhesék szavainak, és arra kéri, hadd hallja a hangját. Kiderül azonban, hogy az arca és a hangja sem teljesen ismeretlen előtte, hanem azért kéri, mert volt bizonyos idő, amikor sem az arcát nem látta, sem a hangját nem hallotta. Ez a vizsgált színdarab szövege. Ehhez még hozzátartozik az is, hogy a darab, úgy látszik, tavasszal játszódik, amikor virágok bújtak elő

---

vehető ki, hogy elkezdte lefordítani a művet, de túl nagyak találta, így csupán két rövid „értekezést” (homíliát) fordított le. Melyeket szintén remeknek talált.

<sup>16</sup> ÓRIGÉNÉSZ: *Kommentár az Énekek énekéhez*, (A kütnál) ford. Pesthy Monika, Budapest, Atlantisz, 1993, 204–210.

a földből, a gerle hangja hallatszott, és a fák kirügyeztek. Ezért mintegy alkalmas időben hívja a vőlegény a menyasszonyt, hogy jöjjön elő, hiszen nyilván az egész telet a házba bezárkózva töltötte. Szerintem azonban, ami a történet szerinti elbeszélést illeti, mindez semmiben sincs hasznára az olvasónak, sőt még magának az elbeszélésnek a rendjét sem tartja be, mint ahogy a Szentírás egyéb történeteinél lenni szokott.

Ezért szükségképpen az egészet át kell helyezni a szellem (spiritualitás) síkjára. Először is, a lélek telén értsd azt, amikor még a szenvedélyek hullámai és a bűnök orkánjai hányják-vetik és a gonosz lelkek korbácsolják vad viharokkal. Amíg ebben az állapotban van, Isten Igéje nem arra ösztönzi, hogy kimenjen, hanem, hogy maradjon meg önmagában. és sáncolja magát körül mindenfelől és rejtőzzön el a gonosz lelkek veszedelmes viharai elől. Ekkor a buzgalom semmiféle virága sem jelenik meg számára az isteni írásokban, és a mélyebb bölcsesség titkai és rejtett misztériumai sem hallatszanak mintegy a gerle hangján keresztül. De szaglóérzékéhez sem jut el semmi kellemes mintegy a szőlő virágaitól, és látását sem örvendeztetik meg mintegy a fügefá rügyei, hanem elég, ha biztonságban és védettségben, elbukás nélkül átvészeli a kísértetek viharait. Ha sikerül mindezt épségben átvészelnie, akkor számára elmúlt a tél és eljött a tavasz. A tavasz pedig az, amikor elnyeri a lélek békéjét és az értelem nyugalmát. Akkor jön el hozzá Isten Igéje, akkor hívja magához, hogy jöjjön ki, ne csak a házból, hanem a városból is, vagyis nem csak a test bűneit hagyja maga mögött, hanem mindent, ami csak testi és látható a világban. Hiszen már a korábbiakban világosan megmutattuk, hogy a város átvitt értelemben a világot jelenti. Isten Igéje tehát kihívja a lelket a falon kívülre és elvezeti egészen a külső falig, miközben a lélek maga mögött hagyja, ami látható és mulandó, és afelé igyekszik, ami láthatatlan és örök (vö. 2Kor 4,18). Azt is tudtára adja vőlegény, hogy útja a „szikla leple” alatt kell, hogy elvezessen, nem a szabad ég alatt; és nehogy megégesse a nap, nehogy megint sötét legyen, és ismét azt kelljen mondani, hogy „elnézett mellettem a nap”, ezért vezet az út a szikla leple alatt. De ennek a lepelnek nem lombokból vagy gyolcsból vagy bőrből kell lennie, hanem a szikla kell, hogy lepel legyen a menyasszony számára, vagyis Krisztus szilárd és biztos tanítása. Hiszen Pál kijelenti, hogy Krisztus maga a szikla: „a szikla pedig Krisztus volt” (1Kor 10,4).

A lélek tehát, ha Krisztus tana és hite fedi és takarja, biztonságban juthat el ahhoz a titokhoz, ahol „fedetlen arccal szemléljük Isten dicsőségét” (2Kor 3,18). Ezt a kőből való leplet pedig joggal tartjuk biztonságosnak, hiszen erről mondja Salamon a Példabeszédekben, hogy a kígyó nyomát nem lehet meglesni a sziklán. Így beszél: „Három dolog van, amit képtelen vagyok felfogni, és négy, amit nem ismerek: a repülő sas nyomát, a kígyó útját a sziklán, a hajó ösvényeit a tengeren, és a férfi útját ifjúságában” (Péld 30,18–19). Ezen a sziklán tehát, amely Krisztus nem lehet megtalálni a kígyó nyomát, vagyis a bűn jelét, mert Krisztus az egyetlen, aki „bűnt nem követett el” (1Pt 2,22). A lélek tehát ennek a sziklának a leplét felhasználva épségben érkezik a külső fal melletti helyhez, vagyis a testetlen és örök dolgok szemléletéhez. Ugyanerről a szikláról Dávid más kifejezéssel a következőket mondja a 17. zsoltárban: „sziklára állította lábamat, és megszilárdította léptemet” (Zsolt 40(39),3) Ne csodálkozz, hogy Dávidnál ez a szikla mintegy a lélek alapja és talpzata, melyen keresztül Isten felé halad, Salamonnál pedig a bölcsesség misztikus titkai felé igyekvő lélek leple. Hiszen az Írás magát Krisztus is hol „út”-nak nevezi, melyen a hívők járnak (vö. Jn 14,6), hol pedig „előfutár”-nak, amint Pál mondja: „Ahová Jézus, mint a mi előfutárunk belépett” (Zsid 6,20). Hasonló az is, amit az Úr mond Mózesnek: „Nézd, a szikla nyílásába tettelek, és látni fogod hátamat” (Kiv 33,22–23). A szikla tehát, amely Krisztus, nincs minden oldalról zárva, hanem vannak rajta nyílások. A szikla nyílása pedig az, aki felfedi és kinyilatkoztatja Istent az embereknek, hiszen senki sem ismeri az Atyát, csak a Fiú (vö. Mt 11,27). Senki nem fogja tehát látni Isten Hátát, vagyis azt, ami a végső időkben lesz, csak ha a szikla nyílásában helyezkedik el, vagyis ha Krisztus kinyilatkoztatásából megismeri. Tehát itt, a szikla leple alatt hívja Isten Igéje a lelket, aki kedvese lett, a külső fal melletti helyhez, mint feljebb mondtuk, annak szemlélésére, ami láthatatlan és örök, és itt mondja neki: „mutasd meg arcodat”, nyilván, hogy lássa, nem maradt-e arcán még valami a régi lepelből, és képes-e szemrebbenés nélkül szemlélni az ÚR dicsőségét, hogy ő maga is elmondhassa: „és láttuk dicsőségét, az atya Egyszülöttjének dicsőségét, akit kegyelem és igazság tölt be” (Jn 1,14). És amikor majd méltó lesz arra, hogy rá is érvényes legyen, amit Mózesről olvasunk, hogy „Mózes beszélt, és az ÚR felelt neki” (Kiv 19,19), akkor

beteljesedik rajta a mondás: „hadd halljam hangodat”. Azzal pedig, hogy „édes a hangod”, hatalmas dicséret éri a menyasszonyt. Hiszen e mindenek fölött bölcs Dávid próféta is így beszélt: „Beszédem legyen édes számára” (Zsolt 104(103),34). Valóban édes a lélek hangja, amikor Isten Igéje beszél, amikor a hitről és az igazság tanairól értekeznek, amikor Isten rendeléseit és ítéleteit fejt ki. Amikor azonban oktalan vagy buta vagy hívságos beszéd hagyja el ajkát, vagy fölösleges szavak, melyekről az ítélet napján számot kell adnia (vö. Mt 12,36), olyankor hangja bántó és kellemtelen. Az ilyen hangtól Krisztus elfordul. A tökéletes lélek ezért őrséget állít szája elé, és védelmet ajka kapujához (vö. Zsolt 141(140),3), hogy mindig olyan beszéd hagyja el ajkát, amely sóval ízesítve megörvendezteti hallgatóit (vö. Kol 4,6), és hogy Isten Igéje azt mondja róla: „mert édes a hangod”. De mint mondja, „arcod is ékes”. Ha arcon azt érted, amiről Pál beszél: „mi pedig mindnyájan fedetlen arccal” (2Kor 3,28) és másutt: „akkor azonban szemtől szembe” (1Kor 13,12), akkor meg fogod látni, min a lélek arca, amelyet Isten Igéje dicsér és ékesnek nevez. Nyilvánvalóan az, ami „napról napra megújul Teremtőjének képmására” (Kol 3,10), és amin nincs „sem szeplő, sem ránc, sem semmi efféle, hanem szent és szeplőtelen” (Ef 2,27). Ilyenné tette Egyházát maga Krisztus is (vö. uo.) – mármint azokat a lelkeket, akik eljutottak a tökéletességre, és együtt alkotják az Egyház testét. Ez a test pedig szép és ékes lesz, ha a lelkek, melyekből áll, megmaradnak a tökéletesség ékességében. Ahogy pedig, mikor a lélek haragszik, a test arca zaklatott és vad lesz, mikor azonban szelíd, jóságos és nyugodt, olyankor kinézete is derűs, szelíd, ugyanúgy az Egyház arcát is a hívők erényei és cselekedetei szerint vagy ékesnek nevezik, vagy csúfnak, amint az Írás mondja: „A jók szívét arcuk vidámsága tükrözi” (Sir 13,26), és másutt: „A vidám szív derűssé teszi az arcot is, a szív bánata megöl minden életkedvet” (Péld 15,13). A szív pedig akkor vidám, ha benne lakik a Szentlélek, akinek első gyümölcse a szeretet, második az öröm (vö. Gal 5,22). Gondolom, innen vették a világi bölcsek azt a mondást, miszerint egyedül az szép, aki bölcs, a semmirekellők mind csúnyák. Hátra van még, hogy kicsit világosabban beszéljünk a „külső fal” megnevezéséről. Mint feljebb mondtuk, ez a fal előtt levő falat jelöli, és Izajás is így beszél: „falat emel majd és köré falat” (Iz 26,1). A fal a város védőfala, a másik fal pedig, amely a fal előtt vagy kö-

rül helyezkedik el, még nagyobb és erősebb védelmet jelent. Ez arra utal, hogy Isten Igéje, miközben kihívja és kivezeti a lelket a testi gondokból és gondolatokból, arra törekszik, hogy az eljövendő világ misztériumairól tanítsa, és ebből szerezzen számára védelmet, hogy az az eljövendő javak reményétől védelmezve és övezve, semmiképpen se bukhasson el a kísértések közepette, és ne fáradhasson ki a bajokban.

Most pedig nézzük meg, hogyan kell értenünk, ha mindezt Krisztus mondja az Egyháznak, aki számára kedves és szép; mert senki másnak nem szép, egyedül csak neki, hiszen ennyit jelent, amikor ezt mondja: „szépségem”. Őt ébreszti fel Krisztus, és hírül adja neki a feltámadás evangéliumát, s ezért mondja: „Kelj fel, gyere, kedvesem, szépségem”. Galambszárnyakat is adott neki (vö. Zsolt 55(54),7), miután az osztályrészek kötött aludt (vö. Zsolt 67(66),14); mert az Egyház meghívása Izrael két meghívása között történt, mivel először Izrael lett meghívva, aztán mikor megbotlott és elbukott (vö. Róm 11,11), akkor Isten meghívta a pogányokból lett Egyházat, végül pedig, amikor majd a népek teljessége belép, akkor egész Izrael meg lesz hívva és üdvözülni fog (vö. Róm 11,25–26). E között a két osztályrész között aludt tehát az Egyház, és ezért kapja az ezüsttel bevont galambszárnyakat, amely a Szentlélek ajándékai között szereplő szellemi szárnyakat jelenti. „Hátha pedig zöldellő aranyból van”, az egyik olvasat szerint, vagy „sápadt aranyból”, ahogy mások olvassák. Ez feltehetőleg arra utal, hogy Izrael későbbi, a jövőben bekövetkező meghívása, melyről az apostol beszél, nem a törvény megtartásán, hanem a hit értékén alapul. Hiszen a zöldellő arany képét hordozza a hit, amelyen virágoznak az erények. Mondhatjuk továbbá azt is, hogy az Egyház az osztályrészek, vagyis a két testamentum között alszik – vagy pihen –, és az ezüstözött szárnyakat a törvény értelméből kapja, a hátán levő aranyon pedig az evangélium ajándékait kell értenünk. Ennek az Egyháznak mondja tehát Krisztus: „Gyere galambom, gyere a szikla által elfödött helyre” – azt tanítva ezáltal, hogy mikor jön, fedje el magát, nehogy valami baja legyen az útja során felbukkanó csábításoktól, hanem a szikla árnyékában és védelmében lépdeljen és elmondhassa: „Arcunk lehelete Krisztus, a mi Urunk. Azt mondtuk neki: az ő árnyékában élünk majd a népek között” (vö. Sir 4,20). A menyasszony tehát elfödve és elfátyolozva lépdel, „mert hatalom kell, hogy álljon feje fölött, az an-



gyalok miatt” (vö. 1Kor 10,11). Mikor azonban eljut a külső fal melletti helyhez, vagyis az eljövendő korszak állapotára, akkor így szól hozzá a vőlegény: „Mutasd meg nekem arcodat, és hadd halljam hangodat, mert édes a hangod.” Azt akarja, hogy hallassék Egyházának a hangja, mert, aki meg fogja vallani őt az emberek előtt, azt ő is megvallja majd menyeyei Atyja előtt (vö. Mt 10,32). „Mert édes a hangod”. És ki ne állítaná, hogy az igazi hitet valló egyetemes Egyház hangja édes, az eretnekeké viszont, akik nem az igazság tanait hirdetik, hanem Istent káromolják és gonoszságokat mondanak a Magasságbéli ellen (vö. Zsolt 73(72),8), kellemetlen és bántó? Ugyanígy az Egyház arca szép, az eretnekeké viszont csúnya és visszataszító. Mármost, ha valaki valóban képes megítélni az arc szépségét, azaz, ha valaki szellemi ember, aki mindent meg tud ítélni (vö. 1Kor 2,15). Mert a tapasztalatlan és testi emberek szemében szebbnek fognak tűnni a hazug szofizmák, mint az igaz tanítások. Hozzátehetjük még a külső fal melletti hellyel kapcsolatosan azt is, hogy a külső fal az Atya öle, és az Egyszülött Fiú ott mond el és nyilatkozta ki mindent, amit csak magába zár az Atya tikos és rajtett öle. És éppen ezért mondja valaki, akit ő tanított: Istent nem látta soha senki; az Egyszülött Fiú nyilatkoztatta ki, aki az Atya ölen van” (Jn 1,18). Oda hívja tehát mennyasszonyát Krisztus, hogy beszéljen neki mindenről, ami az Atyánál van, és elmondhassa: „mert amit hallottam Atyámtól, azt mind tudtul adtam nektek” (Jn 15,15), és másutt: ’Atyám, azt akarom, hogy ahol én vagyok, ők is ott legyenek velem” (Jn 17,24).

A magyarázat az órigenészi értelmezési rend szerint három részre oszlik, amit a fenti szövegben a bekezdések jeleznek. Ezek pedig a testi, lelki és szellemi értelem.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> „Szerintünk tehát a Szentírás olvasásának és az értelemhez való eljutásnak a módja maguk a szentírási szövegek útmutatása alapján a következő. Salamonnál a Példabeszédekben ezt az utasítást találjuk az írott isteni tanításokkal kapcsolatban: „Te pedig írd fel magadnak ezeket háromszor értelmembe és tudásodba, hogy igaz szavakkal tudj válaszolni a neked feltett kérdésekre” (Péld 22,20–21 LXX). Tehát háromszor kell felírunk lelkünkbe a szent írásként értelmét, hogy az együgyűbb épüljön az Írásnak mintegy testéből (így nevezzük a közvetlen értelmezést), az, aki valamennyire jutott már a fejlődésben, mintegy a lelkéből, a tökéletes pedig (...) a szellemi törvényből (vö. Rm 7,14), amely az eljövendő javak árnyékát tartalmazza (vö. Zsid 10,1)”. Órigenész, *A princípiumokról IV. könyv 1–3*, (Hermeneutikai Füzetek 16) ford. Pesthy Monika, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998, 45.

1) A szó szerinti jelentésben a szöveget Órigenész egy drámának tekinti. Az aktuális jelenetben megkülönböztetett szereplők a vőlegény és a menyasszony. A 13. versnek csupán a második felét kapcsolja a 14. vershez, és ezzel a 14. vers első szava, a *galambom*, egy szólóngatás harmadik eleme lesz: kedvesem, szépségem, galambom.<sup>18</sup> Pedig visszaultra arra is, hogy a 10. vers már tartalmazza a 13. vers második felét a kedvesem, szépségem megszólításokkal. Második felkérésnek tekinti, melyben a találkahelyet is megadja a vőlegény. Itt a maszoréta קָטָרְ הַפְּדָרָה (sziklafal rejtekében) helyett a LXX ἐχόμενα τοῦ προτειχίσματος-t (külső fal mellett – *iuxta promulare*<sup>19</sup>) hoz, és Órigenész számára a versből ez az egyetlen kifejezés, mely fontos és így részletesen elemzi. A város falát körülvevő külső falként értelmezi, ami a kíváncsi szemek elől rejtett, távoli, „titkos hely.” Az idecsábítandó menyasszonyt többször is „szerény”-nek titulálja, mert elfedi az arcát és nem beszél. Az arcának és hangjának jellemzése miatt Órigenész azt feltételezi, hogy a vőlegény korábban már látta és hallotta a menyasszonyt. A vágyott találka idejét tavaszként határozza meg, de még az előző versből vett virágok, rügyfakadás és gerlebúgás képe alapján. A szó szerinti értelmezést egy meglepő konklúzióval zárja, miszerint sem az olvasó, sem a színdarab menete nem gazdagodott ezzel a jelenettel. Mi több, még hozzáfűzi, hogy a szokásos szentírási elbeszélésment „rendjét sem tartotta be.”

2) Az értelmezés második szintjére a „történet szerinti” szint elégtenségére hivatkozva teszi át a szöveg valós jelentését, üzenetét. Itt azonban meg kell említeni, hogy a latin szöveg szerint ezen a helyen a „lelki” szintre kerül át, nem a szellemire.<sup>20</sup> A lelki szinten az egyénre, az emberi lélekre (*anima*) vonatkoztatva magyarázza a szöveget. A menyasszony elzárt helyzetét a még Isten (Igéje) által meg nem szólított emberi lélekkel azonosítja, aki a szenvedélyeknek (*passionum*), bűnöknek (*vitiurum*), gonosz lelkeknek (*malignorum spirituum*) van kitéve – ez a 11. versben hivatkozott tétel. Isten Igéjének eljövetele a tavasz. A vőlegénnyel Isten Igé-

<sup>18</sup> A LXX a 14. vers elején megismétli a 13. vers második fele felszólításának egy részletét: καὶ ἔλθῃ σὺ.

<sup>19</sup> A latin szöveget a CLCT elektronikus program szövegfeldolgozásából használtam: Origenes secundum translationem quam fecit Rufinus: Commentarium in Canticum Canticozum, CPL 0198 2 (A) lib 4. pag. 229.

<sup>20</sup> „Unde necesse est cuncta ad spiritalem transferre intelligentiam.”

jét azonosítja Órigenész, aki a nyugalomra lelt lelket kihívja, hogy hagyja maga mögött a bűneit. „A város átvitt értelemben (*figuraliter*) a világot jelenti”, „ami látható és mulandó”, innen kell elindulnia. A cél, ahová elhívja, a külső fal (*extra murum*) a „láthatatlan és örök.” Ez a gondolat a 2Kor 4,18-ra utal, de szövegszerűen nem idézi fel.

Innen kezdve hosszasan taglalja a szikla (πέτρος/petrus) jelentését, melynek részét hol a héber עֲלֵצָה וַיִּקְרָא alapján „hasadék”-nak, hol a LXX fordítása alapján „lepel”-nek tekint. A lepel Krisztus tanítása, ami „szilárd és biztos” (*firma et solida*), de ha már ennyire szilárd, akkor az maga a szikla. Vagyis itt kettős azonosítás történik. A lepel amellet, hogy Krisztus tanítása, és amennyiben ez a szikla, akkor egyben maga Krisztus is, amint azt az 1Kor 10,4 beidézésével magyarázza, ahol Krisztust a Massa és Meriba melletti vízfakasztás sziklájával azonosítja Pál apostol. Ennek a metaforának a háttere az 1Kor 10,1–4-ben felidézett pusztai vándorlás az egyiptomi kivonulás után. A szikla mint lepel biztonságosságát a Péld 30,18–19 idézetével is alátámasztja, melyben mint a követhetetlen vagy felfedezhetetlen példája jelenik meg a kígyó útja a sziklán. Ezzel egy újabb asszociáció révén a kígyót a bűnnel, a kígyó által megjelölhetetlen sziklát a büntelen Krisztussal azonosítja az 1Pt 2,22 citálásával. Végül a szikla mint biztos alap gondolatának megerősítésére még Dávidot is felidézi a 40. zsoltár 3. versének elmondásával.<sup>21</sup> A képet az teszi teljessé, hogy a lába alatt lévő szikla mint út és a feje felett lévő szikla mint elrejtő lepel mellett a lélek előtt is Krisztus jelenik meg mint „előfutár” (*praecursor*) a Zsid 6,20 alapján. Az újszövetségi levél hasonlatában halálával és feltámasztásával Jézus a mennyei templom kárpitja mögé elsőként lépett be. Így az előfutár a végső igazságok ismeretéhez vezet el. A sziklaértelmezés menetének befejezéseként megnyit egy harmadik vonalat is a héberben szereplő עַרְוָה (hasadék) magyarázatával. A kivonulás történetben Mózes a hegyen arra kéri Istent, hogy mutassa meg magát neki, amit az Úr csak annyiban hajlandó megtenni, hogy elvonul előtte, mialatt Mózes egy sziklahasadékba állítja, s így csak a hátát láthatja majd (Ex 33,18–23). Órigenész a hasadékot azonosítja Krisztussal, mint akinek a kinyilatkoztatása révén – ha itt a földi létben egyelőre más nem is, de legalább – Isten háta láthatóvá

<sup>21</sup> Ezt hibásan a 17. zsoltár részének tulajdonítja.

válik. Ez azért lehetséges, mert csak Krisztus, a Fiú ismeri az Atyát (Mt 11,27). A sziklához kapcsolt komplex kép lényege, hogy a város bezárt-ságából ennek révén jut el a külső falnál megszerezhető szabadsághoz, ismerethez és bizonyossághoz. Ezt a folyamatot háromszor is megismétli a különböző sziklaértelmezések során.

Órigenész szerint a külső falnál hangzik el a vőlegény felhívása a menyasszonyhoz, hogy mutassa meg az arcát. A cél, hogy Isten meglát-hassa, vajon van-e még takargatnivalója a léleknek vagy már alkalmas, jobban mondva méltó arra, hogy ő is láthassa – most már nemcsak há-tulról, hanem – színről színre az Urat. A János-prolóógus citátuma (Jn 1,14) azt szolgálja, hogy rámutasson a különbségre, ami Krisztus látása, ismerete és az általa vezetett út végére jutva az Isten meglátása és megis-merése között van, hiszen „Istent soha senki sem látta” (Jn 1,18). De az út végén lekerül a lepel az lélek arcáról és látja az Úr dicsőségét.

A lepelvizsgálat eredményétől függ a következő mondás – „hadd halljam hangodat” – elhangzása, mert Órigenész szerint csak az arra méltó lélek beszélhet Istennel, ahogyan Mózes tette a kivonulás során (Ex 19,19).

Az „édes a hangod” értékelést „hatalmas” dicséretként értelmezi, rámutatva, hogy még Dávid is csak vágyott ennek elérésére, ahogyan a 104. zoltárból vett idézetből is kitűnik. Megkülönbözteti Órigenész az Isten rendelése és ítélete alapján megfogalmazható hit és igazság be-szédét a balga és hivalkodó, önmagára ítéletet hozó beszédétől. A nyelv bűneit az Újszövetség több helyen is részletesen elítéli, Órigenész mégis a Zsolt 141,3-ra utaló gondolattal fogalmazza meg a meggondolt beszé-det. Majd a Kolossé 4,6 képét idézi fel, ahol a „kedves beszéd” jelzője a „sóval fűszerezett.” Az „arcod ékes” kifejezést egy teológiai fejtegetésben tárgyalja, melynek kiindulópontja a korábban már tárgyalt lepel elvétele. Itt azonban véleményem szerint két olyan újszövetségi idézetet használ, melyek nem azonos idői helyzetre utalnak. A 2Kor 3,18 a lepel elvételével kapcsolatosan egy jelen idejű, a Krisztus megismeréséből fakadó tisztán-látásra vonatkozik, mely még ebben az életben történik, és „tükröben szemlélés”-re utal. Az 1Kor 13,12-ből vett idézet a mostani tükör általi látást homályosnak nevezi és szembe állítja a végső, a „tökéletes” eljöv-eletével megvalósuló „színről színre látás”-sal. A továbbiak ezt a megelőző

helyzetet és állapotot fejtegetik a Kol 3,10 és az Ef 5,27 alapján. Ahogyan Órigenész maga is kiemeli: „Ez a test pedig szép és ékes lesz, ha a lelkek, melyekből áll, megmaradnak a tökéletesség ékességében.” Vagyis az „arcod ékes” állapot nem a fal elérését követően alakul ki, hanem már előzőleg, része az elérés folyamatának. Következésképpen, ahogyan írja, az arc állapota a lélek állapotának a függvénye. Két szép bölcsességirodalmi hivatkozása (Sir 13,26 és Péld 15,13) jól alátámasztja ezt a megállapítását. Érdekes módon ebbe a fejtegetésbe már becsempészi a szellemi magyarázatban szereplő Egyház képét, amelyet a tökéletességre jutottak alkotnak, akiknek helyes vagy éppen helytelen cselekedetei formázzák ékessé vagy csúffá az Egyház arcát.

Talán Órigenész is megérezte, hogy az eddigi magyarázat során elmentmondásossá vált a külső fal definíciója, ezért a lelki magyarázat lezárásaként újra visszatért ehhez a témához. Ebben a fejtegetésben a fal az Isten Igéje által az eljövendő világról megszerzett ismeret és abban való reménységet jelenti, mely a kísértésekben nyújt különleges védelmet. Ez az értelmezés egy lépéssel visszavette a korábban megfogalmazottakat.

3) A szellemi értelmezéskeret az jelenti, ha a szöveget „Krisztus mondja az Egyháznak.” A beazonosítás ezen a szinten egyértelműsíti a Krisztus a vőlegény és az Egyház a menyasszony metaforát. Kiindulási pontként az Egyház megszólításának helyzetét definiálja. A Róma 11 alapján az Egyház köztes állapotát fogalmazza meg Izrael elbotlása és újabb elhívása közötti időben. Önmagában is fontos ez az Órigenész által megfogalmazott pozíció, mert arra utal, hogy számára is fontos Izrael állapota és helyzete. Mi több, az Egyház hitének szerepét hangsúlyozza Izrael elhívásában. Az Énekek énekében a város mint kiindulópont, ahol meghallja vőlegénye hangját, ez a köztes állapot. Magyarázatára egy másik lehetőségként a két testamentum, az Ószövetség és az Újszövetség közötti állapotot is felveti. Itt a törvénnyel felvértezett Egyház az evangéliummal megerősítve segítheti Izraelt. A „Kelj fel és gyere” tehát az Egyház elhívását jelenti.

A „galambom” megszólítás a Zsolt 55,7 vágyának – „Miért nincs szárnyam, mint a galambnak, hogy elrepülhetnék, és nyugton lehetnék?” – beteljesülését jelenti Órigenész szerint, mégpedig a Szentlélek ajánlódékaként adományozott ezüsttel bevont szellemi „galambszárnyakkal”

(*pennas columbae*). A galambszárnyak képét a Zsolt 68,14-ből veszi át, ahol a zsoldáros „ezüstsárnyú” galambról beszél „aranyos zöld tollakkal”. Még egy szövegkritikai problémát is felvet Órigenész, mivel a rendelkezésére álló források nem azonos kifejezést tartalmaznak az aranyos zöldre vonatkozóan,<sup>22</sup> bár ez a magyarázatát nem befolyásolja.

A „szikla leplét” a JSir 4,20 nyomán a Felkent árnyékaként (*in umbra eius*), oltalmaként értelmezi, ami megvéd a kísértésektől a – várostól a külső falig vezető – úton. Az arc elfedését, lefátyolozását egy olyan újszövetségi részlettel igazolja (1Kor 11,11),<sup>23</sup> mely már férj és feleségként kezeli a nőt és a férfit, ezzel még közelebb hozza egymáshoz a szöveg szereplőit.<sup>24</sup>

A „külső falat” a megérkezéskor „az eljövendő korszak állapota”-ként (*futuri saeculi statum*) definiálja. Vagyis ismét visszatért a korábbi azonosításhoz, melyben a külső fal a végidők, vagy eljövendő világ helye és ideje. Megerősíti ezt az is, hogy ezután az „édes a hangod” értelmét mint Krisztus Isten előtti vallástételét magyarázza a Mt 10,32 alapján. Szerinte az eretnekekkel szemben az igaz hitet megvalló Egyház hangjának édessége indokolja Krisztus vallástételét.

Szintén a hazug szofizmákat (*mendacii sophismata*) mondó eretnekekkel való összehasonlítás alapján lesz az igaz tanításokat (*dogmata veritatis*) hirdető Egyház arca szép. Bár nem mondja ki, de ezt az értékelést is az előbbieken alapján a Krisztus által a végső ítéletkor elmondott értékelésnek tarthatjuk.

A külső fal ismét felvetődő bizonytalanságát egy utolsó gondolat-sorral igyekszik eloszlatni, bár inkább megerősíti ezt a bizonytalanságot. Azt mondja, hogy „a külső fal az Atya öle” (*„promurale” sinus sit patris*). Ezzel csak az a baj, hogy az ezután beidézett Jn 1,18 szerint csak az Egyszülött Fiú van az Atya ölén, akit rajta kívül senki más nem

<sup>22</sup> Mivel a szöveg latinul maradt fenn, így az „in viriditate auri” és „in pallore auri” között a görögben fennálló különbség forrását nehéz feltárni. A LXX Ralfs-féle kritikai kiadásában az apparátus nem hoz eltérő olvasatokat.

<sup>23</sup> „Ezért tehát kötelessége az asszonynak, hogy méltóságának jelét viselje a fején, az angyalok miatt is.”

<sup>24</sup> A vers végén szereplő hivatkozás („angyalok miatt”) az 1Korinthos megelőző fejezetéhez is utalja a gondolatot, ahol a „pusztító angyal” képe tűnik fel (1Kor 10,10), egy olyan perikópában, mely a pusztai vándorlás részleteit vázolja fel példájának. Ezt a szakaszt már korábban is használta hivatkozási pontként.



látott. Tehát, ha ide hívja el a menyasszonyt Krisztus, ott már jelen van maga az Isten is, így ott már nem kell elmondani az „Atyától hallottakat” (Jn 15,15) mert ott már megvalósul az eljövendő világ, az eszkhaton egyidejűsége és egyhelyűsége, vagyis ott már együtt lesz az Atya, a Fiú és az Egyház (tagjai).

