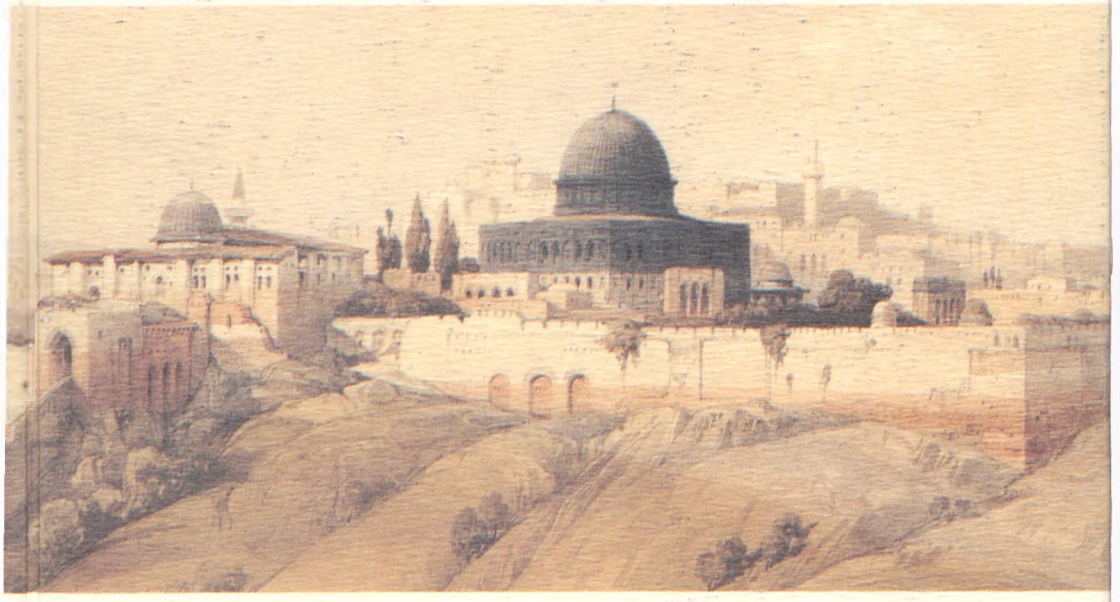
Studia Biblica Athanasiana 7.



# ÍRÁS AZ ÍRÁSBAN

L'Harmattan

A Szent Atanáz Görög Hittudományi Főiskola (Nyíregyháza) és a Pápai Református Teológiai Akadémia szentírás-tudományi folyóirata.

Alapítva: 1998-ban.

Megjelenik évente egyszer, május/júniusban.

A folyóirat szerkesztése és nyomdai előkészítése A PRTA „Simeon Kutató-intézet"-ében történik.

---

Főszerkesztő:
Xeravits Géza

A szerkesztőbizottság tagjai:
Fodor György
és Zsengellér József

SZENT ATANÁZ GÖR. KAT. HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
PÁPAI REFORMÁTUS TEOLÓGIAI AKADÉMIA

# STUDIA BIBLICA ATHANASIANA 7.

# ÍRÁS AZ ÍRÁSBAN

BEVEZETÉS:
A *Studia Biblica Athanasiana* intézményközi megjelentetéséről ..... 3

TANULMÁNYOK:
HAMAR Zoltán:
Írás az Írásban: Jób könyvének utóélete Deuteroézsaiásnál ..... 5

KOCSIS Imre:
„A mi okulásunkra lettek megírva". Keresztény midrás az 1 Kor 10,1-13-ban ..... 19

SIMON T. László OSB:
Σημεῖα γεγραμμένα: A negyedik evangélium Írás-képe ..... 37

XERAVITS Géza:
Izajás könyvének szerepe a qumráni Közösség eszkatológikus irodalmában ..... 91

ZSENGELLÉR József:
Miért kellett Bálámnak meghalnia? A Num 31,8, mint a Bálám történet (egyik) újraírása ..... 105

KÖZLEMÉNYEK
IVANCSÓ István:
Evangéliumos könyvünk megjelenésének körülményei és az egyházközségek ..... 119

KRITIKA ÉS KÖNYVISMERTETÉSEK ..... 137

CONTENTS:

Z. Hamar, *"Scripture in the Scripture: Job's Influence on Deutero-Isaiah"*; I. Kocsis, *"«Aufgeschrieben zu unserer Mahnung». Ein christlicher Midrasch in 1 Kor 10,1-13"*; L.T. Simon OSB, *"The Image of Scripture and 'Writing' in the Fourth Gospel"*; G.G. Xeravits, *"The Book of Isaiah in the Eschatological Literature of the Qumran Community"*; J. Zsengellér, *"Why Bala'am has to Die? Num 31,8 as (one of) the Rewritings of the Bala'am Story"*; I. Ivancsó, *"L'Evangeliario della Chiesa Greco-cattolica ungherese"*

2004

STUDIA BIBLICA ATHANASIANA

A Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola (Nyíregyháza) és a Pápai Református Teológiai Akadémia szentírás-tudományi folyóirata. Alapítva: 1998-ban. Megjelenik évente egyszer, május/júniusban. A folyóirat szerkesztése és nyomdai előkészítése a PRTA „Simeon Kutatóintézet"-ében történik.

Főszerkesztő: Dr. Xeravits Géza
A szerkesztőbizottság tagjai:
Dr. Fodor György és Dr. Zsengellér József

Kiadja:
Szent Atanáz Hittudományi Főiskola
Nyíregyháza, Bethlen G. u. 13-19.
Tel.: 06-42-597-600; fax: 42-420-313

Pápai Református Teológiai Akadémia
Pápa, Március 15. tér 13-14.
Tel.: 06-89-312-331; fax: 89-510-974

© szerzők
© PRTA
© GKHF

Közlésre szánt tanulmányok és recenziók ügyében:
Xeravits Géza
8500 Pápa, Március 15. tér 13-14.
xeravitsabris@yahoo.com

A periodika rendelésével kapcsolatban:
GKHF Könyvtára
4401 Nyíregyháza, Pf. 303.

A folyóirat nyomdai és kiadói gondozása:
L'Harmattan Könyvkiadó és Terjesztő Kft.
1026 Budapest, Hargita u. 3.

Kiadásra előkészítette: Xeravits Géza

ISSN 1419-5224

# BEVEZETÉS:
## A FOLYÓIRAT INTÉZMÉNYKÖZI MEGJELENTETÉSÉRŐL

A *Studia Biblica Athanasiana* folyóirat 1998-ban jött létre a nyíregyházi Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola védnöksége alatt, azzal a céllal, hogy szakmai fórumot teremtsen a magyar nyelvű biblikus kutatók számára. A folyóirat irányultságában a szentírástudomány szakmai oldalát képviseli, felekezet-, intézmény- és nemzetközi szerzői körrel. A hazai kutatók összefogásán túl arra is törekedett, hogy a magyar olvasóközönség betekintést nyerjen a kortárs nemzetközi kutatás módszereibe és eredményeibe. Ugyanezt a célt szolgálják a 4. számtól (2001) egyre jelentősebb mennyiségű könyvismertetések is.

Hazai teológiai tudományos életünk – jóllehet egyre-másra figyelhetünk meg benne pozitív kezdeményezéseket, színvonalas szakmai műhelyek létrejöttét – még mindig elsősorban egymástól elszigetelt intézményekben zajlik. Ezek együttműködésének elősegítése azonban mindannyiunk elemi érdeke. Ettől az évtől kezdve ezért javasoltuk a Pápai Református Teológiai Akadémián újonnan megalapított „Simeon Kutatóintézet a hellenisztikus és római kori zsidóság és kereszténység kutatására" részéről a folyóirat intézményközi kiadásának létrehozását. Legnagyobb örömünkre az alapító egyetértéssel fogadta javaslatunkat. Egyúttal az alapító szerkesztő mellé szerkesztőbizottságot is felállítottunk, azzal a céllal, hogy a szerkesztés feladatkörének megosztásával a hazai kutatók talán még jelentősebb számát érjük el. Harmadik újításként a folyóirat kiadói gondozására a budapesti L'Harmattan kiadót kértük fel, akiknek a megjelentetés és terjesztés terére történő bevonásával a folyóirat ismertségének és elérhetőségének fellendítését reméljük.

A folyóirat szerkesztését a továbbiakban is az alapító szerkesztő koordinálja. Segítségéül a szerkesztőbizottságba a nyíregyházi teológia Prof. Dr. Fodor Györgyöt, a pápai teológia pedig Prof. Dr. Zsengellér Józsefet delegálta. Folyóiratunk a továbbiakban is évi egy számmal jelentkezik majd, a tanév végén.

Amikor ezt az új számot útjára bocsátom, reményemet fejezem ki arra, hogy a hazai bibliatudománynak továbbra is mértékadó orgánuma marad, és kívánom, hogy minél szélesebb rétegek számára vigye közelebbé a Szentírás értő ismeretének és szeretetének lehetőségét.

VERBVM DNI MANET IN ÆTERNVM.

Pápán, 2004. májusában,
Szent Pakhómiusz apát ünnepén

Xeravits Géza
főszerkesztő

Studia Biblica Athanasiana
vol. 7 (2004) 5-17.

# ÍRÁS AZ ÍRÁSBAN: JÓB KÖNYVÉNEK UTÓÉLETE DEUTEROÉZSAIÁSNÁL

Hamar Zoltán
PRTA – Pápa

TARTALOM: 1. A probléma; 2. Jób könyve és Deuteroézsaiás; 3. Az Isten transzcendenciája; 4. Conditio humana; 5. Az ÚR szolgája; 6. Összefoglalás

## 1. A PROBLÉMA

Minden valamirevaló kommentár bevezetőjében részletesen tárgyalja Jób könyvének Biblián kívüli irodalomtörténeti – konkrétan: bölcsességirodalmi – előzményeit, de a kutatók viszonylag kevés figyelmet szenteltek annak a kérdésnek, hogy Jób könyve szövege lexikográfiai és tematikus vonatkozásban hogyan viszonyul az Ószövetség más könyveihez.[1] Ha erre nézve tettek is megjegyzéseket, rendszerint teo-

[1] F. ALTHEIM és R. STIEHL, „Hiob und die prophetische Überlieferung" in *Geschichte Mittelasiens im Altertum*, Berlin: de Gruyter 1970, 131-142. E. BRUSTON, „La littérature sapientiale dans le livre de Job" *ETR* 3 (1928) 297-305. A. CAQUOT, „Traits royaux dans le personnage de Job" in *Maqqél shaqedh. La branche d'amandier: Hommage à Wilhelm Vischer*, Montpellier: Castelnau 1960, 32-45. F. CRÜSEMANN, „Hiob und Kohelet: ein Beitrag zum Verständnis des Hiobbuches" in *Werden und Wirken des Alten Testaments* (FS C. Westermann, szerk. R. Albertz), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, 373-393. P. DHORME, „Ecclésiaste ou Job?" *RB* 32 (1922) 5-27. F. FESTORAZZI, „Giobbe e Qohelet: crisi della sapienza" in *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, Brescia 1981, 233-258. J.B. FRYE, „The Use of Pentateuchal Traditions in the Book of Job" *OTWSA* 17-18 (1977) 13-20. H. GESE, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit: Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob*, Tübingen: Mohr 1958. R. GORDIS, „Wisdom and Job" in *Old Testament Issues* (szerk. S. Sandmel), London: SCM 1969, 213-241 [= *The Book of God and Man: A Study of Job*, Chicago: University of Chicago Press 1965, 31-52]. M.H.

lógiatörténeti, s nem irodalomkritikai szempontból vizsgálódtak, vagy megelégedtek a parallel szavak, kifejezések, közös theologumenonok puszta felsorolásával, s nem törekedtek megérteni az átvétel és átdolgozás dialektikáját: a szerző hogyan vesz át szavakat, képeket, gondolatokat a másik írótól, de közben azokat hogyan formálja át saját mondanivalójának alátámasztására. E vizsgálódások számára különösen gyümölcsözőnek ígérkezik Jób könyve és Deuteroézsaiás összevetése.[2]

## 2. JÓB KÖNYVE ÉS DEUTEROÉZSAIÁS

Jób könyvének verseivel az Ószövetség számos más könyvében találhatók párhuzamos helyek, amint az alábbi táblázatok is mutatják.[3] Különösen említésre méltó e vonatkozásban a Zsoltárok könyve, ill. az ószövetségi bölcsességirodalom, de a legközvetlenebb párhuzamokat Deuteroézsaiás mutatja.

GOSHEN-GOTTSTEIN, „Ezekiel und Ijob: Zur Problemgeschichte von Bundestheologie und Gott-Mensch-Verhältnis" in *Wort, Lied und Gottesspruch* (FS J. Ziegler, szerk. R. Schneckenburg, *et al.*), Würzburg: Echter 1972, 2: 155-170. A. KUENEN, „Job en de lijdende knecht van Jahveh" *TTijd* 7 (1873) 540-541. R.A.F. MACKENZIE, „The Cultural and Religious Background of the Book of Job" *Conc* 169 (1983) 3-7. B. MAGGIONI, *Giobbe e Qohelet, la contestazione sapienziale nella Bibbia*, Assisi: Cittadella 1979. K. MCDONAGH, „Job and Jeremiah: Their Approach to God" *TBT* 18 (1980) 331-335. A. NEHER, „Au-delà de l'épreuve Job et Abraham: des épreuves identiques" in המקרא ותולדות ישראל. *Studies in Bible and Jewish History* (FS J. Liver), Tel Aviv: University of Tel Aviv 1972, 124-128. E. NESTLE, „David in the Book of Job" *ExpT* 22 (1910) 90. M. NOTH, „Noah, Daniel und Hiob in Ezekiel XIV" *VT* 1 (1950) 251-260. R. OBERFORCHER, „Abraham, Jeremia, Ijob. Typen des von Gott beanspruchten Menschen" *BiLit* 52 (1979) 183-191. J.J.M. ROBERTS, „Job and the Israelite Religious Tradition" *ZAW* 89 (1977) 107-114. M.Z. SEGAL, „ספר איוב המקבילות [Parallelek Jób könyvéhez]" *Tarb* 20 (1949) 35-48. D.S. SHAPIRO, „The Book of Job and the Trial of Abraham" *Tradition* 4 (1962) 210-220. S. SPIEGEL, „Noah, Daniel and Job" *Louis Ginzberg: Jubilee Volume on the Occasion off His Seventieth Birthday*, New York: American Academy for Jewish Research 1945, 1: 305-335. B. VAWTER, *Job and Jonah: Questioning the Hidden God*, New York: Paulist 1985. P. VINTON, „Radical Aloneness: Job and Jeremiah" *TBT* 99 (1978) 143-149. P. VOLZ, *Hiob und Weisheit in den Schriften des Alten Testaments*, Göttingen 1921. R.N. WHYBRAY, *Two Jewish Theologies: Job and Ecclesiastes*, Hull: University of Hull 1980. J. ZOLLER, „Giobbe e il servo di Dio" *RicR* 8 (1932) 223-233.

[2] Irodalomkritikai vizsgálódásokat végez Jób és Deuteroézsaiás vonatkozásában R.H. PFEIFFER, „The Dual Origin of Hebrew Monotheism" *JBL* 46 (1927) 202-206, S. TERRIEN, „Quelques remarques sur les affinités de Job avec le Deutéro-Esaïe" *VTSup* 15 (1965) 295-310. A kommentárok között ritka kivétel J.E. HARTLEY, *The Book of Job* (NICOT), Grand Rapids: Eerdmans 1988, 11-15. Jelen tanulmány kiindulópontjául Terrien fent idézett cikke szolgált.

[3] HARTLEY, *The Book of Job*, 11k.

| *Jób* | *Példabeszédek* | *Jób* | *Zsoltárok* |
|---|---|---|---|
| 4:8 | 22:8 | 5:16b | 107:42b |
| 5:17b | 3:11a | 5:17 | 94:12a |
| 12:13 | 8:14 (vö. Ézs 11:2, Ps 147:5) | 6:25a | 120:43 |
| 15:7b | 8:25b | 10:20b + 21a | 39:14 |
| 18:5a.6b; 21:7a | 13:9b=24:20b | 12:21a + 24b | 107:40 |
| 18:7a | 4:12a | 18:7-10 | 140:5k |
| 26:6 | 15:11a | 19:10 | 52:7 |
| 26:10b | 8:27b | 19:13k | 88:19 |
| 28:15-19 | 3:14k; 8:11.19 | 22:19a | 107:42a |
| | | 29:12 | 72:12 |
| | | 33:14 | 62:12 |
| | | 33:24k | 49:8-10 (vö. 34:7k) |
| | | 34:14k | 104:29 |

| *Jób* | *Siralmak* | *Jób* | *Ézsaiás* |
|---|---|---|---|
| 6:4, 7:20, 16:12 | 3:12 | 9:8a | 44:24c |
| 9:18b | 3:15a | 12:9b | 41:20a |
| 12:4 | 3:14 | 12:24k | 19:14 |
| 16:9b + 10a | 2:16a + b | 14:11 | 19:5 |
| 19:7k | 3:7-9 | 15:35a | 59:4d (vö. Ps 7:15) |
| 30:9 | 3:14 (vö. 3:63) | 16:17a | 53:9b |
| | | 26:12a | 51:15b |

| *Jób* | *Egyéb könyvek* |
|---|---|
| 1:21 | Préd 5:14 |
| 19:7 | Jer 20:8 |
| 19:24 | Jer 17:1 |
| 5:18 | Hós 6:1 (Deut 32:39) |
| 13:28 | Hós 5:12 |
| 9:8b | Ám 4:13d |
| 9:9a | Ám 5:8a |
| 18:16 | Ám 2:9c |
| 7:15 | Mal 2:10a |
| 42:2b | Gen 11:6b |
| 42:17 | Gen 25:8; 35:29 |
| 4:16c | 1 Kir 19:12b |

Jób könyve és Deuteroézsiás könyve között az egyezések száma szavak szintjén mérsékelt becslések szerint is meghaladja a negyve-

net.[4] A közös szavak többsége a fauna, a flóra és a kozmológia fogalomköréből kerül ki.[5] Ezeknél sokkal meglepőbbek azok a kifejezések, idiómák és stílusfordulatok, melyek az Ószövetségnek csak e két könyvében fordulnak elő.

Eközben a két könyv hasonlósága nem merül ki pusztán a nyelv és a stílus fordulataiban. Rendkívül jelentős tény, hogy a hasonlóság nemcsak retorikai és lexikográfiai, hanem tematikus szinten is megjelenik.

## 3. Az Isten transzcendenciája

Isten transzcendenciájának hangsúlyozását különösen Jóbnak Bildád beszédére az első körben adott válaszában, a 9-10. fejezetben találjuk meg, ahol a Jób-költő az isteni mindenhatóságot éles ellentétbe állítja az ember erőtlenségével. Deuteroézsaiás teológiájának is fontos alkotóeleme Izráel Istenének transzcendenciája, csak míg ez Jóbnál egy helyen, koncentráltan fejeződik ki, addig e motívum a fogság üdvprófétájának lírikus elmélkedéseiben szétszórtan, vissza-visszatérő dallam formájában található meg.

### 3.1. אמיץ כֹּחַ

חֲכַם לֵבָב וְאַמִּיץ כֹּחַ מִי־הִקְשָׁה אֵלָיו וַיִּשְׁלָם

*Ki olyan bölcs szívű és hatalmas erejű, hogy ellene szegülhetne, és épségben maradna?* (Jób 9:4)

שְׂאוּ־מָרוֹם עֵינֵיכֶם וּרְאוּ מִי־בָרָא אֵלֶּה
הַמּוֹצִיא בְמִסְפָּר צְבָאָם לְכֻלָּם בְּשֵׁם יִקְרָא
מֵרֹב אוֹנִים וְאַמִּיץ כֹּחַ אִישׁ לֹא נֶעְדָּר

*Emeljétek fel a magasba szemeiteket, és lássátok meg, ki teremtette azokat. Az, aki kihozza seregüket szám szerint, mindegyiküket nevén szólítja; nagy hatalma és erőssége miatt egyetlen híjuk sincsen.* (Ézs 40:26)

A két furcsa kifejezés (חֲכַם לֵבָב „bölcs szívű" és אַמִּיץ כֹּחַ „hatalmas erejű") az emberre, és nem Istenre vonatkozik, akinek attribútumait a himnikus részek participiumok halmozásával szokták kifejezni. A szokatlan אמיץ כֹּחַ nem fordul elő másutt az Ószövetségben, csak Deuteroézsaiásnál, s ott is szigorúan teológiai kontextusban (Ézs 40:26). Az אמיץ „hatalmas" melléknév a héber Bibliában hat alkalommal használatos, mindig az emberre vonatkoztatva: Absolon összeesküvésével

[4] Nem teljes listát közöl Pfeiffer, „The Dual Origin", 203-205.

[5] Például az עָפָר „pók" szó csak Jóbnál (8:14) és Ézsaiásnál (59:5) fordul elő az Ószövetségben.

(2 Sám 15:12), katonai potenciállal (Ám 2:16, Ézs 28:2) összefüggésben, ill. Jób panaszában (Jób 9:19). Ez utóbbi versben a כֹּחַ „erő" főnévvel áll birtokviszonyban, s itt Jób az ember kicsinységéről beszél az isteni romboló erőkkel szemben, melyek a hegyek eróziójában, földrengésben és napfogyatkozásban nyilvánulnak meg (Jób 9:5-7), míg Deuteroézsaiás a kifejezést a teremtő Isten magasztalására használja, aki népe szabadítását keresi (Ézs 40:21-24, 27-31).

3.2. נטֶה שָׁמַיִם לְבַדּוֹ

נטֶה שָׁמַיִם לְבַדּוֹ וְדוֹרֵךְ עַל־בָּמֳתֵי יָם

*Aki egymaga feszítette ki az egeket, és a tenger hullámain tapos.* (Jób 9:8)

Ez a doxológikus forma (נטה שמים לבדו) Jóbnál a Teremtő egyetlenszerű hatalmának kifejezésére szolgál; a hangsúly azon van, hogy az ÚR minden segítség nélkül, önmagában elégségesen végezte teremtő munkáját, az embertől függetlenül.

Deuteroézsaiás is használja ugyanezt a formulát (Ézs 44:24b), de egészen más kontextusban: Izráel teremtésével összefüggésben, s így a fogság prófétájánál sajátos teológiai viszonyba kerül a világmindenség és Izráel teremtése.

Jóbnál az ég kifeszítését mitologikus utalások követik – a tengerre, Jámra (יָם), az Orion csillagképre, azaz a Kaszás-csillagra (כְּסִיל) –, melyeknek célja az ember félelmének hangsúlyozása a teremtés megmérhetetlen nagyságával szemben. Deuteroézsaiásnál pedig az égitestek említése teljesen hiányzik, s helyüket a – szintén mitologikus töltetű – jósok, varázslók és bölcsek feletti isteni hatalom hangsúlyozása vette át.

3.3. עָשָׂה

Különösen figyelemreméltó, hogy ott, ahol Deuteroézsaiás a נטֶה שָׁמַיִם לְבַדּוֹ kifejezést használja, nem az egyébként általa kedvelt, és másutt gyakran használt (vö. Ézs 53:7, 54:2, 55:18) בָּרָא igét találjuk, hanem – mint mindenütt Jóbnál –, az עָשָׂה-t „teremteni" jelentésben.

3.4. אין חֵקֶר

עֹשֶׂה גְדֹלוֹת עַד־אֵין חֵקֶר וְנִפְלָאוֹת עַד־אֵין מִסְפָּר

*Aki nagy dolgokat cselekszik kikutathatatlanul, és csodákat megszámlálhatatlanul.* (Jób 9:10, vö. 5:9)

Isten teremtő tevékenységének felfoghatatlanságát azzal a céllal emeli ki a Jób-költő, hogy Isten transzcendenciáját még jobban kidomborítsa az emberi korlátoltsággal szemben. Deuteroézsaiás is csaknem azonos

kifejezést használ (אֵין חֵקֶר לִתְבוּנָתוֹ „kikutathatatlan az értelme" Ézs 40:28c), de a Teremtő történelemben aktív voltának kiemelésére a megfáradt, csüggedt Izráel erősítésére.

3.5. *A rejtőzködő Isten*

הֵן יַעֲבֹר עָלַי וְלֹא אֵרָאֶה וְיַחֲלֹף וְלֹא־אָבִין לוֹ

*Ímé, elvonul mellettem, de nem látom, átmegy előttem, de nem veszem észre.* (Jób 9:11, vö. 23:8)

אָכֵן אַתָּה אֵל מִסְתַּתֵּר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַ

*Bizony Te elrejtőzködő Isten vagy, Izráelnek Istene, Szabadító!* (Ézs 45:15)

Istennek az ember előli rejtettségét, érzékelhetetlenségét, tapasztalhatatlanságát Jób konkrét, közvetlen és személyes formában fejezi ki. Deuteroézsaiás is tud a *Deus absconditusról*, de e témát nem az egyéni elhagyatottság-érzés belső tapasztalata felől közelíti meg, hanem népére vonatkozóan, paradox szótériológiai kontextusban: az ÚR elrejtőzködő (מִסְתַּתֵּר, Izráel népe Istenétől elhagyattatva érzi magát), mégis magát Szabadítóként megmutató.

3.6. מָה־תַּעֲשֶׂה

הֵן יַחְתֹּף מִי יְשִׁיבֶנּוּ מִי־יֹאמַר אֵלָיו מָה־תַּעֲשֶׂה

*Ímé, ha elragad valamit, ki akadályozza meg; ki mondhatja neki: „Mit cselekszel?"* (Jób 9:12)

הוֹי רָב אֶת־יֹצְרוֹ חֶרֶשׂ אֶת־חַרְשֵׁי אֲדָמָה
הֲיֹאמַר חֹמֶר לְיֹצְרוֹ מָה־תַּעֲשֶׂה וּפָעֳלְךָ אֵין־יָדַיִם לוֹ

*Jaj annak, aki formálójával perbe száll, (holott) cserép a föld (többi) cserepeivel! Vajon mondja-e az agyag formálójának: „Mit csinálsz?", és készítményed ezt: „Nincsenek (ügyes) kezei?"* (Ézs 45:9)

Az ÚR elrejtettségét tárgyaló két szakasz (ld. fent) mindegyikének kontextusában megjelenik ugyanaz a kérdés (מָה־תַּעֲשֶׂה) , de egész más tartalommal. Jób számára a rejtőzködés az Isten rosszindulatával áll összefüggésben: a „mit cselekszel?" kérdést nem lehet feltenni, vagy legalábbis teljesen hiábavaló, mert Istent az ember nem kérheti számon. Deuteroézsaiás számára azonban ez a kérdés legitim, feltehető a nép Alkotójának (יֹצְרוֹ), mert nem az Isten romboló szeszélyére vonatkozik, hanem az isteni üdvterv menetére: az ÚR megfeddi azokat, akik „fiait" illetően kérdőre akarják Őt vonni, s egyben kinyilvánítja a népek vonatkozásában Izráellel szembeni szabadító gondviselését (Ézs 45:9-17).

3.7. יַחְדָּו לַמִּשְׁפָּט נִקְרָבָה / נָבוֹא יַחְדָּו בַּמִּשְׁפָּט

כִּי־לֹא־אִישׁ כָּמֹנִי אֶעֱנֶנּוּ נָבוֹא יַחְדָּו בַּמִּשְׁפָּט

*Mert nem ember ő, mint én, hogy neki felelhetnék: „Szálljunk egymással perbe!"* (Jób 9:32)

הַחֲרִישׁוּ אֵלַי אִיִּים וּלְאֻמִּים יַחֲלִיפוּ כֹחַ יִגְּשׁוּ אָז יְדַבֵּרוּ יַחְדָּו לַמִּשְׁפָּט נִקְרָבָה

*Hallgassatok reám, ti szigetek! A népek vegyenek új erőt, jöjjenek ide, majd így szóljanak: „Egymással szálljunk perbe!"* (Ézs 41:1)

A Jób 9 két szakasza (14-24, 25-35) a fejezet elején (2-4) már feltűnő, a prófétai irodalomból is jól ismert per metafora (*rib-pattern*) köré épül. Jób szenvedése éppen abban áll, hogy nem szállhat perbe igazságot követelve az őt megkárosító Istennel, hiszen Isten a Bíró is, illetve az egyenlőtlen erőviszonyok is lehetetlenné teszik ezt. Deuteroézsaiásnál ezzel szemben nem az ember az, aki reménytelenül és hiába akar perbe szállni, hanem az ÚR maga kezdeményezi a pert a népekkel, s meg is tartja azonnal perbeszédét, melyben a történelem irányítását tárja a népek elé: a győztesen előretörőt, és királyokat letiprót Ő indította útjára (Ézs 41:1-6).