#### 4.2 Énekek éneke homíliák II.13.

A mindössze két megmaradt homíliából a második utolsó bekezdése tartalmazza a kommentárban is elemzett verset, amelyet itt Adamik Tamás fordításában közlök.<sup>25</sup>

„Kelj föl, jöjj, közelségem, szépségem, galambom.” Azt, amit fentebb megmagyaráztunk, a vőlegény mondja, de a hajadonok nem hallják, csak a menyasszony. Szeretnénk azonban már hallani azokat a szavait, amelyeket a menyasszonynak mond: „Kelj föl, jöjj, közelségem” – nem hívja a hajadonokat, s nem mondja: keljetez föl, hanem: „Kelj föl, jöjj, közelségem, szépségem, galambom, és jöjj, galambom, a szikla boltja alá.” (Én 2,13-14) Mózeset is a szikla boltja alá állította az Úr, hogy hátulról láthassa Istent a fal védelme alatt. (2Móz 33,32) Először jöjj el arra a helyre, amely a fal előtt van, azután beléphetsz oda, ahol a sziklafal van. „Mutasd meg nekem arcodat!” Egészen a mai napig hasonlókát mondanak a menyasszonynak. Mert előzőleg még nem merte felfedett arccal szemlélni Isten dicsőségét. Mivel azonban már felékesítette magát és felkészült, ezeket a szavakat hallja: „Mutasd meg nekem arcodat!” (Én 2,14) A hangja ugyanis még nem volt annyira kellemes, hogy megérdemelte volna, hogy ezt mondják neki: „Hadd hallom hangodat!” Mikor azonban megtanult beszélni – hallgass, Izrael, és figyelj (5Móz 27,9), és tudja, mit mondjon, kellemessé lett a hangja a vőlegény számára e próféta kijelentés szerint: „Kérésem legyen kellemes neki!” (Zsolt 103,34) Ekkor a vőlegény ezt mondja neki: „Hadd hallom hangodat, mert a han-

<sup>25</sup> „Órigenész két homíliája az Énekek Énekéről Hieronymus fordításában”, In SZENT JEROMOS, *Nehéz az emberi léleknek nem szeretni* (ford. Admik Tamás), Budapest, Helikon, 1991, 182–183. Digitálisan: <http://enok.uw.hu/origen/enekek.html> A kifejezések magyarázása sok helyen eltér Pesthy Monika fenti fordításától.

god kellemes!” (Én 2,14) Ha megnyitod ajkadat az Isten beszédének, ezt mondja majd neked a völegény: „Édes a hangod, és az arcod ékes!” (Én 2,14) Ezért hát keljünk fel, és kérjük az Urat, hogy méltók lehessünk a völegény szavára, Jézus Krisztus bölcsességére, akinek dicsőség és uralom örökkön-örökké. Amen. (1Pét 4,11)

A homiliában, melynek közege nem a tudományos diskurzus, hanem a templomi gyülekezet, a hallgatóság lesz a megszólított „menyasszony”. Ezt kiváltságos állapotként írja le, vagyis aki meg lett szólítva, az egyben kiválasztott is a sokak közül.

A homiliában is fontos a szikla magyarázata, melyhez, a kommentárhoz hasonlóan itt is az Ex 33,32 témáját idézi fel saját szavaival. A „szikla boltja/leple alatt” (*sub tegmine petrae*) kifejezés ugyanakkor itt nem a külső falhoz eljutás alatti védelmet jelenti, hanem a végső célt. Sőt a „külső fal” megfogalmazás nem a városfalon kívüli falként jelenik meg, hanem mint a „falon kívüli” vagy „fal előtti” (*ante murum*) hely. Ha ezen a helyen, vagyis a falon túljutott a menyasszony, akkor éri el a védelmet jelentő sziklát.

A „mutasd meg arcodat” felszólítás Órigenész szerint sokak szájából elhangzott már, ám hogy kik ezek, nem derül ki, csupán annyi, hogy a menyasszony nem érezte magát felkészültnek a végrehajtására. De most, hogy a völegény szólítja, és már felkészült, megteszi.

Hasonlóan felkészültségéhez köti hangjának hallatását is. A felkészülés folyamatának részeként nevezi meg a *sema* felszólítását, Halld Izrael! (Deut 6,5), vagy a Deut 27,9 „figyelj és halld meg Izrael” részletét, melyben a felszólítást követi az az állítás, miszerint „Ezen a napon letél Istenednek az Úrnak népévé.”<sup>26</sup> Az odavezető út könyörgése a 104. zsoltár 34. verséből vett idézet, melyben a fohászkodás maga a megelőző versben Istennek zengett ének, zsoltár. Isten üzenetének alázatos dicsőítéssel és könyörgéssel kísért megismerése és megtanulása juttat el oda, hogy a menyasszony beszéde, megszólalása kellemessé váljon mások szá-

<sup>26</sup> Kérdéses, hogy itt a Deut 5,6-ot vagy a 27,9-et idézi, mivel az első szövege a Vulgátában csak ennyi: „audi Israhel”, a másodiké viszont: „adtegne et audi Israhel”. Jeromos, aki a Vulgátát fordította, a homília fordításában itt „tace enim et audi Israhel” formát hozza.



mára, vagyis úgy tudjon beszélni, ahogyan Isten elvárja tőle, ha már Isten beszédét tolmácsolja.<sup>27</sup>

Ezen a ponton már nem a menyasszonyról, hanem a hallgatóság tagjairól beszél. Direktben szólítja meg őket azzal, hogy ha ők maguk már képesek lesznek Isten Igéjét tolmácsolni másoknak, akkor őket is megszólítja a vőlegény dicsérő szavaival. Záró mondata pedig egyértelmű felszólítás imádságra azért, hogy Krisztus megismerése révén méltók legyenek személyes felhívására.

### 4.3 Órigenész Én 2,14 értelmezése

Órigenész számára az Énekek éneke egy drámai formában megírt ének, melynek menyasszonya – aki szerinte az ének éneki – „égi szerelemtől lángol vőlegénye ... iránt.” Ez a dráma azonban szerinte olyan „misztikus nyelven” íródott, melyet részleteiben igyekszik feltárni mind kommentárjában, mind homíliáiban. Már a kommentár előszavának bevezető mondatában egyértelművé teszi, hogy a dráma szereplői nem csupán egyszerű menyasszony és vőlegény, hanem a lélek és az isteni Szó, illetve az Egyház és Krisztus, vagyis a misztikus nyelv is összetett, mert szétválasztja a lelki és a szellemi magyarázatokat.

Figyelmeztet azonban Órigenész arra is, hogy nem mindenkinek ajánlott az Énekek éneke olvasása, mert aki nem a megfelelő rálátással olvassa, annak számára nem az isteni üzenet misztikus valósága jön át a szövegen, hanem esetleg a testi szerelem érzékiségének fokozása. Ezért Pál szavaival „kemény eledelnek” (Zsid 5,14) minősíti és utal arra is, hogy korának zsidóságában a teremtéstörténet, valamint Ezékiel szekérés templomlátomásai mellett az Énekek éneke az a szentírási szöveg,

---

<sup>27</sup> Érdekes összefüggés figyelhető meg a 2. homília ezen (vég)következtetése és az 1. homília bevezető gondolatai között, ahol azt olvassuk, hogy az Énekek éneke feléréséhez, megértéséhez el kell „énekelni” a Szentírás megelőző énekeit (Mózes énekét: Ex 15,1–2; a kutak énekét: Num 21,17–18; Mózes búcsúénekét: Deut 32,1; Debóra énekét: Bír 5,1–31; Dávid énekét: 2Sám 22,2–5 és végül Ézsaiás énekét: Ézs 5,1) Vö. Tunyogi, Lehel, „Ha mindezt végigjártad, lépj magasabbra, hogy ... illő lélekkel énekelhesd az Énekek énekét.” Az Énekek éneke 1,1–2,14 Órigenész két homíliájában,” *Református Szemle* 103/3 (2010) 245–265. kül. 247–248.

melyet a gyerekekkel csupán az összes többi megismerését követően tanítanak meg.<sup>28</sup>

Nem csak a széles körű használat, de a forma tekintetében is odafigyel Órigenész a zsidó írásmagyarázatra. A kommentár és a homíliák is követik a rabbinikus midrások gyakorlatát, vagyis elsőként a tárgyalt bibliai versrészletet adja meg, majd ezt követi annak részletes magyarázata. A kommentár hosszú elemzéseiben nagyobb tagolást az értelmezési szintek megnevezése jelent. Jóllehet a „sacra scriptura sui ipsius interpres” (a Szentírás önmagát magyarázza) gondolat Luther nevéhez kötődően vált a reformáció egyik írásmagyarázati alapelvévé, már a korai zsidóságban, az Újszövetségben és a rabbinikus magyarázati gyakorlatban is a legfontosabb exegetikai módszer.<sup>29</sup> A kommentárnak az Én 2,14-et elemző teljes szövegállományát tekintve igen jelentős a bibliai szöveg jelenléte. 36 bibliai idézetet használ az Énekek éneke aktuális verse különböző részleteinek felidézésén túl. Az idézetek közül 11 inkább csak parafrázis, mint szó szerinti citátum. Több mint fele újszövetségi részlet és 14 ószövetségi szöveg.<sup>30</sup> Ezzel szemben a homília vonatkozó szakasza mindössze három idézetet alkalmaz a magyarázatban, s mindháromat az Ószövetségből meríti (Ex 33,32; Deut [6,4] 27,9; Zsolt. 103,34), végül az 1Pét 4,1-re hajazó doxológiával zárja be.

Mivel Órigenész allegóriájában a vőlegény Isten Igéje, így a menyaszonnyt megszólító vers magyarázatába magától értetődő természetességgel fűzi bele ezeket a szentírási idézeteket. Az egymással keveredő, néha egymásra reflektáló ó- és újszövetségi szövegek jól mutatják, hogy Órigenész számára a héber és görög szent szövegek egybetartozó egységet alkotnak.

<sup>28</sup> Stern: *Ancient Jewish Interpretation*, 97–98. szerint ez a kitétel részben az Énekek éneke ezoterikus magyarázata miatt fogalmazódhatott meg. Vö. Urbach, „*Homiletical Interpretations*,” 252. KADARI, Tamar *Rabbinic and Christian Models of Interaction in the Song of Songs*,” in 73–74.

<sup>29</sup> Vö. BOYARIN, Daniel: *The Song of Songs: Lock or Key? Intertextuality, Allegory and Midrash*, in SCHWARTZ, Regina M. (ed.): *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, Blackwell, Oxford, 1990, 223.

<sup>30</sup> Előfordulási sorrendben: 2Kor 4,18 par; 2Kor 10,4; 2Kor 3,18; Péld 30,18–19; 1Pt 2,22; Zsolt 40,3; Zsid 6,20; Ex 33,22–23; Mt 11,27 par; Jn 1,14; Ex 19,19; Zsolt 104,34; Mt 12,36par; Zsolt 141,3 par; Kol 46 par; 2Kor 3,18; 1Kor 13,12; Kol 3,10; Ef 5,27; Sir 13,26; Péld 15,13; Gal 5,22par; Ézs 26,1; Zsolt 55,7par; Zsolt 67,14par; Róm 11,11par; Róm 11,25–26; Zsolt 62,14; JSir 4,20; 1Kor11,11; Mt 10,32par; Zsolt 73,8par; 1Kor 2,14–15; Jn 1,18; Jn 15,15; Jn 17,24.



Az allegorikus rendszer elemeit a következő analógiák szerint azonosíthatjuk be.

menyasszony	lélek; Egyház
vőlegény	Isten (Igéje); Krisztus
belső fal/város	bűnös világ
külső fal	örök élet
szikla	Krisztus
rejteke=lepel	Krisztus (tanítása)
rejteke=repedés	Krisztus (tanítása)
a külső fal	Atya öle
arc felfedése	megtérés; színről színre látás
hang kimondása	Isten beszédének továbbadása

Összességében Órigenész a verset mint a vőlegénynek, vagyis az Isten Igéjének, vagyis Krisztusnak a menyasszonyhoz, vagyis az emberi lélekhez, vagyis az Egyházhoz intézett elhívásaként értelmezi, melynek során a meghallásra és teljesítésre felkészült lélek/Egyház az Ige/Krisztus védelmező tanítását követve eljut a bűnös létezés belső falától az Isten megismerésére, megvallására és végeredményben az örök életre.<sup>31</sup> A vers órigenészi értelmezésében tehát a teremtett bűnös ember mikrokozmoszától eljutunk az inkarnáció megváltást jelentő védelmében az örök istenismeret és öröklét makrokozmoszáig. Órigenész allegorikus módszerével egy versbe sűrítette a teljes üdvtörténetet.

## 5 Sir haSirim Rabbá

Az *Énekek éneke rabbá* mögött – Günter Stemberger megfogalmazása szerint – „hosszú évszázadok értelmezési hagyománya áll.”<sup>32</sup> A Kr. u. első századok híres rabbijaitól kezdve egészen az 5–6. századig találunk ebben a gyűjteményben magyarázati tradíciókat. Néhány utalást egyes ku-

<sup>31</sup> Contra Stern: *Ancient Jewish Interpretation*, 104, aki szerint Órigenész számára az *Énekek éneke* egy liturgikus szöveg, melyek az Egyház vagy a keresztény lélek énekel Istennek.

<sup>32</sup> STEMBERGER, Günter: *A zsidó irodalom története*, Budapest, Osiris, 2001, 82. A SirR legújabb magyar elemzését adja Urbán Ilona Anna: *Az Énekek éneke korai rabbinikus értelmezése: Az ismétlés irodalmi mintázatai a Canticum Rabbában*, PhD dolgozat, 2020.

tatók a 7. század eleji perzsa betöréshez kötnek, így a legkésőbbi elmélet szerint a 7–8. századra tehető a szöveg véglegesülése.<sup>33</sup> A szöveghagyomány részletes bemutatására most nem térünk ki, csupán összetett voltára szeretnénk felhívni a figyelmet,<sup>34</sup> ami kiválasztott bibliai versünkre vonatkozó értelmezések során is látható lesz. De kiténik ez már abból is, hogy a Midrás csak a 2,14-nek nyolcvan verset, gondolatsort szentel.<sup>35</sup> Lássuk most akkor a szöveget,<sup>36</sup> illetve egységenként az elemzését.

## 5.1 A Sir haSirim Rabbá II.34–40

II. 34.

A

1. Galambom a sziklahasadékokban ....
2. Mit jelent a „Galambom a sziklahasadékokban”?
3. Rabbi Johanan azt mondta: A Szent, legyen áldott, azt mondta: Izráelt galambnak hívom, ahogy meg van írva: *olyan lett Efraim, mint együgyű, oktalan galamb* (Hós 7,11)
4. Nekem ők olyanok, mint egy galamb, de a népeknek olyan, mint mindenféle vadállatok (כמין חיות), ahogy írva van: *Júda olyan, mint egy oroszlánkölyök* (Gen 49,9) *Naftali gyorslábú szarvasünnő*

<sup>33</sup> Urbán: *Énekek éneke*, 20–22.

<sup>34</sup> A szöveghagyomány bemutatását és elemzését lásd JUNKERMANN, Penelopé Robin: *The Relationship between Targum Song of Songs and Midrash Rabbah Song of Songs*, (kiadatlan PhD. disszertáció) Manchester University, 2010, 67–80. Digitálisan: [https://www.research.manchester.ac.uk/portal/files/54503799/FULL\\_TEXT.PDF](https://www.research.manchester.ac.uk/portal/files/54503799/FULL_TEXT.PDF) (2021. 05. 21.). Urbán, *Énekek éneke*, 8–14. különösen a 2,14-re 98–99. Nyitit azért érdemes kiemelni a kéziratok kapcsán, hogy az MTA Kaufmann Gyűjteményében 27/1, 1 fol., sorszámon a SirR 4.7.1–4.8.1 szakaszát tartalmazó kétoldalasán írt (28 soros oldalakkal) pergamen fólió található a Kairói Geniza leletanyagából. SCHEIBER, Alexander (Sándor): Ein Fragment aus dem Midrasch Schir Haschirim Rabba. Aus der Kaufmann Geniza, *Acta Orientalia* 32 (1978/2) 231–243; STELLER, Hans: Preliminary Remarks to a New Edition of Shir Hashirim Rabbah, in SED-RAJNA, Gabrielle (ed.): *Rashi 1040-1990: Hommage a Ephraim E. Urbach.*, Paris, Cerf, 1993, 301–310. kül. 306.

<sup>35</sup> A rabbinikus irodalom darabjainak modern elemzésre alkalmas felosztásához lásd NEUSNER, Jacob: Method and Substance in the History of Judaic Ideas: an Exercise, in *Jews, Greeks and Christians. Religious Culture in Late Antiquity. Essays in Honor of William David Davies*, (SJLA 21) Leiden, Brill, 1976, 89–111.

<sup>36</sup> A szöveg fejezet (*parasa*) és alfejezet (*sziman*) számozása a vilnai kiadást követi, sorbeosztásában Junkermann.

(Gen 49,21); *Dán kigyó lesz az úton* (Gen 49,17); *Benjámín ragadozó farkas* (Gen 49,27) mind a tizenkét törzset vadállatokhoz hasonlítják.

5. Mivel/ezért (לפי) a népek háborúznak Izraellel és azt mondják neki: Mit akarsz a szombattal és a körülmetélkedéssel?
6. De a Szenttel, áldott legyen, olyanok ők, mint az ártatlan galamb, és hallgatnak Rá, ahogyan meg van írva: *A nép pedig hitt. Amikor meghallották, hogy az Úr gondjaiba vette [Izrael fiait, és hogy meglátta nyomorúságukat, meghajoltak és leborultak].* (Ex 4,31).

Az A1 csupán a 2,14 első három szavát adja meg, mégis az egész versre vonatkozik, ami látszik abból is, hogy az A2 külön rákérdez ugyanarra a három szóra. Az első megszólaló Rabbi Johanan a 2–3. század fordulóján Caesareaban működő palesztinai *amora* volt, Órigenész kortársa. Kérdése a *galambra* vonatkozik, amelyet Isten felől megközelítve egy próféta alapján Izraellel azonosít. A metafora társításában tovább lép, és visszafelé értelmezve más népek nézőpontja felől, tórai szövegek (Jákób áldása) alapján Izraelt különböző vadállatokkal azonosítja. Ez a beazonosítás egy sajátos kiterőre ad lehetőséget, mégpedig a más népek – akik feltehetően a keresztények – Izraellel szembeni *háborújaként* említi, melynek lényege a zsidó vallás két sarkalatos pontja, a szombat és a körülmetélkedés, melyet Rabbi Johanan korában a keresztények (már) nem fogadtak el.<sup>37</sup> Bár a szöveg logikája nem feltétlenül kívánná meg, Rabbi Johanan jelzi, hogy „a más népek” (אומות) nem Izraellel azonosítják a galambot. Pedig egy másik tórai szöveg alapján, mely az egyiptomi fogság kontextusát állítja az olvasó elé, Izrael és Isten viszonya ideális, mert mint ártatlan galambok, hallgatnak a szavára. A kiinduló metafora belesimul a SirR alap allegóriájába, mely az Énekek énekét Isten és Izrael párbeszédékként fogja fel. Izraelnek a vadállatokkal való azonosítása és ez alapján a vallási kérdések ellenséges közbevetése a galamb = Izrael metafora elvetését, vagy helyette más magyarázat védelmét jelzik a *népek* (keresztények) oldaláról.

---

<sup>37</sup> Lásd már az őskereszténységben belüli vitákat a kérdésről. ApCsel 15,1–29; Róm 14,5; Kol 2,16–17.

Másrésről azonban a *népek* alatt érthetjük a korabeli Római Birodalom egészét és népeit, melyek között élve a zsidóság a nagy zsidó háborút (66–70) és a Bar Kochba felkelést (132–133) követően már nem kivételezett, hanem a keresztényekkel együtt negatív diszkriminációt elszenvedő vallási közösség volt.<sup>38</sup> A helyzet ugyan beazonosítható, mégis kérdéses, hogy a történeti narratíva miként simulna bele a Midrás szentírásmagyarázatába, ezért inkább az első, a kereszténység – zsidóság viszonyára vonatkozhat.

## B

1. Azt mondta a Szent, áldott legyen, Mózesnek: „Mózes, te ott állsz és sírsz, pedig én már meghallottam Izraelt és az ő kiáltását, ahogyan meg van írva: *Miért kiáltasz énhozzám?* (Ex 14,15) Izrael fiainak nincs szüksége rád.”
2. Ezért mondta a Szent, áldott legyen, hogy „*Galambom a sziklahasadékokban.*”

Ez a rövid szakasz akár kapcsolódhatna az előzőhöz is, mivel az Izrael – Isten kapcsolat jelenik meg ebben is. Talán a tórai szakasz megválasztása jelent egy újabb vonalat. Itt már a kivonulástörténet adja az allegória alapját. Vagyis, ahogyan a fáraó üldözte, Izrael a Vörös-tenger előtt megtorpan, Istenhez fohászkodik. Az Én 2,14 isteni megszólítása ebben a helyzetben éri el Izraelt, akit ez a magyarázat is azonosít a menaszszonnyal. A kivonulástörténet szituációja ugyanakkor ebben a beazonosításban nem kap további magyarázatot. De mint látni fogjuk, egyfajta első kiindulópontként csillan fel.

## C

1. [*Galambom a sziklahasadékokban*]
2. Rabbi Júda mondta Rabbi Simon nevében: Velem olyanok, mint az ártatlan galambok, de a népekkel együtt ravaszak, mint a kígyók. Ezért mondja azt: *Sadrak, Mésak és Abédnegó így választak Ó Nebukadneccár király* (Dán 3,16).

<sup>38</sup> Vö. HEEMSTRA, Marius: *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*, (WUNT 277) Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

3. Ha (azt mondják) „király” miért (mondják hozzá, hogy) „Nebukadneccár”? és ha (azt mondják) „Nebukadneccár” miért (mondják hozzá, hogy) „király”?
4. Amit ezen értettek, az valójában ez: Ha ez adóról, fejadóról, áruadóról vagy kamatról szól, akkor te vagy a király felettünk; ezért mondja *Ó Nebukadneccár király*.
5. De ha ez arról szól, hogy hajoljunk meg a te szobrod előtt, akkor te Nebukadneccár vagy, Nebukadneccár a neved és nem számítasz többet, mint egy kutya.
6. Nebukadneccár ugat, mint egy kutya, bugyborékol, mint egy fazék és ciripel, mint egy tücsök.
7. Azonnal ugatott, mint egy kutya, buzgott, mint egy fazék és ciripelt, mint egy tücsök.
8. Meg van írva: *Szerintem a király parancsát meg kell tartani* (Préd 8,2)
9. Rabbi Levi azt mondta: Ez azt jelenti, hogy meg fogom tartani a leghatalmasabb királyok királyának a parancsát, annak a szájnak a parancsát, aki a Sinainál azt mondta nekünk: *Én vagyok az Úr, a te Istened* (Ex 20,2)
10. És Istenre tett esküvel kapcsolatban (Préd 8,2) le lett fektetve: *Ne mondd ki hiába Istenednek az Úrnak a nevét* (Ex 20,7).

A Misna összeállítójának tekintett Rabbi Júda és kortársa, a szintén 2. században élt Rabbi Simon (bar Johaj) a következő megszólaló a magyarázók sorában. Az A3–4-ben Rabbi Johanan által megfogalmazottakat kicsiny változtatással gondolják tovább. A galamb náluk is Izrael jelent a allegorikus Isten – Izrael viszonylatban, és itt is megjelenik a világ népeivel (העולם אומות) kapcsolatos viszony értelmezése. Viszont a beazonosítás nem általánosságban (vad)állat, hanem konkrétan a ravasz kígyók (כנחשים ערומים).<sup>39</sup> Az állítás alátámasztására egy szentírási szöveg aggádáját olvashatjuk. A Dániel könyvéből vett idézet értelmével kapcsolatos kérdés bár önmagában kissé mesterkéltné, a válaszok alapján a három

---

<sup>39</sup> Amíg az első szöveg (A) a Gen 49 szövege nyomán általánosságban, de mégis egyes számban szerepelteti az állatokat, addig itt a נחש többes számban áll.

ifjú különleges bölcsessége lesz hangsúlyos. A C9 alapján Rabbi Levi az aggádá magyarázatához kapcsolódik, így az feltehetően egy olyan szövegből került ide, ahol ő vetette fel a problémát. Végkövetkeztetése azonban, az Istenre, mint Izrael megszólítójára vonatkoztatva kapcsolható az Én 2,13–14 megszólításához. C10 viszont feltehetően az aggádá korábbi vagy eredeti szövegegységéhez tartozhatott, ahol a szentírási kontextust a Sinai-perikópa (Ex 20) szolgáltatja.

II. 35.

D

1. Rabbi Ismael iskolájában tanították: Amikor Izrael elindult Egyiptomból, mire hasonlított? Egy galambra, ami egy sólyom elől menekült és egy szikla hasadékába rejtőzött és ott egy leleskedő kígyót talált.
2. És amikor ott akart maradni, nem tudott, mivel a kígyó ott leleskedett, és amikor megpróbált megfordulni, nem tudott, mert ott körözött a sólyom.
3. És akkor mit tett a galamb? Elkezdett kiabálni és csapkodta a szárnyait, hogy a galambdúc tulajdonosa meghallja és a segítségére jöjjön.
4. Ez volt Izrael helyzete a Vörös-tengernél. Nem tudtak átmenni a tengeren, mert még nem nyílt meg előttük. Nem tudtak megfordulni, mert a Fáraó már közeledett.
5. Mit tettek? *Ekkor nagy félelem fogta el őket, és segítségért kiáltottak Izrael fiai az Úrhoz. (Ex 14,10)*
6. És akkor azonnal *így megszabadította az Úr azon a napon Izraelt (Ex 14,30)*

A fentiekhez képest korábbi hagyomány a harmadik generációs (120–140) tanna, Rabbi Ismael követőinek tulajdonított gondolatok a D1–6. Egy komplex allegória bontakozik ki előttünk. A korábbi megszólalók által már beidézett kivonulástörténetben (B1–2) elhangzó segélykiáltás (Ex 14,10) fordított irányú kibontását adja. A kiáltás és a szabadítás tórai citátuma (D5–6) hátterét a D4 fogalmazza meg rövid történeti összefoglalásban: mögöttük a fáraó, előttük a Vörös-tenger, „ez volt Izrael



helyzete” (כך היו ישראל דומים). Rabbi Ismael nem azt kérdezi, hogy „mit jelent a „Galambom a sziklahasadékban”, hanem hogy „mire hasonlított?” (למה היו דומים) az Egyiptomot elhagyó Izrael. Válaszként ismét egy aggádá bontakozik ki előttünk, mely a rabbinikus irodalomban szokásos állatmese formáját ölti. A sólyom elől sziklahasadékba menekült galamb kígyóval találkozik, így szorult helyzetében gazdájához kiált, aki kimentí (D1–3). Korábbi előfordulása a *Mekhilta* Ex 14-et elemző Besallah 2 szakasza,<sup>40</sup> feltehetően innen került át a Midrásba. A *Mekhilta* felől szemlélve, az aggádá menete logikus. A D1–3 a kérésfelvetés után elmondja az állatmesét. A D4 azonosítja az allegorikus szereplőket és az esemény konfliktushelyzetét. Végül a D5–6 a megoldásra vonatkozó kérdés (*mit tettek?*) után a Tóra szövegének idézésével bemutatja a konfliktus megoldását. A szöveg érdekessége, hogy a *Mekhilta* magyarázata végén a szentírási hivatkozás az Én 2,14-nek ez a kifejezése, így kézenfekvő volt a *dársán* számára, hogy visszafelé is idézze az Ex 14-et.<sup>41</sup> A helyzet azért érdekes, mert az Énekek éneke esetében a galamb és a szikla azonos részlet a *másállal*, az Ex 14 viszont Izrael és Isten viszonyában megjelenő hasonló szituáció ezen részletek nélkül. Vagyis az Én 2,14 felidézheti a *másált*, és a *másál* az Én 2,14-et, az Ex 14 viszont már a *Mekhilta* nyomán kerülhet ide.<sup>42</sup>

A SirR szerkesztője számára a fenti leírás szerint a galamb és megszólítója, ahogyan az Én 2,14-ben is, Izrael és Isten. Vagyis egy allegória feloldását egy másik allegória segítségével valósítja meg, anélkül, hogy bármit is változtatna a meglévő átvett szövegen.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> LAUTERBACH, Jacob Z.: *Mekhilta de Rabbi Ishmael: A Critical Edition...*, Vol. 1. Philadelphia, JPSA 1933, 211.

<sup>41</sup> Boyarin: *Song of Songs*, 219 szerint mind az Én 2,19, mind az Ex 14 magyarázatában a másik szöveg nem jelölt és nem jelölt szerepet tölt be, ami vitatható.

<sup>42</sup> Boyarin speciális intertextualitás elmélete, melyet erre és ehhez hasonló kapcsolatokra alapoz, a biblikus kutatásban meglévő intertextualitáshoz képest nem jelent újdonságot, bár a midrásra való alkalmazása azért jelenthet mégis eltérést, mert az adott szöveg magyarázatához, nem pedig a szöveg megfogalmazásához kapcsolódik. Vagyis nem az eredeti magyarázandó szöveg része a másik biblikus szöveg, hanem az eredetire épülő paratextusnak.

<sup>43</sup> Boyarin: *Song of Songs*, 218., ezt úgy fogalmazza meg, hogy „valójában nem az Énekek éneke egyik versének a magyarázata az, ami itt van előttünk, hanem az Exodusé, vagy leginkább azt állíthatjuk, hogy a két vers, a korábbi és a későbbi, kölcsönösen magyarázzák egymást.” („... we do not truly have an interpretation here of a verse of

E

1. Rabbi Júda a Kfar Tehumból való Rabbi Hama nevében mondta: Ez olyan, mintha egy király, aki nagyon vágyott arra, hogy az egyetlen lánya beszéljen vele.
2. Tehát mit tett? Megfogalmazott egy kiáltványt: „Minden ember menjen ki a stadionba”. Amikor kimentek, mit csinált? Jelt adott a szolgálóinak, akik hirtelen rárontottak (a lányra), mint az útonállók. Ő elkezdett kiabálni: „Apa, ments meg!” Azt mondta neki (az apja): Ha nem tettem volna ezt, nem kiáltottál volna, hogy „Apa ments meg”.
3. Tehát, amikor az izraeliek Egyiptomban voltak és az egyiptomiak elnyomták őket és elkezdtek kiáltozni és felemelni szemüket a Szentre, áldott legyen, ahogyan mondva van: *Közben hosszú idő telt el, és meghalt Egyiptom királya. Izrael fiai pedig sóhajtoztak a szolgaság miatt, kiáltottak* (Ex 2,23).
4. És azonnal *Isten meghallotta panaszkodásukat* (Ex 2,24): a Szent, áldott legyen, hallotta az imádkozásukat és kihozta őket erős kézzel és kinyújtott karral.
5. A Szent, legyen áldott, szerette volna még hallani a hangjukat, de ők nem akarták.
6. Mit tett a Szent, legyen áldott? Megkeményítette a fáraó szívét és üldözte őket, ahogyan meg van írva: *Az Úr megkeményítette a fáraónak, Egyiptom királyának a szívét, és az üldözöbe vette őket* (Ex 14,8).
7. Az is meg van írva, hogy *a fáraó közeledett* (Ex 14,10). Mit jelent az, hogy *közeledett*? Azt, hogy ő közel hozta Izraelt a megtéréshez.

F.

1. Amikor az izraeliek látták őket (Egyiptomiakat), felemelték szemüket a Szentre, áldott legyen, és kiáltottak előtte/hozzá, ahogyan mondja: *Izrael fiai pedig föltekintettek és látták, hogy az egyiptomiak utánuk eredtek. Ekkor nagy félelem fogta el őket, és segítségért kiáltottak Izrael fiai az Úrhoz* (Ex 14,10) – ugyanúgy, ahogyan Egyiptomban kiáltottak.

---

Song of Songs, but rather of a verse of Exodus, or perhaps we might best say, a claim that the two verses, the earlier and the belated mutually illumine each other.”).



2. Amikor a Szent, áldott legyen, meghallotta, ezt mondta: „Ha nem tettem volna ezt veletek, nem hallottam volna a hangotokat.”
3. Erre a pillanatra utalva mondta: Ó galambom a sziklahasadékban. Nem azt mondja, hogy „Hadd halljak egy hangot”, hanem, hogy a „hangodat”: azt a hangot, amit már hallottam Egyiptomban. És amikor Izrael fiai kiáltottak a Szent előtt, azonnal *Így szabadította meg az Úr azon a napon Izraelt* (Ex 14,30).

Nagyjából egymást követő tanna és amora generációknak a képviselői, Rabbi Júda (200-220) és Rabbi Hama (219–279) nevéhez a Midrás egy *másált* vagyis példabeszédet kapcsol. A tipikus aggádikus midráskezdet (משל ל) egyetlen hiányossága, hogy nem derül ki, a magyarázott szövegből melyik részlethez, szóhoz akarja kötni a *dársán*, vagyis a magyarázó. Bár ezt a *másál* végére már kimondatlanul is tudhatjuk. A király-példázatok a midrások jellegzetes *másáljai* közé tartoznak.<sup>44</sup> Ez a szöveg is rövid, pontos narratíva. Csak annyit tartalmaz, ami a megértéshez feltétlenül szükséges (E1–2). A különös, „erőszakkal” kikényszerített gyermeki kiáltás az atyához az E3-ban az egyiptomi szolgaság tórabeli történetéhez kapcsolódik. A *másál* értékelése (ך – tehát, így) az Ex 2,23 idézetébe torkollik. Neusner szerint itt ér véget a *másál*, a többi már csak bővítmény.<sup>45</sup> Véleményem szerint azonban még az eredeti *másál*hoz hozzátartozott az E4 is. Nemcsak azért, mert az Ex 2,24 a megkezdett Tóra szöveg folytatása, hanem azért is, mert a 2,23-ban csak kiáltás halatszik, a király pedig ezután még beszél is a lányával. Annyiban lehetne igaza Neusnernek, hogy az E4 Tóra idézetével már talán köthető lenne a szöveg az Én 2,14 szituációjához, bár ahogyan említettem, itt még nem tudhatjuk, hogy melyik szavához.

Az E5–7 már egyértelműen a korábbi szakaszokban megismert menekülési szituációhoz kanyarítja vissza a magyarázatot, felidézve az Ex 14-et. Itt azonban egy morális vonulattal egészíti ki az Istenhez fordulás

<sup>44</sup> APPELBAUM, Alan: *The Rabbi's King-Parable. Midrash From the Third-Century Roman Empire*, Piscataway, Gorgias Press, 2010.

<sup>45</sup> NEUSNER, J.: *Rabbinic Narrative. A Documentary Perspective Vol. Three. Forms, Types and Distribution of Narratives in Song of Songs Rabbah and Lamentation Rabbah* (Brill Reference Library of Judaism 16), Leiden, Brill, 2003, 49.

motívumát, amikor a fáraó üldöző közeledését (הקריב) a menekülő Izraelhez Izrael megtérésre (לתשובה) segítéseként (közéltéseként – הקריב) olvassa. Itt tulajdonképpen le is zárhatná a szövegegységet, ahogyan azt a kiadások szerkesztői is teszik. Ám Neusnerral egyetértve azt kell mondjuk, hogy az F egység egyértelműen folytatja az E1–2 kifejtését. Az F2 szinte a király szavait adja az Úr szájába, az F1 ismét az Ex 14,10-et idézi, de most az E3 szavainak kíséretében. Végül az F3 minden kétséget kizáróan kimondja, hogy a *másál* az Énekek éneke szövegét hivatott magyarázni, a „Galambon a sziklahasadékban” folytatásaként szereplő „hadd halljam a hangod” részlettel együtt.

A két szövegrész, E és F tehát a *dársán* munkája nyomán a korábbi, talán önálló *másált* az Énekek éneke szövegének allegorikus kifejtésébe vonja be, rámutatva arra, hogy a találkozáshoz szükséges megszólalást a völegény, Isten akár erőteljes ráhatással is kikényszeríti.

II. 36.

G

1. *Galambom a sziklahasadékban*
2. Rabbi Eleázár úgy értelmezte a verset, mint ami Izraelre vonatkozik, amikor a Vörös-tengernél álltak.
3. *Galambom a sziklahasadékban* azért nevezi így, mert a tenger rejtékébe rejtőztek.
4. *Mutasd meg arcodat*, ahogyan mondja: *Álljatok helyt és meglátjátok, hogyan szabadít meg ma az Úr benneteket* (Ex 14,13).
5. *Hallasd a hangodat* az énekre vonatkozik, ahogyan mondja: *akkor ... énekelte Mózes* (Ex 15,1)
6. *Mert kellemes a hangod* az énekre vonatkozik.
7. *És bájos az arcod*. Mivel az izraeliek rámutattak ujjajkkal és mondták: *Ő az én Istenem, Őt dicsőítem* (Ex 15,2).

Ettől a szakasztól alapvetően egyforma midrásegységek (*pitronok*) következnek a jellemző szófordulattal: פתר קרייה Y, X = X, Y (így) értelmezte a (szentírási) verset. Urbán Ilona homíliáncként definiálja ezeket a ma-

gyarázati egységeket, *drásákat*.<sup>46</sup> A II. 36 a negyedik generációs tannának (135–165), Rabbi Eleázárnak tulajdonított magyarázatot tartalmazza. Az egyes részletek az Én 2,14 más-más szavának jelentését adják meg, szinte felsorolásszerűen. Rabbi Eleázár a korábban olvasottakkal egyetértőleg a Vörös-tenger előtti szituációval azonosítja a „Galambom a sziklahasadékban” szófordulatot. De tovább megy, mert a sziklát magát, ami rejteket ad, a tenger vizével azonosítja be. A menyasszony arcának<sup>47</sup> megmutatása Isten szabadítására történő rácsodálkozás lesz az Ex 14,13 alapján.<sup>48</sup> A menyasszony hangja, a hallatása és a „kellemes”-ként való értékelése egy megfeleltetést kap, ami viszont nem Izrael, hanem Mózes hangja, mégpedig Mózes éneke (Ex 15), így a vezető, Mózes a néppel azonosul. Az arcaazonosítást is ebből az énekből meríti a *dársán*. Eleázár magyarázata egy mozzanattal későbbi, már a tenger szétnyílását és a megmenekülést követő pillanathoz köti az Énekek éneke 2,14 szituációjának allegorikus feloldását.

II. 37.

H

1. Rabbi Akiba úgy értelmezte a verset, hogy Izraelre alkalmazta, amikor a Sínai hegy előtt voltak.
2. *Galambom a sziklahasadékban*. Így szólította (őket), mert a hegy védelmében rejtőztek.
3. *Mutasd meg* stb., ahogyan mondja: *Az egész nép szemtanúja volt a mennydörgésnek* (Ex 20,18).
4. *Hallasd a hangodat* arra utal, amit azelőtt mondtak, mielőtt megkapták a Parancsolatokat, ahogyan mondja: *Engedelmesen megtesszük mindazt, amit az Úr rendelt* (Ex 24,7).
5. *Mert kellemes a hangod* arra utal, hogy mit mondtak, miután megkapták a Parancsolatokat, ahogyan mondja: *az Úr meghalotta azokat a szavakat, amiket elmondatok ... így szól... Mind helyes az, amit mondtak* (Deut 5,28).

<sup>46</sup> Urbán: *Énekek éneke*, 23–24, konkrétan a 2,14-hez: 102–103.

<sup>47</sup> A מַרְאֵה nem csak „arc”-ként, de „alak”-ként is értelmezhető. Vö. Urbán: *Énekek éneke*, 94–97, 101.

<sup>48</sup> Urbán: *Énekek éneke*, 102. kiemeli, hogy a G4-ben háromszor is előforduló רָאָה „látni” ige Izraellel mint alánnyal kapcsolatban van jelen, ami szerinte nem a nép „látványának”, hanem inkább a „látásának” megmutatására vonatkozik.

6. Mit jelent az, hogy „Mind helyes (הטיבו) az, amit mondtak”?
7. Rabbi Hija bar Adda és Bar Kappa eltérő magyarázatot adott (a *helyes* szóra).
8. Egyikük a lámpa díszítéséhez (הטבה) hasonlította.
9. Másikuk a füstölőáldozat előkészítéséhez (הטבה)... *és bájos az arcod, ahogyan mondja: Látva mindezt a nép reszketni kezdett és távolabbra állt.* (Ex 20,18).

Az Énekek éneke „megmentőjének” és egyik leggyakrabban idézett magyarázójának, Rabbi Akibának a véleménye szerint a 2,14 történelmi analógiája a Sinai-törvényadás. Mondhatnánk azt is, hogy Isten és Izrael kapcsolatának valódi eredőjét, a szövetségkötés pillanatát ragadja meg, mint az Énekek éneke lényegi allegóriáját, ahol egymásra talál az Örökévaló és Izrael, az ember és Isten, és felbonthatatlan és intimen szoros kapcsolat alakul ki közöttük. Ám összességében nem ez az Énekek legfontosabb és nem is egy kiemelt helyen lévő részlete. Akiba magyarázatához a Sinai-perikópa Exodusban és Deuteronomiumban található szövegeiből hoz idézeteket minden különösebb magyarázat nélkül. A H2-ben emlegetett „hegy védelme” visszautalhat a Sir haSirim Rabbá 8,5-ben olvasható gondolathoz, melyben a földből kitépett hegy alatt mintegy a védelmében történt a törvény átadása.<sup>49</sup> Egyedül a kellemes hanghoz fűződik az idézetten túli magyarázat, de az nem Akibától származik, csak a témába vágott, hát a szerkesztő/szerző belefűzte a gondolatmenetbe. Nem ez a legjellemzőbb részlete Akiba Énekek éneke magyarázatának.<sup>50</sup>

## II. 38.

### I

1. A galileai Rabbi Jozsé a verset az idegen hatalomra utalónak értelmezi.
2. *Galambom a sziklahasadékban idegen hatalmak védelmében rejtőzik.*

<sup>49</sup> Vö. Urbán: *Énekek éneke*, 103.

<sup>50</sup> Akiba szerelemhez és kifejezetten az Énekek énekéhez fűződő viszonyát taglalja Rothenberg, Naftali: *Rabbi Akiva's Philosophy of Love*, Cham, Switzerland, Palgrave Macmillan, 2017.

3. *Mutasd meg arcodat* a tanulást jelzi.
4. *Hallasd a hangodat* a jó cselekvést jelzi.
5. Egyszer volt egy vita Bét Arim felsőházában Liddában arról a kérdésről, hogy mi a fontosabb, a tanulás vagy a cselekvés?
6. Rabbi Tarfon szerint a cselekvés a fontosabb. Rabbi Akiba szerint a tanulás a fontosabb.
7. Szavaztak és eldöntötték, hogy a tanulás a fontosabb, mert az vezet a cselekvéshez.
8. *mert kellemes a hangod* a tanulást jelzi.
9. *bájos az arcod* jelzi a jó cselekvést.

Akiba kortársa, a galileai származású Rabbi Joszi/é értelmezésében az alaplegórián belül a galamb védettsége más uralmakhoz, királyságokhoz (מלכיות), esetleg a fogság „elrejtettségehez” kapcsolódik.<sup>51</sup> Itt a szöveg már nem köt hozzá szentírási szakaszt alátámasztásul, így nem tudjuk meg a gondolat hátterét és összefüggését, bár a további pozitív meghatározások alapján ezt sem vélhetjük alapvetően negatív gondolatnak. A további beazonosítás, a tanulás és a jó cselekedetek a rabbinikus gondolkodás alapjaihoz egészen Ben Sziráig vezet vissza, akinél a Tóra tanulása először kötődik a *bét midráshoz* (Sir 51,23), de nála fűződik össze a Tóra követése és az igazságos cselekedetek végzése is (Sir 32,14–16).<sup>52</sup> Ez a beazonosítás az idegen uralom=fogság kontextusában arra utalhat, hogy a tanulás jelentette Izrael identitásának megőrzését a fogságban.<sup>53</sup> A tanulás és a cselekedetek viszonyának kérdése Rabbi Akiba Énekek éneke magyarázatához kapcsolódik, mivel ő úgy fogta fel a könyvet, mint az emberek viselkedési kalauzát ebben a világban.<sup>54</sup> Ez teremt lehetőséget a *dársánnak*, hogy felidézzen egy talmudi vitát (bKidusin 40b) a két alap-

<sup>51</sup> Junkermann: *Relationship*, 154. De Urbán felhívja a figyelmet a szövegtanúk imperfectumi szóhasználatára, ami alapján akár a *dársán* korának történelmi aktualitását (idegen hatalmait) is láthatjuk benne. Vö. Urbán, *Énekek éneke*, 103.

<sup>52</sup> Lásd pl. WRIGHT, Benjamin G.: Torah and Sapiential Pedagogy in the Book of Ben Sira, in SCHIPPER, Bernd – TEETER, D. Andrew (eds.): *Wisdom and Torah: The Reception of 'Torah' in the Wisdom Literature of the Second Temple Period*, (JSJSup 163) Leiden, Brill, 2013, 157–186.

<sup>53</sup> Vö. Junkermann: *Relationship*, 154.

<sup>54</sup> A szöveg érdekessége ugyanakkor, hogy a két beazonosítás felcseréli a jelzót és a jelzettet. Az első esetben (I3–4) a hang a tanulás és az arc a cselekvés, a máso-

vető kérdés viszonyáról, melynek eldöntése a rabbinikus döntési mechanizmust is láttatja. A vitában Akiba véleményét fogadták el. A Talmud továbbviszi ezt a gondolatot, és azt mondja, hogy Izrael negyven éves vándorlása a tanulás volt, és csak az Ígéret Földjére történt belépés után léptek a cselekvés útjára. Ezzel a talmudi értelmezés visszakanyarodik a vándorlás tórai témájához.

Naftali Rothenberg szerint Rabbi Akiba elképzelése alapján az emberek közötti intim szerelem átvitele ember és Isten, illetve Izrael és Isten kapcsolatára nem allegorikus magyarázat, hanem az egyéni, emberi szerelem kiterjesztése Izraelen belül és az egész világra.<sup>55</sup>

II.39.

J.

1. Rabbi Huna és Rabbi Aha, Rabbi Aha bar Hanina nevében a verset Rabbi Meirt követve értelmezte, mint ami a szentsátorra vonatkozik.
2. *Galambom a sziklahasadékban*, mivel elrejtöztek a szentsátor védelmében.
3. *Mutasd meg arcodat*, ahogy mondja: *A közösség is odagyűlt a kijelentés sátrának bejáratához* (Lev 8,4)
4. *Hallasd a hangodat*, ahogyan mondja: *Amikor látta ezt az egész nép, felujjongott* (Lev 9,24) Egy szép éneket énekeltek, mert egy új dolgot láttak, ezért új éneket énekeltek.
5. *Mert kellemes a hangod* az énekre utal.
6. *és bájos az arcod*, ahogyan mondja: *Az egész közösség is odajárult és megállt az Úr színe előtt* (Lev 9,5).

Ebben az esetben egy 2. (250–290) és egy 4. generációs (320–350) *amora* közös megszólalásában egy 5. generációs (135–170) híres *tanna*, Rabbi Meir véleménye hangzik el, aki az alapallegória háttereként a szentsátor kontextusát határozza meg. A rejtek immár nem egy földrajzi hely,

---

dik esetben (18–9) fordítva. Láthatóan a döntés, ami Akiba véleményét fogadja el, fordítja meg a sorrendet. Vö. Urbán: *Énekek éneke*, 103–105.

<sup>55</sup> Rothenberg: *Rabbi Akiva's Philosophy*, 107–108.



hanem konkrét tárgy, mint maga a szikla.<sup>56</sup> A rejteket adó szikla a szentsátor, melyről a Lev 8–9-ben Áron és fiainak pappá szentelésével kapcsolatos szövegek összefüggésében beszél. A Lev 9,24 „felujjongását” (וַיִּזְרָא) ez a hagyomány éneklésnek tekinti, amit szorosabban tud kapcsolni az Énekek éneke szövegében kétszer is megjelenő „hang”-hoz. „Arc”-nak Izrael kultuszi közösségét (הַרְדֵּי), jobban mondva annak Isten előtti megjelenését tekinti (Lev 8,4; 9,5). Amíg az előző, I szakaszban nem szerepeltek szentírási idézetek, csupán önálló azonosítások, addig ebben a szövegrészben (J) megtaláljuk az önálló azonosítást, az önálló szentírási (Tóra) idézetet és az idézettel kombinált magyarázó beazonosítást is.

K.

1. Rabbi Tanhuma azt mondta: Ők (Rabbi Huna és Rabbi Aha) Rabbi Meirt követve értelmezték a szentsátorra utalónak. Én is a rabbikat követve fogom a templomra vonatkozóknak értelmezni.
2. *Galambom a sziklahasadékban*, mivel a templom védelmében rejtőztek el.
3. *Mutasd meg arcodat*, ahogyan mondja: *Akkor összegyűjtötte Salamon ...* (1Kir 8,1).
4. *hallasd a hangodat*, ahogyan mondja: *A harsonásoknak, meg az énekeseknek egyaránt...* (2Krón 5,13).
5. Rabbi Abin Rabbi Aba Kohén bar Dalija nevében mondta: Meg van írva: *Az egész nép egy akarattal felelte* (Ex 19,8), és az is meg van írva, hogy *Az egész nép pedig egyhangúlag így felelt* (Ex 24,3).
6. Meddig volt velük az a hang? Amíg *a harsonásoknak, meg az énekeseknek egyaránt ...*
7. *Mert kellemes a hangod* utal az énekre.
8. *bájos az arcod* az áldozatra vonatkozik, amiről azt mondja, hogy *Salamon békeáldozatot mutatott be* (1Kir 8,63)
9. Milyen marhára utal? *Négy szekeret és nyolc szarvasmarhát* (Num 7,8)

<sup>56</sup> Vö. Urbán, *Énekek éneke*, 106.

Rabbi Tanhuma az *amorák* ötödik generációjából (350–375) nem csupán korban követi az előző megszólalókat, de szerkesztési szempontból véleményében is a J szakasz megszólalóihoz kapcsolódik. Az általa választott templom allegória szoros kapcsolatban áll a szentsátorral, hiszen történetileg annak folytatója. Már a szentsátor is, de a templom mint szakrális tér különösen is védelmet jelentett. Aki a templom menedékébe jutott, az Isten védelmébe került. Ritka és igen elítélendő volt az az eset, ha valaki nem vette tekintetbe a templom menedéket nyújtó kereteit.<sup>57</sup> A szentírási részek itt már túllépnek a Tórán, hiszen a templom a későbbi történeti írásokban, a Királyok és Krónikák könyveiben jelenik meg. Módszerében itt is alapvetően az egyszerű idézést alkalmazza. A K5-ben egy máshonnan átemelt érvelés részletét emeli be a szerkesztő, melyben két másik rabbi a *hangról* értekezik és véleményüket relevánsnak tekintette, mivel a hang jelenlétét a templom felszenteléséig tartónak határozták meg. Ezen logika alapján kapcsolható Rabbi Tanhuma beazonosítási rendszeréhez. Érdekes, hogy a *bájos az arcod* kifejezést a templomszentelés áldozati rítusával kapcsolta össze (K8), melyhez még egy utolsó, szintén máshonnan beemelt gondolatfoszlányt (K9) csatolt a *dársán*.

II. 40.

L.

1. Rabbi Elija úgy értelmezte a verset, hogy az a zarándokünnepekre vonatkozik.
2. *Mutasd meg arcodat* a zarándokünnepekre utal, amiről mondja: *Évenként háromszor jelenjen meg minden férfi...* (Deut 16,16).
3. *Hallasd a hangodat* a dallamos *Hallél* recitálására utal. Amikor Izrael recitálta a *Hallélt*, hangjuk magasra jutott fel. Így mondja a példabeszéd is: „A peszah a házban, és a *Hallél* áttöri a tetőt.”
4. *Mert kellemes a hangod* az énekekre utal.
5. *Bájos az arcod* a papi áldásra utal.

<sup>57</sup> A 2Kir 2,28–32 Jóábnak, Dávid hadseregpáncsnokának meggyilkolásáról szól a szent sátorban, míg a 2Krn 24,15–18-ban Zekarját, Jójádá főpap fiát kövezik meg a templom belső udvarában, mivel elítélő próféciát mondott Jóás királyról és udvartartásáról.

A II. 40 tartalmazza az Én 2,14 utolsó magyarázati részletét. A megnevezett rabbi<sup>58</sup> az eddigi tárgyi vagy földrajzi konkrétumokat követően egy szakrális jelenséggel azonosítja a helyzetet. Isten a zarándokünnep során szólítja meg Izraelt, vagyis elrendeli a férfiak részvételét évente háromszor a nagy ünnepeken.<sup>59</sup> Tórai háttérként nem a Leviticus részlete-sebb, hanem a Deuteronomium összefoglaló leírását választja ki (Deut 16). A hang és az arc beazonosítása az ünnep két eleméhez, a közösség énekléséhez és a papok áldásához kötődik a magyarázatban. Az L3 a Hal-lél, vagyis a Zsoltárok utolsó egységének éneklésével kapcsolatban egy ismeretlen rövid példabeszédet is felidéz, mely az ünnep erejéről, akusz-tikai élményéről szól. Egyben a *peszah* említésével visszautal a korábbi magyarázatok kivonulás-kontextusára.

## 5.2. A Sir haSirim Rabbá értelmezése

A II.34–40 szakaszban a harmadik generációs tannáktól a harmadik ge-nerációs amoráikig találunk rabbikat. Ez Kr. u. 120 és 320 közötti idősza-kot jelenti, jóllehet akár korábbi vagy későbbi gondolatokat is magába foglalhat a végső soron 7–8. századra véglegesült szöveg.

Két nagy egységre bonthatjuk a szakaszt. A II.34–35 (A–F) olyan szövegegységekből áll, melyek a klasszikus midrásformát hozzák, mely a szentírási hivatkozásokon kívül aggádikus történetekkel, továbbgön-dolt helyzetelemzéssel gazdag értelmezést ad. A II.36–40 (G–L) azonos felépítésű *pitronok*at tartalmaz,<sup>60</sup> melyek listaszerűen azonosítják be az Én 2,14 egymást követő szavait, kifejezéseit, és önálló kis egységek laza sorozataként jelenik meg. A két nagy egység nagyjából kronológiai sor-rendben hozza a rabbikat, de ez lehet, hogy csupán esetlegesen alakult így, de ez nem jelent valódi koherenciát. Egyik nagy egység sem alkot önmagában összefüggő értelmezési komplexumot, mégis mindkettő iga-

<sup>58</sup> A név alapján nem azonosítható. A szövegváltozatok egy része nem hozza a rabbi titulust, ami így akár a bibliai Eljáhu (Illés) prófétára is utalhat. Vö. Urbán: *Énekek éneke*, 107.

<sup>59</sup> Mivel a zarándoklat a templom pusztulását követően is meglévő gyakorlat volt, az L „kitágítja a megelőző két drasa idejét arra az időszakra, amikor már nem áll a Szentély.” Urbán: *Énekek éneke*, 108.

<sup>60</sup> Junkermann: *Relationship*, 154.

zodik az Énekek éneke Rabbi Akiba által is megfogalmazott allegorikus értelmezési vonulathoz, miszerint Izrael és Isten viszonyát jeleníti meg a férfi és nő közötti mély érzelmeket tartalmazó szöveg. Izrael szent történetének, vagyis Isten és népe viszonyának más-más részleteit kötik az Énekek szövegéhez ezek az önálló allegóriák, melyek így kis univerzumokat hoznak létre.<sup>61</sup> Az egész SirR-val kapcsolatban Jacob Neusner úgy fogalmaz, hogy „az Énekek éneke szisztematikus exegézisének a teljes kompilációjaként az Énekek éneke rabbá parabolikus gondolkodáson alapszik és egy koherens alkotó metaforát tár fel.” Megállapítása az Én 2,14 értelmezésére is érvényes, sőt az is, ahogyan folytatja: „az Énekek éneke rabbá, miközben a teljes rabbinikus szisztémát felmutatja, összekapcsolja a metaforát a teológiával, a jelképet a szerkezettel.”<sup>62</sup>

Tegyük hozzá, hogy összekapcsolja a Szentírást a Szentírással is, vagyis az egyik bibliai helyet, jelesül itt az Énekek éneke szövegét alapvetően más bibliai helyekkel vett idézetekkel értelmezi. 36 bibliai idézet olvasható a II.34–40 szakaszban az Énekek éneke 2,14 szövegének használatán túl.<sup>63</sup> Ennek öthatoda a Tórából vett idézet, ami mutatja, hogy a legfőbb referenciát a Szentírás (Tanakh) tekintetében a Tóra jelenti a *dársánnak* is.<sup>64</sup> Mindössze négy idézetre utal visszatérően, ami a magyarázatok szertéágazó voltát jelzi. A hivatkozások alapján két történet

<sup>61</sup> Ez annál is inkább állítható, mivel a SirR más magyarázataiban más rabbiknak tulajdonítva ugyanezek az allegorikus beazonosítások figyelhetők meg, pl. már az I.2-ben, ahol az Énekek énekének legelső elénekléséről van szó. Rabbi Hanina bar Papa: a Vörös-tengernél; Rabbi Júda és Rabbi Johanan: a Sinainál; Rabbi Meir: a Szentsátornál; a rabbik szerint: az örök templomban. Vö. Stern: *Ancient Jewish Interpretation*, 94.

<sup>62</sup> Neusner: *Rabbinic Narrative*, 93. „So the entire compilation of systematic exegesis of the Song of Songs, Song of Songs Rabbah, rests on parabolic thinking and explores a coherent generative metaphor. ... So Song of Songs Rabbah thus joins metaphor to theology, symbol to structure, in setting forth the entire Rabbinic system. It is hardly surprising that the preferred narrative type for this document is the exegetical parable. No other classification of narrative writing competes.”

<sup>63</sup> Előfordulási sorrendjükben: Hós 7,11; Gen 49,9; Gen 49,21; Gen 49,17; Gen 49,27; Ex 4,31; Ex 14,15; Dán 3,16; Préd 8,2; Ex 20,2; Ex 20,7; Ex 14,10; Ex 14,30; Ex 2,23; Ex 2,24; Ex 14,8; Ex 14,10; Ex 14,10; Ex 14,30; Ex 14,13; Ex 15,1; Ex 15,2; Ex 20,18; Ex 24,7; Deut 5,28; Ex 20,18; Lev 8,4; Lev 9,24; Lev 9,5; 1Kir 8,1; 2Krón 5,13; Ex 19,8; Ex 24,3; 1Kir 8,63; Num 7,8; Deut 16,16.

<sup>64</sup> A Midrás bevezető proömiumában részletesen leírja, hogy Salamon tulajdonképpen a Tóra magyarázatára írta mindhárom könyvét, a Példabeszédeket, a Prédikátort és az Énekek énekét. Vö. Boyarin: *Song of Songs*, 216–217.

kerül előtérbe, az egyiptomi kivonulás a vörös-tengeri átkeléssel, illetve a Sinai-perikópa. A Tóra, de egész Izrael (szent/üdv) történetének központi vagy inkább alapeseménye a kiválasztás–kivonulás–szövetségekötés Exodusban leírt története. Itt válik az elnyomott népcsoport szabaddá, az „istentelen” közösség Isten gyülekezetévé, a sok isten között vergődő nép az Örökkévaló Úr, Adonáj saját népévé. A megszólítást több oldalról járja körül a Midrás, a nép/menyasszony felől Isten, a Szent, az egyetlen Örökkévaló (Ex 20,2) az, aki megszólít, ugyanakkor a völegény/Isten felől nézve Izraelnek kell megszólalnia, a hangját hallatnia. Ez utóbbi az Én 2,14-ről megfogalmazott magyarázatok alapján partikulárisan Mózes énekére (II.36 G), a nép vagy a léviták templomi éneklésére (II. 39 J,K) vagy akár az ünnepi *hallél*ra (II.40 L) vonatkozhat, általánosságban azonban magára a legmagasztosabb énekre, a „legénekebbre”, az Énekek énekére. A találkozászt, az egymásra találást a Midrás ilyen kétirányú folyamatként ábrázolja.

A II.36–40 a SirR-nak nem a központi szakasza, ahogyan a 2,14 sem az az Énekek énekén belül, mégis allegorikus összefüggéseit és általános üzenetét tekintve koherensen szervesül a könyv egészének komplex értelméhez, ugyanakkor önmagában szemlélve is rámutat a személyes találkozás fontosságára a párkapcsolaton túl az Istennel való kapcsolatban is.

## 6 A Targum Sir haSirim

A targumokról általában úgy gondolkodunk, mint a Biblia arám fordításai. Ez talán még nagyjából igaz lehet Onkelosz targumára, de a többi Tóra-targum, illetve a más könyvekhez írt targumok esetében már sokkal inkább érvényesül az az általános megállapítása, hogy minden fordítás egyben értelmezés is. Az Énekek éneke targuma (innenről TSir) esetében ez a megállapítás több mint helytálló,<sup>65</sup> a szöveg versenként önálló kompozíció. Mivel a legkésőbb keletkezett targumról van szó,<sup>66</sup> ezért az év-

<sup>65</sup> A Talmud Kidusin 49/a szerint „mindenki, aki eredeti alakjában fordítja (a szentírási verset) az hamisító: כל המתרגם כצורתו הרי זה בדאי”.

<sup>66</sup> A TSir kézíratairól és késői arám nyelvezetéről lásd LITKE, Andrew W.: *Targum Song of Songs and Late Jewish Literary Aramaic. Language, Lexicon, Text and Translation*, (Aramaic Studies Supplements 15), Leiden, Brill, 2019.

századok e könyvhöz kapcsolódó magyarázati hagyományai beleépültek a fordítás szövegébe. A késői keletkezését éppen a benne fellelt források alapján legkorábban az 5–8. század közé tehetjük.<sup>67</sup>

Az Énekek éneke eddig látott rabbinikus feldolgozásai alapján nem meglepő Stemberger summásan rövid megállapítása erről a targumról: „értelmezésében azt az elterjedt hagyományt követi, mely a művet allegorikusan, Isten és a népe között fennálló kapcsolatként értelmezi.”<sup>68</sup> Az érdektelenséget sugárzó mondattal jellemzett irat mögött azonban egy egészen sajátos és később népszerűvé vált prezentáció húzódik meg.<sup>69</sup>

A TSir egy olyan komplex egységet hoz létre a meglévő hagyományból és annak továbbgondolásából, átstrukturálásából, új összefüggésekbe helyezéséből, melyben Izrael történeti narratívája az Énekek éneke szövege folyamatos magyarázatának összefoglaló keretét adja.<sup>70</sup> Ahogyan Schwarz Mór fogalmaz, „A történet az egyiptomi kivonulással kezdődik és a messiási időkig tart, az első Peszachtól az eljövendő nagy Peszachig.”<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Az *Énekek énekének targuma*, Schwartz Mór (ford.), Budapest, Arany János nyomda, 1928, 8–10. MENN, Esther M.: Targum of the Song of Songs and the Dynamics of Historical Allegory, in EVANS, Craig A.: *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity. Studies in Language and Tradition*, London, T&T Clark, 2000, 423–445. kül. 423.