3.8. *Parallelek Jób 9-10 részeken kívül*

A fentebb felsorolt azonos vagy hasonló kifejezések Jób 9-10. részeiben egy gondolatmenet vonulatának részei voltak, melyek Deuteroézsaiásnál itt-ott szétszórva fordultak elő, mikor a prófétának szüksége volt rájuk egy-egy téma kifejtésénél. E két fejezeten kívül még számos olyan kifejezést találunk Jób könyvében Isten transzcendenciájáról, melyet Deuteroézsaiás is felhasznált saját üzeneténk kifejtése során.

a. וּמִי יְשִׁיבֶנּוּ

אִם־יַחֲלֹף וְיַסְגִּיר וְיַקְהִיל וּמִי יְשִׁיבֶנּוּ

*Ha valakit nyomon követ, bezár és összehívja a gyűlést: ki akadályozhatja meg?* (Jób 11:10)

גַּם־מִיּוֹם אֲנִי הוּא וְאֵין מִיָּדִי מַצִּיל אֶפְעַל וּמִי יְשִׁיבֶנָּה

*Mostantól fogva is (csak) én vagyok. Nincs, aki a kezemből kimenthetne; ha cselekszem, ki változtathatja azt meg?* (Ézs 43:13)

Cófár határtalannak látja Isten mindenhatóságát: nincs senki és semmi, ami megállíthatná a szeszélyes Istent tetteiben. Ezzel szöges ellentétben Deuteroézsaiásnál – jóllehet ő is az Isten tetteinek összefüggésében teszi fel ugyanazt a kérdést – az ÚR szabadító tettének

bizonyosságáról van szó: senki sem akadályozhatja meg Őt, hogy népe érdekében közbelépjen.

b. וַיְלַמְּדֵהוּ דַעַת / יְלַמֶּד־דָּעַת

הַלְאֵל יְלַמֶּד־דָּעַת וְהוּא רָמִים יִשְׁפּוֹט

*Ki taníthatja Istent bölcsességre? (Hiszen) Ő ítéli meg a magasságban levőket is!* (Jób 21:22)

אֶת־מִי נוֹעָץ וַיְבִינֵהוּ וַיְלַמְּדֵהוּ בְּאֹרַח מִשְׁפָּט
וַיְלַמְּדֵהוּ דֵעַת וְדֶרֶךְ תְּבוּנוֹת יוֹדִיעֵנוּ

*Kivel tanácskozott, ki világosította fel Őt? Ki tanította Őt igazságos ítélet útjára? Ki tanította Őt ismeretre? Ki ismertette meg Vele az értelem útját?* (Ézs 40:14)

A fenti retorikai kérdést Jób a gonoszok sorsával összefüggésben (Jób 21:16-22) teszi fel: Istennek nincs szüksége oktatásra, hogy a bűnösöket felismerje és megbüntesse, hiszen az angyalaiban is talál és megítél hibákat. Deuteroézsaiás nem ilyen speciális, korlátolt értelemben teszi fel csaknem ugyanazt a retorikai kérdést, hanem Isten minden munkájára vonatkozóan, mikor Isten senkihez sem hasonlíthatóságát hangsúlyozza (Ézs 42:12-16).

c. חוּג הָאָרֶץ / חוּג שָׁמַיִם

וְאָמַרְתָּ מַה־יָּדַע אֵל הַבְעַד עֲרָפֶל יִשְׁפּוֹט
עָבִים סָתֶר־לוֹ וְלֹא יִרְאֶה וְחוּג שָׁמַיִם יִתְהַלֶּךְ

*Mégis azt mondtad: „Mit tud az Isten? Megítélheti-e azt, ami a homály mögött van? Sűrű felhők takarják el Őt és nem lát, és az ég peremén jár-kel.* (Jób 22:13k)

הַיֹּשֵׁב עַל־חוּג הָאָרֶץ וְיֹשְׁבֶיהָ כַּחֲגָבִים
הַנּוֹטֶה כַדֹּק שָׁמַיִם וַיִּמְתָּחֵם כָּאֹהֶל לָשֶׁבֶת

*Az, aki ül a föld pereme fölött, amelynek lakói mint sáskák (Előtte), aki az egeket kiteríti mint egy fátyolt, és kifeszíti, mint egy lakósátrat.* (Ézs 40:22)

Elifáz kiforgatva, szarkasztikusan és paródiaszerűen idézi Jób véleményét Isten tudatlanságáról: Isten lényegében vak, mert nem látja az alant levőket a sűrű felhőktől, bár az ég peremén (חוּג שָׁמַיִם) mozog. Deuteroézsaiás Istene a föld peremén (עַל־חוּג הָאָרֶץ) trónol, de mindent jól lát. Jób metaforájában a magasan ülés – a sűrű felhőkkel kiegészülve – rossz látást és látásviszonyokat implikál, míg a fogság prófétájánál a perspektíva miatt a méretek csökkenését, s ezáltal az ember jelentőségének kisebbedését eredményezi.

A חוּג gyök használata szinte csak a két bibliai szerzőre korlátozódik: a חוּג ige („kört rajzol") csak Jób 26:10-ben fordul elő, a חוּג

főnév („perem") pedig a fenti két helyen kívül csak Péld 8:27-ben található meg.

d. מָחַץ רַהַב, רָגַע הַיָּם

בְּכֹחוֹ רָגַע הַיָּם וּבִתְבוּנָתוֹ מָחַץ רָהַב
בְּרוּחוֹ שָׁמַיִם שִׁפְרָה חֹלָלָה יָדוֹ נָחָשׁ בָּרִיחַ

*Erejével felriasztotta a tengert, és értelmével összezúzta Ráhábot. Leheletétől kiderült az ég, amikor keze átdöfte a futó kígyót.* ( Jób 26:12k)

עוּרִי עוּרִי לִבְשִׁי־עֹז זְרוֹעַ יְהוָה עוּרִי כִימֵי קֶדֶם דֹּרוֹת עוֹלָמִים
הֲלוֹא אַתְּ־הִיא הַמַּחְצֶבֶת רַהַב מְחוֹלֶלֶת תַּנִּין

*Kelj föl, kelj föl, öltözz fel erőt, oh Úrnak karja! Kelj föl, mint a régi időben, az ősrégi nemzedékek idején! Nem te vagy-e az, aki Ráhábot kettévágta, és a sárkányt átdöfte?* (Ézs 51:9)

וְאָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ רֹגַע הַיָּם וַיֶּהֱמוּ גַּלָּיו יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ

*Hiszen én vagyok az Úr, a te Istened, aki fölriasztom a tengert és zúgnak habjai. Seregeknek Ura a nevem!* (Ézs 51:15)

A kozmikus theomachia teremtésmítoszának nyomai tűnnek fel Bildád doxológiájában. Deuteroézsaiás is elfogadta a mitologikus reminiszcencia teológiai érvényességét, de a jóbi állítást retorikai kérdéssé formálta át az Ézs 51:9-ben.

Jób a kánaáni mítosz elemeit költői utalásként hasznosítja a Teremtő mindenhatóságának érzékeltetésére. Deuteroézsaiás kezében azonban az eredetileg teremtésmítosz történelemmé válik: a kivonulásra vonatkozik (Ézs 51:10), s így a babiloni fogságból szabadulás tipológikus képe lesz ill. az új teremtésként bemutatott szabadítás kifejezőjévé. Deuteroézsaiás a világ teremtő Urát és a népét megszabadító Urat azonosítja.

e. נָטָה קָו, יְסֹדֵי־אָרֶץ / יְסַד־אֶרֶץ

אֵיפֹה הָיִיתָ בְּיָסְדִי־אֶרֶץ הַגֵּד אִם־יָדַעְתָּ בִינָה
מִי־שָׂם מְמַדֶּיהָ כִּי תֵדָע אוֹ מִי־נָטָה עָלֶיהָ קָו

*Hol voltál, mikor a földnek alapot vetettem? Mondd meg, ha tudsz valami okosat! Ki határozta meg mértékeit, ugyan tudod-e; avagy ki húzta el felette a mérőzsinórt?* (Jób 38:4k)

אַף־יָדִי יָסְדָה אֶרֶץ וִימִי נִיטְּפָחָה שָׁמָיִם
קֹרֵא אֲנִי אֵלֵיהֶם יַעַמְדוּ יַחְדָּו

*Hiszen kezem vetette meg a föld alapját, és jobbom terjesztette ki az egeket. Ha én szólítom őket, mind itt állnak.* (Ézs 48:13)

חֹרֵשׁ עֲצִים נָטָה קָו יְתָאֲרֵהוּ בַּשֶּׂרֶד יַעֲשֵׂהוּ בַּמַּקְצֻעוֹת
וּבַמְּחוֹגָה יְתָאָרֵהוּ וַיַּעֲשֵׂהוּ כְּתָבְנִית אִישׁ כְּתִפְאֶרֶת אָדָם לָשֶׁבֶת בָּיִת

*Az ács kifeszíti a mérőzsinórt, vörös krétával rajzol, és meggyalulja azt. Aztán körzővel rajzol, és emberalakot készít, mint egy feldíszített embert, hogy házban lakjék.* (Ézs 44:13)

Az ÚR Jóbot a viharból egy sor kérdéssel feddi meg, mely a kettejük közti mérhetetlen különbséget domborítja ki. Deuteroézsaiás ezt a kettős kérdést két külön szakaszban ismétli meg némiképp átformálva: az elsőt (Jób 38:4) állítássá teszi, és Isten szájába adja (Ézs 48:13), a másodikat (Jób 38:5) Isten helyett a bálványszobrot készítő ácsmester tevékenységére alkalmazza (Ézs 44:13).

## 4. Conditio humana

Meglepő formai és tartalmi egyezéseket mutat Jób könyve és Deuteroézsaiás az ember mibenlétét, földi életét illetően. Mindkét szerző antropológiájában az ember esendő, kicsiny voltát hangsúlyozza, de más okból kifolyólag és más céllal. Jób könyve a beteg, szenvedő ember szemszögéből kiindulva az ember kiszolgáltatottságát emeli ki, hogy intellektuális magyarázatot találjon a szenvedésre. Deuteroézsaiás ezzel szemben az ember ill. a népek jelentéktelenségét azért húzza alá, hogy az URat még jelentősebbnek és hatalmasabbnak tudja bemutatni, s így a babiloni fogságban elcsüggedt népben reményt keltsen sorsa jobbrafordulását és a fogságból szabadulást illetően, hiszen az ilyen nagy ÚR az ilyen kis ember és nép felett szabadon rendelkezhet.

### 4.1. חמר

Az embert Isten alkotta meg (עָשָׂה) az anyaméhben (בֶּטֶן) (Jób 31:15; Ézs 44:24). Az embert Isten keze agyagból formálta meg, mint egy cserépedényt (חרש) (Jób 4:19; 10:8k; 31:15; Ézs 45:9,11). A חֹמֶר „agyag" szó csak Jób 4:19-ben és Ézs 45:9-ben fordul elő az emberre vonatkoztatva Elihu beszédét (Jób 33:6) és Tritoézsaiást (Ézs 64:7) leszámítva. Jób azon csodálkozik, hogy az Isten a porból formált embert ismét porrá akarja tenni (Jób 10:8k). Deuteroézsaiás pedig nevetségessé akarja tenni Izráel merészségét, mellyel népe kétségbe vonja az ÚR történelemformáló lehetőségeit (Ézs 45:9-13).

### 4.2. *Az ember fáradságos élete és mulandósága*

Az ember Isten leheletét (רוּחַ) kapta (Jób 12:10; Ézs 42:5), de élete hasonló a napszámoséhoz (שָׂכִיר) és a katonai szolgálathoz (צָבָא) (Jób 7:1; 14:14; Ézs 40:2). Elhervad gyorsan, mint egy virág (Jób 14:1k; Ézs 40:27). A ציץ „virág" az emberre vonatkozóan e két bibliai helyen kívül

csak Ps 103:5-ben fordul elő. A halált várva az ember hasonló a levélhez (עָלֶה) és a szalmaszálhoz (קַשׁ), melyet tovaűz (נדף) a szél (Jób 13:25; Ézs 41:2).

4.3. *Az ember méltatlansága és visszafordíthatatlan pusztulása*

Az ember olyan, mint egy ruha (בֶּגֶד), melyet megrágott a moly (עָשׁ) (Jób 13:28; Ézs 50:9; 51:8). Hasonló a férgekhez (רִמָּה) és hernyóhoz (תּוֹלַעַת) (Jób 25:6; Ézs 41:14). Halála végleges, visszafordíthatatlan: az elvénült gyökerű (שׁרשׁ) vagy kivágott fa törzse (גֵּזַע) új hajtást (יוֹנֵק, יוֹנָקָה) hoz a víz illatától, de az ember nem kelhet fel többé sírjából (Jób 14:7k; Ézs 40:24; 53:2; mindhárom helyen a növény metaforájának ugyanazon elemeit használja Jób és Ézsaiás könyve).

4.4. יהוֹלל מפר

Isten a népek szuverén ura (Jób 12:23; Ézs 40:15,17). Meghiúsítja (מפר) a ravaszok terveit (Jób 5:12), érvénytelenné teszi (מפר) a csalók jeleit (Ézs 44:25). A bírákból gúnyt űz (יהולל) (Jób 12:17), bolonddá teszi (יהולל) a varázslókat (Ézs 44:25). A הלל ige *pólél imperfectuma* az Ószövetségben másutt csak Préd 7:7-ben fordul elő; a פרר hifíl participiuma (מפר) pedig csak e két helyen.

4.5. צֶאֱצָאִים

Isten dönt az utódok (זֶרַע) és az ivadékok (צֶאֱצָאִים) száma felől (Jób 5:25; Ézs 48:19; Jób 21:8; Ézs 61:9; 65:23). A צֶאֱצָאִים főnév elsődlegesen a földből kisarjadó hajtást jelenti; ezen eredeti jelentésében csak Jóbnál (31:8) és Deuteroézsaiásnál (42:5) fordul elő.

4.6. *A harag poharából inni*

A halál árnyékában az ember nem tehet mást, mint hogy igyon (שָׁתָה) a Mindenható haragja (חֵמָה) poharából (כּוֹס) (Jób 21:20; Ézs 51:17). De Deuteroézsaiás üdvpróféciája szerint Izráel többé nem iszik a harag poharából (Ézs 51:22).