<sup>68</sup> Stemberger: *Zsidó irodalom*, 77.

<sup>69</sup> A Targum Sir haSirim az egyik legtöbb kézirattal (több mint 60) rendelkező targum. ALEXANDER, Philip S.: Tradition and Originality in the Targum of Song of Songs, in BEATTIE, D.R.G. – McNAMARA, M.J. (eds.): *Aramaic Bible. Targums in their Historical Context*, (JSOTSup 166) Sheffield, Sheffield University Press, 1994, 318–339. kül. 318.

<sup>70</sup> Vö. Menn: Targum of the Song of Songs, 424.

<sup>71</sup> Schwarz, *Énekek éneke*, 11. A targumban előforduló történeti részletek sorrendjükben a következők: 1,4: Egyiptom—Sinai; 1,5–6: arany borjú; 1,9: a vörös-tengeri jelenet; 1,10–14: Sinai-aranyborjú; 1,17–1,1.2: Salamon temploma; 2,3–5: kinyilatkoztatás; 2,6: pusztai vándorlás; 2,7: a 12 követ; 2,8: Mózes küldetése; 2,9: Peszach; 2,10–12: kivonulás; 2,13: Izrael éneke; 2,14: a fáraó üldözi Izraelt; 2,15–16: Amálek; 2,17–3,4: aranyborjú; 3,5: a 40 éves vándorlás oka; 3,6: honfoglalás; 3,7–11. 4,1: a templom építése, berendezése, avatása; 4,16: a templom berendezése; 5,2–3: Nebukadneccár; 5,4: Szanhérib; 5,7: Júda pusztulása. Cidkijáhu; 6,2: Kürosz, Zerubbábel, a II. templom; 6,7: a Hasmonaeus ház; 6,8: Antiochus Epiphanész (Alexandrosz) Izrael győzelme; 7,6: Dániel; 7,9–10: Dániel és társainak próbatétele. Illés és Elizeus, Ezékiel; 8,11: Ahijja, Roboám; 8,11–12: a 10 törzs elválása. Schwarz, *Énekek éneke*, 14. Vö. Menn, Targum of the Song of Songs, 425. ALEXANDER, Philip S.: The Song of Songs as Historical Allegory: Notes on the Development of an Exegetical Tradition, in CATCHART, Kevin J. – MAHER Michel (eds.): *Targumic and Cognate Studies in Honour of Martin Mc-*



Vagyis szemben a SirR-val, koherens egységet formál, és egységes értelmezési elvet és módszert használ.

A szöveget Schwarz Mór fordításában olvashatjuk, előtte dőlt betűvel a bibliai héber vers szövegével:

14. (*Galambom a sziklahasadékokban a lejtő rejtekében, hadd látnom ábrázotodat, hadd hallanom hangodat, mert hangod kellemes és ábrázotod bájos*)

Amikor üldözte a gonosz fáraó Izrael házának népét, olyan volt Izrael gyülekezete, mint egy galamb, amit egy szikla hasadékába zártak egy kígyóval együtt, amelyik belülről fenyegette, és egy héjával, amelyik kívülről fenyegette.

Így Izrael gyülekezete be volt zárva a világ négy pontja felől: előlük a tenger; mögülük üldözte az ellenség; és két oldalukról a pusztaságok/sivatagok tele mérges/tüzes kígyókkal, amik megharapják és megölik az emberfiát a mérgükkel.

Rögtön kinyitotta a száját imádságban az Örökkévaló előtt, és leesett a Bat Qol az égből, megszólalt és így szólt: Ó, Izrael gyülekezete, aki hasonlítasz a hibátlan/tiszta galambra, amit egy szikla hasadékba zártak, és a szikla rejtekeibe, hadd lássam az alakodat/kinézetedet és egyenes cselekedeteidet! Hadd halljam hangodat, mert a hangod édes, amikor imádkozol a szentélyben, és alakod csinos jócselekedeteidben.

A fordítás nem tartja szükségesnek, hogy a szöveg kezdetén utaljon a bibliai szövegre. Egyből saját gondolatkörében fogalmaz. A targum a Sir haSirim rabbá nyomdokain haladva (II.35D.F) Rabbi Ismael Mekhiltából is ismert hasonlatát alkalmazza, de részletesen kidolgozva. Megfogalmazása három egységre osztható, amit a fenti fordításban az egyszerűség kedvéért bekezdésekkel tagolva tördeltünk, hogy láthatóak legyenek az értelmi határok.

Az első egység beazonosítja Izrael történetének eseményét, amit az Én 2,14-hez kapcsol a *meturgemán* (targumista): ez az Ex 14 jelene,

---

Namara. (JSOTSup 230) Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, 14–29. kül. 23–24. aki szerint a TSir az első rabbinikus (illetve bármilyen) magyarázat, ami az Énekek énekét történeti allegóriaként (*historical allegory*) értelmezte.

amikor a fáraó üldözi a kivonuló Izraelt a Vörös-tengerig. A versben szereplő galambot azonosítja Izraellel: ... הוּת מִתִּילָא לִּי „hasonlított,” ahogyan azt megtaláljuk az 1,15 és az 5,2 magyarázatában, amiknek az elemeit itt még később felhasználja a magyarázat. A סגירָא (bezárt) megfogalmazás arra utal, hogy nem a kígyó és nem is a héja az oka annak, hogy ilyen helyzetbe került a galamb. Vagyis itt egy harmadik, egy külső erő az, ami idekényszeríti, ahogyan arra a fentebb tárgyalt midrás is utal (II.35 E6), ám ezt nem nevesíti. A kígyóra a חִיּוּיָא (*hiwyah*), kevésbé ismert szó szerepel, pedig a *nahas* is használatos az arámiban. A Num 21,6 és a Deut 8,15 nyomán a TSir 1,9 és a 2,6 is használja a mérges kígyó képét.<sup>72</sup> A szikla kettős szerepet játszik a történetben. Egyrészt negatívum, mint ami a kilátástalan helyzetet indikálja: elzárt tér, nincs menekülési útvo-nal. Másrészt pozitívum, mint rejtkehely, ami eltakar.

A második gondolati egység elmagyarázza a galamb hasonlatot/alle-góriát: a fenyegetést a menekülés lehetetlensége jelenti, előttük a még ki nem nyílt tenger, mögöttük a fáraó serege, két oldalról pedig a sivatag a maga veszélyeivel. A magyarázat itt a TSir 1,9 szövegét veszi át, melynek első szakasza tartalmazza ezt a leírást.<sup>73</sup> Az alaphelyzet „okát” itt is a סגירָא (bezárt) kifejezéssel adja meg, ahogyan a hasonlatban is.

A harmadik gondolatsor hozza el a megoldást, ami Izrael és Isten párbeszéde, egyben az Én 2,14 szövegének lefordítása is. A szikla itt rej-tekhely, nem pedig veszélyforrás, vagyis ami belülről veszedelemnek lát-szik, az kívülről (a Nagy Rendező felől nézve) menedék. A kilátástalan helyzetben a fordulópontot Izrael megszólalása, az imádság (פְּלִי) hozza meg. A megelőző vers, a TSir 2,13 magyarázatának mintegy a folytatá-sa vagy párhuzama, ahol Izrael énekel, dicsőíti Istent. A helyzet erede-te az Ex 14,10: „segítségért kiáltottak Izrael fiai az Úrhoz.” A galambbal azonosított Izrael megszólalására azonnal válaszolni siető בֵּרַת קִלְא (*brat*

<sup>72</sup> Ezek a keresztthivatkozások jól mutatják a targum értelmezési rendszerének koher-enciáját. Vö. Junkermann, *Relationship*, 155.

<sup>73</sup> 9. Paripámhoz Fáraó szekerei között mondlak hasonlóknak kedvesem. Amikor Izrael háza Egyiptomból kivonult, a Fáraó és tábora üldözőbe vették őket szekerekkel és lovasokkal. És útjuk négy oldalról volt elzárva, jobbról és balról a mérges kígyókkal teli sivatag, mögöttük az istentelen Fáraó és tábora, előttük a Vö-rös tenger. Mit tett a Szent, dicsértessék Ő? Megnyilatkozott hatalmának erejében a tengerrel és felszárította a vizet, de az iszapot nem szárította meg.





qolá – mennyei hang)<sup>74</sup> ismét egy metafora. A targumok jellegzetessége, hogy az antropomorfizmus kerülése miatt Isten megszólalását a מַמְרָא-ja (*memra* „mondása/beszéde”, *logosza*), vagy mint itt, a „mennyei hang” helyettesíti.<sup>75</sup> A SSR II.35 F1–3 párhuzamaként is tekinthetünk a szakaszra, de szemben az ott megfogalmazódó negatív isteni megszólalással (F2), a targumban Isten (hangja) végig pozitívan beszél. A felidézett galamballegóriát tovább szélesíti azzal, hogy – az Én 2,14 szövegét a TSir 1,15 és 5,2 kontextusába állítva – az állatot tökéletesnek (אֲדִיִּתָּהּ) mondja. Ennek hátere egyrészt abban rejlik, hogy a galamb tökéletessége az áldozatbemutatáshoz kell (1,15), mivel a felvázolt helyzet akár ilyené is válhatna.<sup>76</sup> Másrészt Izrael tetteinek helyessége hasonlít a galambhoz (5,2), és ez már magyarázatot adhat az „alak” értelmezésére is.<sup>77</sup> A „hadd lássam” (אֲרִיִּי) felszólítás kapcsolódik az Én 2,13-ban már elhangzott „jőjj már” hívással, amit a targum az Ígélet földjére behívásként értelmez: „Kelj fel, Izrael gyülekezete, kedvesem, én szépem és menj innen (אֲרִיִּי) az országba, melyet őseidnek biztosítottam.” (TSir 2,13). A megmutatkozás ugyanakkor kijövetelt jelent a szikla rejtékéből/csapdájából: előre lehet menekülni, a tenger felé, amin végül át tud vonulni Izrael (TSir 2,15). Az Én 2,14 két utolsó eleméből az elsőt (ábrázat/alak/kinézet) a II.38 I3–9a-ban hivatkozott Rabbi Akiba-féle értelmezéshez hasonlóan jócselekedetekként fogalmazza meg a targumista. A hang tekintetében azonban elszakad a korábbi hagyományoktól és nem énekként, hanem kifejezetten a szentélyben/zsinagógában (בְּבֵית מִקְדָּשָׁא) elmondott imádságként definiálja. A SirRab-ban a II.35 D5–6 és az egész E egység az Ex 14,10 Istenhez kiáltását járja körül, a targum mégsem használja fel ezt

<sup>74</sup> Szó szerint a „hang lánya.” Megjelenéséhez itt a targumban lásd Junkermann *Relationship*, 198.

<sup>75</sup> Ehhez lásd ALEXANDER, Philip S.: *Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures*, in MULDER, Jan (ed.), *Mikra. Text, Translation Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Christianity*, (CRINT II.1) Assen – Philadelphia, Van Gorcum – Fortress Press, 1988, 217–254, kül. 226. Rugási Gyula, in RUGÁSI Gyula, *Költészet és apokalipszis. Hebraisztikai tanulmányok*, (Mortija könyvek 2), Budapest, Universitas kiadó, 2000, 12–30. kül. 16–19, a Mt 3,16 és Jn 1,32 epifániájában a galamb formájában leszálló Szentlélek és a mennyei hang egyidejűségére hívja fel a figyelmet.

<sup>76</sup> „Egész lényed mint az oltári áldozásra alkalmas fiatal galambé.”

<sup>77</sup> „hasonlíttatol a galambhoz tetteid tökéletességében.”

a tradíciót, hanem egy sajátos megoldásként az istentisztelet részeként megjelenő imádságban határozza meg a „hangot” (תִּשְׁבֹּחַ).

Az Én 2,14 teljes szövegét hozza a targum, ami egyrészt egy zárt rendszerként kezelve létrehozta történeti allegorikus értelmezését. Egy aktuális esemény, a kivonulás során a Fáraó által üldözöbe vett Izrael szorongatott helyzetét azonosítja a bibliai szöveg értelmével. Mivel nem hangzik el, de utal rá, hogy az isteni megszólalás Izrael Istenhez kiáltását követően történhetett csak meg. Mindennek belső koherenciáját egy aggadá alkalmazása, és annak kibontása szolgáltatja. A völegény megszólítása Isten aktív megszólalásaként továbbgondolja a történeti beazonosítást. Ugyanakkor nyílt rendszerként a TSir 2,14 szervesen kapcsolódik az egész targum történeti allegorikus menetéhez, azon belül az exodus-vándorlás–Sinai tradíciót felölelő 1,4–3,4 szakaszhoz.<sup>78</sup> Bekapcsolja a rabbinikus irodalom kicsiny (metafora), nagyobb (*másál*) vagy még nagyobb (*agádá*) már meglévő egységeit, amivel így összekötésbe kerül az ugyanezeket az egységeket használó más szövegeivel, írásaival. Hogy csak egyet említsünk, a Pirké Avot (1,2) klasszikus mondása Rabbi Simeon haCaddiktól: „Három dolgon áll a világ, a Tórán, az istentiszteleten és a kegyesség gyakorlásán.” Hiszen van itt egy Tóra-történet, az Izrael felől pedig Isten megszólítása, és a jó cselekedetek.

Mindezek alapján egyetérthetünk Esther Menn azon megállapításával, miszerint a történeti allegória segítségével a targum három további értelmezési célt valósít meg. Az első egy kanonikus cél, összekapcsolni az Énekek éneke kissé ellentmondásos könyvét a Szentírás kánonjának többi könyvével. A második egy gyakorlati cél, hogy felvázoljon egy olyan életformát, mely fenntartja Izraelt a targum által körülírt fogság idegen (Edom és Izmael) kormányzásai alatt. Végül a harmadik egy mozgósító cél, hogy a targum olvasóját bekapcsolja Izrael Istent dicsőítő imádságának történetébe.<sup>79</sup> Az első cél megvalósul azzal, hogy az Ex 14 és az Én 2,14 szituációját azonosítja. A második célt azzal éri el, hogy az áldozatra tökéletes életformát jó cselekedetei révén megjelenítő galambbal azonosítja Izraelt. Végül a harmadik cél megfogalmazása az imádságra való direkt buzdítás.

<sup>78</sup> Vö. Alexander: *Tradition and Originality*, 333.

<sup>79</sup> Menn: *Targum of the Song of Songs*, 429, illetve ezek további kifejtése 430–445.

Bár éppen az Én 2,14-ben tettünk különbséget az imádság és az éneklés között, mégis a könyv egészére nézve a kettő szorosan összefügg, akár az előbb említett harmadik cél tekintetében is. A könyv az Én 1,1 verséhez azt fűzi hozzá, hogy „Tíz éneket mondtak ezen a világon”. A felsorolásban Ádám éneke (Zsolt 92); Mózes éneke (Ex 15); a kút éneke (Num 21); Mózes búcsúéneke (Deut 32); Józsué éneke (Józs 10); Debóra éneke (Bír 5); Hanna éneke (1Sám 2); Dávid éneke (Zsolt 18) után a kilencedik magá az Énekek éneke. Majd így folytatja:

És a tizedik dalt Izrael fiai fogják mondani, amikor a diaszpórából száműzötteik eltávoznak a népek közül, mert így van írva és kifejtve Ézsaiás próféta által: „Ez a dal örömmel lesz nektek azon éjjel, amikor meg fog szentelteni a Peszach ünnepe és szívnek öröme, mint a népé, mely megy, hogy megjelenjék Isten előtt évente háromszor különféle hangszerekkel és a dob hangjával, hogy felmenve Isten hegyére szolgáljanak Isten, Izrael hatalmasa előtt.” (Ézs 30,29)

A tizedik ének a végső ének, amit a szétszóratásból összegyűjtött zsidóság az idők végén énekel. Az örök imádság, mely ebből a kilencedikből, a lehető legénekebből nő ki, melyet a „végső” Peszah alkalmával kell megszólaltatni (TSir 1,1). Amikor az Örökkévaló „kedvet talál” népében és „beviszi” őket „Jeruzsálem hegyére”, ahol „a papok illatos füstölőszert mutatnak be” (TSir 8,14). Így keretezi a Targum Sir haSirim rendkívül alapos és széles ismeretekkel rendelkező szerzője a munkáját.

## **7 Kompetitív allegóriák?**

Órigenész és a rabbik. Az elmúlt évtizedek kutatásainak visszatérő eleme annak vizsgálata, hogy vajon az Énekek éneke értelmezéstörténete során Órigenész és korának rabbijai milyen viszonyban álltak egymással, mennyire ismerték egymás munkáját, vajon merítették-e belőle vagy vitakoztak-e egymással. A kérdés véleményem szerint az egyén szintjén vizsgálható ugyan,<sup>80</sup> a szöveg szintjén mégis problémás, mégpedig a

---

<sup>80</sup> Erre jó példa Órigenész és Rabbi Johanan összevetése akár Urbach, „Homiletical Interpretation” akár KIMELMAN, Reuven: Rabbi Yohanan and Origen on the Song of Songs: A Third-Century Jewish-Christian Disputation, *Harvard Theological Re-*

rabbinikus irodalom kollektív jellege miatt. Még ha egyes művek, mint például a *Mekhilták* esetében egy konkrét rabbi tartanak a szerzőjének, a szöveg kollektív, gyűjteményes megszólalásai miatt nem egy bölcs véleményét tükrözik csupán. Másrészt akár egy adott szövegrészlet (kifejezés, vélemény, *misna*) tekintetében is bizonytalan, hogy a megnevezett illető valóban elmondta-e az adott mondatot, mert másutt akár más rabbi szájába adja ugyanazt a mondatot.<sup>81</sup> A másik fenntartásom ezzel a vizsgálódással szemben az egyes művek intenciójából ered. Ahogyan láttuk, Órigenész írásainak, főként a homíliáknak, amint mi is láttuk, van egy közösségi szituációja, melyben a konkrét hallgatóságot szólítja meg.<sup>82</sup> Sőt éppen a hármas értelmezési vonalban megjelenő spirituális értelem a kommentárban is közvetlenné teszi a személyre szabott üzenetet. Így, amint arra Ishay Rosen-Zvi is felhívja a figyelmet, nála az üzenetben érintettek az aktuális „Te” és „én” lesznek, ám ez a közvetlen megszólítás hiányzik még a homiletikus midrásokból is, amelyekhez néha a Sir ha-Sirim rabbát is sorolják, nem beszélve a halákhikus munkákról. A rabbinikus szövegekben a megszólított az Izrael közössége, így az értelmezés, még ha konkrét üzenetként szólal is meg, kollektív módon fogalmaz.<sup>83</sup> Másrészt, Rosen-Zvi-t idézve: „Míg Órigenész természetesnek veszi, hogy a szöveg minden időben és minden helyen élő hívőről szól, addig a midrás nem állítja, hogy a Tóra a mi saját világunkról szól (vagy hogy a mi világunk egyáltalán érdekes). A midrás megfogalmazói számára a Szentírás *hozzánk* beszél, de nem *rólunk*.”<sup>84</sup>

---

view 73 (1980/3-4) 567–595, akár KADARI, Tamar: *Rabbinic And Christian Models Of Interaction On The Song Of Songs*, in POORTHUIS, Marcel – SCHWARTZ, Joshua J. – TURNER, Joseph (eds.): *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature*, Leiden, Brill, 2009, 71–77. elemzéseiben.

<sup>81</sup> Neusner: *Method and Substance*, 91–96.

<sup>82</sup> ROSEN-ZVI, Ishay: *Two Midrashic Selves. Between Origen and the Mekhilta*, in NIEHOFF, Maren R. – LEVINSON, Joshua (szerk.): *Constructions of the Self in the Roman Empire. New Perspectives* (Culture, Religion, and Politics in the Greco-Roman World), Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 469–501.

<sup>83</sup> Kadari: *Rabbinic and Christian Models*, 77–79. tovább pontosítja a hallgatóságot, amikor azt mondja, hogy Órigenész homíliái és a Sir ha-Sirim rabbá hasonlóan széles és nem tudományos specializált közönség számára készültek, míg az órigenészi kommentár már eretebb és tanultabb hallgatóságnak.

<sup>84</sup> Rosen-Zvi: *Two Midrashic Selves*, 480–481: „While Origen takes for granted that the text is about the faithful in every time and place, the Midrash does not assume

Figyelembe véve ezeket a különbségtételeket, fenti elemzésünk következtetése is az lehet, hogy úgy Órigenész, mint a rabbik a szövegeket többféle megközelítésből és többféle módszerrel olvasták, közülük azonban kiemelkedett az allegorikus értelmezési mód. Az Énekek éneke 2,14 magyarázata során felmutatják azokat a jellegzetességeket, melyek akár hasonlóak, akár eltérőek, nem egymásra reflektáló, egymással konkuráló megfogalmazásokat eredményeznek. Ez pedig részben abból ered, hogy mindhárom magyarázat a Szentírás segítségével elemzi aszentírási szöveget. A különbségeket nem Órigenész versus rabbinikus szövegek viszonylatban lehet megfogalmazni, hanem egyenként összevetve egymással. A TSir és a SirR szöveg szerinti azonosságokat is felmutatnak, ami akár közös forrásra, akár egymás használatára utal. Míg Órigenész és a TSir egységesen egészében nézi a verset és a könyvet is és egy koherens magyarázatot ad az olvasónak, az általa ismert források alapján – ami még akkor is igaz, ha Órigenész három szinten nyúl a szöveghez, addig a SirR nem törekszik egységesítésre és a szerteágazó véleményeket nem kapcsolja egymáshoz, viszont, ahogyan a *pitronok* esetében látható, más szövegekre nézve is azonos sorrendben hozza a megszólalókat, és azok véleményét. Abban azonban azonos Órigenésszel, hogy egyaránt 36 szentírási idézetet használ a vers értelmezésében, és nem összegző lezárás jellegű a versre vonatkozó utolsó gondolatuk. A vers és az egész könyv tekintetében Órigenész és a TSir összecsengenek, mert mindkettő számára kiemelt a 7/10 ének bevezetesként, és a cél pedig a végső találkozás Isten és a választottak között. És még egy, ahogyan a TSir egészen Rásival bezárólag meghatározza az Énekek éneke zsidó magyarázatát, úgy Órigenész értelmezése a 17. századig lesz uralkodó a kereszténységen belül.

---

that the Torah is about our own world (or that our world is at all interesting). For the Midrashic homilists, scripture speaks *to us* but not *about us*.”

Énekek éneke	Órigenész kommentár	Órigenész homília	Sir haSirim Rabbá	Targum Sir haSirim
beszélő	vőlegény	vőlegény/ Isten	Isten	Isten
	Isten Igéje		galambdúc tulajdonosa	Bat Qol
	Krisztus		király	
galamb	menyasszony	gyülekezet	Izrael	Izrael gyülekezete
	emberi lélek		királylány	
	Egyház			
sziklahasadék	városfal	Sinai hasadéka	szorult helyzet a Fáraó üldözése miatt/szolgák támadása	szorult helyzet a Fáraó üldözése miatt
			fáraó/sólyom, tenger/kígyó, kígyók a pusztában	fáraó, tenger, kígyók a pusztában
			tenger rejteke	
	Sinai hegy védelme			
	idegen hatalom uralma alatt			
	Szentsátor védelme			
világ	Templom védelme			
magas kőszál rejteke	külső fal			
	láthatatlan örök			
	örök élet/végidők			
	Atya öle			
	szikla leple/Krisztus tanítása		zarándokünnep	

Énekek éneke	Órigenész kommentár	Órigenész homília	Sir haSirim Rabbá	Targum Sir haSirim
arc megmutatása		megtérés/ színről színre látás	szárnycsapkodás	
			helytállás	
			mennydörgés	
			tanulás	
			odagyültek	
			odagyűjtettek	
		ünnepi megjelenés		
hang hallatása		Isten beszédének továbbadása	kiabál	
			Mózes éneke	
			engedelmesség fogadása	
			jó cselekvés	
			felujjongtak	
			harsona és ének	
Hallél éneklése				
kellemes hang	Krisztusnak Isten előtti vallástétele/igaz hit megvallása		Mózes éneke	imádság a szentélyben/ zsinagógában
			válasz a parancsolatokra	
			tanulás	
			Isten színe elé állnak	
			éneklés	
			éneklés	
bájos arc	igaz tanítások		Istenre mutató	jócselekedetek
			reszketés	
			jócselekedetek	
			áldozatbemutató	
			papi áldás	

Az allegória mint megközelítési módszer mindhárom magyarázó szöveg számára segítséget ad a helyesnek vélt értelem megtalálásában, mégis

Órigenész és egy későbbi híresség, Szádja gáon (892–942) érdekesen összecsengő gondolatát idézve láthatjuk az Énekek éneke értelmezésének nehézségét, de egyben a vélemények körforgását is, vagyis nem kompetitív, hanem sokkal inkább komplementer allegóriákról beszélhetünk:

Amikor elkezdjük a Zsoltárok értelmezését, emeljük ki egy nagyon szép hagyományt, amit a Héber adott át nekünk általánosságban minden isteni írásról. Mivel rámutatott, hogy minden inspirált írás, a bennünk lévő homályosság (ἀσάφεια) miatt olyan, mint sok lezárt szoba (οἰκοίς) egyazon házban. És minden szobában hever egy kulcs (κλειῖν), ami nem hozzá való, és ily módon a szobák között szétosztott kulcsok egyike sem illik ahhoz a szobához, amiben hever. És az is nagy munka, hogy megtaláljuk a kulcsokat, meg az is, hogy összekapcsoljuk a szobákkal, amelyeket nyithatnak. (Órigenész, *Philocalia* 2,3)<sup>85</sup>

Tudd, testvérem, hogy nagy eltéréseket (מתחלכים) fogsz találni az Énekek éneke magyarázatában, és valójában azért térnek el, mert az Énekek éneke olyan zárákra (מנעולים) hasonlít, amiknek a kulcsai (מפתחותיהם) elvesztek. (Szádja gáon, *Énekek éneke kommentár*)

## Absztrakt

Ebben az írásban az Énekek éneke legmeghatározóbb ókori keresztény és zsidó magyarázatait elemezzük és vetjük össze, elsősorban abból a szempontból, hogy milyen hermeneutikai eszközöket használnak. A korpusz nagysága miatt az Énekek 2,14-re szűkítjük az elemzést. Napjaink tudományos vitájába azáltal kapcsolódunk be, hogy kimutatjuk, az allegória eszköze tágabb értelemben használatos; és bár azonos bibliai módszertani gyökerekkel rendelkeznek, az órigenészi és a rabbinikus alkalmazása eltérő. A kimutatható magyarázati különbségeket a módszer továbbfejlődése és a gondolkodási rendszerek eltérő irányú változása okozza, melyben a szöveg alkalmazásának közege, a hallgató vagy éppen olvasó közönséggel való viszonya is eltérő.

<sup>85</sup> A görög és héber szöveget lásd in *Treat: Lost Keys*, xv.





The present study deals with the most prominent Christian and Jewish interpretations of Song of Songs in the Antiquities comparing them in view of their hermeneutical tools. Due to the measure of the corpus, the analysis is reduced to Song of Songs 2:14. Following the nowadays discourse, we point to the fact that the tool of allegory should be used in a broader sense. Having the same biblical roots, however, the application of allegory is used differently by Origenes and the Rabbis. The evident interpretational differences are due to the different evolution of the method and the dissimilar changes of the intellectual concepts. In these concepts both the environment of the application and its relation to the reader and listener are different.



# KÖSZÖNTŐK



## KEGYELMET ÉS DICSŐSÉGET AD AZ ISTEN (ZSOLT 84,12)<sup>1</sup>

Elérkezve szeretve tisztelt Enghy Sándor szolgatársam születésének nevezetes évfordulójához, ismét olyan műfajban való megnyilatkozásra kaptam felkérést, amit még nem próbáltam. Köszöntés, emlékek felidézése, méltatás? Nézze el az Ünnepelet és e sorok minden olvasója, ha nem azt és úgy kapja, amire számított.

Kevesen vagyunk, ha van egyáltalán még valaki az Abaúji Egyházmegyében, aki elmondhatja, hogy Enghy Sándort fél évszázada ismeri. Egyszerre kezdtük tanulmányainkat Debrecenben, Ő a Refiben, én a Teológián. Akkor a Kántus volt számunkra a közös pont. Élveztuk a próbákat Berkesi Sándorral, lelkesen és boldogan tanultuk a szebbnél szebb műveket, hogy aztán különböző ünnepi alkalmakon, gyülekezeti kiszállásokon szolgáljunk Isten dicsőségére, a hallgatóság és magunk örömére. Gimnáziumi éveiből emlékezetes még számomra egy osztálykirándulás, ahol „felügyelő tanárként” vehettem részt osztályukkal. Ez a kántusos, kirándulós időszak hamar véget ért, az akkori szükség okozta gyakorlat folytán, exmissziós szolgálatra való rendelésem miatt.

Abaúji egyidejű szolgálatunk 40 éve kezdődött. Akkor én már egy éve itt voltam, amikor Ő megkezdte abaújszántói szolgálatát feleségével együtt. Mint fiatal, örültem, hogy fiatalok, ráadásul ismerősök jöttek hozzánk, és az idősebbek is örültek a lelkeszi kar fiatalodásának, és abban a reményességben volt mindenki, hogy jó és hűséges szolgálkkal gazdagodik közösségünk, egyházmegyénk. Túlzás nélkül állítom, hogy minden reményt felülmúlt, áldásokkal volt gazdag sok éves lelkeszi szolgálatuk Abaújszántón.

1986. június 7. napja is közös pontja életünknek. Lelkészszentelés a Miskolc Kossuth utcai templomban. Azt nem tudom, hogy Enghy Sándor felszentelésére miért abban az évben került sor, azt viszont tudom, hogy az enyémmre miért. Ez volt az első alkalom, hogy női lelkipásztorokat

---

<sup>1</sup> Baksy Mária az Abaúji Egyházmegye volt esperese, az Encsi Református Egyházközség lelkipásztora

szenteltek. Hatalmas tömeg, zsúfolásig megtelt templom, amire a külsőségekből emlékszem. Beteg voltam, erőtlen, gyenge, nem emlékszem az igehirdetésre, de a kézzrátételkor kapott Ige örökre szívembe vésődött, ígérete máig erősít és bátorít. Bocsánat, hogy Sándor köszöntésekor az én Igémet idézem a megsárgult egyszerű lapról: „*Nap és pajzs az ÚR, kegyelmet és dicsőséget ad az Isten. Nem vonja meg javait az ÚR azoktól, akik feddhetetlenül élnek.*” (Zsoltárok 84,12) Az én Igémnek neveztem, de nem sajátítom ki, ezt adom most át kedves szolgatársamnak áldást kérő szeretettel.