## 5. AZ ÚR SZOLGÁJA

Kézenfekvő a tematikus kapcsolat a szenvedő Jób és az ÚR szenvedő szolgája között. Ezen túlmenően azonban lexikális hasonlóságokra is bukkanhatunk, ill. az Ebed JHWH dalok mutatják talán legtisztábban és legerőteljesebben, hogy Deuteroézsaiás hogyan értelmezte újra a szenvedő ember motívumát.

A fájdalmak férfiának útja (דַּרְכּוֹ) el van rejtve (נִסְתָּרָה) (Jób 3:23; Ézs 40:27a). Jogait (מִשְׁפָּט) nem tartják tiszteletben (Jób 19:7; Ézs 40:27b).

A két könyvben azonban jelentős különbségek is fellelhetők Jób és a Szolga szenvedése között. Egyrészt Jób szenvedésének nincs jelentősége mások számára,[6] míg a Szolgáé helyettes szenvedés a bűnök miatt (Ézs 53:10). Másrészt a Szolgát az ÚR visszahozza az életbe a kegyetlen halálból, és győzelmi zsákmánnyal halmozza el (Ézs 53:10-12); Jób is számításba veszi a meghalás és egy idő múltán az életrekelés lehetőségét, de végül elveti a gondolatot mint lehetetlent (Jób 14:7-17). Harmadrészt a Jób-költő konkrét és aktív kifejezéseket használ, ami a szenvedés személyes megtapasztalására enged következtetni, Deuteroézsaiás ellenben ugyanazon szavakat, kifejezéseket passzív formában vagy participiumban használja, mintha kívülről szemlélné tárgyát, s a liturgiában szokásos és kiforrott eszközökkel írná azt le.

Így míg az Isten keze veri meg (יַד־אֱלוֹהַּ נָגְעָה) Jóbot (Jób 19:21), addig a Szolga megveretik (נָגוּעַ) (Ézs 53:4). A gonoszok arcul verik (הִכּוּ) Jóbot (Jób 16:10), míg a Szolga Istentől veretik meg (מֻכֵּה אֱלֹהִים) (Ézs 53:4). Jóbot elhagyták (חָדְלוּ) szomszédai, rokonai (Jób 19:14), míg a Szolga emberektől elhagyott (חֲדַל אִישִׁים) (Ézs 53:3). Jóbot még a kisgyermekek is megvetik (מָאֲסוּ) (Jób 19:18), a Szolga pedig megvetett (נִבְזֶה) (Ézs 53:3). Jób nyelvén nem szólalt meg álnokság (עַוְלָה) (Jób 6:30), sem kezében nem volt erőszak (חָמָס) (Jób 16:17). Az ártatlanságnak ez a két kifejezése Deuteroézsaiásnál egyetlen versbe került (Ézs 53:9): a Szolga nem tett erőszakot (חָמָס), szájában sem volt álnokság (מִרְמָה).

## 6. Összefoglalás

Számos példán keresztül láttuk, hogyan értelmezte újra és látta el új hangsúlyokkal Deuteroézsaiás Jób könyvének kijelentéseit az Isten transzcendenciájáról. Mindkét mű Isten transzcendenciáját a teremtés összefüggésében fogalmazza meg, de Jób kiszolgáltatottságából kiindulva beszél a hatalmas és félelmetes, sőt szeszélyes Istenről, míg Deuteroézsaiás azért hangsúlyozza Istennek az ember és népek felett állását és hatalmát, hogy az ÚR nagysága bizalmat ébresszen a nagy szabadítást véghezvinni készülő Istenben. Jób transzcendens Istene kiszámíthatatlan, felelősségre vonhatatlan, s alázatot kelt, Deuteroézsaiásé hatalmával népéért közbelépő, s a csüggedt népben reményt keltő.

[6] Csak másokért való közbenjárás formájában találunk erre utalást Jóbnál, mikor Jób imádságára tekint el Isten a barátok megbüntetésétől (Jób 42:7-9, vö. 22:30).

Az egyéni és közösségi emberi lét törékenységének, mulandóságának, jelentéktelenségének hangsúlyozása Jóbnál szintén a szenvedés szituációjából eredő szükségszerűség, míg Deuteroézsaiásnál a történelem Isten általi könnyen irányíthatósága, az isteni szabadító terv lehetősége bizonyításának szolgálatában áll.

Végül, a szenvedő Jób fontos teológiai előzménye lehetett az ÚR szenvedő szolgájának, de ezen a ponton léphetett Deuteroézsaiás leginkább túl a jóbi örökségen, mikor a Szolga szenvedését a bűnökért való helyettes elégtételként értelmezte.

**Scripture in the Scripture:**
**Job's Influence on Deutero-Isaiah**
Zoltán Hamar

Many passages in the Book of Job are paralleled by phrases, metaphors, themes in other Old Testament books. This short article seeks to enumerate the affinities, parallel verses of the Book of Job and Deutero-Isaiah under three headings. Section 1 deals with the motif of God's transcendence in the two books. This subject is concentrated especially in Job 9-10. Section 2 discusses the *conditio humana*, the anthropological aspects which emerge from Job and Isaiah 40-55. Finally, section 3 compares the suffering Job with the suffering Servant of the Lord.

Having observed the similarities and emphasized the differences of the parallel verses in the two books, the primary aim of this article is to show the ways in which Deuteroisaiah has utilised the themes, motifs and metaphors of Job to articulate his own theological position about the mighty God of Israel and his plan of salvation in history.

Studia Biblica Athanasiana
vol. 7 (2004) 19-36.

# „A MI OKULÁSUNKRA LETTEK LEÍRVA"
# KERESZTÉNY MIDRÁS AZ 1 KOR 10,1-13-BAN

Kocsis Imre
Érseki Hittudományi Főiskola – Eger

TARTALOM: 1. Az 1 Kor 10,1-13 tartalma és a szövegkörnyezetben betöltött helye; 2. Az 1 Kor 10,1-13 előzményei és párhuzamai: az Egyiptomból való kivonulás és a pusztai vándorlás az Ószövetségben és a zsidó hagyományban; 3. Néhány érdekes szempont; 4. A páli értelmezés eszkatológikus és tipológikus jellege

Jól ismert tény, hogy az Újszövetségben gyakorta találkozunk Ószövetségből vett idézetekkel, illetve ószövetségi részekre történő utalásokkal. Ott, ahol az Ószövetség meghatározó szerepet játszik az érvelésben, a bibliakutatók egy része előszeretettel használja a „midrás" megnevezést. Ennek jogosságáról, illetve az alkalmazás kiterjedési lehetőségeiről persze komoly vita folyik a szakemberek között. Éppen ezért nem árt tisztázni, mit is értünk midrás alatt.

A szóban forgó főnév főnév a héber דרש igéből származik, amelynek értelme: keres, tanulmányoz. A héber szavak képzési rendjének megfelelően a מדרש a kutatás, illetve a tanulmányozás eredményét jelenti.[1] Használata különösen is a rabbinikus zsidóság irodalmában vált gyakorivá. Olyan művekre értették, amelyekben rabbik biblikus

[1] A főnév a Bibliában a 2 Krón 13,22-ben és a 24,27-ben jelenik meg először, de nem egészen világos mit is kell rajta érteni. A Sir 51,23-ben a szerző a tudásra szomjazókat hívja, hogy „iskolájában" (בית מדרש) gyűljenek össze. A qumráni iratokban a מדרש többször is (1QS vi 23; viii 15,26; CD xx 6) a törvény kutatására, tanulmányozására és értelmezésére vonatkozik. Az ún. *Florilegium*-ban (4Q174, i 14) a midrás szó egy olyan szövegegység feliratában szerepel, amelyben a Ps 1,1 magyarázataként különféle bibliai idézeteket kapcsoltak össze.

szövegekkel kapcsolatos jogi előírásait, történeteit és homíliáit gyűjtötték össze. A Kr.u. 2. századtól kezdve léteznek olyan rabbinikus midrások, amelyek sorról sorra kommentálják a szentírási könyvek (pl. Exodus, Numeri) szövegét, mégpedig úgy, hogy az idézett mondat után felsorolják az egyes rabbik értelmező meglátásait.[2]

Témánk szempontjából fontos hangsúlyozni, hogy a kutatók többnyire különbséget tesznek midrás mint irodalmi műfaj és midrás mint értelmezési mód között. Az első esetben a szóban forgó megnevezés a fentebb említett rabbinikus gyűjteményekre vonatkozik, amelyek az írástudók különféle véleményének figyelembe vételével rendszerező módon kommentálnak egy-egy bibliai könyvet. A második esetben midrás azt a metódust jelöli, amelynek eredményeképpen ezek a magyarázó művek megszülettek. A módszer lényege: a Szentírás szövegének a jelen korra történő reinterpretációja és aktualizálása. Ez az értelmező metódus azonban nem a rabbinikus irodalom kizárólagossága, hiszen már az Ószövetségben megfigyelhető. A Bölcsesség könyvének utolsó része (11-19. fej.) például nem más, mint az egyiptomi csapásokról és a kivonulásról szóló korábbi elbeszélések (Ex 7-14) elmélkedő újraértelmezése.

Ha a midrás kifejezést tágabb értelemben vesszük, és értelmezési eljárásnak tekintjük, teljes joggal alkalmazhatjuk újszövetségi szövegekre, hiszen aktualizáló szándékú reinterpretációval az Újszövetségben is gyakorta találkozunk. Ez persze nem annyit jelent, hogy minden Ószövetségből vett idézetnél automatikusan midrásról beszélhetünk. A megnevezést akkor célszerű alkalmazni, ha egy szövegegység alapját ószövetségi szöveg vagy szövegek képezik. Ugyanakkor nem szükségszerű, hogy kifejezett idézetek legyenek, hiszen a midrásban nélkülözhetetlen aktualizálás utalásokkal és szabad újrafogalmazásokkal is történhet.[3]

[2] A midrásnak több fajtája van. Ha az értelmezés kötelező érvényű előírások és jogi normák formájában történik, akkor *halakhikus midrás*-ról beszélünk. A buzdító, épületes célzattal történő magyarázatokra a *haggadikus midrás* megnevezést szokás használni. A legelső midrások a Kr.u. 3. századból valók, s alapvetően *halakha* anyagot tartalmaznak. A midrásirodalomhoz vö. H.L. STRACK – G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München $^{7}$1982; G. STEMBERGER, *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel*, München 1989.

[3] A midrással kapcsolatos tudományos vitához a 2. jegyzetben említett műveken kívül vö. R. BLOCH, „Midrash" in *DBSup* 5 (1957) 1263-81; G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1961; A.G. WRIGHT, *The Literary Genre Midrash*, Staten Island 1967; R. LE DÉAUT, „A propos d'une définition du midrash" *Biblica* 50 (1969) 395-413; G. PORTON, „Midrash, Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Greco-Roman Period" in *ANRW II*, Berlin 1979, 103-138; J. NEUSNER, *What is Midrash?*, Philadelphia 1987.

A midrás jelleg, illetve midrásokra emlékeztető vonások az Újszövetség elbeszélő részeiben is megfigyelhetők,[4] de leginkább a levélirodalom viszonylatában érdemes e témával foglalkozni. Különösen is jelentősek a páli levelek, hiszen Pál – a farizeusi múltjának köszönhetően – igen járatos volt a korabeli zsidó szentírás-értelmezés „rejtelmeiben". A midrásirodalom egyik neves szakértője, A.G. Wright[5] szerint a páli levelek alábbi szövegegységei tekinthetők midrásoknak (vagy midrás jellegű magyarázatoknak): Gal 4,21-31; 1 Kor 10,1-13; 15,56; 2 Kor 3,7-18; Róm 4,1-25.[6] Tanulmányunkban csupán egyetlen szakasszal foglalkozunk, éspedig az 1 Kor 10,1-13-mal. Ebből a szakaszból különösen is kitűnik, hogy Pál apostol értelmezési módja nagy hasonlóságot mutat a zsidó magyarázatokkal, de sajátos keresztény szemléletével el is tér azoktól.[7]

## 1. AZ 1 KOR 10,1-13 TARTALMA ÉS A SZÖVEGKÖRNYEZETBEN BETÖLTÖTT HELYE

Az 1 Kor 10,1-13-ban Pál Izrael történetére, főleg a pusztai vándorlásra utal vissza. Először (10,1-5) azokat a különleges adományokat sorolja fel, melyekben az Egyiptomból kivonuló izraeliták részesedtek. Az apostol külön kiemeli, hogy az isteni kegy megnyilvánulásainak „mindenki" (πάντες 5-ször szerepel az 1-5. versben) részese volt, ám többségük mégsem juthatott el az ígéret földjére, hanem büntetésként a pusztában halt meg. Ennek nyilvánvalóan bűnös magatartásuk volt az oka, melyet Pál a szakasz második felében (10,6-13) részletez. Az

[4] Főleg az evangéliumi gyermekségtörténetek (Mt 1-2; Lk 1-2) műfajának meghatározásánál szokták a midrás kategória lehetőségét fontolóra venni. A kutatók többsége azonban óvatosságra int. Bár a gyermekségtörténetek feltűnően sok ószövetségi idézetet és utalást tartalmaznak, közvetlen céljuk mégsem az Ószövetség értelmezése, illetve aktualizálása. Ezért nem célszerű őket midrásoknak nevezni. Annak persze nincs akadálya, hogy „midrás-jelleg"-ről beszéljünk. A kérdés részletesebb tárgyalásához vö. R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, New York 1977, 557-563.

[5] *Midrash*, 110.

[6] A páli leveleken kívül az alábbi helyeken találkozunk még keresztény midrásokkal: Jn 6; ApCsel 7; Zsid 7,1-10.

[7] A szakasz műfajának jelölésére kutatók egy része mindenféle fenntartás nélkül használja a midrás megnevezést. Vö. pl. E.E. ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. New Testament Essays*, Wuppertal 1978, 209; C. WOLFF, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther II*, Berlin 1982, 39; W.A. MEEKS, „«And Rose up to Play»: Midrash and Paraenesis in 1 Corinthians 10:1-22" *JSNT* 16 (1982) 64-78, 64-66. Mások, a midrás szó ambivalens volta miatt, tartózkodóbbak, de a midrás jelleget többnyire elismerik. Pl. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther II*, Solothurn 1995, 382, 3. jegyzet. A műfaji meghatározással kapcsolatos kérdések részletesebb tárgyalásához vö. P. OSTEN-SACKEN, „«Geschrieben zu unserer Ermahnung...». Die Tora in 1 Korinther 10,1-13", in IDEM, *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus*, München 1989, 61-66.

izraeliták esetét figyelmeztetésnek szánja olvasói számára. Az ószövetségi hivatkozásokat felszólításokkal vezeti be, a 11. versben pedig kijelenti: „Mindezek előképként történtek velük, és azért írták le, hogy okuljunk belőlük mi, akikhez az idő vége elközelgett."