Folytatva a személyes vonatkozású emlékeket, felidézem Enghy Sándor köszöntő szavait, melyeket encsi lelkipásztori beiktatásomkor mondott 24 évvel ez előtt. Nem is a szavakat, hanem azok lelkületét. Olyan szeretettel, barátsággal, meg nem érdemelt megbecsüléssel beszélt az akkor három éves encsi templomban a beiktatott lelkipásztorhoz, hogy ma is csak meghatottan tudok gondolni rá. Igen nagyra értékelte, hogy valaki Abaújából Abaújba megy lelkipásztornak, azaz marad abaúji.

Ő is maradt évtizedeken át szántói lelkipásztor, míg tudományos munkája, lelkészeket oktató, nevelő hivatása nem szólította életvitel szerint is Sárospatakra. De még így is maradt abaúji, hiszen egyházmegyénkbe kebeleztet lelkipásztorok feleségével együtt ma is. Ez az Ő kérése volt, amit mi mindnyájan boldog megleléssel fogadtunk. Nem vesztettünk el két értékes lelkipásztort soraink közül. Így lehetséges, hogy mint a legalkalmasabb és legméltóbb erre a feladatra, a tanulmányi munka vezetője és irányítója Abaújban. Ezen felül egyházmegyei tanácsos is, akinek munkájára bármikor számíthat az egyházmegye elnöksége és közössége. Olyan munkatárs – ez 17 éves esperesi tapasztalatom –, akitől én nem tudtam olyat kérni, aminek teljesítésére készséggel ne vállalkozott volna. Kérdése csak annyi szokott lenni, hogy mikor, vagy mikorra.

A régi szép megszólítás, elnevezés tökéletesen illik Enghy Sándor testvéremre: tiszteletes és tudós. Megjelenése, megszólalása mindig kiérdemli a tiszteletet nemcsak tanítványai, de lelkipásztor társai részéről is. A „tudós”-hoz pedig nem nagyon van mit hozzátennem. Egyetemi tanár, tudományos fokozata: PhD, dr. habil. 2010-ben lehetőségem volt nekem is részt venni Budapesten az Evangélikus Hittudományi Egyetemen diplomája átvételekor. Nagyon büszkéek voltunk, vagyunk Rá. A tiszteletes és tudóshoz tegyük hozzá, hogy szerény. Tudását, bölcsességét mindig mély

alázattal hordozza, ami csak az igazán nagy tudású emberekre jellemző. Feleslegesen nem beszél, de ha megszólal, arra oda kell figyelni. Lelkész-értekezleteken tartott előadásai, más előadásokhoz való hozzászólásai értékesek, építőek, nem csak információt közölnek, de gondolkodásra, minket is tanulásra sarkallnak. Ugyanígy ünnepi gyülekezeti alkalmakon való megszólalásai megragadják a hallgatóságát. Nehéz ügyeket tárgyaló presbiteri gyűléseken nagy segítség tisztánlátása, tanácsosi útmutatásai értékesek és előre viszik a helyzet megoldását. Köszönöm, hogy munkatársak lehettünk, együtt szolgálhattunk.

Enghy Sándor igazán közösségi ember. Nem nagyon tudok visszaemlékezni olyan értekezletre, konferenciára, hálaadó ünnepre, lelkesztetetésre, lelkész családok kirándulásra, amin részt ne vett volna, hacsak nem más, lemondhatatlan szolgálata miatt. Szívből együtt tud örülni az örülőkkel, együtt sírni a sírókkal. Közösségünk mindig épül általa. Különösen emlékezetes számomra a reformáció bölcsőjénél tett svájci tanulmányi utunk, melynek kiemelkedő eseménye volt a Kálvin templomában tartott istentisztelet. Ki más suhant volna fel Kálvin lépcsőjén a szószékere, mint dr. Enghy Sándor? A reformátor méltó utóda hirdette nekünk Isten kijelentését, amit mi megilletődve hallgattunk. Egyszeri, megismételhetetlen lelki élmény ez sokunk számára.

Aki tizenhét éven át esperese (hivatali felettese) voltam a profeszornak, mindig szeretetteljes tiszteletet kaptam tőle. Ma már nem ez a felállás, de a „drága esperes asszony” megszólítás, és segítő hozzáállás megmaradt.

A nagyobb részben személyes, kisebb részben hivatalból Enghy Sándorhoz kapcsolódó emlékeim felidézését azzal zárom, hogy megköszönöm Istennek, hogy úgy intézte életünk sorát, hogy tanúja lehettem kedves szolgatársam életének, részese lelkipásztori szolgálatának. Enghy Sándor hűséges, odaadó, áldozatos munkájáért, egész eddigi életpályájáért, s benne a közös útért legyen Istené a dicsőség!





## KÖSZÖNTŐ<sup>1</sup>

Életem során sok lelkésszel/pappal találkoztam. Sokfélék voltak. Volt, aki hatott rám, és volt, aki nem. Volt, akinek minden szavát elhittem, és volt, aki hitelét veszítette előttem. Volt, akinek a szavai lenyűgöztek, de a cselekedetei nem. Olyan is volt, akinek a szavai nem, de a tettei meggyőztek. Volt, amikor csalódtam, és volt, amikor megértettem a dolog hátterét, rendjét.

Enghy Sándor nekem nem papként, professzorként vagy barátként került az életembe, hanem apukaként. Először csak a három legfiatalabb gyermekét ismertem. Mártát és Őt nem. Tudtam, hogy Naomi, Sáron és Simeon egy lelkészházaspár gyermekei. De ez a három gyermek valahogy nem tűnt lelkészgyerekeknek. Ezt nem rosszállóan mondom, hanem leíró jelleggel. A lelkészcsaládokon, legyenek bármilyen felekezettűek, nagy nyomás van. Az embereknek elvárásaik vannak a lelkipásztorok hozzátartozóival szemben. Kamaszkorban ezt mindenki igaztalanak érzi, és ez nyomot hagy a személyiségükön. Ez a nyom felismerhető. Nem összetéveszthetetlen, de felismerhető.

Az Enghy gyerekeken nem volt nyom. Pontosabban ez a nyom nem volt olyan mély, hogy azt észrevehettem volna. Nekem ez volt az első benyomásom róla. Még nem találkoztunk, de felnéztem rá. Kíváncsi voltam a titokra. Hogyan tudja egy szülő levenni a gyermekeiről ezeket a terheket? Le lehet-e venni, vagy csak ellensúlyozni szabad? Tekintettel van-e a gyülekezetre? Vagy a gyülekezeti tagokra nem kell tekintettel lenni? Ez a családban megbeszélés tárgya, vagy a szülők a gyermekek bevonása nélkül küzdenek ezzel? Sok kérdésem volt. A gyermekeim akkor még nem kamaszodtak, és én tanulni szerettem volna. Nem héber nyelvtant, hanem apaságot.

Ez a kíváncsiság hajtott közel hozzá és Mártához. Leventétől (Sohajda) hallottam, hogy klasszis ifjúsági munkás volt. Anekdoták és adomák

---

<sup>1</sup> Beidek Endre református lelkipásztor, a Sárospataki Református Kollégium Gimnáziumának nevelési igazgatóhelyettese, e-mail: endre@beidek.hu.

is keringtek róla szép számmal. Ezek inkább óvatosabbá tettek, de a titokra kíváncsi voltam.

Nem használta a tekintélyét családjá körében. Volt tekintélye, de nem épített rá. Azt hiszem, ez így nem pontos. Az volt az érzésem, hogy tudatosan bontja le tégláról téglára a tekintélyét. Örömét lelte a lányai pimaszkodásában. Az sem zavarta, ha bohócot csináltak belőle a szemem láttára. Mókázott, provokálta őket, vitát generált a vita kedvéért. Partnerként vitatkozott. Hagyta, hogy legyintsenek rá. Szerintem a gyermekeik nem is tudták, mekkora intellektuális erővel bír az apjuk. Ez sem zavarta, inkább szórakoztatta. Nemcsak vendégségben nem ült a fő helyre, hanem a saját otthonában sem. Ez nagyon imponált nekem, mert ezzel együtt a gyermekei szerették. Gyökössy Endre egyik könyvében arról ír, hogy egy apa akkor teszi a legtöbbet a fiaiért, ha nagyon szereti az anyjukat. Soha nem akartam elhinni, hogy ez a feltétel elegendő. Ezért tetszett nekem nagyon ez a tudatos „tekintélytelenítés”. Az az illúzióm, hogy a fenti két feltétel (Gyökössy, Enghy) betartása elegendő lesz ahhoz, hogy jó legyen a viszonyom a gyermekeimmel, és a hivatásom ne hagyjon mély nyomokat a kamaszkorukon.

A prédikációit is szeretem. Az igazat megvallva, nagyon nehéz hallgatni. Megdolgoztat, nem ad sok segítséget a hallgatónak. Mégis hihetetlenül izgalmasnak találtam. Olyan érzés kerített hatalmába, mintha egy középkori üvegfestő mestert látnék dolgozni munkája utolsó fázisában. A festett üvegek, a formák készen hevernek előtte, és a mester lázasan, már-már türelmetlenül teszi fel az élénk, színes mozaikokat az ablakeretbe. Eleinte a koncepció, a kép nem bontakozik ki, csak sejtésnyi a végeredmény. Ki kell várni a végét, az utolsó mozaikot. A végén összeáll a kép, ha valaki végig figyelt. Nem vagyok biztos gondolataim helytállóságában. Lehet, hogy rosszul gondolom. Amikor elmondtam mindezt neki, szokásos elutasító mosolyával ezt mondta: „De rendes vagy. Igazi nagy lelkipogozó.” Udvarias elutasítás és némi provokáció hat szóban. Igazi bravúr. Roppant bosszantó.

Ezt viszont nem szeretem benne. A professzionális provokálást. Egyszer meg is haragudtam rá, mert olyan embert provokált, akit szerintem nem kellett volna. Az akkori haragomat most is jogosnak érzem, de már másként gondolkodom róla. Az önnön tekintélyének bontogatása, a

dicsérő szavak udvarias háritása, a professzionális provokáció mind egy tőről fakadhatnak. Ha ez így van, akkor nem válogathatok. Nem nyűgözhet le az egyik, míg a másik felbosszant.

Végezetül egy rövid gondolat a hangjáról. (Bosszankodjon most ő!) Rádiós áhítatra kértem a refiben. A holokauszt emléknepjén kellett szólnia a gyermekekhez az iskola hangosbemondóján át. Tudtam, hogy a Kántusban a basszus kettőben énekelt, de így is meglepett az orgánuma. Igazi rádiós hang. Nem tudom, hogy mennyit készült arra az öt percre. Minden szó, minden hangsúly a helyén volt. A diákok még sokáig emlegették. Sokak számára vált fontossá az az áhítat.

Tudom, drága Rektor Úr! Rendes vagyok, és nyilvánvalóan lelkipozózi cállal írtam ezen sorokat!??

Téved, drága Rektor Úr. Ez az őszinte véleményem.



## „...NEM PÉNZÉRT ÉS NEM FIZETSÉGÉRT!” (ÉZS 55,1) KÖSZÖNET ÉS KÉRÉS<sup>1</sup>

Kedves Tanár Úr!

Köszönjük azt a fáradozást, amit a presbiterképzés terén értünk, laikusok megvilágosításáért tett, nem sajnálva feláldozni szabadidejét pusztán a mi köszönetünkért. Arra kérjük Önt, ne hagyja abba (!), folytassa Tanártársaival együtt, mert igen nagy szükség van rá. Önök voltak, akik felismerték, hogy Kálvini egyházunkban való megmaradásunk érdekében nélkülözhetetlenek a képzett presbiterek. Nagy kegyelem volt az Úr részéről, hogy ráébresztett bennünket tudásunk sekélyességére és nagy áldás volt, hogy ide kerültünk az évszázados Sárospataki Református Kollégiumba, a szívvel-lélekkel elhivatottságuknak élő tanárok közösségébe.

Nagyon megfogott a Kollégium megmagyarázhatatlan belső hangulata, végiggondolva azt, kik koptatták a feljáró falépcsőit előttem. Mindezt átérezve egyik óra szünetében a Tanár úrnak megemlítettem, hogy „ennek a helynek szellemisége van”. „Nem! Lelkisége van, Bíró úr!”, válaszolta. Ahhoz, hogy ez így legyen, minden korban kellett azok az apostoli keresztyén, igaz hitében élő elhivatott tanárok, akik lélekkel töltötték meg az ódon épületet.

„A Sárospataki Református Kollégium egyik oktatási intézményeként őrzi és tovább viszi a Kollégium sajátos körülmények között kialakult, több évszázados, a református hitvallásokra és a magyar nemzet iránti elkötelezettségre épülő szellemi és lelki örökségét. (...) Történelmi örökségünkből adódóan felelősséget hordoz nemcsak fenntartó egyházunkért, hanem a Kárpát-medence ezen régiójának magyar református egyházaiért is. (...) Mindezzel Isten

---

<sup>1</sup> Bíró László Rugonfalván tiszteletbeli presbiter és Dorogon pótpresbiter.

*dicsőségét, egyházunk építését, magyar népünk javát szeretnénk munkálni.*” Olvasom a Reformátusok Lapja 2021. február 7.-i számában.

Igen ez így van, hisz a presbiterképzést elvitték Felvidékre, a Partiumba és Székelyföldre, Parajdra télen, nem törődve Isten hidegével, s a csúszós utakkal. A Népfőiskola (MNC) újraindításának állomása a Sárospataki Kollégium. Mindig büszkeség tölt el emiatt, s jó érzés, ha a Tanár úr előadását hallom.

Anyyra szerettünk odajárni, hogy elhatároztuk: megbukunk a vizsgán. Nahát, ez azért nem ment. A vizsga előtt nagy volt a druk, féltünk az írásbelitől, s a szóbelitől még inkább. Hát hogyan, senki se szeret leégni ilyen tekintélyes emberek előtt. Ildikó meséli a másik évfolyamból, amikor Enghy tanár úr görögül, s majd latinul kezdett idézni, csak kapkodtuk a fejünket. Én vagy 40cm „szakirodalmat” vásároltam, amit épphogy csak elkezdtem. A vizsga napján a férfi szektorba belépő Tanár úr, észlelve a feszültséget rajtunk, megkérdezte: „Tudják-e mit jelent az, hogy kollokválni?” Hogyne, úvém is volt. „Azt jelenti, hogy beszélgetést folytatni. Ha nem jut eszükbe semmi, beszélgetünk arról: hogy van a Tiszteletes úr.” Feloldást jelentett, s átmentünk.

Tisztában vagyunk azzal, hogy a képzés során kapott tudás csak a kezdet. Folyamatos tanulásra van szükségünk, hitünk megerősítésére, úgy ahogy Peter Spangenberg könyvében olvasom: *„A hitnek gondoskodásra és gondozására van szüksége, munkára és fáradtságra, türelemre és odaadásra, a szív éhére és szomjúságára, azonban még hozzá élethossziglan, mert a hit soha nincs »kész«, amint a szerelem sincs sohasem »kész«. Még inkább szüksége van azonban a hitnek teljes szeretetünkre.*”

Ezért tartjuk végzésünk után folyamatosan a presbiter találkozókat, ahol továbbképzésként előremutató, tudományos értékű előadásokat hallunk Tanárainktól. Elgondolkodtat, hogy szívből teszik, s soha nem utasítják vissza felkérésünket. A szeretet kézzelfogható. Egyik találkozáson reggelén a hajnalig tartó beszélgetések után, felüdüzően hatott volna a kávé, csak hogy a kávéfőző elromlott. A Tanár úr ezt látva azt mondta *„várjanak, majd én készítek”!* Kisvártatva egy nagy tálcán gőzölgő kávéval jelent meg. Örök emlék a „rektori kávé” mindnyájunknak, belegondolva abba, hogy hol vagyunk mi a TANÁR ÚR-TÓL, aki kávéval kínált bennünket. Nagy ajándék volt a presbiterkép-



*„...nem pénzért és nem fizetségért!” (Ézs 55,1) Köszönet és kérés*

zés, s lesz idén is továbbképzős találkozó, ahová szeretettel várjuk, mert nagyon jó hallgatni az előadását, s élvezni a társaságát, ha közénk ül. Kérjük a Teremtőt, hogy tegye lehetővé, még sokáig tanulhassunk Öntől. A 2013-as évfolyam nevében: Isten éltesse a Tanár urat! Köszönjük, hogy „pataki diákok” lehettünk.

*Szeretettel*

*Bíró László*

*A 2013-as presbiterképzősök*







FEJÉR ZOLTÁN LÁSZLÓ

## AZ IGAZI SZERETET<sup>1</sup>

*„Ha emberek vagy angyalok nyelvén szólok is, szeretet pedig nincs bennem, olyanná lettem, mint a zengő érc vagy a pengő cimbalom.*

*És ha prófétálni is tudok, ha minden titkot ismerek is, és minden bölcsességnek birtokában vagyok, és ha teljes hitem van is, úgyhogy hegyeket mozdíthatok el, szeretet pedig nincs bennem: semmi vagyok.*

*És ha szétosztom az egész vagyonomat, és testem tűzhalálra szánom, szeretet pedig nincs bennem: semmi hasznom abból.” 1Kor.13,1-3.*

Néhány nappal ezelőtt a 8.-os diákokkal a szeretetről beszélgettünk. Arról, hogy mit jelent az igaz szeretet. Sok mindent mondtak kérdésemre a diákok. Először csak fogalmakat: „... igaz szeretet, ami jó, ami erős, ami tiszta...” Aztán tovább beszélgettünk, egészen addig, amíg ki nem mondták a választ, amit vártam tőlük: „Az igaz szeretet a megélt szeretet! Amikor nemcsak beszélek róla, hanem megélem, hogy szeretek!”

Dosztojevszkij mondja egyik művében, hogy nagyon könnyen lehet szeretni általánosságban, és nagyon nehéz személyesen! Lehet szeretni az egész világot, írja, de próbáld meg szeretni a szomszédodat, az embert, akivel együtt élsz szoros közelségben.

Enghy Sándorral az első találkozásom a pataki teológián volt, én teológus, ő akkor egy fél évig helyettesítő héber nyelvet tanító tanár. Megvallom őszintén, az első órák alatt csak annyit éltem át, hogy valami beszél, ezt nagyon gyorsan teszi, de érezhetően nagyon szereti azt, amiről tanít. Aztán lassan felvéve a ritmust, elkezdtem érteni és ezzel együtt megszeretni azt, amiről beszélt, a héber nyelv szépségét és összefüggéseit. Azóta is nagyon szívesen hallgatom, amint kibont egy-egy öszövétségi igazságot.

Amikor néhány gondolatot készültem megfogalmazni vele kapcsolatban, legegyszerűbben egy fogalom jutott eszembe: SZERETET!

---

<sup>1</sup> Fejér Zola a Sárospataki Református Kollégium Gimnáziumának vallásánára

„Szeretem azokat a történeteket, amelyek nem bibliaiak, de valami mégis szíven talál bennük. Most képzeljétek el, a teremtés csodájáról beszélnek, hogy összenőtt a kezünk, magyarul itt a könyökünk is meg a csuklónk is – így hogy ennénk? Azt mondja a történet, hogy ezek az összenőtt kezű emberek vannak a pokolban meg a mennyországban is, a különbség az, hogy a pokolban éhen halnak, mert mindenki a kinyújtott kezével önmagát akarta etetni, a mennyben meg az van, hogy a kinyújtott kezű emberek a másikat etetik, ők meg azt etetik, aki eteti őket...

Én úgy gondolom, hogy a keresztyénségnek semmi más feladata nincs, csak ez.” – prédikálta Enghy Sándor 2020. március 8-án egy intézményi vasárnapon a sárospataki református templomban.

A keresztyén ember nem teheti meg, hogy nem szeret. A mi dolgunk a hídépítés, és nem az árkok ásása, ahogy azt egy tanulságos történetben olvastam.

A történet két testvérről szól, akik egymással szomszédos farmokon éltek. Egy napon komoly konfliktus alakult ki közöttük. Négy évtizedet töltöttek egymás szomszédságában, megosztották egymással gépeiket, terményeket cseréltek, segítettek egymásnak – most először mégis úgy tűnt, kibékíthetetlenekké váltak. Vége lett a jó kapcsolatnak és a hosszú együttműködésnek. Pedig csak egy apró félreértéssel indult, amiből végül komoly nézeteltérés lett. Egymás szidalmazása után hetekig teljes csönd következett.

Egyik reggel az idősebb testvér ajtaján kopogtatás hallatszott. Egy ács állt az ajtó előtt, és néhány napra keresett munkát. Az idősebb testvér megörült a lehetőségnek, és egyből ki is jelölte az ács feladatát.

„Nézd meg azt a farmot a patakon túl, ott lakik a szomszédom. Valójában az öcsém, akivel múlt héten komolyan összevesztem. Ezt a patakot a közeli folyótól vezette le a farmjaink közé, hogy ezzel is bosszantson. De én könnyen visszavágok. A pajtában találsz rengeteg régi bútordarabot és faanyagot, építs belőlük egy falat a farmjaink közé, hogy ne kelljen többet látnom őt és a farmját.”

Az ács így felelt: „Azt hiszem értem a helyzetet. Még ma elvégzem a munkát.”

Az idősebb testvér az ács rendelkezésére bocsátotta a szükséges eszközöket, majd bement a városba. Az ács egész nap keményen dolgozott, és mire munkaadója napnyugtakor hazaért, be is fejezte munkáját.

Az idősebb testvérnek tátva maradt a szája, mikor meglátta, mit készített az ács. Nem volt ott semmiféle fal – helyette egy hidat látott, mely a patak két oldalát kötötte össze.

Öccse közeledett felé kitért karokkal, és lelkesen üdvözölte bátyját: „Nagyon jó ember vagy, hogy ilyen hidat építettél mindazok után, amit mondtam és tettem.” A két testvér a hídon mosolyogva megrázta egymás kezét, majd oldalra pillantva látták, hogy az ács már össze is pakolta szerszámaint, és épp indulni készül.

„Várj még! Maradj pár napot, sok munkát tudok még adni neked” – szólt az idősebb testvér.

„Szívesen maradnék – felelte az ács –, de még rengeteg hidat fel kell építenem.”

Jelenleg, mint munkatársak, Sándor a teológián, én a gimnáziumban dolgozunk, és igyekszünk építeni a hidakat.

Nem könnyű, de szeretettel minden lehetséges! Azzal a Krisztusi szeretettel, melyet egy alkalommal úgy említett rektor úr, hogy materialista szeretet, azaz kézzel fogható.

Kívánom neki, hogy sikerüljön, hidakat építeni ember és ember, intézmény és intézmény között, mert tudom, nagyon őszintén szeretné!

Nem szereti, ha róla áradoznak, még azt sem akarja elfogadni tőlem, hogy rektor úrnak szólítsam, most mégis így fejezem be írásom: Isten áldja, és örülök, hogy ismerhetem a Rektor Urat!



## MI AZ ÜZENET?<sup>1</sup>

Jól emlékszem, harmadéves voltam, amikor legátus futásra Enghy Sándor professzorhoz jelöltek ki. Szerettem az óráit, a stílusát, ő szeretettette meg velem a héber nyelvet, az Ószövetséget. A futás beosztására azonban csak vakartam a fejem. Valahogy sejtettem, hogy nem a megszokott felmondás következik.

Készültem, megtanultam a prédikációkat. Már vártam el is mondani azokat, mire behívott. Leültetett, rám nézett, mondta: „Kedves Tamás, maga biztosan jól megtanulta, amit kellett. Nem is kérdezem a prédikációt, csak egyetlen kérdésem van: Mi az üzenet?”

Elsőre még csak makogtam, hát újra kérdezte: „Mi az üzenet?” Akkor először irtam „élesben” prédikációt, mármint hagyományos gyülekezeti közegre. Megküzdöttem vele, mindent beleírtam, de az üzenetet nem tudtam megfogalmazni. Elmondtam a homlokát ráncoló professzornak a tételmondatomat, a vázlatpontokat, mondtam az igéből megértett applikációt, ő azonban egyre csak kérdezett: „Mi az üzenet?” Hajthatatlan volt, én pedig lassan kifogytam az ötletekből. Ezt a kérdést viszont beszélgetésünk alkalmán még legalább tízszer – ha nem többször – hallottam. „Mi az üzenet?” Haladtunk aztán sorra a textustól az applikációig, a gyülekezetektől az addigi tapasztalataimig, a kérdés azonban változatlan volt: „Mi az üzenet?” Néhány perc után kezdte árnyalni a kérdést, de ennél tovább nem jutottunk: „Mi az ige üzenete egy mondatban?” vagy „Mi az az üzenet, amit el akarok mondani a gyülekezeteknek?”

Beszélgetésünk során persze el is magyarázta, hogy az üzenet az, ami akkor és most szintén érvényes, ami generációkon átívelő. Valami, ami örökkévaló, mint a változhatatlan Isten. Üzenet, amit akkor megértettek, megéltek és ami most is alkalmas életeket menteni. Sőt, ami mindnyájunkat megszólított, és hogy ez az, amiért szolgálunk. Ez az üzenet, ami megmagyarázhatatlan szentséggel tör be az ember életébe, kimeríthetetlen mélységével és véghetetlen igazságával.

---

<sup>1</sup> Kádár Tamás a dunántúli Tapolca és Vidéke Református Társegyházközség lelkipásztora.

Teológiai éveim alatt, akárhányszor a teológia előtt mentem el, az ő irodájában mindig égett a villany. Gondolom ez ma sincs másképp: reggeli áhítat előtt, este 10 után, szombaton délelőtt. Akárhányszor kopogtam be, a szobája mindig nyitva állt: érdekességgel, nehéz kérdéssel, dolgozatírás közben. Mindig vevő volt az üzenetekre, amikre lelkes diák-ként találtam rá, mint kincsekkel teli erszényre.

Úgy gondolom, ennél többre az ember nem is törekedhet, ha a jövő lelkészeit pallérozza. Ezt az egyetlen kérdést belevésni minden hallgató fejébe, ami nálam is kitörölhetetlenné vált: „Mi az üzenet?”

Az ünnepi üzenetre persze azóta sem jöttem rá. Ezt a kérdést viszont egy életre eltettem magamnak, ahogyan a kedves ráncolódó homlokot is, amikor faggatott: „Mi az üzenet?”

KIS BOÁZ

## MAGNIFICE DOMINE RECTOR! DEUS VIVIFICA TE!<sup>1</sup>

*Boldog, akit Te kiválasztasz és közeledbe engedsz,  
hogy udvaraidban lakozzék. Hadd teljünk be házad javaival,  
templomod szentségével!  
(Zsoltárok 65,5)*

A következő sorokban köszöntjük dr. Enghy Sándor Rektor Urat 65. születésnapja alkalmával. Köszöntjük mint családfőt, mint a teológiai tudományok kiemelkedő tudósát és mint a pataki népfőiskola hagyományainak őrzőjét és munkálóját.

Amikor Rektor Úr 65 éves szolgálatáért, példaadásáért, áldozathozataliért adunk hálát Istennek, akkor reménnyel tekintünk a jövő felé és a 65. zsoltár 5. versével teszünk bizonyosságot Isten megtartó, gondviselő szeretetéről:

*Boldog, akit Te kiválasztasz és közeledbe engedsz, hogy udvaraidban lakozzék. Hadd teljünk be házad javaival, templomod szentségével!*

Ahogy a zsoltáríró hálát adott az Istentől kapott javakért, az isteni szeretetért, úgy adunk mi is hálát Istennek dr. Enghy Sándor Rektor Úr életéért, szolgálatáért, bizonyosságtételeiért.

Az a boldogság, amiről az Ige szól, mindenek felett áll, hiszen arról tanít, hogy ha Isten kiválaszt bennünket és magához hív, akkor annál nagyobb ajándék nincs.

A kiválasztás ismert példája számunkra Sámuel történetén keresztül kézzel fogható. A papfiúk, papgyerekek esetében különös tartalommal bír Sámuel I. könyvének 3. része. Az édesanya felajánlotta Sámuel Istennek, és ezért vitte el Éli főpaphoz a templomba, ahol a gyermeket az Úr megszólította és elhívta magához szolgálatra.

A dunántúli gyermelyi református templomban is megtörtént mindez, hiszen Rektor Úr gyermekkorában traktoros vagy orvos szere-

---

<sup>1</sup> dr. Kis Boáz, teológus, jogász, a Magyar Népfőiskolai Collegium üv. elnöke.

tett volna lenni. Nem véletlenül, természetesen, hiszen az a társadalmi korpép, amiben felnövekedett, azt mutatta, hogy a fent említett két fontos foglalkozás ad biztos megélhetést az ember számára. Azt hiszem, hogy a papfiúk közül sokan gondolkodtak így abban az időben. Másrészt pedig a sport területe volt az, ahol eredményeket lehetett elérni. Így volt ezzel annak idején dr. Enghy Sándor Rektor Úr is, számos futóverseny résztvevőjeként, győzteseként. De szépen emlékezik az ifj. Enghy Sándorra a 84 éves Tolnai Imre testnevelő tanár is, mert az iskolás fiú járási, megyei és országos versenyeken is szép eredményeket ért el futásban.

Nem volt véletlen ez, hiszen a gyermelyi református egyházközösségről szóló könyv az akkori társadalmi-gazdasági-politikai helyzetet így rögzíti: „... magyarországi politikai életben bekövetkezett változások egy új, kevésbé dicsőséges korszakot nyitottak az egyházak történetében.”<sup>2</sup> Ez a kevésbé dicsőséges korszak egyáltalán nem tette vonzóvá a templomba járást, nemhogy a lelkészi szolgálat vállalását.

Dr. Enghy Sándor Rektor Úr édesapja, aki gyermelyi református lelkész volt, maga is sok próbatételen ment keresztül, hiszen az 50-es években uralkodó politikai vezetés ellentmondást nem tűrően tiltotta az emberek templomba járását.

Ilyen körülmények között öröm adatott id. Enghy Sándor lelképásztor számára, amikor 1956. október 21-én megszületett a fia, akit a Sándor névről keresztelt 1956. december 2-án a gyermelyi református templomban.

Az általános iskolai évek végén, 1969. május 4-én konfirmált az ifj. Enghy Sándor, mely alkalommal bizonyágtevő éneket adott elő, amelyet sokan ismerünk – így kezdődik: „Az Úr csodásan működik, de útja rejtve van...” Az akkor konfirmáltak közül Végh Zsigmond említette, hogy ezt a kedves éneket gitárral a kezében adta elő a konfirmandus ifj. Enghy Sándor.

Sámuel elhívására gondolva, párhuzamot vonhatunk a papfiú és a prófétagyermek között abból a szempontból, hogy Sámuelnek is volt egy első elhívása, amikor meghallotta az Úr hívó hangját. Mindenesetre figyelemre méltó, hogy 52 esztendő távlatából is valaki emlékezett konfirmandus barátja szolgálatára. Végh Zsigmond ma a gyermelyi gyülekezet gondnoka, és a pataki rektornak a jelen sorok írásakor is jó barátja.

<sup>2</sup> TÓTH Krisztina: *A gyermelyi református egyházközösség története*, Gyermelyi Református Egyházközösség, 1999, 60.