Ahhoz, hogy Pál célját és érvelését megértsük, feltétlenül szükséges, hogy a szövegkörnyezetet is figyelembe vegyük. A kijelölt szakasz a bálványoknak áldozott hús fogyasztásáról szóló nagyobb egységhez (1 Kor 8,1-11,1) tartozik. Ebben az apostol olyan problémával foglalkozik, amely feszültséget keltett a korintusi keresztények körében, s amelynek megoldását a vitatkozó felek éppen tőle várták.[8]

Az ókori pogány világ vallásgyakorlatainak megfelelően Korintus templomaiban is rendszeresen mutattak be áldozatot különböző istenségeknek. A felajánlott hús nagyobb részét áldozati lakoma keretében fogyasztották el, a maradékot pedig vagy a résztvevők rendelkezésére bocsátották, vagy a piacon értékesítették. Magától értetődő, hogy a keresztények számára felvetődött a kérdés: szabad-e nekik bálványkultuszból származó húst enni? A közösség egyik része, arra az ismeretre hivatkozva, hogy bálványistenek nem léteznek, s így a nekik felajánlott húst sem tehetik tisztátalanná, nem látott nehézséget abban, hogy a kultikus összejövetelekről származó húst családi körben vagy vendégségben elfogyassza. Sőt egyesek attól sem riadtak vissza, hogy pogány bálványáldozati lakomákon részt vegyenek. A közösségben ugyanakkor olyanok is voltak, akik az imént említett világos felismerésre még nem jutottak el, vagyis nem tisztázódott bennük, hogyan is viszonyuljanak a bálványokhoz és a bálványáldozati húshoz. Ezért lelkiismeretük tiltotta, vagy legalábbis kifogásolta az áldozati hús elfogyasztását. A biztos ismerettel rendelkező és az áldozati húst bátran elfogyasztó keresztények példája megbotránkoztatta, vagy pedig arra sarkallta fel őket, hogy ők maguk is megegyék a húst. Ezzel azonban saját lelkiismeretükkel kerültek szembe, s (lelkiismeretük ellen cselekedve) bűnt követtek el (vö. Róm 14,23).

Pál érvelése kettős: egyfelől helybenhagyja a „felvilágosultak" álláspontját (8,4), ám arra is figyelmeztet, hogy a keresztény cselekedet ne csak az „ismereten" (gnózison) alapuljon, hanem sokkal inkább a szereteten (8,2). Ennek abban kell megnyilvánulnia, hogy az erősebb figyel a gyengére, és nem indítja őt olyan tettre, amely lelkiismeretével ellenkezik. Másfelől az apostol a lehető leghatározottabban elítéli a bálványáldozatokon való részvételt, hiszen az a Krisztustól való elpár-

[8] A bálványáldozati hús fogyasztásával kapcsolatos egység részletesebb áttekintéséhez vö. KOCSIS I., „Az Eucharisztia értelmezése a Korintusiaknak írt első levélben" in Rózsa H. (szerk.), *Az Ige szolgálatában. A 60 éves Tarjányi Béla köszöntése*, Budapest 2003, 115-138, 126-131.

tolást eredményezi, illetve jelenti (10,14-22). A jelen tanulmány alapjául szolgáló szakasz (10,1-13) nem más, mint a bálványáldozati lakomákkal kapcsolatos kemény elmarasztalás (10,14-22) bevezetője.[9]

A 10,1-13-ban megfogalmazott buzdítás célját a 12. vers alapján értjük meg: „Aki tehát azt hiszi, hogy áll, vigyázzon, el ne essék." Az apostol kétségkívül az önmagukat „erősnek" vélő korintusi kereszténynyeket tartja szem előtt, s őket inti óvatosságra. Érveléséből arra következtethetünk, hogy a korintusi entuziaszták nemcsak a korlátlan szabadságot vallották, hanem a szentségekről is helytelenül gondolkodtak. Úgy vélték, hogy a szentségek vétele, a misztériumkultuszok beavató rítusaihoz hasonlóan, szinte mágikus módon biztosítja számukra az üdvösséget.[10] Az „atyák" (10,1) szomorú sorsának tudatosításával Pál éppen ezt a téveszmét kívánta helyesbíteni: a szentségek nem mentesítenek az állhatatosságtól és az erkölcsös magatartástól.

[9] Egyes kutatók egyértelmű ellentétet látnak a 8. fejezetben található engedékeny, illetve a 10,1-22-ben megfigyelhető szigorú érvelés között. Szerintük a két szövegegység nem keletkezhetett egy időben. Maga az ún. első Korintusi levél is különböző levelek kompozíciója. A témánkat érintő részek az alábbi sorrendben követték egymást: Pál tudomást szerzett arról, hogy a korintusi hívek közül némelyek pogány áldozati lakomákon vettek részt. Erre reagálva írta meg szigorú figyelmeztetését, amelyet a 10,1-22-ben találunk. Később az érintettek tudatták vele tulajdonképpeni indítékukat. Pál ezt helyben hagyva arra figyelmeztet, hogy magatartásukat ne csak az „ismeret" határozza meg, hanem a szeretet is (8,1-13; 10,23-11,1). Vö. W. SCHMITHALS, *Gnosis in Korinth*, Göttingen 1956, 86-88; C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Paris 1979, 17-19 és 107.

Az exegéták nagyobb része nem fogadja el ezt a nézetet. Szerintük az érvelésben megmutatkozó eltérések inkább azzal magyarázhatók, hogy Pál nem merev logikát követve tárgyalja a felvetett kérdést, hanem több oldalról megközelítve. Célja nem elvont tanrendszer felállítása, hanem a korintusiak magatartásában rejlő veszélyek feltárása. Először (8,1-13) arra figyelmeztet, hogy az „erősek" magatartása káros lehet a „gyengékre". Később (10,1-22) pedig azt tudatosítja, hogy az öntelt magabiztosságukkal az „erősek" is komoly veszélynek teszik ki magukat: igaz ugyan, hogy a bálványok semmik, de mögöttük mégis valóságos lények vannak, a démonok, akik az erősek hamis biztonságtudatát felhasználva saját hatalmuk alá vonják be őket. Vö. KOCSIS, „Eucharisztia", 129.

[10] A korintusi „erősek" felfogásában több pogány vallási áramlat hatása is felfedezhető. A gnózis és a szabadság hangsúlyozása a gnoszticizmus vonása. (Persze az 1. Korintusi levél megírásának idején fejlett gnoszticizmusról még nem beszélhetünk, legfeljebb a gnosztikus irányzat kezdeti megnyilvánulásáról.). A szentségek egyoldalú értelmezése viszont inkább a misztériumvallások hatását jelzi, hiszen az az elgondolás, hogy a beavatás szertartása véglegesen biztosítja az üdvösséget, a misztériumkultuszokra jellemző. Vö. KOCSIS, „Eucharisztia", 128. 130.

## 2. Az 1 Kor 10,1-13 előzményei és párhuzamai: az Egyiptomból való kivonulás és a pusztai vándorlás az Ószövetségben és a zsidó hagyományban

Az 1 Kor 10,1-13-ban említett eseményekről mindenekelőtt az Ószövetség elbeszélő irataiban (főleg a Kivonulás és a Számok könyvében) olvasunk:

| | |
|---|---|
| Mindnyájan a felhő alatt voltak (1 Kor 10,1) | Az izraelitákat kísérő felhő: Ex 13,21; 14,19.22 |
| Mindnyájan átvonultak a tengeren (1 Kor 10,1) | Sás tengeri csoda: Ex 14,15-31 |
| Mindnyájan ugyanazt a lelki eledelt ették (1 Kor 10,3) | A manna: Ex 16,14-36 |
| Mindnyájan ugyanazt a lelki italt itták, ...ittak a lelki sziklából (1 Kor 10,4) | A sziklából fakasztott víz: Ex 17,1-7; Nm 20,1-11 |
| Legtöbbjükben nem telt kedve Istennek, hiszen elpusztultak a pusztában (1 Kor 10,5) | Lázadás a kémek visszatérése után; a lázadóknak a pusztában kell meghalniuk: Nm 14 |
| Ne kívánjuk meg a rosszat, mint ahogy ők megkívánták (1 Kor 10,6) | A taberai lázadás: Nm 11,4.34 |
| Se bálványimádók ne legyetek, mint egyesek azok közül (1 Kor 10,7) | Az aranyborjú: Nm 32 |
| És ne paráználkodjunk, ahogy egyesek paráználkodtak azok közül (1 Kor 10,8) | Parázna viszony moábita leányokkal, Baal-Peor imádása: Nm 25 |
| És Krisztust se kísértsük, mint egyesek..., és elvesztek a kígyók által (1 Kor 10, 9) | Zúgolódás táplálék hiánya miatt – mérges kígyók – rézkígyó: Nm 21,4-9. |
| Zúgolódni se zúgolódjatok, mint egyesek..., és elvesztek a pusztító által (1 Kor 10,10) | Korach és társainak lázadása Mózes és Áron ellen: Nm 16-17. |

Nem feledhetjük, hogy a pusztai vándorlás eseményeiről nemcsak elbeszélések maradtak ránk, hanem parainetikus, buzdító jellegű üdvtörténeti visszatekintések is, amelyek célzata párhuzamba hozható a szóban forgó újszövetségi szakasz célzatával. Első helyen a Deuteronomiumot említhetjük, hiszen annak jelentős része nem más, mint elmélkedés a Sínai hegyi szövetségkötésről és a sivatagi vándorlás

viszontagságairól.[11] Emellett a következő szövegegységek jöhetnek még szóba: Ps 78; 105; 106; Neh 9,9-21 Bölcs 11-12; 16; 19. Célszerű a motívumbeli összefüggésekre is kitérni:

- az atyák Egyiptomban: Ps 78,12; 106,6k; Neh 9,9.
- a felhő: Dt 1,33; Ps 78,14; 105,39; Neh 9,12.19; Bölcs 19,7.
- a tengeri csoda: Ps 78,13; 106,9; Neh 9,11; Bölcs 19,7k.
- manna, illetve mennyei kenyér: Dt 8,3.16; 32,13; Ps 78,24k; 105,40; Neh 9,15.20; Bölcs 16,20.
- vízfakasztás a sziklából: Dt 8,15; Ps 78,15k; 105,41; Neh 9,15.20; Bölcs 11,4.
- A vándorlás során elkövetett bűnök: Dt 6,16; 9,1-14.22-24; 32,16k; Ps 78,18.32; 106,7.14.16.19-20.25.28.32.36; Neh 9,16-18.
- A büntetések: Dt 4,3; 9,15-21; 32,19; Ps 78,31.33; 106,17-18.23.29; Bölcs 11,15k; 12,21; 16,5; 18,25.

A szövetségközi irodalomban szintén megjelenik a pusztai vándorlás idejére történő, óva intő és figyelmeztető célzatú visszatekintés (vö. *1 Hén* 85-90; *LAB* 20,3). Ám új szempontra is felfigyelhetünk: az üdvösség kora nem lesz más, mint a vándorlás idejének megismétlődése s egyszersmind felülmúlása. Az apokrif iratok közül a szír nyelven ránk maradt Báruk könyvében jelenik meg a gondolat: az üdvösséges jövő egyik jele az lesz, hogy ismét manna fog hullani az égből (*2 Bár* 29,8). A qumráni közösség szemléletét tükröző Damaszkuszi Irat[12] szerint a pusztai vándorlás időszaka az üdvösség korának előképe. Az új közösség a vándorló izraelitákhoz hasonlóan „táborokban" él (CD vii 6; ix 11; xii 23; xiii 4-6.15.20 stb.); tagjait – a Kivonulás könyvében leírtaknak (18,25; 30,12) megfelelően – „számba veszik" (CD xiv 3), illetve csoportokra osztják (CD xiii 1k). Ők azok, akik a Nm 21,18-ban említett „kutat" kiássák a „jogar" által. A kút nem más, mint a Tóra, a „jogar" pedig a közösség vezetője (CD vi 3-7), aki a „tanító" és a „törvényhozó" címek (CD i 11; vi 7; xx 32) által Mózessel áll párhuzamban.[13]

A rabbinikus irodalomban nyíltan megfogalmazódik az a meggyőződés, hogy a Messiás második Mózes lesz. A Tanchuma עקב Rabbi Aqiba kijelentését idézi, miszerint a Messiás ideje – a pusztai vándorlás idejéhez hasonlóan – 40 év lesz: „miként az izraeliták 40 évet töl-

[11] Vö. ROKAY Z., „Az 1 Kor 10,1-13 és a Deuteronomium" in Benyik Gy. (szerk.), *Szent Pál levelei a Korintusiakhoz*, Szeged 1995, 121-126.

[12] Vö. *A qumráni szövegek magyarul* (fordította Fröhlich Ida), Piliscsaba 1998, 47

[13] Tanulságos az is, amit Josephus Flavius műveiben olvasunk. A zsidó történetíró szerint a nacionalista színezetű messiási mozgalmak vezetői mind a sivatagba való kivonulásra szólítottak fel – nyilván abból a meggyőződésből kifolyólag, hogy a messiási kor a vándorlás korának mintájára valósul meg. Vö. *AJ*, XX, 5,1-4; 8, 6.10; *BJ*, II, 13.

töttek a sivatagban, úgy fogja őket (a Messiás) magával ragadni és a sivatagba kivonultatni."[14] A Mózes tipológiában nagy hangsúlyt kap a megmentő tevékenység: a Messiás Mózeshez hasonló szabadító lesz. Ennek a várakozásnak egyik legékesebb bizonyítéka a Prédikátor könyvéhez írt midrásban található: „Amilyen az első Szabadító volt, olyan lesz az utolsó Szabadító is... Miként az első Szabadító mannát hullatott..., úgy fog az utolsó Szabadító is mannát hullatni... Miként az első Szabadító vízforrást fakasztott, úgy fog az utolsó Szabadító is vízforrást fakasztani."[15]

Egyes exegéták fontolóra veszik azt a lehetőséget, hogy Pál az 1 Kor 10,1-13 szakaszt voltaképpen már meglevő írott forrás (források) alapján készítette el. Van aki az imént említett üdvtörténeti reflexiók valamelyikére gondol. K. Galley[16] úgy véli, hogy az apostol a 78. (ɸ77.) zsoltárt vette alapul. Ezt a feltevést alátámasztani látszik, hogy a zsoltáros a visszatekintést olyan figyelmeztetéssel vezeti be, amely feltűnően hasonlít Pál óvatosságra intő buzdításához: „Ne legyetek olyanok, mint atyáik, az a pártütő és lázongó nemzedék. A nemzedék, amelynek szíve nem volt kitartó, és lelke nem volt hű Isten iránt" (Ps 78,8). Ám az események sorrendje más a zsoltárban és a páli szövegben. Az apostol például a felhőt a tengeren való átvonulás előtt említi, ami inkább a Kivonulás könyvében található elbeszélésnek felel meg (vö. Ex 14,19).