Az általános iskolai évek befejeztével arról is dönteni kellett, hogy ifj. Enghy Sándor melyik gimnáziumba megy tovább tanulni. A Gyermelyhez közeli iskolák helyett ő a tőlük igen távol levő Debreceni Református Kollégiumot választotta. Ez a választás meghatározó, személyiségformáló döntéssé vált számára. Akik ide jártak, azokban mély nyomot hagyott a Kollégium szellemisége, nevelése és tanítása. Az „Orando et laborando!” – ami a Kollégium épületének homlokzatára van felírva, és ami a munka mellett az imádkozás szükségességét is hangsúlyozza, minden ember számára elkötelezett magatartást jelent ma is.

A gimnáziumi évek meghatározó tartalommal bírtak gondolkodására, és elindították a második elhívásnak megfelelően a teológiai tanulmányok megkezdésére. Ennek befejeztével Abaújszántón végzett lelkeszi szolgálatot feleségével, Zergi Mártával, aki hűséges segítőtársa volt és maradt a szolgálatban.

Dr. Enghy Sándor ösztöndíjas volt Wuppertalban és Lipszében. PhD dolgozatot írt *Halál, feltámadás, örök élet az Ószövetségben* címmel. Ezt a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben védte meg 2003-ban. A habilitációra Berlinben és Kampenben készült fel. Mindezt a szolgálatot úgy tudta elvégezni, hogy felesége, aki szintén teológiát végzett, biztosította számára a nyugodt alkotói légkört, a hat gyermek ellátása mellett is. Ma pedig már a lelki feltöltődéshez a hét unoka is hozzájárul.

Tudományos munkásságát eddig – többek között – 134 tanulmány jelzi, amelyek nagy része az Ószövetség témaköreit érinti, hiszen ez az a terület, amely mindvégig érdekelte, a bibliai nyelvekkel együtt. A 134 eddig megjelent írása közül különösen is fontosak az alábbiak:

- Az Ószövetség gyermekkel kapcsolatos fogalmainak üzenete: fiú, lány
- Halál és élet: ószövetségi összefüggése
- Egyházi áldás: hol köznevelés, ott Biblia
- A reformáció és a rabbinikus írásmagyarázat egy szeglete
- A politika bibliai alapjai, a Dán 4 összefüggésében
- Értékelvű kapcsolattartás az állammal
- Egyház-finanszírozás alternatív koncepciójának kidolgozása
- Az intézmények és a fenntartó együttműködési irányelveinek kidolgozása
- Egyháztagság

- A lelkeszi egzisztencia
- Rendíthetetlen pataki falak
- Rektori székfoglalók
- Isten pedagógiája, Zsolt 113.
- Terrorizmus
- Oktass, hogy éljek!

2017. augusztus 19-én Balog Zoltán, az Emberi Erőforrások akkori minisztere a Magyar Érdemrend Lovagkereszt kitüntetés adományozta számára.

2021. július 1-től a Magyar Rektori Konferencia Egyházi Tagozata az elnökségbe dr. Enghy Sándort, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia rektorát delegálta.

Dr. Enghy Sándor teológiai írásaival is azt bizonyította, amit Vergilius így mondott:

*„Labor omnia vincit!”*

Ahogy Sámuel életében a harmadik elhívást követően kezdődött el az Úrnak való szolgálat, úgy azt lehet mondani, hogy Rektor Úr szolgálata az abaujszántói lelkeszkedést követően, a sárospataki teológia szolgálatában és a népfőiskola felvállalásában teljesedett ki.

A sárospataki népfőiskola immár 85 éve tölti be országosan is személyiséget formáló tevékenységét. A világvárvány ideje alatt, dr. Enghy Sándor Rektor Úr jelentős szolgálatot vállalt az online népfőiskolai konferenciákon keresztül a magyar identitás erősítésében.

A sárospataki népfőiskolának ma is annak a szellemi erőforrásnak kell lenni, amely virtuálisan is egyesíteni akarja a magyar nemzetet. Tudjuk, hogy 1936-ban Patakról indult el Újszászy Kálmán és Szabó Zoltán professzorok munkálkodása során a népfőiskolai mozgalom, amelynek döntő jelentősége volt abban, hogy a trianoni diktátum fájdalmas sebeit megpróbálta gyógyítani. Rövid idő alatt több mint 60 népfőiskola alakult az országban. Ahogy a népfőiskolai mozgalom Patakról indult, úgy dr. Enghy Sándor professzor segítségével a tavalyi évben Patakról indult el a népfőiskolai konferenciák online sorozata, megelőzve minden más népfőiskolát. Rektor Úr ezzel kapcsolatban nem egyszer emelte ki azt a feladatot, amely a népfőiskola számára ebben a helyzetben végzendő:

„Egyesítjük online a nemzetet, de van még szükségünk erényre, férfiaságra, bátorságra, hogy közelítsünk a valósághoz. Tegyük meg a további lépéseket a realitás felé! Ne álljunk meg félúton...”<sup>3</sup>

Az emberiség, úgy tűnik, napjainkban egyre jobban halad saját megsemmisítése felé. Az Európai Unió politikai elitje emberellenes határozatokat hoz. Ilyen körülmények között, a nemzeti egység megvalósítása nem kis feladat. Főtiszteletű Rector Úr úgy látja azonban: „Ahogy az egyház határai felett a történelem ura őrködik, úgy a nemzet határai felett is. Ő, aki diadalra viszi a jót a rossz fölött, az életet a halál erőivel szemben. Ez nem kérdés. Az egyetlen kérdés, hogy nélkülünk vagy általunk? Ebben erősödünk hát, hogy ami ma virtuális ezen a konferencián, az csupán csak kiindulópont a továbblépésben a realitás útján, a történelem Urával együtt.”<sup>4</sup>

Dr. Enghy Sándor Rector Úr tudja a latin igazságot: *Qui habet temporem, habet vitam*. Ami magyarul annyit jelent: akinek van ideje, annak van élete. Tennünk kell a dolgunkat, amíg időnk van, mert csak így lesz a nemzetünknek élete!

A fentieket vallották Újszászy Kálmán professzor úrék a nagydiófa árnyékában, ahol új szellemi erőforrás fakadt, amely magyar sorsunk, nemzeti egységünk megvalósulását erősíti. Ma is arra a biztatásra van szükség, amely 1936-tól kezdve Patakról szétáradt a magyar világ felé. Hiába törölte el 1948-ban a népfőiskolákat a törvény, a pataki diófa alatt Újszászy professzorék tovább éltették bűvópatak-szerűen a népfőiskolát. Ezért volt könnyű 1988-ban újra legalizálni a pataki népfőiskolát, hiszen Újszászy professzor korát meghazudtoló lelkesedéssel biztatást és reménységet öntött mindenkibe.

Ez az a lelkesedés és ez az a tűz, amely érzékelhető dr. Enghy Sándor Rector Úr népfőiskolát érintő szavaiból. Tudja és vallja, hogy a pataki szellem nem csak 1936-ban, de napjainkban is utat mutat a magyarság számára, mert azt Isten adja nekünk. Rector Úr azt a népfőiskolai szellemiséget képviseli, amely 1936-ban Patakról áradt szét, s amely 1988-ban Újszászy Kálmánnal megújult. Ezért más a Magyar Népfőiskolai Collegium, mint pl. a Lakitelek Népfőiskolai Alapítvány, amelynek tulajdonosa

<sup>3</sup> NAGY Lenke (szerk.): *Virtuális nemzetegyesítés I*, Magyar Népfőiskolai Collegium, 2020, 15.

<sup>4</sup> Uo.

a katolikus Szeged-Csanádi Egyházmegye, amelynek nincs olyan történelmi múltja, mint a sárospataki népfőiskolának.

Nem véletlen tehát, hogy Rektor Úr Sárospatakról mindig nagy szeretettel ír és beszél, tudva azt, hogy Pataknak elhívása van, hiszen a sárospataki típusú teológia specifikuma nem más, mint az az „egyetlen Teológia, mely felett felragyog az Isten dicsősége, és nem elpusztítja, hanem élte a világot minden darabjában, ahol család, nemzet, ország, nép van”<sup>5</sup>

A sárospataki teológia és a Népfőiskolai Collegium dr. Enghy Sándor első rektorsága idején együttműködési megállapodást kötött, amelyet a második rektorság kezdetén megismételtünk. Ezért kívánjuk Rektor Úrnak a szolgálatához azt az erőt és reménységet, amellyel Újszászy Kálmánék, Harsányi Istvánék és Kovács Bálinték tudták végezni Isten dicsőségére szolgálatukat.

Isten áldásos szolgálata boldoggá teszi dr. Enghy Sándor Rektor Urat, ahogy a 65. Zsoltár 5. versét idéztük és idézzük abban a viszonylatban is, ahol azt mondja az Ige, hogy betelhetünk Isten házának javaival és az Ő templomának szentségével. A háznak javai szeretetet, türelmet, békességet, alázatosságot, szelidséget, könyörületességet, hűséget és megbocsátást adnak a hívő ember számára. De ezen kívül a templom szentségében is részesül mindenki, aki a boldogságot Istennél keresi, amely azt jelenti, hogy a templomban megkapja az ember mind azt a jót, amely az üdvösség útját adja az ember számára, a mennyország felé.

Nem könnyű feladat a különböző embertelen eszmék hirdetőivel szemben a közjó eszméit, vagyis a konzervatív világ tanításait hirdetni minden ember számára. Dr. Enghy Sándor Rektor Úr pedig teljes szívvel és lélekkel végzi ezt a szolgálatot.

Dedalos és Ikaros mondája ismert sokunk előtt, amelynek során a rendkívül ügyes kézműves, Dedalos, mindkettőjük megmenekülésének módját kigondolta, és szárnyalásukkal elhagyhatták az életveszélyes helyzetet. A fiatal Ikaros azonban megrészegült a repülés örömétől, és a monda szerint a Nap felé emelkedett, egyre közelebb ahhoz, jöllehet, az apa, Dedalos ettől óvta, hiszen a Nap megolvasztotta a viaszt a szárnyakon, amivel repülni tudott, és Ikaros ezért a tengerbe zuhant.

<sup>5</sup> NAGY Lenke (szerk.): *Virtuális nemzetegyesítés V*, Magyar Népfőiskolai Collegium, 2021, 25.

*Magnifica domine rector! Deus vivifica illud!*

Főtiszteletű Rector Úrnak az a feladat jutott, hogy a teológus ifjúságot és a népfőiskolásokat arra tanítsa – Dedaloshoz hasonlóan –, hogy a veszélyhelyzetből hogyan lehet megmenekülni, de ehhez kell a fiatalok céltudatos és elfogadó magatartása is.

Ezeknek a feladatoknak a megvalósításával, Horatiussal együtt mondhatja Rector Úr: „*Exegi monumentum aere perennius!*” – Ércnél maradandóbb művet emeltem!

Isten megtartó és erőt adó szeretetében bízva, kívánom dr. Enghy Sándor Rector Úrnak, hogy mindez valóra váljon életében és a 65. Zsol-tár 5. versében írtak teljességgel valósuljanak meg:

*Boldog az, akit Te kiválasztasz és közeledbe engedsz, hogy udvaraidd-ban lakozzék. Hadd teljünk be házad javaival, templomod szentségével!*

Deus benedicat vitam tuam!



*Gyermelyi konfirmáció, Rector Úr jobbról a második. (1969)*



MAROSZÁK DÁNIEL

## DR. ENGHY SÁNDOR, AVAGY RÁJÖTTEM, HOGY NEM KELL FÉLNI A HÉBERTŐL, MEG IS LEHET SZERETNI<sup>1</sup>

A cím utalás Stanley Kubrick 1964-es Dr. Strangelove című filmjére, ami a hidegháború atombombaőrületét figurázza ki. Az amerikai társadalom rettenetesen félt a bombától és ez a félelem áthatotta az emberek mindennapjait is. Mindenki állandó készenlétben élt, a tudósok pedig előálltak a végítéletóra fogalmával. Ha az óra éjfél üt, az a teljes kipusztulást, a nukleáris katasztrófát jelentette. Nos, valahogy így éreztem én is magam elsőéves teológusként. A hébertől való félelem áthatotta mindennapjaimat és ketyegett az óra nekem is. De az én elképzelt végítéletórám az éjfélnem a nukleáris megsemmisülést, hanem a teológiai pályafutásom végét jelentette, azaz az első héber vizsgát. Akárhogy bújtam a héber nyelvkönyveket, úgy éreztem, a vizsgán biztosan elbukok. Rettenetesen félttem a hébertől.

Eleinte a héberben csak egy holt nyelvet láttam, egy régi emléket az ókorból. Aztán ezt a nézetemet kezdte el kiszélesíteni Enghy tanár úr. Az első fontos dolog, amire rámutatott, az az volt, hogy a bibliai héber nem pusztán információ, hanem kommunikáció. A szövegek nem csupán információt hordoznak egy messzi-messzi korból, hanem rajtuk keresztül az Örökkévaló Isten szól a mindenkori emberhez. Üzenete van minden egyes hangsúlyjelnek, circulusnak és szövegvariánsnak. És a grammatikáról akkor még nem is beszéltem. A latin nyelvtanrendszert úgy ahogy átláttam. Próbáltam a hébert is eszerint megérteni. Ez mankónak mindenféleképpen jó volt, de kevés ahhoz, hogy feltárja az ősi szövegek gazdagságát. Szintén Enghy tanár úr volt az, aki megmutatta nekünk, hogy a héber igeragozás nem egészen a tempust és az actiot jelöli. Érdekesebb dolgok is vannak ott elrejtve. Az első év után elkezdtem a hébert úgy

---

<sup>1</sup> Maroszák Dániel az SRTA volt hallgatója, a sajszentszépi gyülekezet lelképáztorja

látni, mint egy közvetítő közeget, amiben az üzenet terjed átívelve évezredek és földrészeket.

És a Szentírás számos csodái közül volt még egy, amire már később világitott rá Enghy tanár úr. Úgy beszélt nekünk a Bibliáról, mintha az egy szöttes lenne. Megfogom az egyik szálát és ennél fogva elkezdem visszafejteni a szövést. Egy adott szövegnél ez azt jelenti, hogy nyomon követem például azt a témát, amiről egy bizonyos szakasz ír. A végén a lepel lehull és megmutatkozik, ami mögötte van: az önmagát kijelentő Isten misztériuma. A csoda.

Enghy Sándor egy eszközt adott a kezünkbe. Ha úgy tetszik, egy ásót, és megtanított minket kutatásni, hogy a régi szövegekben ráleljünk az életet adó vízre, ami ott rejtőzik a mélyben. Ennek a fényében a héber már nem csak egy teológiai tantárgy, amitől rettegni kell, mert nehéz a vizsga belőle. A héber nem egy holtnyelv, hanem egy csoda. Az óra most is ketyeg. Hétről hétre. Minden igehirdető állandó készenlétben él, mint a hidegháború alatt az amerikaiak, vagy mint én elsőéves teológusként. Az óra ketyeg, és most is éjfél van időnk. De nem arra, hogy felkészüljünk a vizsgára, hanem arra, hogy felfedezzük a csodát: Isten szól hozzánk. De az üzenet be van csomagolva, és ahhoz, hogy kibontsuk, a héber egy eszköz lehet. Így jöttem rá, hogy nem kell félni a hébertől, meg is lehet szeretni. És ezt a héber professzoromnak köszönhetem.



## AZTAKUTYAFÁJÁT- MÁRK 7,24–30<sup>1</sup>

24 Onnan elindulva elment Tírusz vidékére. Bement egy házba, és nem akarta, hogy bárki is tudjon róla. De nem maradhatott titokban, 25 mert azonnal tudomást szerzett róla egy asszony, akinek a leányában tisztátalan lélek volt, eljött hozzá, és a lába elé borult. 26 Ez az asszony görög volt, sziroföníciai származású, és azt kérte, hogy űzze ki az ördögöt a leányából. 27 Jézus ezt mondta az asszonynak: Hadd lakjanak jól először a gyermekek, mert nem jó elvenni a gyermekek kenyerét, és odadobni a kutyáknak. 28 Az pedig így válaszolt neki: Uram, a kutyák is esznek az asztal alatt a gyermekek morzsáiból. 29 Jézus ezt mondta neki: Ezért a szavadért, mondom, menj el, leányodból kiment az ördög. 30 Amikor hazaért az asszony, látta, hogy gyermeke az ágyon fekszik, és az ördög már kiment belőle.

(a gyermekek és a kutyák)

Talán senkinek nem kell bizonygatni, hogy a zsidó nép nem volt különösebben nagy barátságban az „ebekkel”. Vallási értelemben a tisztátalan állatok közt tartották számon ezeket a néglábúakat, ennek megfelelően lenézéssel, sőt megvetéssel nyilatkoztak a fajtájukról. (Valószínűleg a Mt 7,6-ból közismert figyelmeztetés is ebből a nézőpontból indul ki, még ha átvitt értelművé is válik: „Ne Adjátok azt, a mi szent, az ebeknek, se gyöngyeiteket ne Hányjátok a Disznók elé, hogy meg ne Tapossák azokat Lábaikkal, és néktek Fordulván, meg ne szaggassanak titeket.”

Két, gyakran mellőzött, mellékes szempontot szeretnék most elővenni.

Azt sem kell talán bizonygatnom, hogy ahányszor a Bibliában a kutya „szerepel”, egyik esetben sem adnak pedigkrét mellé. Kani vagy szuka, ilyen vagy olyan fajtájú: egyik kutya, másik eb. Hiszen aki nem tart

---

<sup>1</sup> Miskolczy József (református lelkész) egyházkerületi beosztott lelkész, A Tisztakeszi Lórántffy Zsuzsanna Református Általános Iskola pedagógiai szakasszisztense.

kutyát mert bele sem rüg, hiszen azzal is tisztátalanná tenné magát, az annyira fog érdeklődni a kutyák iránt, mint a bantu néger arra nézvést, hogy eszkimó szemmel a hó hány fajtáját lehet megkülönböztetni egymástól. (Ha túlozni akarok.)

Ebben a történetben viszont a kutyát jelentő szónak egy olyan formáját találjuk meg, amely csupán az Írások még egy helyén, ugyanennek a történetnek a Máté 15-ben szereplő leírásában tűnik fel – a 26. versben. Több ilyen kutya egyszerűen nincs. Ennek a kutyának szótári (mellék) jelentéseként sorolják még fel a kiskutya, kutyakölyök jelentéseket. (Ez egyúttal valamelyest esélyt kínál föl arra, hogy valamiféle párhuzamot sejtessünk a gyermekek meg a jószágok között: még egyik sem felnőtt.) Lukács 16,20 és következők, a gazdag és Lázár története sem igazán segít annak eldöntésében, hogyan gondoljunk az itt szóban forgó kutyákra. Hiszen itt még azt sem dönthetjük el, hogy valamiféle elpogányosodó zsidó gazdagra, vagy eleve egy pogány emberre gondoljunk-e, akinek vannak háznál tartott kutyái – vagy olyan kóbor ebekből álló falkára, amelyek bárhol és bármikor csavarogtak el, vadultak el egykori gazdájuktól. Bár ez utóbbit kevésbé valószínűnek tartom.

Egyszóval: zsidónak kóser kutya nincs, mint ahogy kóser szalonna sem, hát még ha a kutyát akarják szalonnává tenni!

A másik „dolog” pedig maga a szirofóníciai, görög asszony, azaz az ő kultúrája, még pontosabban a kutya a görög életben – szemben a zsidó élettel. Kérdezem, ki hinné el, hogy Jézusnak, Aki maga volt a Szó, amely teremtette a világot (s ezért kb. mindent is tudott arról), ne lett volna tisztában a zsidó – görög felfogás különbözőségéről, arról, hogy „kinék-minek” nézik a kutyát, hol veszik kutyába és hol kutyába se...

Ha vannak „különutas” elgondolások, akkor a zsidó – görög eltérés tipikusan az volt. Nem akarok most abba belemenni, hogy a görög mitológiában milyen szerepet kaptak a kutyák, elégedjünk meg azzal, hogy pozitívat. És azt is hozzátehetjük, hogy már akkor „terápiás kutyaként” is fogalkoztatták őket (állítólag – én nem ellenőriztem – volt a templomaikban olyan kutya-fajta is, amelynek a többiekénél jóval erősebben antimikrobális hatású volt a nyála - „őket” talán a sebgyógyításban szerepeltették. ((Azt most ne kérdezze tőlem, hogy ilyen kutyák nyalogatták-e Lázár sebeit – nem láttam, nem tudom.))

Egy ilyen kutyás kultúrában – ahol még az elhunytakat (mármint a kutyusokat) is látható tisztelettel temették el – nem hiszem, hogy ne bukant volna elő a kutya-gyerek barátság. Aminek fotóit nagy számban meg lehet találni pl a Facebookon. (Milyen jó, hogy a korabeli görögöknek nem állt rendelkezésükre ez a technika, különben terabyte, meg petabyte méretű fotóállományok fednék el anyaföldünk teljes felszínét. ;-))

*Úgy érzem, pusztán e feltételezés maga (!) feljogosít arra a másik feltételezésre, hogy akár még a sziroföniciai asszony kislányának is lehetett otthon ilyen dédelgetett házi kedvence, akihez akár oda is bújhatott akár napközben, akár este.*

Egészen addig, míg a kutyus el nem kezdett mérgesen csaholni és kapkodni a kislány felé, aki sehogy nem értette, hogy mi lelte eddigi legkedvesebb barátját. Ő ekkor még nem tudta, hogy nem a kutyában van a változás, hanem őbenne. Szívébe gonosz lélek költözött, elméjét sátáni gondolatok környékezték meg, és tudata kezdett elhomályosodni a sötétség szellemének befolyásától.

S amikor ez az édesanya rádöbbsent, hogy mi zajlik leánya életében – a legjobbkor döbbsent rá: amikor Jézus ott járt a földjükön. Azon a pogány és tisztátalan földön, amelyre „igazhitú” zsidó a világ minden kincséért sem lépett volna. (S ahová Jézus is talán azért lépett be, mert földi pályájának egyik fontos megállója volt ez a hely, fontos tanítása, bizonygatótétel az, amit itt elvégzett – mert a mi világunk lett volna kevesebb azáltal, ha nem tudjuk, és nem értjük meg ezt.)

Egy játékos kedvű kölyökkutya (no, melyik nem az?) és egy játékos kedvű kislány csodálatos párosa élhetett ebben a házban – amíg valaki-valami közbe nem avatkozott. S az édesanya már távolról megérezte – Jézus pedig biztosan tudta – hogy Aki most az ő földjükre jött zsidó létére, a kezében tartja a megoldást (Jézus a szívében tartotta azt...)

A magam részéről nehezen (Jézust „ismerve” inkább sehogy sem!) tudom azt elképzelni, hogy a görög asszony „nemzetközi”(emberi!) kérésére holmi „zsidó éllel” válaszoljon. Hiszen bár a zsidók közé jött – mivel ők voltak az elsőként választott nép, ők kapták az első kegyelmi ígéreteket a Messiás eljöveteléről – de bocsásson meg a világ: mégsem „zsidónak” jött... hanem az Atya Fiának. Egy olyan nép közé, amely nem ismerte az Atyát, ezért nem is hitt és engedelmeskedett Neki. S ennek

következtében félreismerte, félremagyarázta, végül megölte a Fiút. (Valószínűleg nem is sejtve, hogy éppen ezzel váltják valóra azokat az Isten által küldött próféciákat, és Általa adott ígéreteket, amelyeket – az igazat megmondva – a hátuk közepére sem kívántak.)

Sokkal inkább el tudom képzelni azt, hogy Jézus ennek az asszonynak a saját háza, a saját élete képét idézte fel. „Ugye te se az asztal alá tálalod fel az ételt, hogy az a rosszcsont kutya elpákosztoskodja, vagy felborítsa az egéset? Ugye te is a lányod elé rakod ki először a legfinomabb falatokat, s cinkos mosollyal hagyod, amikor ő emezt-amazt bedobál az asztal alá, amire aztán vidám ugatás válaszol majd? Ugye tudod, hogy miért a gyermeked számodra az első – annyira, hogy most is őmiatta és őérte vállaltad ezt a hozzám vezető utat, tetézve a meg nem értés, vagy a merev és sértő elutasítás kockázatával? És ugye tudod, hogy a kislányt és a kiskutyát miért nem zavarod el egymástól? - Mert ők még most is, a gonosz támadása ellenére is, az abból következő félelem ellenére is: szeretik egymást. A gyermek a kutyát, a kutya a gyermeket. (Úgy és még ügyabbul, ahogy a legszentimentálisabb FB-képeken látszik az.)

*És az asszony szíve beledobbant: lányomnak fontos a kutyus, és a kutyusnak a lány. Mindegyik kimutatja ezt. Ezt mutatja a kutyahűség, a bundahúzás, faroktépetés, fülnyúzást is eltűrő szeretet – és a simogatás, az odabújás, az asztalról aláhulló jó falatok is.*

„Az pedig így válaszolt neki: Igen Uram! A kutyák is esznek az asztal alatt a gyermekek morzsáiból.”

*És Jézus válasza összefoglalta a következőket:*

A gyermek és a kutya szeretik egymást, ez kölcsönös szeretet, ez tápláló szeretet.

*Én, Aki idejöttem most, Isten gyermeke: Isten Fia vagyok – és Én vagyok az életnek Kenyere, az élő Kenyér (Aki „morzsákból” is megvendégelt 5000 éhes embert – meg a velük jövőket, asszonyokat, gyermekeket is).*

Ne félj, hogy az Én asztalomról nem hullna le valami morzsa. Mert te és a te leánykád is „kutyák” vagytok: szeretitek a Gyermeket, a Fiút – Akiről nem tudjátok még, ki Ő – és vajon Ő is szeret-e titeket?

*És én is szeretlek, mint gyermek a kutyusát. Mert ti is az enyém vagytok. Mi is együtt szerethetjük egymást. És nektek is adhatok: Önmagamból, az Élet Kenyeréből! És nem veszteség lesz, amit az asztal alá söprök, hanem*



*nyereség! Mert így erősödhetek meg, nőhetek föl a szeretetben és a hitben annyira, hogy ne pusztán „kutyahűség” kössön titeket a mennyei Atyához. Hanem a messi útjáról hazatért gyermek öröme és boldogsága!*

Tessék, a morzsa: leányodból kiment az ördög. És tessék a kenyér: az én békességem, amelyet nem úgy adok néktek, ahogyan e világ adná, hanem úgy, ahogyan én is az Atya kezéből veszem át. Hiszen Ő nem csupán morzsákat készít nekünk.



## A SÁTOR ELŐTT<sup>1</sup>

... ed-Dib, röviden a farkas, hosszabban Muhammad Ahmed el-Hamed kóborlása során rátalált egy barlangra, melynek felbecsülhetetlen kincseit – miután mindenféle lelkiismertfurdalás nélkül vette azokat magához – sokáig teljesen biztonságos beduin sátrában rejtegette. Egy telihold alkalmával –így mondják, a hosszú hűvös éjszakában üldögélve, magába tekintve mélyebben belegondolt (kb. két rövid esztendő után), mire is tudna használni egy igazi beduin, egy 7.34 méter hosszú borjúbőr tekercest? Fentről kapott bölcsességgel végül úgy döntött (addigi praktikus ötleteit háttérbe szorítva), a régészeti múzeum gondjaira bízta. ed-Dib, a Farkas kecskéinek száma továbbra is az addig megszokott tartományban mozgott, életformájában nem állt be rendkívüli változás, kivéve azt a keblét újra és újra felforrósító érzést, amely akkor járta át, amikor a sátor előtti esti tűznél unokáinak mesélt arról a 7.34 méter hosszú drága kincsről, melyre egy barlang rejtekén talált és a saját kezében tarthatott – hogy pontosan mi is volt az, arról már nem tudott bizonyosat nyilatkozni.

Három részleges levéltöredék egy abaúji barlangból is kikiváncokozott. Igen, elismerem, erre az esetre is igaz, „az alkalom szüli”. Annyi bizonyos, hogy a hamisítás gyanúja nem vetül ránk, hisz „töredékesen” e sorok küldetése éppen abban van, hogy magukon túl az egészen „eredetire” mutassanak.

### **Első töredék, valamikor 1990 környékéről: „Hiányzott a vezetés...” Bírák 5,7**

„...két brutál nagy pofont kaptam. Ekkorát emlékem szerint nagyapám sem tudott adni, valószínűleg azért nem, mert nem akart, az indoka, ereje és lehetősége meglett volna rá. Mindenesetre kijózanító, sőt igazi „átterítő” pofon volt. Számomra érthetetlen, első felindulásból elkövetett, jól helyezett, igazi „Atyai”, telve féltő szeretettel - egyszerűen így kerültem oda Hozzád. Persze régóta mondták, hogy az évfolyam legszebb lányai

---

<sup>1</sup> Sohajda Levente a Göncruszkai Református Egyházközség lelkipásztora.

amúgyis a reformátusokhoz járnak, mégis kellett ez a határozott „külső lökés”. Szóval ne hibáztasd magad, nem Miattad alakultak így a dolgok ahogy – az a pofon határozottan kellett hozzá. Mindenesetre a református hittan egy amolyan „atomvillanásnak” tűnt a többi tantárgy között. Az intellektus bármely felmerülő téma kapcsán azzal a dinamikával fordította ki sarkából a termet, hogy alkalomról alkalomra tettem fel magamnak önkéntelenül a kérdést: ez hogy lehet? Összehasonlíthatatlanul eredeti volt, magával ragadott, erővel vitt, tisztán és egyértelműen ragyogott, de minden tündöklése között leginkább a villanást kísérő alázat rendített meg. Általában ugyanis a kiteljesedés ezen „díványán” az önteltség párosodik kedvére és nemzi a rosszindulat, keserűség, káröröm, ítélkezés magzatjait. Amit ott láttam, az önmagában természetellenes volt. Eredeti természetellenesség. Emlékszem, egy alkalommal új pulóvert kaptál, feketét (mi más?), gondoltam megdicsérem, mert a frizurádat meg a szakálladat nem nagyon volt miért, erre Te azzal a lendülettel lehúztad magadról és ezt mondtad: „Tényleg tetszik? Akkor neked adom.” Nagyjából sejtettem, hogy az a pulóver az utóbbi 5 év első „új” darabja volt, sőt valószínűleg az egyetlen igazán „új” az Abaújszántó-i parókia ruhásszekrényében, de a „rókáknak barlangjuk van”, a farkasnak oduja vagy sátra, Te pedig kihoztad ebből a hétköznapi helyzetből azt, ami nem illan el, nem mosatik szépen lassan ronggyá vagy lesz más módon az enyészeté, hanem a „maradandó bizonyosságok” polcára kerül- zkr, újraéledő emlékezet, mely nem csak önmagában és önmagáért hat, hanem képes vezetni.”

## Második töredék, az ezredforduló tájékán:

### „Nem az Úr keze rövid” Ézsaiás 59,1

„Baktattunk a hegyre. Nem kell hangsúlyoznom, milyen jelentősége van ennek az Ószövetségben, ami ugye nem „a gyengébbek kedvéért”, hanem úgy összeségében az „élet” okán adatott. Szóval kapaszkodunk felfelé a Sátoron<sup>2</sup>- nem is gondoltam akkor, hogy ez a kép egy beduin Farkashoz is köthető lesz- beszélgetünk a vulkán kapcsán a teremtésről, meg a nagy Bum-ról, a fekete lyukról, meg néhány hasonlóképpen könnyen rövidre zárható dologról, amolyan mezítlásos módon, csak úgy internet meg

<sup>2</sup> Sátor-Hegy, Abaújszántó





könyvek nélkül, hagyatkozva arra, ami adatik, komolyan véve az interakció horizontális/vertikális reális esélyeit – mi volt előbb a tyúk vagy a tojás?; egyszer csak nagy lihegve megszólaltál – már majdnem a kereszthez értünk, azaz egészen közel voltunk a „csúcshoz”: Az Információ!!- kiáltottad. Na ne már, ez nem ér, hát már gondolkodni sem lehet vagy innen gondoljam talán újra az egészet? Ez az igazi kiszúrás. A legnagyobb traumák sora azonban csak a gimnáziumban, meg a teológián jöttek, aztán lelkészként a való világban; amikor azt hiszed, hogy most jön a „hogy-hogy”, közben pedig dehogya... érzed, hogy sorvad körülötted, aztán benned is az „atomvillanás”, sablonos válaszok tömítik a hasítékokat – ahol épp pont a fény ragyogna be önkéntelenül, hívás nélkül. Marad a jóízű bőfőgés a százszor emésztett fogalmak után, melyekből főételet csinált a vegán egzegeta szakács, pedig eredetileg vegyes köretnek szánta a Chef a bárány mellé. Holott a Logosz és a Sophia továbbra is összefüggést mutat, a Btoch nem luxuscikk a választottak között, csak nehezen viselik a hatványra emelt egyszerűsítést, a megkenést, bekenést, elkenést. Ilyenkor volt igazán „jó” visszaülni a megszokott padba, a templom csöndjében meghallani: „nem az Úr keze rövid”. A kurtaságot az eszünk és a hitünk tájékán vagy éppen hült helyén kell keresnünk.

### **Harmadik töredék a valószerűtlen XXI. századból:**

#### **„a harmincadik évben... megnyílt az ég, és isteni látomásokat láttam” Ezékiel 1,1**

„Bármikor, bárkinek, bármire. Kezdj bele a nagy küldetésbe egy ilyen pásztorképpel a tarsolyodban, s csak hogy legyen viszonyításod, a tapasztalatod alapján gondolkodj 24 órában, heti hét napban, az éjszaka felesért zörgető alkoholistának is ajtót nyitva, a hajnalban szőlősládát szállító traktor kormánykereke mögé ülve, soha nem kényszeredetten, mindig az „éppen itt van dolgom” őszinte, bátorító tekintetével az arcondon. Ezért könnyű nekem. Egy ilyen viszonyítási alappal nagyon könnyű érteni a lelkipásztori hivatás egyediségét, nagyszerűségét és az ebből fakadó, a kívülálló számára érthetetlen terhet. Könnyű volt érteni, hogy ezt másként „igazán” nem lehet. Lehet egy kicsit, hobbyként, lehet tekintéllyel, uralkodó attitűddel, a kijelentő mód folyamatos pontjaiba gablyodva, lehet önigazolásként: „én mindent megteszek, de ezeknek semmi

sem jó”, s közben valójában kedvteléseimnek élve – csakhogy ez nem az Igazi és soha nem is lesz az. Könnyű nekem, mert azon igazodhattam el, az volt a természetes, a magától értetődő, akit „gyermekségemtől” láttam: aki erre tette fel az Életét.”

Kiről szólnak ezek a töredékek? Mondhatnánk Enghy Sándorról, a tiszteletesről, a professzoról vagy épp kicsit öntelten rólam, a tanítványról. Valójában itt az „egyszeri ember történetében”, éppúgy mint Ézsaiás esetében a barlang mélyén, a különös módon megjelenő Jézus Krisztusról van szó. Arról az Emberfiáról, aki „útközben” odaszegődik a beszélgetőkhöz, aki, ha engedik szóhoz jutni, teremtő szavával életfolyamatokat indít el, aki, ha „behívják”, egyszerűben életek gazdája lesz. Eredeti, megismételhetetlen, igaz módon, úgy, ahogyan csak Ő tud szólni, hatni, vezetni, rámutatni az alapvető különbségre látszat és valóság, élet és halál között. Ő az egészen „eredeti”, aki maga fedi fel a tekercsek mélységeit, melyek Őróla szólnak. Mondhatok-e én magam annál lényegibbet Enghy Sándorról, minthogy rajta keresztül ezt tudta és tudja tenni a Mindenható – erre jómagam vagyok az egyik töredékes bizonyíték.

Hálás vagyok Istennek, hogy megajándékozott egy lelkipásztorral, aki életpélda lett, út az Úthoz, Igazsághoz és Élethez. Jó reménységem lehet így afelől, hogy nagyapaként a sátram előtt üldögélve eleven bizonyossággként tudok majd unokáimnak arról a kincsről beszélni, amit a Názáreti Jézusban rajta keresztül magam is kaptam.

Göncruszka, 2021.09.13.

## KÖSZÖNTŐ<sup>1</sup>

Az Abaújszántón töltött időre visszagondolva ez az ige jutott eszembe: „*Aki tehát tudna jót tenni, de nem teszi: bűne az annak.*” (Jak 4,17) Főtiszteletű Dr. Enghy Sándor rektor úr, sokszor emlegette ezt az igét. És azt gondolom, hogy valójában ez az ige összefoglalja az ő jellemét.

A Sárospataki Református Teológiai Akadémián is így ismerhettük meg mi, diákok a sokszor bohókás Professzort. Az óráit hallgatva hamar rájöttünk arra, hogy micsoda tudás birtokosa, hiszen olyan szenvedélyvel, szeretettel és alázattal adta át a tudását, ami bennünket is magával ragadott. Azt láttuk, hogy mindig kutatott, mindig új összefüggésekre bukkant rá a Szentírásban, és minden új megtapasztalását, azokat a kincseket, amiket felfedezett, nem akarta megtartani önmagának, hanem megosztotta azokkal, akik erre fogékonyak voltak. A tudás, ismeret mellett pedig minden olyan módszert megismerttetett velünk, ami a hasznunkra lehet a lelkeszi szolgálatban.

Úgy éreztük, hogy fontosak számára a diákok, mivel megpróbálta a lehető legjobbat meglátni bennünk és a legjobbat kihozni belőlünk. Nem tudtunk olyat kérdezni, amire ne tudott volna válaszolni, vagy amiben valamilyen módon ne segített volna. És hát természetesen a módszerei közt gyakran helyet kapott a humor is az óráin. Az utcán, boltban találkozva nem ment el mellettünk sosem anélkül, hogy megkérdezte volna, hogy vagyunk. Értékeltük a felénk mutatott kedvességet, közvetlenséget és rugalmasságot.

Mindezek mellett pedig bepillantást nyerhettem egy éven keresztül abba, hogy az, amit Professor Úr tanított a teológián, hogyan ültette át a gyakorlatba. 2012 nyarán ugyanis meghívott, hogy legyek az Abaújszántói Református Gyülekezet segédlelkésze. Nagy kihívásnak éreztem, hogy a Sárospataki Teológia rektorának gyülekezetében szolgálhatok.

A lelkipásztorok életében sokszor látunk egyfajta kettősséget. Ugyanaz az ember, de mégis más „szerepben” van, amikor lelkipásztor-

---

<sup>1</sup> Szmolka-Tárkányi Edith Csilla a Zilizi Református Egyházközség lelkipásztor.

ként jelenik meg és más, amikor szülőként, társként vagy gyermekként van jelen. Nem beszélve arról, ha emellett még intézményvezető is. És ezekben a különböző szerepekben előfordul, hogy ugyanaz az ember másként mutatja magát, másként viselkedik. Enghy professzor úr azonban ugyanazzal a közvetlenséggel és szeretettel, vagy ha kellett, szigorral szólította meg a diákjait, gyermekeit, Juci nénit vagy akár engem is.

A gyülekezetben töltött egy év alatt olyan tapasztalatokra tettem szert, amelyek ma is meghatározzák szolgálatomat. A teológiai oktatás egyik legfontosabb része a gyakorlati idő, amikor olyan helyzetekkel szembesül a diák, amelyekről az iskolapadban nem sokat hall, vagy legálábbis egészen más megélni, részt venni benne személyesen.

Abaujszántón minden fajta gyülekezeti munkában részt vehettem és láthattam, hogy a több évtizednyi tapasztalattal rendelkező lelkész házaspár hogyan éli a mindennapjait a gyülekezetben, hogyan tartja a kapcsolatot a hittanosokkal, fiatalokkal, idősekkel, hogyan építi a gyülekezetet, vagy éppen hogyan éli meg a szeretetközösséget a családban.

Emlékszem, azzal fogadtak, hogy tekintsem magam úgy, mintha az ő családjuknak a része lennék, és bár a parókián külön bejárátú segédlelkési lakásban voltam, mindig szeretettel hívtak és vártak a családba. Nem telt el úgy vasárnapi ebéd, hogy ne ültem volna én is az asztaluknál. És bár szinte minden vasárnapi ebédet megszakított egy telefonszemping vagy egy váratlan vendég, mégis a jó hangulat jellemezte ezeket az időket. Maradandó emlék lett számomra az a karácsonyeste is, amelyet velük tölthettem. Miközben Istentisztelet után az ajándékokat bontottuk, elmondta valamelyikük, hogy ők egész évben készülnek és figyelnek arra, hogy mi lenne az a hasznos és személyre szabott ajándék a családtagoknak, aminek valóban örülnének, legyen az egy gurulós ébresztőóra, ami mellett nem lehet tovább aludni annak, aki hajlamos erre, vagy éppen egy névre szóló zsebkendőtartó.

Mindig azt éreztem, ők végtelenül hálásak az Úrnak azokért az áldásokért, amit kaptak tőle és ebből szerettek volna minél többet továbbadni másoknak. Ezt érezhettük diákként az órákon, a gyülekezeti szolgálatainkban és ezt érezhetjük mindmáig a lelkési karban is. Néha ez abban mutatkozott meg, hogy a parókiára bekopogó rászorulóknak adtak egy darab kenyeret, vagy éppen az éjszakába nyúló időt sem sajnálták attól,

akinek lelki támaszra volt szüksége. Nem láttam sosem, hogy teher lenne számukra a gyülekezetért vállalt áldozat, pedig bizonyára nem volt könnyű száz százalékot nyújtani a családban, a gyülekezetben és a teológián.

Dr. Engyh Sándorné Zergi Márta, Mártika néni tartotta a hittan- és kateórákat a gyülekezetben, amelyet én is megfigyelhettem. Ma is azokat az ovis énekeket tanítom a gyerekeknek, amiket akkor tőle tanultam, azokkal a példákkal próbálok szemléltetni az órák anyagát, és sok olyan feladattárat használok, amit megmutatott.

Jó visszaemlékezni arra is, hogy milyen higgadtan és bölcsen tudták kezelni a konfliktushelyzeteket, amelyek néha korántsem voltak egyszerűek. Amikor egy temetés csendjét megzavarta a büntetés-végrehajtási intézet szolgálati kutyáinak az ugatása, vagy az istentisztelet közben hangozó monológot folytató illuminált állapotú gyülekezeti tag.

Sok kedves emlékem van az ott töltött időből, de talán a legemlékezetesebb élményem mégis az volt, amikor Professzor Úrral betegúrvacsorát vittünk Cekeházára. Egy idős roma házaspárt látogattunk meg, Budai Tihamért és feleségét. Tihamér bácsi oszlopos tagja volt a helyi cigány közösségnek, azonban akkorra annyira megromlott az egészségi állapota, hogy már nem tudott részt venni a közösségi alkalmakon. A gyülekezeti életből azonban még így sem akart kimaradni. A házi istentisztelet előtt beszélgettünk. Mesélt az életükről, a közösségben végzett szolgálatáról, gyermekeiről, unokáiról, hogy milyen büszke a lányaira, akik a gyülekezet presbiterei. Majd elkezdődött az úrvacsorás istentisztelet. Tihamér bácsi imádkozott, olyan őszinte egyszerűséggel, hogy közben mosolyogtam és potyogtak a könnyeim.

Szántón megtanultam, milyen fontos együtt sírni a sírókkal és együtt örülni az örülőkkel, közel lenni az emberekhez, nem a fejük felett elbeszélni, szeretni azt a közösséget, amelyben élek személyválogatás nélkül, a földön járva prédikálni a mennyei magasságokról, vagy ahogyan Pál apostol fogalmaz:

*Mert bár én mindenkivel szemben szabad vagyok, magamat mégis mindenkinek szolgájjává tettem, hogy minél többeket megnyerjek. A zsidóknak olyanná lettem, mint aki zsidó, hogy megnyerjem a zsidókat; a törvény uralma alatt levőknek, mint a törvény uralma alatt levő – pedig én magam nem vagyok a törvény uralma alatt –, hogy megnyerjem a tör-*

*vény uralma alatt levőket. A törvény nélkülieknek olyanná lettem, mint aki törvény nélküli – pedig nem vagyok Isten törvénye nélkül, hanem Krisztus törvénye szerint élek –, hogy megnyerjem a törvény nélkülieket. Az erőtleneknek erőtlenné lettem, hogy megnyerjem az erőtlenekeket: mindenkinek mindenné lettem, hogy mindenképpen megmentsék némelyeket. Mindezt pedig az evangéliumért teszem, hogy én is résztárs legyek abban. (1Kor 9,19-23)*

Segédlelkési évem alatt történt. Anyák napja reggelén szülőfalum lelkésze azzal a szomorú hírral hívott telefonon, hogy szeretett nagymamám elhunyt. Két óra múlva kezdődött az anyák napi istentisztelet. Professzor Úr hirdette aznap az ígét helyettem. Két nap múlva pedig gyülekezeti tagokkal együtt eljöttek Erdélybe a temetésre, ezzel is kimutatva együttérzésüket, támogatásukat. De ugyanilyen szeretettel és együttérzéssel hívták az éppen özvegyen maradt nagypapámat is Szántóra, ugyanilyen fontos volt meglátogatni a betegeket, vagy éppen egy telefonhívással éreztetni azt, hogy a lelkész lélekben ott van velük.

A testvérgyülekezetek vendégül látása során, a gyülekezeti kirándulásokon, szeretetvendégségeken, vagy éppen az ökumenikus alkalmakon is igazi csapatépítés történt, ahonnan természetesen nem hiányozhatott az Ige mellől a humor és a jókedv sem.

Bízom benne, hogy azok a közösségek, amelyek ismerhetik ezt a lelkészcsaládot, tudják, hogy milyen nagy kincs az, amit ők maguktól adnak nekünk.

# INTERJÚ DR. ENGHY SÁNDORRAL

Az SRTA 60 éves generációjának kerekasztal beszélgetése,  
Sárospatak, 2016. október 15. szombat, Öregdiák találkozó<sup>1</sup>

## Résztevők:

dr. habil. Dienes Dénes, dr. habil. Enghy Sándor, dr. Fodor Ferenc,  
dr. Fodorné dr. habil. Nagy Sarolta, dr. Kádár Ferenc,  
dr. habil. Szathmáry Béla

Téma: egyházkép, szolgálat, teológia

**1. KÉRDÉS (egyházkép):** *röviden foglalják össze, milyen volt az egyház, amiben elkezdték a szolgálatukat? Találkoztak-e ez azzal az egyházképpel, amire készültek?*

Aggódtam, hogy ilyen nagy tudású ember után kerülök sorra (Dienes Dénes), amikor már nincs értelme megszólalni. Tényleg az évszámok, azok, sajnos, stimmelnek. 1979-ben végeztünk, de hogy? Kicsit sajnálom, hogy Csomós (József) püspök úr nincs itt! Nem azért, mert püspök, hanem azért, mert ő nagyon jól tudná vagy igazolni, vagy azért mondani az ellenkezőjét, mert tudja, hogy az nem úgy volt. Szobafőnököm volt, szinte már ismertem őt, őket, az összes Csomóst, és ő is szinte már ismert bennünket. Aztán a Teológián is együtt voltunk a szemináriumban Ildikóval, a feleségével. Ezt azért mondom, mert ahogy én kikerültem (Hajdú)böszörménybe, az már tanulságos volt számomra, ezért elmesélem, mert ugyan nem teológia, de beleillett abba a '79-be. Elmondanám, hogyan kerültem ki oda 1979-ben.

Megválasztottak seniornak. Abban az időben nem egészen diák kezdeményezés volt, hanem inkább ilyen felsőbb régiókban kellett az embernek feküdnie – jól feküdnie. Az már akkor se ment nekem. Mert hát a Teológiára se egyszerűen mentem.

---

<sup>1</sup> A hanganyagot Nagy Károly Zsolt szorgalmának, a szöveg leírását Sáriné Nagy Magdolnának és Csorba Dávidnak köszönjük.

Még mindig a '79-ről. Kb. három hétig bírtam. Rájöttem, hogy a kávéfőzés és a főigazgatói irodában kellett lebzselni, magas rangú vendégeket kellett fogadni: én ezt nem egészen tudtam. És bementem Pásztor (János) professzor úrhoz:

- Professzor úr, én ezt én nem szeretném csinálni.

Na, és akkor Pásztor kiakadt:

- Igen, maga nyakkenőben szeretne lelkipásztorkodni, nem szereti a munkát?

- Hát – mondtam – Professzor úr, igen.

- Na, akkor rendben.

De akkor ez egy óra beszélgetés, egyoldalú beszélgetés után történt. Mehettem volna a Nagytemplomba is, de hát akkor ez már így elúszott.

Azért még az igaz, hogy kaptam egy palástot, ez 1979-ben volt. Végignéztem a Nagy Anti bácsi temetésén (2016) a palástokon, hogy milyen új, modern palástok vannak. Megnéztem az enyémet, az enyém volt a legkopottabb valamennyi közül. De ezt abban a bizonyos reménységben kaptam, hogy én leszek a senior, én leszek a nagytemplomi segédlelkész. Hát, ezt azóta is őrzöm, egy picit a bátorságom jeleként; azért, hogy én akkor ebből ki tudtam lépni. Nem tudtam, hogy az egyházi felsőbbség szent volt. Akkor is, mint ahogy ma. Mondaná, ha itt lenne a vezetés, hogy legyen is az. Bólogatna, hogy igen is az. Nem tudtam azzal a csapattal együtt menni. Inkább azt mondtam, hogy legyen bármi: nem bántam meg.

Amit (Dienes) Dénes Tanár úr az exmisszióról mondott, ahhoz. Én nem voltam különösebben jó tanuló, de akkor megismertem az akkori Kántus kottatáros Zergi Mártát. És akkor harmadéves teológusként ott (az exmisszióban) kezdtem el tanulni. Láttam, hogy mi érdekli az embereket. Nem fel kell mondani egy leckét, dolgozatot írni belőle, ami aztán vagy egyes, vagy kettes, vagy ötös. De ott néztek, érdeklődtek, figyeltek. A hajdúböszörményi gyülekezet egy ébredési gyülekezet volt. Ott figyeltek, jöttek, kérdeztek. Rájöttem arra, hogy a teológiának nem a tanulás a lényege, hanem a gyülekezet.

És itt azt nézem a diákjaim életében is, hogy az a diák, aki a szerelmi kapcsolatával vagy párkapcsolatával kezd lefelé menni a tanulásban, egészen biztos, hogy nem jó. Az a szerelem nem igazi szerelem. Valahol ott kezdődik az ember élete, amikor elkezdi érezni a felelősséget, meg



érzi azt, hogy mostantól többet kell tenni valamiért vagy valakiért. Tehát ezért volt jó az exmisszió. Sokat szidták annak idején az exmissziót, egyházi körökről beszélünk. Nálam az ellenkező hatását érte el: úgy érzem, hogy ilyené lettem. Erre mondhatja valaki, hogy „na, és akkor mi van?” De ilyené se lettem volna, ha nincs az exmisszió.

Valószínűnek tartom, hogy ez nagyon fontos dolog volt, a nyomorúságaival együtt. Mert Cs. Kiss Andor bácsi volt a principálisom, ő volt akkor ott a lelkész. Mondjuk, a presbiteri gyűlésekhez hozzátartozott az, hogy Tóth Zsiga bácsi odament hozzá, megemelte a grabancát, s azt mondta: „voltam én is olyan tanuló, mint Te.” A papot a gondnok. Hát, én ott belenőttem ebbe a demokráciába, hogy a tekintélyt megjátszani nem nagyon érdemes. Azok között, akik ismerik az embert. Valahol egy kicsit rányomta az egész életemre a bélyeget, hogy a tekintély az vagy van, vagy azért az ember túl sokat tenni nem tud, mert ha tesz, akkor az ellenkezőjét éri el.

Amiért a teológiára kerültem, az is érdekes volt. Azért szóltam bele a kártyába, kedves Sarolta tanárnőnél, mert ismertem Körmendi Lajos bácsit Komárom megyeiként. Márkus Miska együtt járt a nővéremmel gimnáziumba (Tata). Édesapám lelképásztor volt Gyermelyen, ahol Hős Csabának az édesapja dolgozott, de ekkor még nem lelkészként, de ott volt.

Egyetlen egy református gimnázium volt az országban, az Debrecenben volt. A mi lelkészeink, illetve a komáromi lelkészek Balatonfüred, Honvéd utca 10. szám alá jártak egyházi lelkészgyűlésekre, s az volt a nagy politikai központ. Ott találkoztam Nagy Lajossal, aki akkor debreceni gimnazista volt. S mentek oda: úgy mentek, hogy a család több tagja még picike volt, mentek a mamával együtt. Elképzelhetetlen volt, hogy gyerek ne legyen ott a lelkésztestületi gyűléseken. Belenőtünk abba a közegbe, hogy a pap nem csupán pap, hanem családja van, vannak gyerekei, ott volt a felesége. És Balatonfüreden hallottam először azt a szót, úgy hetedikes koromban, hogy „Debrecen! Jaj, de jó, milyen szuper! Oda menjete!” Egyetlen volt, máshova nem mehettem.

S innen belenőttem a házasság révén (az egyházba). Annak idején az ember elvégezte a Teológiát, annak nem volt választási lehetősége, egy ide, egy oda. Aki a Dunántúlról jött, befejezte az iskolát, annak vissza kellett mennie Dunántúlra. Ha nem ment oda, akkor addig várt a vezetés: azt

mondták, hogy nem mehetsz oda, mert kellene egy ember Dunántúlra. Mi akkor úgy döntöttünk a feleségemmel, akivel megházasodtunk '80-ban. Nem, '79-ben. S már házasesmerként végeztem el (a Teológiát). Nem bántam meg. Nem a 6 gyerek miatt nem bántam meg. Hanem azért, mert egy picikét értelmes keretét adta az ember annak a tanulásnak, amiért az egész csinálja; hogy kipróbálja, hogy hogy(an) működik ez az egész együtt az egyházzal. Nem tudok olyan szépen beszélni, mint tanult kollégám a nagy egyháztörténeti összefüggésekkel kapcsolatban.

Hajdúböszörmény után Pácin jött. Ott voltam Kádár (Ferenc) tanár úrnak az esküvőjén. Az első emlékeim egyike volt, hogy egy este szépen hazaballagtunk az esküvőjéről Karcsáról Pácinba. Pont akkor kerültünk oda, amikor ők esküdtek. S Pácinból kerültünk Abaújszántóra. Nagyon nehezen mentem el Pácinból.

Böszörményből, sajnos, megint úgy kerültem el, mint ahogy elkerültem a Teológiáról a seniorságból :ott is mondtam (Cs. Kiss Andor bácsinak, hogy nem szeretném ezt tovább folytatni. Nagy terep volt. 25 éve megpróbálkoztunk Böszörményben. Lovas Marci bácsi volt a Kálvin téren, én a Bocskai téren (Cs. Kiss) Andor bácsival, ott is volt egy segédlelkész, Gilicze Bandi, meg volt egy gyülekezeti ház. Éjjel-nappal. Én kántor voltam, abban az irodában aludtam – persze lavór volt csak, nem volt vezeték –, ahol minden reggel fél nyolckor kezdődött az áhítat. Tehát nekem mindennap fél nyolcra, lavórban megmosakodva, rendet rakva abban az egy szobában, ahol mindnyájan együtt aludtunk. Nem ez volt a probléma, hanem azok a kegyességi harcok, hogy megtértél – nem megtértél, dohányzol – nem dohányzol stb. Én ezt nem bírtam. Ekkor azt mondtam, hogy ez biztosan valaki nagyobb tehetségűnek való, vagy annak, aki ezt élvezi. Én szeretek a Bibliáról értelmes módon beszélni. Meghagyom ezt azoknak, akik ezt bírják, csinálják azok. Gyakorlatilag ilyen egyszerű módon kerülünk Pácinba, és onnan nehezen jöttünk Abaújszántóra.

Akkor rendelkezési állományban voltunk. Kürti (László) volt a püspök, Kürti volt a hébertanárom, és ismert engem. Még a püspöki hivatalban is állandóan arról beszélt, hogy „hogyan van ez a hifil? Ok, tovább, mehet dolgára!” Tehát lehetett vele ilyen szempontból viccelődni.

Az elődöm Abaújszántón Nagyváthy Béla bácsi volt, aki 47 évig volt ott egyfolytában. Segédlelkészként került oda, és az utóbbi húsz évben

azt mondta, hogy „majd”. És az első 20 év valóban azzal telt el, hogy majd' mindent renováltunk. Az első tíz év azzal telt el, hogy a parókia kívül-belül, majd a templom és a következő parókia renoválása következett.

A tudományos életre nem volt sok idő, csak az ellopott idő. Természetesen a szellemi élet, a teológiai élet ezután kezdődött. Mikor eljártam Börzsönyi (József) tanár úrral és a többiekkel, hébereztünk: az egy elég intenzív dolog volt. Hejcen pedig ott belecsöppentem én is ebbe a – Bojtor Pista bácsi, Győri István, Victor István, Máté Pista, kik voltak még? – görögöző körbe, azokkal is szerdán délutánonként találkoztunk. Nem bántam a többi kollégát az aoristosokkal, nem bántam, lezártam.

Még egy apró mozaik utolsó mozzanatként. Egyszer egy október 31-én, emlékszem –akkor elköltözések voltak, Victor Isti bácsi bekerült, akkor rám maradt egy darabig Hejce, mikor Gidófalvi Andor bácsi halt meg, tehát volt egy olyan október 31. emléknapi, amikor két helyen kellett egyszerre prédikálni – vége volt már az istentiszteleteknek, a napnak, egyszer csak kopognak és megjelent két ismeretlen atyafi és egy néni. Ez tényleg késő este volt már, sötétedés után, kb. 21 óra tájban.

- Tessék parancsolni!
- Jönnének kereszteltetni egy gyereket.
- Abaújszántóiak tetszenek lenni?
- Nem.
- De mégis hova?
- Nem mondja meg, hogy hova.
- De mégis kit keresztelünk?
- Ne érdekeljen engem!
- Anyakönyv...
- Nem kell anyakönyv.
- Az apuka?
- Nagy mérgesen itt ül az autóban, valami magas rangú katonatiszt.

De ne érdekeljen, ki az!

Azon gondolkodtam magamban, hogy hát én ezt nem hiszem el! Itt a teológia, tudjuk, előkészítő egyszer, kétszer. Ha azt mondom: „én nem kereszteltem meg”, vagy összezárja a szívét, és azt mondja: „kész, vége! Ilyen az egyház, ilyen a pap!”. Vagy elviszi a római templomba, vagy elviszi a görög templomba. Ezzel csak azt akartam mondani, hogy az akkori

egyház képe számomra ilyen: hogy van olyan helyzet, amikor nincs más, az Úr Isten van, én, a lelkipásztor és a másik oldalon valaki. Bele kell, hogy férjen az, hogy nincs más. Nincs se egyházszervezet, se törvény, se semmi. És van miről beszélni. És van evangélium. És azon múlik. És arra kértem azt az urat, hogy ebben az egy helyzetben, most ne másról beszéljünk, csak arról, hogy milyen vonatkozásai vannak a lelki szférának: s ezt az egy alkalmat használja erre. Nekem ilyen egyházképem van.

**2. KÉRDÉS (szolgálat): hogyan sikerült minden változás mellett a láthatatlan egyházat látni? hol keressük ma ezt az egyházat?**

Milyen volt az az egyház, ami akkor láthatatlanul volt jelen, amikor csak a láthatót láttuk, és hogy tudtuk mégis meglátni a láthatatlant?

Volt Bibliánk. Nekem nagyon könnyű dolgom volt, úgy gondolom, mert nem egyháztörténész lettem. Nehéz dolguk lehet az egyháztörténészeknek, nekem Bibliám van.

Félretéve a viccet: amikor az ember megpróbálja a Bibliáját komolyan venni, akkor abban ott van a látható egyház diagnózisa. És nem valószínű, hogy meg fogják lepni annak az életnek a változásai vagy a nyomorúságai, amelyeket a képet elmosásák.

Emlékszem egy Kocsis Elemér-féle dogmatika vizsgámra – itt kezdődött a lelkemben a kérdés, amikor a dogmatikáról vele beszélgettünk –, amikor feltette a kérdést:

- Miért jött Jézus erre a világra?

Mondtam mindent, ami létezett, amit az ember a tanulmányai során megtanult. A válasz:

- Nem jó, nem jó.

- Azért, hogy az ember ember legyen.

Ez volt a válasz. Én már nem emlékszem, hányast kaptam: lehet, hogy jobb is!

Addig, amíg nem óhajtunk emberek lenni, csak megjártsszuk a tekintélyest, a hivatalost és a nyakkendőös papot – világos, hogy az is kell! Nem mondom, hogy tornanadrágban kell temetni! De ha a gyülekezet látja rajtunk, hogy emberként vagyunk jelen – teológusként is, teológiként is, hivatalos egyházként is – a mindennapi életében, a nyomorúságában

az embernek, akkor megérzi azt a közelséget, amit a családról szoktunk mondani: az apaképből derül ki a gyermek számára az Isten-kép. Amilyen az emberképe a teológusnak, a lelkipásztornak, olyan emberképe lesz a gyülekezetnek vagy ennek a világnak.

**3. kérdés (teológia): mindaz, amit a teológián teszünk, küldetésként, feladatként, az hogyan készít fel arra, hogy ezt az egyházat lássuk?**

Mi az, amit tudunk tenni azért, hogy a teológus az teológus legyen?

Megmondani neki, hogy elsősorban nem teológusnak kell lenni, hanem Embernek kell lenni – nagybetűvel. És ha ezt megérti, hogy mi is azok vagyunk, akkor valószínű, hogy többet nem is fogunk tudunk tenni érte.

Nemrégiben volt ugye a válság. Igen, Douglassnak igaza van, hogy az egyház krízisben van. A probléma az, hogy ha mi is hozzájárulunk a krízishez, ahelyett hogy enyhítenénk a krízist. Akkor lehet, hogy nem szabad megnyugodnunk. Bonhoeffernek is igaza van, ahogy a szekularizáltat bontja le a szekularizáció. Ha ez megnyugtatja az egyházat, hogy nem azért vagyunk kevesebben, mert hűtlen az egyház a rábízott drága kincsel, akkor nem biztos, hogy elérte a bonhoefferi igazság a maga lényegét. Népszámlálás.hu: mikortól méri a népszavazás, hogy hányan lettünk az egyházban? 1911, aztán 1949? Meg kell nézni az adatokat. A Közlönyben a 2011-es utolsó számláláskor hány egyháztagnak van a református egyháznak? 400.000. Két millióról indultunk, most négyszázezen vagyunk. Ha megszorozzuk kettővel, akkor is kevés.