Többen arra gondoltak, hogy Pál zsidó vagy zsidókeresztény iratokat használt fel forrásként. C.K. Barrett[17] lehetségesnek tartja, hogy a szövegegység hátterében zsidó eredetű midrás áll. U. Luz és mások[18] hellenista-zsidókeresztény körökből származó hagyománnyal számolnak, amelyet azonban az apostol saját célkitűzésének megfelelően átalakított. N.A. Dahl[19] úgy véli, hogy az apostol olyan motívumokat használt fel, melyeket korábban a keresztény közösségekben buzdítás, illetve polémia céljából már igénybe vett. J. Jeremias[20] és A.

[14] Idézi: J. JEREMIAS, „Μωυσῆς" in *ThWNT* 4 (1942), 852-878, 865.

[15] Qohelet Rabba 1,28; Vö. még Ruth Rabba 5,6; Numeri Rabba 11. A téma bővebb kifejtéséhez vö. JEREMIAS, „Μωυσῆς", 864k.

[16] K. GALLEY, *Altes und neues Heilsgeschehen bei Paulus*, Berlin 1965, 14.

[17] C.K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London, 1968, 220.

[18] U. LUZ, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, München 1968. Hasonlóan vélekedik H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969, 201. F. Hahn a szentségekre irányuló első alegység (10,1-5) esetében szintén Pál előtti hagyományt feltételez, amely a Ps 105-ön alapult volna Vö. „Teilhabe am Heil und Gefahr des Abfalls. Eine Auslegung von 1 Ko 10,1-22" in L. De Lorenzi (szerk.), *Freedom and Love*, Rome 1981, 149-171, 155.

[19] N.A. DAHL, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums*, Oslo 1941 (utánnyomás: Darmstadt 1963), 210.

[20] J. JEREMIAS, „ Der Ursprung der Johannestaufe" *ZNW* 28 (1929) 312-320, 318

Oepke[21] szerint Pál az 1-2. versekben egy rabbinikus teológumenonra támaszkodik, amely másutt nem maradt ránk, s amely abból a célból keletkezett, hogy a prozelita-keresztségnek bibliai alapokat adjon.

Ha figyelembe vesszük a szakasz szövegkörnyezetét, s azt a konkrét szituációt, amelyre reflektál (a korintusi entuziaszták túlzott magabiztossága), a forráselméletek igencsak ingatag talajon állóknak bizonyulnak. Az előzetes forrásokkal számoló biblikusok is többnyire elismerik, hogy a tradíció és a redakció között nagyon nehéz különbséget tenni. Éppen ezért helytállóbbnak látszik, ha a szakaszt úgy tekintjük, mint ami közvetlenül a fentebb bemutatott helyzetre (felelőtlen részvétel bálványáldozati lakomákon) való tekintettel készült. Az persze nem kétséges, hogy Pál mind az Ószövetség üdvtörténeti áttekintéseit, mind a korai zsidóság írásmagyarázatait jól ismerte, s azokat alkalomadtán fel is használta. Kevésbé valószínű ellenben, hogy az apostol egyetlen iratra (bibliai parainézisre, illetve zsidó vagy zsidókeresztény midrásra) támaszkodott volna.[22]

## 3. Néhány érdekes szempont

### *A tengeren való átvonulás*

A „felhő" és a „tenger" említésével a Sás-tengeren való átvonulást idézi fel az apostol. A Kivonulás könyve (13-14. fej.) úgy említi a felhőt, mint ami először az izraeliták előtt vonult, később azonban a menekülő csapat mögé húzódott vissza, hogy védelmet nyújtson az üldöző egyiptomiakkal szemben. A Ps 105,39 már felülről védelmező felhőt említ: „felhőt terített rájuk, hogy bevonja őket." A későbbi hagyományban még inkább bővül a felhő kiterjedési köre. Rabbi Josijja (Kr.u. 140) például már négy felhőről beszél: egy az izraeliták előtt, egy mögöttük, egy-egy pedig fölöttük és alattuk.[23] Olyan nézet is volt, hogy a kettéválás után a vizek boltozatot alkottak az átvonulók felett.[24]

Pál számára az a fontos, hogy az átvonulás során, a felülről leereszkedő felhő és a tenger kettéválása következtében, az izrae-

[21] A. Oepke, „βάπτω, βαπτίζω" in *ThWNT* 1 (1933), 527-543, 533.

[22] Legkisebb valószínűsége a prozelita-keresztséget megalapozni szándékozó rabbinikus hagyományra való hivatkozásnak van. Egyfelől a prozelita-keresztség Pál idejében még nemigen létezett. Másfelől a későbbi rabbinikus szövegek mutatják, hogy a szóban forgó beavató szertartás alátámasztásaként az Ex 19,10-re és a 24,8-ra ténylegesen történt hivatkozás, a Sás-tengeren való átvonulás elbeszélésére azonban nem. Vö. Wolff, *Korinther*, 40; Schrage, *Korinther*, 390.

[23] Vö. H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III*, München 1926, 405.

[24] Mekhilta Ex 14,16.

litákat teljesen a víz vette körül – még ha közvetlenül nem is érintette őket. A tengeren való átvonulás ezáltal a keresztség előképének tekintendő. Egyes exegéták a felhőben, amely az isteni jelenlét szimbóluma, a keresztségben közvetített Lélekre is utalást vélnek felfedezni.[25] Ennek az asszociációnak tényleg nagy a valószínűsége, hiszen Pál teológiájában a keresztség a legszorosabban összefügg a Szentlélekkel (vö. 1 Kor 12,13).[26]

Az εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν formula, amely zsidó szövegekben sehol sem szerepel, az εἰς τὸν Χριστὸν βαπτίζομαι analógiájára lett képezve. Az apostol egyértelműen a keresztény keresztség fényében tekint vissza az ószövetségi eseményre. A tipológiai összefüggést az alábbi szempontok teszik lehetővé: a vízzel való kapcsolat – amely persze a Sás tengeren való átvonulásnál csak tágabb értelemben áll fenn; Istentől rendelt közvetítő (Mózes, illetve Krisztus); a hatás: a szolgaságból való szabadulás és egy új élet kezdete. A keresztséggel való párhuzam azt sugallja, hogy Pál szemléletében Mózesnek mint nélkülözhetetlen közvetítőnek az izraeliták teljes elkötelezettséggel tartoztak.[27]

*Isten adományai: lelki eledel és lelki ital*

A tengeren való átvonulás tipológiai értelmezése után Pál a pusztai vándorlásra irányítja a figyelmet. Először az Isten által adott táplálékokról szól, úgy, hogy ismét tipológiai kapcsolatot létesít Krisztus újszövetségi adományával, az Eucharisztiával.[28]

Nem kétséges, hogy *a* „lelki eledel" a mannára, a „lelki ital" pedig a sziklából fakasztott vízre vonatkozik. A „lelki" (πνευματικός) jelző a Ps 78,24 alapján, amely a mannát „mennyei kenyér"-nek nevezi, „mennyei", „természetfölötti" értelemben is felfogható. Ám nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a szóban forgó jelzőt Pál olyan valóságokra (személyek vagy dolgok) vonatkoztatva használja, amelyek a Szentlélek hordozói, vagyis amelyekben a Szentlélek van jelen (vö. 1 Kor 2,13-15; 15,44).[29] Ebből kifolyólag a „lelki eledel" és a „lelki ital" megnevezések is a Szentlélekre utalnak. Nyilvánvaló, hogy Pál itt

[25] Vö. A. FEUILLET, *Le Christ, sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966, 13; CONZELMANN, *Korinther*, 204. Mint megfontolásra méltó lehetőséget említik WOLFF, *Korinther*, 40; SCHRAGE, *Korinther*, 389.

[26] Vö. KOCSIS I., *„Isten elküldte Fiának Lelkét". A Szentlélek Pál apostol tanításában*, Budapest 2004, 113.

[27] SCHRAGE (*Korinther*, 390k) szerint a „Mózesre keresztelkedtek" rövidített formula. A bővebb változat ez lenne: „Mózes nevére keresztelkedtek."

[28] Az Újszövetségi Szentírásban szövegünk az első hely, amelyben a keresztség és az Eucharisztia egymás mellett található.

[29] Vö. KOCSIS, *„Isten elküldte"*, 41.

is keresztény szemszögből, az Eucharisztiából kiindulva tekinti az ószövetségi adományokat „lelki" valóságoknak. Mivel az Eucharisztia Szentlélektől áthatott táplálék, ezért az előképek is a Lélek működésének hatását hordozzák magukon.

A lelki itallal kapcsolatban Pál olyan kiegészítő megjegyzést tesz, amely meghökkenti a bibliaolvasókat: „ittak ugyanis az őket követő sziklából: a szikla pedig Krisztus volt" (10,4). Az apostol itt egy olyan elképzelést tesz magáévá, amely a rabbinikus írásmagyarázatokban is megtalálható. Az Ószövetségben kétszer is olvasunk arról, hogy Mózes vizet fakasztott a sziklából: Ex 17 (Hóreb környékén) és Nm 20 (Kádes vidékén). Ráadásul a Nm 21,16-ban Beer helységgel kapcsolatban ismét szó esik egy kútról, amelyet a szöveg a 20. fejezetben említett vízforrással azonosít. A három szöveg összekapcsolása által a zsidó magyarázók arra a következtetésre jutottak, hogy a vizet adó szikla követte az izraelitákat. „A szikla felment velük a hegyekbe, és leszállt velük a völgyekbe. Ahol Izrael megállt, a szikla is megállt."[30]

Pál apostol a vándorló sziklát Krisztussal azonosítja, nyilvánvalóan a preegzisztens Krisztussal. Itt is érezhető a korabeli szemlélet hatása, hiszen Pál ezen kijelentésének is van párhuzama a zsidóságban. Alexandriai Philón ugyanis a vizet adó sziklát a „Bölcsességgel", illetve a „Logosszal" azonosítja. A Dt 8,15 szövegét magyarázva például így ír: „Az érdes szikla Isten Bölcsessége, amelyet erői közül mint a legmagasabbat és legelsőt elkülönített: belőle itatja az Istent szerető lelkeket."[31] Pál értelmezésében a Krisztussal azonos vándorló szikla szintén az Eucharisztiára utal előre, amelyben immáron a feltámadt Krisztus van jelen, s Lelke által a végidőbeli üdvösség javaiban részesíti a benne hívőket.

*Az „atyák" hűtlensége és büntetése*

Már az adományokkal kapcsolatos alegység végén (5. v.) utalás van az „atyák" hűtlenségére („De legtöbbjükben nem telt kedve Istennek") és szomorú sorsára („elpusztultak a pusztában" vö. Nm 14,29k). A korintusiakhoz intézett buzdítás (6-13. v.) pedig teljes egészében arra irányul, hogy a korábbi korok izraelitáinak negatív példájára hivatkozva óva intse a kereszténye ket bármiféle könnyelműségtől és felelőtlen magatartástól. Az első figyelmeztetés (6. v.) mindenesetre igen általános: nem szabad teret engedni a gonosz kívánságoknak. A „rosszat megkívánni" kifejezés összefüggésbe hozható a pusztában

[30] TSukka 3,11. Vö. még *LAB* 10,7. Ezen értelmezési hagyomány részletesebb ismertetését nyújtja: STRACK – BILLERBECK, *Kommentar*, 406-408.

[31] *Legum allegoriae* 2,86; Vö. még: *Quod deterius potiori soleat* 118.

vándorlóknak azzal a többször is visszatérő vágyával, hogy az egyiptomi húsosfazekakhoz visszatérjenek (vö. Nm 11,4.34; 14,3). Ám Pál érvelésében – figyelembe véve a korintusi „erősek" szabados magatartását – valószínűleg inkább már azokra a bűnökre utal előre, amelyek a 7. verstől felsorolást nyernek, főleg a bálványimádásra és a paráználkodásra.

*Bálványimádás*

Az izraeliták bálványimádása az aranyborjú elkészítésében és kultikus tiszteletében mutatkozott meg (Ex 32). Pál érvelésében mindenesetre, nyilván a korintusiak helyzetéből kifolyólag, az aranyborjú elkészítését követő, áldozati lakomának számító közös étkezés kap hangsúlyt. Ezt jelzi a Ex 32,6-ból vett idézet: „Leült a nép enni és inni, és fölkeltek játszani." Ez utóbbi megjegyzés az ószövetségi hely szövegkörnyezete (Ex 32,19) alapján nem általános értelemben vett szórakozásra, hanem kultikus táncra vonatkozik. Említésre méltó, hogy a παίζω igének megfelelő héber צחק a rabbinikus irodalomban (rabbi Aqibától kezdve) a „bálványimádást folytatni" értelemben használatos,[32] sőt néhány esetben a „paráználkodni" jelentéssel is előfordul.[33] Ez a jelentés talán azzal a ténnyel hozható összefüggésbe, hogy a bálványáldozati lakomák, illetve a hozzájuk kapcsolódó táncok nemritkán szexuális színezetűek voltak.[34]

*Paráználkodás*

Az Ószövetség szemléletében a bálványimádás és a paráznaság szorosan összetartoznak: ἀρχὴ γὰρ πορνείας ἐπίνοια εἰδώλων („Mert a kicsapongás kezdete a bálványok kigondolása." Bölcs 14,12). A pusztai vándorlást tekintve a Nm 25,1-9 figyelemreméltó. Bizonyára Pál is ezt a szöveget tartotta szem előtt, amikor olvasóit a parázna magatartástól óvta. Az említett ószövetségi helyen arról olvasunk, hogy az izraelita férfiak moábita lányokkal kezdtek el paráználkodni, majd ezek hatására hűtlenek lettek: pogány áldozati lakomákon vettek részt, és Baal Peor-hoz szegődtek.