Hol van a felelősségünk? Én azt hiszem, a betegséggel akkor kezd el az ember igazán konfrontálódni, amikor róla is kiderül, hogy beteg. Tudom, hogy van reménység, és igenis hiszek abban a bölcsességben, hogy aki reménységgel harcol, az duplán van felfegyverkezve. A mi dolgunk a teológiának odaadni azokat a fegyvereket, odaadni azt a reménységet, amely ezek fölött az állapotok fölött képes győzni.



## KÉPEK

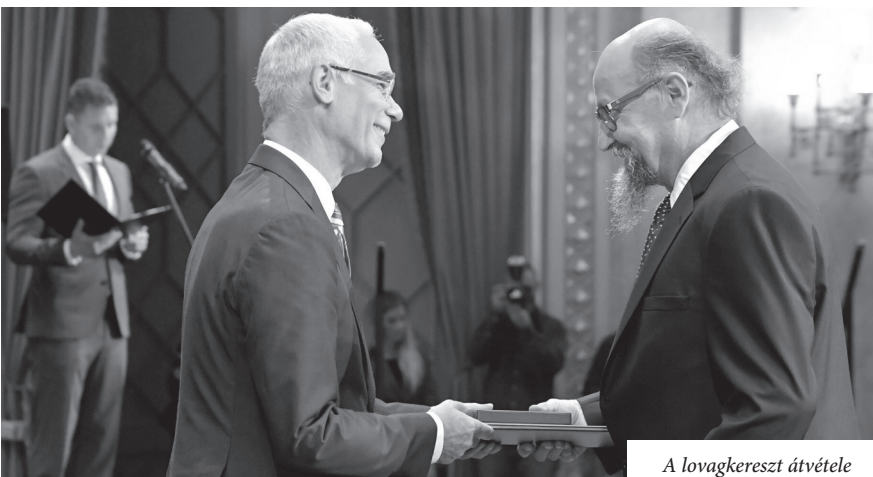


*Nagybányai presbiterképzés*



*Zilahi presbiterképzés*



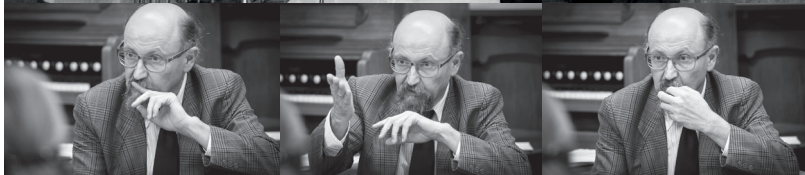


*A lovagkereszt átvétele*



*Református templom, Abaujszántó*





## BIBLIOGRÁFIA

## ENGHY SÁNDOR MŰVEINEK BIBLIOGRÁFIÁJA

### 2021

1. ENGHY, Sándor: Interpretation of the death of Jesus in Peter's sermon at Pentecost (Acts 2,18-36), in BENYIK, György (szerk.): *Sacrifice and Ritual from Abraham to Christ : 31th International Biblical Conference Szeged 24-26 August, 2020*, Szeged, JATE-Press, 2021, 444 p. pp. 83-95., 13 p.
2. ENGHY, Sándor: Veni, creator Spiritus!, in NAGY, Lenke (szerk.): *Virtuális Nemzetegyesítés VI.*, Budapest, Magyar Népfőiskolai Collegium, 2021, pp. 17-26., 10 p.
3. ENGHY, Sándor: Resurrexit: gondolatok vallásról, keresztyénségről, tudományról húsvét után, in NAGY, Lenke (szerk.): *Virtuális Nemzetegyesítés V.*, Budapest, Magyar Népfőiskolai Collegium, 2021, pp. 19-29., 11 p.
4. ENGHY, Sándor: *Virtuális Nemzetegyesítés III.*, Budapest, Magyar Népfőiskolai Collegium, 2021, 17 p.
5. ENGHY, Sándor: Resurrexit: gondolatok vallásról, keresztyénségről, tudományról húsvét után, *Presbiter: A Magyar Református Presbiteri Szövetség Lapja XXX* (2021/3), pp. 20-20., 1 p.
6. ENGHY, Sándor: Gondolatok a vallásról és a keresztyénségről, In: NAGY, Lenke (szerk.): *Virtuális Nemzetegyesítés IV.*, Budapest, Magyarország (2021) pp. 14-32., 19 p.
7. ENGHY, Sándor: Köszöntő, In: NAGY, Lenke: *Virtuális Nemzetegyesítés II*, Budapest, Magyar Népfőiskolai Collegium, 2021, pp. 13-16. , 4 p.

### 2020

8. ENGHY, Sándor: Köszöntő, In: NAGY, Lenke (szerk.): *Virtuális Nemzetegyesítés I.*, Budapest, Magyar Népfőiskolai Collegium, 2020, pp. 13-15. , 3 p.
9. ENGHY, Sándor: Kincs, ami nincs?, in *Képes Kálvin Kalendárium 2021*, 2020, pp. 53-54. , 2 p.
10. ENGHY, Sándor: Rektori tanévnyitó beszéd, *Sárospataki Füzetek 24* (2020/3), pp. 231-234., 4 p.



11. ENGHY, Sándor: Az Ószövetség gyermekkel kapcsolatos fogalmának üzenete: fiú, lány, *Sárospataki Füzetek* 24 (2020/3), pp. 31-38., 8 p.
12. ENGHY, Sándor: The message of the Minor Prophets under the reading-glass of the Septuagint. The New Testament preaching created by the translation, in TOKICS, Imre: *A parúzia értelmezése Jeremiás próféta könyvében : Keresztény-Zsidó Teológiai évkönyv 2020*, Budapest, Keresztény-Zsidó Társaság, 2020, pp. 109-125., 17 p.
13. ENGHY, Sándor: A Lélek garanciája, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* 64 (2020/37), pp. 7-7. , 1 p.
14. ENGHY, Sándor: Előszó, In: BÖRZSÖNYI, József: *Egy esztendő igehirdetései a szerencsi szószéken*, Sárospatak, Hernád Kiadó, 2020, pp. 5-6. , 2 p.
15. ENGHY, Sándor: The place of the two books of the Kings in the concept of the canon in the light of the Massorah, in SZÖNYI, Etelka (szerk.): *Bibliaértelmezés : korok, módszerek, kontextusok: Írások Benyik György 68. születésnapja alkalmából*, Szeged, JATEPress, 2020, 886 p. pp. 321-338. , 18 p.
16. ENGHY, Sándor: But Who is The One, Who Really Loves? The Contextual Examination of Lev 19,18 in the Hebrew–Greek Old Testament, in the Q, in the Didache and in the Rabbinical Literature, in BENYIK, György (szerk.): *Virtue or Obligation (30th International Biblical Conference Szeged; 26-28 August, 2019)*, Szeged, JATEPress, 2020, pp. 89-100. , 12 p.

## 2019

17. ENGHY, Sándor: Vallomás és hatás, in PECSUK, Ottó – KISS, B. Zsuzsanna (szerk.): *Csontjaimba rekesztett tűz : Vallomások a Bibliáról*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 2019, pp. 68-71., 4 p.
18. ENGHY, Sándor: Betlehem az Ószövetségben, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* 63 (2019/51-52), pp. 33-33. , 1 p.
19. ENGHY, Sándor: A tanítvány fogalmának problémája a Septuaginta nyelvében, *Sárospataki Füzetek* 23 (2019/2), pp. 15-19. , 5 p.

20. ENGHY, Sándor: Hintergrund Und Botschaft der Grammatikalischen Lösungen Neutestamentlicher Texte, in BENYIK, György (szerk.): *The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament : 29th International Biblical Conference Szeged, Szeged, JATEPress Kiadó, 2019, 529 p. pp. 109-118. , 10 p.*
21. ENGHY, Sándor: A Lk 24,31 és a 2Tim 4,17 grammatikai megoldásainak háttere és üzenete, *Református Szemle* 112 (2019/1), pp. 5-16. , 12 p.
22. ENGHY, Sándor: E földi vándorlásban, te légy útmutatónk!, *Sárospataki Füzetek* 23 (2019/1), pp. 13-14. , 2 p.

## 2018

23. ENGHY, Sándor: „Whoever Does Not See God Everywhere Does Not See Him Anywhere”: Seeing God through J.B. in the Life of Szécsi József, in HIDVÉGI, Máté (szerk.): *Keleti tanulmányok és vallásközi párbeszéd : Írások Szécsi József tiszteletére*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2018, pp. 403-411. , 9 p.
24. ENGHY, Sándor: Az Újszövetség nyelvének grammatikai megoldásai és annak gyökerei, in DOEDENS, Jaap – SZABÓ, Előd (szerk.): *Coram Deo : Tanulmányok a 60 éves Németh Tamás tiszteletére*, Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia (PRTA), 2018, pp. 59-70. , 12 p.
25. ENGHY, Sándor: Die grammatischen Lösungen des Textes des Neuen Testaments und ihre Wurzeln im Alten Testament, *Sárospataki Füzetek* 22 (2018/2), pp. 99-113. , 15 p.
26. ENGHY, Sándor – SZÉCSI, József (szerk.): *Az üzenet megértéséhez nélkülözhetetlen masszóra Sámuel könyveiben*, Budapest, Keresztény-Zsidó Társaság, 2018, 14 p.
27. ENGHY, Sándor: A reformáció és a rabbinikus írásmagyarázat, in KUSTÁR, Zoltán – NÉMETH, Áron (szerk.): *Az Ószövetség és a reformáció : Tanulmányok a héber nyelvű Ószövetség és a protestantizmus kapcsolatának múltjából és jelenéből*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2018, 320 p. pp. 157-174., 18 p.



28. ENGHY, Sándor: Szövegek Jézus mondásainak forrásából: 164. Illés héber apokalipszise, in BERGER, Klaus – COLPE, Carsten – SZÖNYI, Etelka (szerk.): *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Új-szövetséghez*, Szeged, JATEPress Kiadó, 2018, 460 p. p. 113 , 1 p.
29. ENGHY, Sándor: A nevekben rejtőző történelem: Az üzenet megértéséhez elengedhetetlen masszóra Mózes második könyvében, *Sárospataki Füzetek* 22 (2018/1), pp. 103-113., 11 p.
30. ENGHY, Sándor: Bevezetés, *Sárospataki Füzetek* 22 (2018/1), pp. 21-23. , 3 p.
31. ENGHY, Sándor: A 22. zsoltár a kereszten, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* 62 (2018/13-14), pp. 14-14. , 1 p.
32. ENGHY, Sándor: *Halál és élet: Ószövetségi összefüggések*, Saarbrücken, GlobeEdit, 2018, 352 p.

## 2017

33. ENGHY, Sándor: Egy/házi áldás: hol köznevelés ott Biblia, in POMPOR, Zoltán (szerk.): *Alapvetés : Háttér tanulmányok a református iskolarendszer fejlesztéséhez*, Budapest, Magyarországi Református Egyház, 2017, 260 p. pp. 33-53. , 20 p.
34. ENGHY, Sándor: A Biblical Perspective on Migration: One History, One Solution, *Sárospataki Füzetek* 21 (2017/2), pp. 121-134. , 14 p.
35. ENGHY, Sándor: Az élet megújulásának forrása, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* 61 (2017/45), pp. 3-3. , 1 p.
36. ENGHY, Sándor: A reformáció és a rabbinikus írásmagyarázat egy szelete, *Sárospataki Füzetek* 21 (2017/1), pp. 33-49. , 17 p.
37. ENGHY, Sándor: 1517-2017, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* 61 (2017/3), pp. 3-3. , 1 p.

## 2016

38. ENGHY, Sándor: Die Deutung von Sprüche 2 im Licht der Massora, *Sárospataki Füzetek* 20 (2016/2), pp. 11-28. , 18 p.
39. ENGHY, Sándor: Miért lehetetlen a Bírák könyvének megértése a Massorah és az akcentusok nélkül? Ahogy ez a kezdeteknél eldől (Bír 1,1-3), in *Sárospataki Füzetek* 20 (2016/4), pp. 13-33. , 21 p.

40. ENGHY, Sándor: Ábrahám elhívása mint a nagy kezdet: az 1Móz 12,1-3 grammatikai elemzése a Massorah fényében, *Sárospataki Füzetek* 20 (2016/3), pp. 11-30. , 20 p.
41. ENGHY, Sándor: A politika bibliai alapjai a Dán 4 összefüggésében, *Református Szemle* 109 (2016/4), pp. 359-369. , 11 p.
42. ENGHY, Sándor: Ézsaiás és Jeruzsálem: A JHWH tetteire adott válasz következményei és a testvéri viszony relativizálódása Jeruzsálem életében, *Sárospataki Füzetek* 20 (2016/1), pp. 11-26., 16 p.

## 2015

43. ENGHY, Sándor: Ézsaiás és Jeruzsálem: Jeruzsálem jelene és jövője az Úr szava és az Úr napja tükrében, *Sárospataki Füzetek* 19 (2015/4), pp. 47-58. , 12 p.
44. ENGHY, Sándor: Zsidó szellemtörténeti kalandozások, *Zempléni Múzsza: Társadalomtudományi És Kulturális Folyóirat* 15 (2015/3), pp. 28-34. , 7 p.
45. ENGHY, Sándor: Ézsaiás és Jeruzsálem: Bevezetés Ézsaiás igehirdetése Jeruzsálemmel kapcsolatos üzenetének értelmezéséhez, *Sárospataki Füzetek* 19 (2015/3), pp. 13-17., 5 p.
46. ENGHY, Sándor: *Halál és élet: Ószövetségi összefüggések*, Sárospatak, Hernád Kiadó, 2015, 283 p.
47. ENGHY, Sándor: Wie hilft die Massora Psalm 1,1-3 zu verstehen? *Sárospataki Füzetek* 19 (2015/2), pp. 19-44., 26 p.
48. ENGHY, Sándor: Bölcs vagy okos? *Evangelikus Élet: Egyháztársadalmi, Belmissziói, Kulturális És Politikai Hetilap* 80 (2015/25), pp. 7-7., 1 p.
49. ENGHY, Sándor: *Zofóniás: Filológiai kommentár*, Sárospatak, Hernád Kiadó, 2015, 305 p.
50. ENGHY, Sándor: Emléke legyen áldássá, *Sárospataki Füzetek* 19 (2015/1), pp. 131-135., 5 p.
51. ENGHY, Sándor: Elengedhetetlen részletek a megértés szolgálatában, *Sárospataki Füzetek* 19 (2015/1), pp. 13-43., 31 p.



## 2014

52. ENGHY, Sándor: *Halál, feltámadás, örök élet az Ószövetségben*, Budapest, Magánkiadás, 2014, 477 p.
53. ENGHY, Sándor: *Zofóniás*, Budapest, Magánkiadás, 2014, 351 p.
54. ENGHY, Sándor: Miként segíti a Masorah a Zsolt 1,1-3 értelmezését? in ENGHY, Sándor (szerk.): *Ki nem száradó Patak : Győri István tiszteletére*, Sárospatak, Hernád Kiadó, 2014, pp. 109-138., 30 p.
55. ENGHY, Sándor: A Péld 2 értelmezése a Masorah fényében, in *Sárospataki Füzetek* 18 (2014/3), pp. 9-24., 16 p.
56. ENGHY, Sándor: Értékelvű kapcsolattartás az állammal, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* 58 (2014/35), pp. 5-5., 1 p.
57. ENGHY, Sándor: Az egyházfinanszírozás alternatív koncepciójának kidolgozása, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* 58 (2014/36), pp. 5-5., 1 p.
58. ENGHY, Sándor: Az intézmények és a fenntartó együttműködési irányelveinek kidolgozása, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* 58 (2014/33), pp. 5-5., 1 p.
59. ENGHY, Sándor: Az intézmények missziói kötelezettségeinek megfogalmazása egységes koncepcióban, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* 58 (2014/32), pp. 5-5., 1 p.
60. ENGHY, Sándor: Ima az egységes, átlátható és használható adminisztrációért, számviteli és vizitációs rendszerért. 1Kor 12,27, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* 58 (2014/28), pp. 5-5., 1 p.
61. ENGHY, Sándor: Egyháztagság, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* 58 (2014/26) pp. 5-5., 1 p.
62. ENGHY, Sándor: A lelkeszi egzisztencia, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* 58 (2014/25), pp. 5-5., 1 p.
63. ENGHY, Sándor: A próféták pecsétje, *Sárospataki Füzetek* 18 (2014/2), pp. 11-29., 19 p.
64. ENGHY, Sándor: Miért Teológia és miért pont Patak?, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* 58 (2014/2), pp. 33-33., 1 p.
65. ENGHY, Sándor: Részvétel a világmisszióban: Imára hangolva, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* 58 (2014/19) pp. 5-5., 1 p.

66. ENGHY, Sándor: Az igehirdetés és a tanítás megújítása (1Kor 12,27): Imára hangolva, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* (2014/10), pp. 5-5., 1 p.
67. ENGHY, Sándor: Exegetikai Rubik-kocka, *Sárospataki Füzetek* 18 (2014/1), pp. 55-73., 19 p.
68. ENGHY, Sándor: Köszöntő, *Sárospataki Füzetek* 18 (2014/1), pp. 5-6., 2 p.
69. ENGHY, Sándor: Liturgia: Imára hangolva, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* (2014/15), pp. 5-5., 1 p.
70. ENGHY, Sándor: A diakónia missziói szerepének és lehetőségének mint Isten szeretetének felmutatása és megerősítése (Mt 20,28): Imára hangolva, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* (2014/13) pp. 5-5., 1 p.
71. ENGHY, Sándor: Testvéreim (2Móz 17,8-13 alapján): Imára hangolva, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* (2014/9) pp. 5-5., 1 p.

### 2013

72. ENGHY, Sándor: Isten népe és a környező népek vallása, in KOVÁCS, Ábrahám (szerk.): *Vallási pluralizmus, vallásközi párbeszéd és kortárs ideológiák : Magyar protestáns teológiai kitekintések*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 2013, pp. 225-249., 25 p.
73. ENGHY, Sándor: Pár hónappal az évkezdés után, *Sárospataki Füzetek* 17 (2013/4), pp. 5-7., 3 p.
74. ENGHY, Sándor: Tudomány élmény szinten, *Sárospataki Füzetek* 17 (2013/4) pp. 125-139., 15 p.
75. ENGHY, Sándor: Isten népe és a környező népek vallása, *Sárospataki Füzetek* 17 (2013/1-2), pp. 17-40., 24 p.

### 2012

76. ENGHY, Sándor: Egy szó, mint száz, *Reformás* (2013/1), pp. 37-37., 1 p.
77. ENGHY, Sándor: A vérontás néhány esete a királyok korában, *Sárospataki Füzetek* 16 (2012/2), pp. 25-29., 5 p.
78. ENGHY, Sándor: Mennynek és földnek Teremtőjében, *Sárospataki Református Lapok* (2012/12), pp. 4-5., 2 p.

79. ENGHY, Sándor: Mindenható Atyában, *Sárospataki Református Lapok* (2012/10), pp. 4-4., 1 p.
80. ENGHY, Sándor: Rendíthetetlen pataki falak, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* (2012/9), pp. 1-7., 7 p.
81. ENGHY, Sándor: ...egy Istenben, *Sárospataki Református Lapok* (2012/5), pp. 4-4., 1 p.
82. ENGHY, Sándor: Hiszek, *Sárospataki Református Lapok* (2012/4), pp. 4-4., 1 p.
83. ENGHY, Sándor: Köszöntés, Oktass, hogy éljek, *Sárospataki Füzetek* 16 (2012/2), pp. 9-10., 2 p.
84. ENGHY, Sándor: Az Ószövetség, az Újszövetség és más irodalmi források közös nyelve, in FAZAKAS, Sándor – FERENCZ, Árpád (szerk.): „Krisztusért járva követségben...” *Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás : Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2012, pp. 29-37., 9 p.

## 2011

85. ENGHY, Sándor: Zofóniás könyvének néhány aspektusa az újabb kutatás fényében, *Református Szemle* (2011/1), pp. 5-21., 17 p.
86. ENGHY, Sándor: A Sárospataki Református Teológiai Akadémia karácsonya, *Sárospataki Füzetek* 15 (2011/4), pp. 7-8., 2 p.
87. ENGHY, Sándor: Miért válasszuk a pataki Teológiát? *Sárospataki Református Lapok* (2011/12), pp. 27-27., 1 p.
88. ENGHY, Sándor: Az új rektori ciklus alapelvei és feladatai, *Sárospataki Református Lapok*, (2011/10) pp. 29-30., 2 p.
89. ENGHY, Sándor: A lelkipásztor, *Sárospataki Református Lapok* (2011/10) pp. 5-5., 1 p.
90. ENGHY, Sándor: Reformáció a kereszt felől, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* (2011/10) pp. 1-1., 1 p.
91. ENGHY, Sándor: A falak ereje a védők lelkében van, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* (2011/10), pp. 9-9., 1 p. (2011)
92. ENGHY, Sándor: Előszó, *Sárospataki Füzetek* 15 (2011/2), pp. 7-7., 1 p.

93. ENGHY, Sándor: Modern világgép és feltámadás, *Sárospataki Református Lapok* (2011/4), pp. 4-5., 2 p. (2011)
94. ENGHY, Sándor: Jób 22-32, *Igazság És Élet : Folyóirat A Lelkipásztori És Nevelői Munka Számára* (2011/8), pp. 3-13., 11 p.

## 2010

95. ENGHY, Sándor: Die Innenwelt und Aussenwelt in den Psalmen. Auf Spuren von Leo Mock, in *Sárospataki Füzetek* 14 (2010/3), pp. 13-35., 23 p.
96. ENGHY, Sándor: Az inkarnáció előzményei az Ószövetségben, *Sárospataki Református Lapok* (2010/12), pp. 4-4., 1 p.
97. ENGHY, Sándor: Az egyház egységének ószövetségi alapjai, *Sárospataki Református Lapok* (2010/10), pp. 4-5., 2 p.
98. ENGHY, Sándor: A Szentlélek ajándékai, *Sárospataki Református Lapok* (2010/5), pp. 4-4., 1 p.
99. ENGHY, Sándor: Felelősségünk, lehetőségeink a megújulásban, *Sárospataki Református Lapok* (2010/3), pp. 31-31., 1 p.
100. ENGHY, Sándor: Ne feledkezzetek meg vezetőitekről, *Sárospataki Református Lapok* (2010/3), pp. 20-20., 1 p.
101. ENGHY, Sándor: Joma traktátus, in GÖRGEY, Etelka (szerk.): *Törpék az óriások vállán : Válogatott Misna-traktátusok*, Sárospatak, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2010, pp. 97-126., 30 p.
102. ENGHY, Sándor: Zofóniás apokalipszisének elemzése és értelmezése, *Sárospataki Füzetek* 14 (2010/4.), pp. 81-99., 19 p.

## 2009

103. ENGHY, Sándor: Jézus születése mint az üdvtörténet fókusza, *Sárospataki Református Lapok* (2009/4.), pp. 4-4., 1 p.
104. ENGHY, Sándor: „Akik előttünk jártak és példát mutattak.” - Zergi Gábor, *Lelkészegyesület* (2009/4.), pp. 20-20., 1 p.
105. ENGHY, Sándor: Az egyház az Ószövetségben, *Sárospataki Református Lapok* (2009/3), pp. 4-5., 2 p.
106. ENGHY, Sándor: Az Ószövetség a Szentlélekről, *Sárospataki Református Lapok* (2009/2), pp. 4-5., 2 p.



107. ENGHY, Sándor: Megváltás az Ószövetségben, *Sárospataki Református Lapok* (2009/1), pp. 4-5., 2 p.
108. ENGHY, Sándor: Új utakon a bibliai teológiai oktatás Sárospatak: New Testament Theology (Nashville, 2009), *Sárospataki Füzetek* 13 (2009/3), pp. 117-120., 4 p.

## 2008

109. ENGHY, Sándor: Zof 1,16-2,2 a kutatásban, *Református Szemle* (2008/5), pp. 496-518., 23 p.
110. ENGHY, Sándor: Zof 1,11-15 a kutatásban, *Theológiai Szemle* LI (2008/4), pp. 192-205., 14 p.
111. ENGHY, Sándor: *Zofóniás a kutatásban*, Sárospatak, Hernád Kiadó, 2008, 168 p.

## 2007

112. ENGHY, Sándor: Árvább vagyok a lehulló levélnél, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* (2007/8), pp. 6-6., 1 p.
113. ENGHY, Sándor: Kincset érő kövek, *Reformátusok Lapja: Országos Református Hetilap* (2007/5), pp. 6-6., 1 p.
114. ENGHY, Sándor: A reménységet szülő nyomorúság, *Református Egyház* (2007/2), 47-48., 2 p.
115. ENGHY, Sándor: Zofóniás és Jósiás, in *Sárospataki Füzetek* 11 (2007/1), pp. 28-39., 12 p.

## 2006

116. ENGHY, Sándor: Egy szív, egy út és a szövetség Jer 32,39-40, *Igehirdető: Az Erdélyi Református Egyház Folyóirata* (2006/11), pp. 546-546., 1 p.
117. ENGHY, Sándor: Wer über den Klüften des Lebens allein zurechtkommt..., *Gustav Adolf Blatt* (2006/3.), pp. 31-31., 1 p.
118. ENGHY, Sándor: Izsák megkötötetése, mint Izráel szenvedésének szimbóluma, *Sárospataki Füzetek* 10 (2006/1.) pp. 59-69., 11 p.
119. ENGHY, Sándor: Jób könyve és a zsidó nép sorsa, in FÜSTI, Molnár Szilveszter (szerk.): *Genius Loci : Frank Sawyer tiszteletére : in honour of Frank Sawyer*, Sárospatak, Hernád Kiadó, 2006, pp. 137-160., 24 p.

## 2005

120. ENGHY, Sándor: Nem tesz az Úr sem jót, sem rosszat, *Sárospataki Református Lapok* (2005/12), pp. 6-6., 1 p.
121. ENGHY, Sándor: Isten pedagógiája Zsolt 113, *Református Egyház* (2005/5), pp. 99-100., 2 p.
122. ENGHY, Sándor: A történelem az élet tanítómestere, in Kovács Gergely – SÁGI Endre (szerk.): *Orando Et Laborando 2004/2005*, Debreceni Református Kollégium Gimnáziuma, 2005, pp. 229-231., 3 p.
123. ENGHY, Sándor: Simon Wiesental emlékére, *Sárospataki Füzetek* 9 (2005/2), pp. 17-40., 24 p.

## 2004

124. ENGHY, Sándor: A halál által a Teremtőhöz kötött élet a Prédikátor könyvében, *Református Szemle* (2004/11-12) pp. 577-584., 8 p.
125. ENGHY, Sándor: Terrorizmus, *Sárospataki Református Lapok* (2004/okt) pp. 27-27., 1 p.
126. ENGHY, Sándor: Halál, feltámadás, örök élet az Ószövetségben, *Sárospataki Füzetek* 8 (2004/2), pp. 77-105., 29 p.

## 2003

127. ENGHY, Sándor: Oktass, hogy éljek. Péld 14,25-27. Aki az Urat féli..., *Sárospataki Füzetek* 7 (2003/2), pp. 3-5., 3 p.
128. ENGHY, Sándor: A Jahve örökkévaló uralmába vetett hit értelme Dániel könyvében, *Sárospataki Füzetek* 7 (2003/2), pp. 19-33., 15 p.
129. ENGHY, Sándor: A halál miatt véges, Jahve által mégis maradandó élet. A 49. zsoltár magyarázata, in KUSTÁR, Zoltán: „Mint folyóvíz mellé ültetett fa...” *Emlékkötet Dr. Módis László professzor századik születésnapjának tiszteletére* (DÓTTF 3), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2003, pp. 37-61., 25 p.

## 1991

130. ENGHY, Sándor: A seol és a megváltás kérdése a Zsoltárok könyvében, *Sárospataki Füzetek*, 1 pp. 3-42., 40 p. (1991)

## SZERZŐINK

- Baksy Mária, az Abaúji Egyházmegye volt esperese, az Encsi Református Egyházköztség lelkipásztora, e-mail: nexia25@t-online.hu.
- Beidek Endre református lelkipásztor, a Sárospataki Református Kollégium Gimnáziumának nevelési igazgatóhelyettese, e-mail: endre@beidek.hu.
- Dr. Benyik György, a szegedi Gál Ferenc Hittudományi Főiskola tanszékvezető tanára, a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia szervezője, e-mail: benyik.gyorgy@gmail.com.
- Bíró László Rugonfalván tiszteletbeli presbiter és Dorogon pópresbiter.
- Dr. Jacob (Jaap) J. T. Doedens, a Pápai Református Teológiai Akadémia docense és Biblikus Intézetének a vezetője  
e-mail: jaapdoedens@gmail.com.
- Fejér Zoltán László a Sárospataki Református Kollégium Gimnáziumának intézményi lelkésze és vallástanára, e-mail: fejerzola@gmail.com.
- Homoki Gyula a Sárospataki Református Teológiai Akadémia főiskolai tanársegédje, e-mail: gyula.homoki@gmail.com.
- Kádár Tamás a dunántúli Tapolca és Vidéke Református Társegyházköztség lelkipásztora, e-mail: tamaskadar2@gmail.com
- Dr. Kállay Dezső, adjunktus, a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet újszövetségi tanára, e-mail: kallay@proteo.hu.
- Dr. Kis Boáz, teológus, jogász, az Magyar Népfőiskolai Collegium üv. elnöke, email: boaz.kis@gmail.com.
- Dr. Koncz-Vágási Katalin, a Sarkadi Református Egyházköztség lelkésze, e-mail: konczvagasi@gmail.com.
- Dr. Kustár György a SRTA újszövetségi tanára, kutatási területe a szóbeliség, történeti-Jézus és mimézis, e-mail: kugyorgy@yahoo.com.
- Prof. Dr. Kustár Zoltán egyetemi tanár, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének tanszékvezetője, email: kustar.zoltan@drhe.hu.
- Lakatos Nella, a Nagybányai Egyházmegye Presbiteri Szövetségének elnöke

Dr. Lapis József, magyar nyelv és irodalom tanár, angol nyelv és irodalom szakos bölcész, az SRTA tudományos munkatársa, e-mail: lapisjosef@gmail.com.

Dr. Marjovszky Tibor, a DRHE nyugalmazott tanára, e-mail: marjovszky.tibor@gmail.com

Marozsák Dániel az SRTA volt hallgatója, a Sajószentpéter-Nagytemplomi gyülekezet lelkipásztora, e-mail: danielmarozsak@gmail.com

Miskolczi József egyházkerületi beosztott lelkész, A Tisztakeszi Lórántffy Zsuzsanna Református Általános Iskola pedagógiai szakasszisztense, email: misikeszi@gmail.com

Dr. Nyúl Viktor, a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola (PPHF) főiskolai docense, e-mail: nyulv@pecs.egyhazmegye.hu.

Sohajda Levente a Göncruszkai Református Egyházközség lelkipásztora, e-mail: plebanos@freemail.hu.

dr. Szécsi József, c. egyetemi docens, Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem, Ösnyomtatvány-Antiqua-Kézirat Gyűjtemény kurátora OR-ZSE, e-mail: drszecsi.jozsef@gmail.com.

Szmolka-Tárkányi Edith Csilla a Zilizi Református Egyházközség lelkipásztora, e-mail: edithhh@freemail.hu.

Prof. Dr. Zsengellér József, a Dunántúli Református Egyházkerület kutató professzora, az Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem egyetemi professzora, e-mail: zsengeller@t-online.hu.