A paráznaságtól való óva intés igen fontos az apostol számára, hiszen – miként az 1. Korintusi levél egyes helyei (1 Kor 5,1-13; 6,12-

[32] Vö. STRACK – BILLERBECK, *Kommentar*, 410.

[33] Vö. G. BERTRAM, „παίζω" in *ThWNT* 5 (1954) 625-635, 629.

[34] Vö. Josephus Flavius, A zsidók története, XVIII, 3,5; Juvenalis, Satyrae 9,24. A kutatók manapság – Strabón megjegyzése (Geographika VIII, 6,20) ellenére – kételkednek abban, hogy Korintusban a kultikus prostitúció is el lett volna terjedve. Vö. J. MURPHY O'CONNOR, *Corinthe aux temps de Saint Paul*, Paris 1986, 92-94.

20) tanúsítják – a korintusi keresztények körében súlyos erkölcsi kihágások fordultak elő. Ezek a pogány környezet negatív hatása mellett szintén a szabadság helytelen értelmezésére vezethetők vissza (vö. 1 Kor 6,12). A jelen esetben Pál a büntetést is kiemeli: „egy nap huszonháromezren pusztultak el". A szám mindenesetre nem egyezik meg az Ószövetségben olvasható adattal, hiszen a Nm 25,9-ben 24000 személyről van szó. Az eltérés valószínűleg véletlenszerű felcserélés eredménye,[35] hiszen a Nm 25,26-ban tényleg 23000 férfiről olvasunk – igaz, egészen más összefüggésben, a népszámlálás kapcsán.

*Krisztust kísérteni*

A kísértéssel kapcsolatos buzdítás hátterében a Ps 77,18ⓞ áll: „Megkísértették szívükben Istent, amikor kedvük szerint ennivalót kértek." Pál ugyanazt az igét (ἐκπειράζω) használja, mint ami a zsoltárversben olvasható. Ugyanakkor nem Isten, hanem Krisztus megkísértéséről beszél. Az apostol most is a korintusi entuziasztákat tartja szem előtt, akik felelőtlen magatartásukkal, a pogány áldozati lakomákon való megfontolatlan részvételükkel, Krisztust kísértik. Emellett ismét az a meggyőződés jut kifejezésre, mint a 4. versben: a preegzisztens Krisztus már az üdvtörténet korábbi szakaszában tevékeny volt.[36]

A kígyók általi halál büntetésként való említése azt mutatja, hogy Pál konkrétan a Nm 21,5-ben említett zúgolódásra gondol (bár ezen a helyen a „kísérteni" ige kifejezetten nem szerepel): „A nép azonban unni kezdte az utat meg a fáradtságot és Isten és Mózes ellen lázadt: Miért hoztál ki minket Egyiptomból, hogy meghaljunk a pusztában? Nincsen kenyér, nincsen víz, undorodik már a lelkünk ettől a felette sovány eledeltől." Az idézet alapján világossá válik a kísértés lényege: az izraeliták a folytonos elégedetlenségükkel és a „múltjuk" iránti nosztalgiájukkal Isten (Pál értelmezésében Krisztus) türelmét tették próbára.[37] Voltaképpen a korintusiak is ugyanazt teszik.

[35] A targumok és a rabbinikus midrások is mindig 24000 személyről beszélnek. Vö. STRACK – BILLERBECK, *Kommentar*, 410.

[36] Néhány jelentős szövegtanúban a Χριστόν helyett a κύριον (ℵ B C P), illetve a θεόν (A) változatot találjuk. Ám a legrégebbi szövegtanúban ($p^{46}$), valamint más fontos másolatokban (D F G) és fordításokban (latin, szír, kopt) a Χριστόν forma olvasható. A belső érvek is ennek eredetiségét támasztják alá. Az az állítás, hogy az izraeliták a sivatagban Krisztust kísértették, meglepetést okozhatott néhány másolónak, s arra késztette őket, hogy az általánosabb κύριον, illetve az ószövetségi szemléletnek teljesen megfelelő θεόν formákkal korrigálják a zavarónak tűnő szöveget. Vö. B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London 1975, 560.

[37] Az Ószövetség egyébként többnyire a Masszához kötődő lázadozást nevezi istenkísértésnek (vö. Ex 17,7; Dt 6,16; Ps 95, 8).

*Zúgolódás*

Az atyák bűneinek sorában utolsó helyen a zúgolódás áll, amely az isteni gondviselésbe vetett bizalom és a Jahve iránti feltétel nélküli elkötelezettség hiányának a következménye. Az Ószövetség szerint ez az izraeliták állandóan visszatérő vétke volt a pusztai vándorlás folyamán (vö. Ex 15,24; 16,2; 17,3; Dt 1,27; Ps 106,25). A büntetés említése által most is egy konkrét esemény tárul fel az olvasó előtt: Korach és társainak lázadása, amely voltaképpen nemcsak Jahve ellen irányult, hanem Mózes és Áron ellen is (vö. Nm 16-17). Érdekes, hogy az Ószövetségtől eltérően nem Isten hajtja végre a büntetést, hanem a „pusztító" (ὀλοθρευτής), akin bizonyára büntető angyalt kell értenünk. Ez a szemlélet a zsidó hagyományban is ismert.[38]

## 4. A PÁLI ÉRTELMEZÉS ESZKATOLÓGIKUS ÉS TIPOLÓGIKUS JELLEGE

Minthogy Pál írásértelmezése mind célkitűzésében (vö. Ps 78,8), mind részleteiben (felülről oltalmazó felhő, vándorló szikla) hasonlóságot mutat az Ószövetségből, valamint a korai zsidóság és a rabbinizmus idejéből ránk maradt üdvtörténeti visszatekintésekkel és magyarázatokkal, szükségesnek látszik, hogy az eddigieknél behatóbban és rendszerezőbb formában szóljunk a páli interpretáció sajátosan keresztény jellegéről. Az apostol értelmezésének kulcsát a 6. és a 11. versekben találjuk: „Ez pedig számunkra előképként történt, hogy mi ne kívánjuk meg a rosszat, mint ahogy ők megkívánták" (6. v.). „Mindezek előképként történtek velük, és azért írták le, hogy okuljunk belőlük mi, akikhez az idők vége elközelgett" (11. v.).

Az újdonság nyilván nem annak tudatosításában keresendő, hogy a szent könyvek „a mi okulásunkra" lettek leírva (vö. 1 Kor 9,10; Róm 4,23; 15,4), hiszen a Biblia aktualitásának hangsúlyozása a zsidó írásmagyarázatban is meghatározó szerepet játszott. Miként szó volt róla, a korai zsidó midrások éppen Szentírás jelenre való alkalmazásának szándékából születtek. A páli értelmezés sajátossága abban a meggyőződésben rejlik, hogy a hívők számára „az idők vége elközelgett". A Krisztus-eseménnyel máris elkezdődött a végidő, s a keresztények az eszkatológikus üdvösség részeseivé váltak. Ebből kifolyólag mindazt, amit a Szentírás Izrael történetéről elmond, erre a végidőre kell vonatkoztatni, hiszen csakis annak fényében tárul fel a régebben leírtak teljes értelme és jelentősége.

[38] A görög kifejezésnek a héber משחית főnév felel meg, amely már az Ószövetségben (Ex 12,23; 2 Sám 24,16; 1 Krón 21,15) előfordul. A rabbinikus hagyományban való használatához vö. STRACK – BILLERBECK, *Kommentar*, 412-416.

Persze nem feledhetjük, hogy az eszkatológikus szemlélet a zsidóság írásértelmezéséből sem hiányzik. Az a gondolat, hogy az Írások a végidőre irányulnak és a végidőre vonatkoztatva magyarázandók, már a Dán 9-ben megjelenik, ahol Jeremiás prófétának a babiloni fogság 70 évéről szóló kijelentése eszkatológikus értelmezést nyer. Ez a eszkatológikus szemlélet határozta meg a qumráni közösség írásmagyarázatát – miként azt a Habakuk könyvéhez készített peser mutatja[39] –, de a rabbinikus irodalomban is előfordul. Rabbi Chijja ben Abba például ezt mondta: „Minden próféta kizárólag a Messiás napjairól jövendölt."[40] Magának a Tórának az eszkatológikus értelmezésére is van példa. Alexandriai Philón és mások úgy tekintik a Tórát, mint a végidőre érvényes rend megfogalmazását, amelyet a pogányok is el fognak fogadni.[41]

A zsidó írásmagyarázattól a tipológia sem idegen. Már az Ószövetség gyakran úgy mutatja be az üdvösséges jövőt, mint a kezdeti időszak felfokozott formában történő visszatérését (új teremtés, új exodus, új szövetség, új Dávid). A kezdet és a vég között tipológiai összefüggés van. Ez a meggyőződés az Egyiptomból való kivonulásról és a pusztai vándorlósról szóló korai zsidó hagyományokban is megmutatkozik – miként arról az előzőekben (tanulmányunk 2. pontjában) részletesebben is szó volt.

A páli értelmezés sajátossága tehát nem az eszkatológikus irányultság, hanem a következetes eszkatológikus szemlélet („konsequente Eschatologie"). A zsidó hagyományban a végidőre irányuló magyarázat csak egy a sok közül, Pál számára ellenben az egyetlen lehetséges. A háttérben persze – újból szükséges hangsúlyozni – az a keresztény meggyőződés áll, hogy a végidő máris valóság, s minden, ami az üdvtörténet korábbi időszakában történt, az üdvösségnek ezt a jelenhez kötődő megnyilvánulását készítette elő. A végidő jelenléte annyira meghatározó Pál írásértelmezésében, hogy szerinte az Ószövetséget Krisztus nélkül fátyol fedi (2 Kor 3,14k), vagyis értelme csakis Krisztusban és Krisztus Lelke által tárul fel.[42]

Ez a meggyőződés az 1 Kor 10,1-13-ból is kiviláglik. Pál tipológiája nem egyszerűen a kezdet és a vég lineáris összefüggésén nyugszik.[43]

[39] Vö. *Qumráni szövegek*, 344-355.

[40] Sanhedrin 99a. Idézi: STRACK – BILLERBECK, *Kommentar I*, 602.

[41] Philón, *De vita Mosis*, 2,44; Sib III, 367kk.

[42] A 2 Kor 3,14 magyarázatához, illetve a mögötte álló páli szemlélethez vö. KOCSIS, *„Isten elküldte"*, 132-132 és 138-139.

[43] A páli tipológiához vö. GALLEY, *Altes und neues Heilsgeschehen*; FEUILLET, Christ, sagesse de Dieu, 87-109; LUZ, *Geschichtsverständnis*; L. GOPPELT, *Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Darmstadt ²1966; IDEM, „Apokaliptika és tipológia Pál leveleiben" in *Tipológia és apokaliptika* (Hermeneutikai füzetek 11.), Budapest 1996, 43-73.

Nem csak arról van szó, hogy a régi események – még ha fokozottabb formában is – megismétlődnek a végidőben, illetve hogy a kezdeti rend helyreáll. Az apostol számára a kiindulópont nem az Ószövetség, illetve az Ószövetségben elmondott események, hanem az „idők végének" üdveseményei és üdvadományai. Ő Krisztust nem Mózes fényében (mintegy második Mózesként) szemléli, hanem éppen fordítva: Mózes közvetítő szerepét Krisztusból kiindulva értelmezi. Hasonlóképpen az Istentől jövő juttatások értékelésénél is az újszövetségi adományok a mérvadók. Csak a keresztség és az Eucharisztia ismeretében válik világossá, milyen különleges jelleget hordozott a manna és a sziklából fakasztott víz. Sőt a kereszténveknek mint a végidőbeli istennép tagjainak jelenlegi helyzete az, amelynek fényében az Ószövetségben megmutatkozó, szigorú büntetéseket is magában foglaló isteni pedagógia érthetővé válik.

Ha Pál apostol írásmagyarázati metódusát a modern exegézissel összevetjük, jelentős hangsúlyeltolódásra figyelhetünk fel. A mai történeti-kritikai módszer ugyanis mindenekelőtt a szó szerinti értelmet (sensus litteralis) keresi, vagyis azt az értelmet, amelyet a bibliai szerző a maga korában kifejezni szándékozott. Ennek a törekvésnek a jogosultsága vitathatatlan, hiszen nem feledhetjük, hogy a szerzők egy meghatározott korban – annak kulturális és nyelvi adottságaival, illetve sokszor nagyon is korlátozott lehetőségeivel – és meghatározott olvasói kört szem előtt tartva írtak.[44] Ugyanakkor az a modern hermeneutika által alátámasztott tény sem hagyható figyelmen kívül, miszerint egy leírt szöveg új helyzetekben új megvilágításba kerül. Az, hogy a hívő nemzedékek megőriztek régebbi szövegeket, arról a meggyőződésről tanúskodik, hogy azok a későbbi nemzedékek számára is eligazítást tudnak adni. Ahhoz pedig, hogy a sokszor évszázadokkal korábban keletkezett írások jelen kornak szóló üzenetét megértsék, mindig szükség volt aktualizálásra, amely bizonyos mértékű újraolvasást és újraértelmezést is magában foglalt.

A Jézus-esemény, főképp Jézus halála és feltámadása olyan új történeti helyzetet teremtett, amely egészen új fényt vetett a régebbi bibliai szövegekre. Természetes, hogy a keresztények az Ószövetséget immáron a húsvéti események fényében kezdték el olvasni, éspedig azzal a szilárd meggyőződéssel, hogy a Szentírás mély összefüggéseinek megértésében Krisztus Lelke vezeti őket. Az Ószövetség aktualitását csakis a Krisztusban megvalósult beteljesedés tudatában tudták meghatározni. S ez a szempont számunkra is fontos, hiszen

[44] A történeti-kritikai módszernek, illetve a szó szerinti értelem kutatásának a fontosságát a Katolikus Egyház hivatalos formában is elismerte. Ennek bizonyítéka a Pápai Biblikus Bizottság dokumentuma: *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, Budapest 1998, 11-17. 48-51.

minden bibliaolvasás és bibliamagyarázat végső célja ma is az aktualizálás, amelynek egyrészt a szó szerinti értelmen kell alapulnia, másrészt a bibliai szövegek kánonban betöltött helyét és esetenkénti reinterpretációit is figyelembe kell vennie – különös tekintettel az újszövetségi megközelítésekre. „Mi, keresztények, egy bibliai szöveg aktualizálása során nem tekinthetünk el attól, hogy azt Krisztus titkára és az Egyházra vonatkoztassuk."[45]

**„Aufgeschrieben zu unserer Mahnung"**
**Ein christlicher Midrasch in 1 Kor 10,1-13**
Imre Kocsis

In 1 Kor 10,1-13 wird eine Periode der Geschichte Izraels, und zwar die Wanderung in der Wüste reflektiert. Paulus führt zuerst (10,1-5) die Hilfeleistungen und die Gaben auf, die die aus Ägypten herausgezogenen Israeliten von Gott bekommen haben. Der Apostel betont, dass der göttlichen Geschenke „alle" teilhaftig geworden sind, aber die Mehrheit von ihnen konnte trotzdem das verheissene Land nicht betreten. Das ist ihnen wegen der ständigen Verfehlungen widerfahren, die im zweiten Teil des Abschnittes (10,6-13) aufgeführt werden. Das traurige Los der Israeliten versteht Paulus als Mahnung für seine Leser: „Dies nun geschah an ihnen vorausbildhaft; aufgeschrieben wurde es aber zu unserer Mahnung, zu denen das Ende der Zeiten gekommen ist" (10,11). Die apostolische Paränese ist vor allem denjenigen Christen aus der korinthischen Gemeinde adressiert, die wegen einer falsch verstandenen Freiheitsidee sich auch dazu berechtigt fühlten, an heidnischen Götzenopfermahlen teilzunehmen.

Die Bezugnahme auf die Ereignisse mit den „Vätern" hat Parallelen im Alten Testaments (vgl. Dtn 8-9; 32; Ps 78; 105, 106; Neh 9; Weish 11-19) und in den zeitgenössischen Schriftauslegungen, die man gewöhnlich, wegen ihrer offensichtlichen aktualisierenden Tendenz, mit dem Wort *Midrasch* bezeichnet. Nach vielen Bibelforschern kan man diese Bezeichnung auch für 1 Kor 10,1-13 (und manche andere neutestementliche Texte) in Anspruch nehmen. Die Argumentation des Paulus steht in vielen Punkten tatsächlich den Bibeldeutungen nahe, die in den Apokryphen und in der rabbinischen Literatur aufzufinden sind (vgl. zum Beispiel die folgenden Motive: Durchzug am Schilfmeer unter der Wolke; der mitwandernde Fels; die Indentifizierung des Felsen). Auch die eschatologische und typologische Orientierung kann man nicht für absolut neu nennen. Denn auch das Judentum kennt den Gedanken, dass die Schriften auf die eschatologische Vollendung vorwärtsweisen. Die Heilszeit wird oft als Wiederkehr des seligen Anfangs verstanden. In dieser Perspektive steht die Entsprechung Wüstenzeit und Messiaszeit, bzw. Moses

[45] *Szentírásmagyarázat*, 81.

und Messias. In der rabbinischen Litteratur wird mehrmals wiederholt: „Wie der erste Erlöser, so der letzte Erlöser" (vgl. *TWNT* 4: 864).

Das Neue in der paulinischen Interpretation ist einerseits die konsequent eschatologisch orientierte Deutung, die aus der Gewissheit entspringt, dass für die Christen „das Ende der Zeiten" nahe gekommen ist. Für Paulus ist das gegenwärtige Heil so entscheidend, dass nach seiner Überzeugung der Sinn des Alten Testaments sich nur in Christus bzw. durch den Geist Christi erschliesst. Andererseits steht auch die Typologie unter einem neuen Gesichtspunkt. Paulus geht eigentlich nicht aus dem Alten Testaments aus, sondern aus den Ereignissen und aus den Heilsgaben der Endzeit. Er stellt Christus nicht ins Licht Mose (d.h. Chistus ist nicht einfach „zweiter Moses"), sondern umgekehrt: die Vermittlung Mose wird im Licht der Erlösung Christi vorgestellt. Ebenso bei der Bewertung der göttlichen Geschenke sind die neutestamentlichen Gnadengaben massgeblich. Nur im Licht der Taufe und der Eucharistie bekommen die alttestamentlichen Gaben einen besonderen „sakramentalen" Charakter. Und die Lage der Christen als Mitglieder des eschatologischen Gottesvolkes macht uns die in den Vorfällen der alten Zeit sichtbar werdende, auch Strafen enthaltende göttliche Pedagogie verständlich.

Studia Biblica Athanasiana
vol. 7 (2004) 37-89.

# ΣΗΜΕΙΑ ΓΕΓΡΑΜΜΕΝΑ
# A NEGYEDIK EVANGÉLIUM ÍRÁS-KÉPE

Simon T. László OSB
Università San Anselmo – Roma

TARTALOM: 1. Megszólalni a hagyomány áramában; 2. Az Újszövetség és Izrael Írásai; 3. A Negyedik evangélium és Izrael Írásai; 3.1. Általános jellemzők; 3.2. Adatok; 3.3. Az Írások és az evangélium cselekményének kifejlése; 4. János 20-21; 4.1. Jn 20,30-31; 4.1.1. Roose értelmezése; 4.1.2. Jn 20,30-31 és a „jelek"; 4.2. Sokszorozódó írás – burjánzó töredék; 4.2.1. Teremtő hűség a hagyományhoz; 4.2.2. Jn 21 – függelék?; 4.2.3. Kísérlet az egyházi helyzet rekonstruálására; 4.3. A Negyedik evangélium mint normatív szöveg

## 1. MEGSZÓLALNI A HAGYOMÁNY ÁRAMÁBAN

„Elkezdeni egy előadást, nem is beszélve egy előadássorozatról, meghatározó pillanat, akárcsak egy regény írásának megkezdése. A választás pillanata ez. Megadatott, hogy mindent elmondjunk, az összes lehetséges módon; s el kell jutnunk oda, hogy egy valamit mondjunk el, egy egészen sajátos módon". Italo Calvino[1] töredékben fennmaradt – talán elsőnek vagy éppen utolsónak szánt – *Norton*

[1] CALVINO, 1993: 137. Calvinót 1984-ben hívta meg a Harvard Egyetem a hat előadásból álló *Charles Eliot Norton Poetry Lectures* megtartására az 1985/1986-os tanévben. Ezek az előadások 1926-ban indultak. Az előadók között szerepeltek: T. S. Eliot, Igor Stravinszkij, Jorge Luis Borges, Northrop Frye, Octavio Paz, Umberto Eco. Calvino öt előadás szövegével elkészült. Az előadásokat azonban már nem tarthatta meg. 1985. szeptember 18-án meghalt. A hatodik – nem szükségképpen a sorrendben is utolsó – előadás tervezete a könyv formában megjelent *Norton Lectures* függelékeként jelent meg.

*Lecture*-jét kezdi ezekkel a szavakkal. Jóllehet a bibliai szerzők alig-alig engednek bepillantást az írás gyötrelmes és örömteli műhelytitkaiba, a kanonikus evangéliumok kezdeténél nyilvánvaló, hogy szerzőik különös gondot fordítottak könyvük elkezdésére.[2]

Írása főszereplőjének jelentőségéről *Mt* Jézus nemzetségtáblájának megkomponálásával vall. A genealógia végén[3] maga ad kulcsot az egymásra sorjázó nevek értelmezéséhez: ami a Názáreti Jézusban – általa, vele és benne – történt, ahhoz csak Ábrahám alakja mérhető, csak Dávid szerepe hasonlítható, s a fordulat, amit az ő élete jelent, jelentőségében csak a babiloni fogságból való szabadulással állítható párhuzamba. *Mk* prófétai szavakat, Izaiást idézve kezdi írását.[4] Az idézet azonban többszólamú: Kiv 23,20; Mal 3,1 és Iz 40,3 szavai ötvöződnek. *Lk* felütése (1,1-4) szabályos előszóvá terebélyesedő összetett mondat, amelyben az evangélista céljait összegzi. Így a könyv kezdete nem tartozik az elbeszéléshez. S amikor az 1,5-ben *Lk* belevág a történetbe, nem prófétai szövegeket olvasunk. Prófétai lélektől ihletett szereplők toppannak elénk, és egészen váratlan, minden elképzelésüket felülmúló élethelyzetekben a zsoltárok régi, ismerős és megszentelt szavaival mondanak „új éneket" (1,46-55.68-79). Tehát mindhárom szinoptikus evangélium mindjárt a kezdet kezdetén olvasói tudtára adja, Jézus egy korábbi történetből lép elénk,[5] a róla szóló elbeszélés korábbi szövegekre épül, intertextuálisan kondicionált. De mindezt különbözőképpen teszik. *Mt* a hagyomány által

[2] A cím – εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον κτλ – nem tartozott eredendően az evangéliumhoz, hanem egyházi recepciójukat jelző és elősegítő peritextus. Eltérő véleményt képvisel M. HENGEL (1985: 64-88.162-183). Szerinte Mk 1,1 szükségessé teszi a cím jelenlétét. A Negyedik evangélium azonos szerkezetű címe pedig nem mással magyarázandó, mint azzal, hogy a szerző tudatosan utánozni akarta a már meglevő evangéliumokat. Hengel szerint a liturgikus használat tette szükségessé az evangéliumok címmel való ellátását. F. BOVON (1988: 23) elutasítja Hengel optimizmusát. Úgy véli, különbséget kell tennünk két dolog között. Egyfelől kétségtelen, hogy az evangéliumoknak a legősibb kéziratokban is volt címük, másfelől azonban az látszik valószínűnek, hogy jelenlegi címük a szöveg stabilizálódásának az eredménye (vö. H. KOESTER, 1989: 362). ZUMSTEIN (1998: 163) azonban Koesterrel ellentétben úgy véli, hogy a kéziratos hagyomány alapján azt mondhatjuk, ez a stabilizáció nem a második század utolsó évtizedeire datálható, hanem már a második század első felében végbement.

[3] Mt 1,17: „Tehát összesen Ábrahámtól Dávidig tizennégy nemzedék, Dávidtól a Babilonba való elhurcoltatásig tizennégy nemzedék, s a Babilonba való elhurcoltatástól Krisztusig szintén tizennégy nemzedék".

[4] A Mk 1,2-3-ban található idézet megkomponáltságát az sem teheti kérdésessé, ha Mk kezdetét csonkának tartjuk. Ezt a véleményt képviseli pl. CLAYTON CROY (2000: 126sk). Szerinte Mk 1,1-et címnek (*superscript*) kell tekintenünk, míg 1,2-őt egy elveszett bekezdés töredékes végének. Clayton Croy mindazonáltal tartózkodik attól, hogy rekonstruálja az elveszett kezdet tartalmát.

[5] Vö. EDWARDS (1997: 63) a János-prológusról mondja: „Jézust szavak előzik meg, és [...] amikor megjelenik, akkor mintegy ezek inkarnációjaként jelenik meg".

megszentelt műfaj, a genealógia átvételével a Krónikák könyvének példáját követve írja újra Izrael történetét, és írja bele ebbe a történetben Jézusét. *Mk* szövegeket idéz, *Lk* pedig céljairól szólva méri magát elődeihez.[6]

A Harmadik evangélium előszavában (Lk 1,1-4) utalást találunk magukra a mű témájául választott eseményekre s az apostoli hagyományra éppúgy, mint a lukácsi műre illetve az őt megelőző írói vállalkozásokra. Az evangélista úgy mutatkozik be mint aki ugyanazon információk részese, amelyek a „sokak" rendelkezésére is álltak. Ugyanakkor el is határolja magát a „sokak" csoportjától.[7] Kétségtelen, művét magasabb rendűnek tartja elődei vállalkozásánál, és azért ajánlja, mert, mint mondja, „sorba" szedte, „sorrendben" (καθεξῆς) adja elő mondandóját. Különös feszültségnek lehetünk itt a tanúi. Az evangélista egyfelől hangsúlyozza, hogy elődeihez hasonlóan ő is a szemtanúk tanúságtételét követi, másrészt határozottan állítja: műve más. Moessner (1992: 1519skk) nyomon követve a *Lk* munkamódszerére utaló határozószó (καθεξῆς) előfordulásait a lukácsi mű két kötetében arra a következtetésre jut, hogy a Péter apostol és Kornéliusz százados találkozását elbeszélő epizód (ApCsel 10,1-11,18) ad kezünkbe kulcsot a határozószó prológusbeli jelentéséhez.[8] Az ApCsel 11,4-ben ez áll: „Ekkor Péter elkezdett nekik sorjában (καθεξῆς) beszámolni a történtekről, és ezt mondta". Szembeszökő viszont, hogy az Apostol eseményeket „sorba szedő" beszéde (ApCsel 11,5-18) több ponton is eltér a narrátor kronológiát tiszteletben tartó beszámolójától (10,1-48). Péter tehát nem követi az események időrendjét, hanem értelmezi a hallgatóság számára a történteket, beállítva őket az üdvösségnek abba a történetébe, amelyről a lukácsi mű eddig is beszélt. Figyelmének fókuszában nem a kronológia áll, hanem az események értelme és jelentősége önmaga és hallgatói számára egyaránt. Más szóval, Lukács számára a „sorjában" itt, akárcsak a prológusban, nem kronológiai hanem narratológiai fogalom. Az Apostol beszédének hatását így összegzi az elbeszélő: „Amikor ezt

[6] Némelyek a Harmadik evangélium szerzőjét éppen a prológus (Lk 1,1-4) okán a hellenista történetírókkal hozzák rokonságba. L.C.A. ALEXANDER munkái („Luke's Preface in the Context of Greek Preface-Writing", *NT* 28 [1986] 48-74; *The Preface to Luke's Gospel*, SNTSMS 78, Cambridge, University Press 1993) meggyőzően kimutatták, hogy a Lk 1,1-4 historiográfiával való kapcsolata kérdéses, ugyanis a történetíróknál olvasható prológusok mindig jóval hosszabbak. Lk 1,1-4 akár stílusát, akár terjedelmét tekintve közelebb áll, állapítja meg Alexander, a hellénizmus korának értekező prózájához, orvostudományi, csillagászati vagy építészeti kézikönyvek bevezetőjéhez.

[7] A jelen gondolatmenet szempontjából mellékes, hogy a „sokak" (πολλοί – Lk 1,1) történeti realitás vagy retorikai toposz.

[8] A határozószó csak lukácsi műben szerepel az Újszövetségben. A többi három előfordulás (Lk 8,1; ApCsel 3,24; 18,23) az időrendre utal.

meghallották, megnyugodtak, dicsőítették az Istent" (11,18a). Az apostoli igehirdetés hatása közel áll az evangélista írói ambíciójához. Teofil, akinek Lukács művét ajánlja, Kleofáshoz és társához hasonlóan ismeri a tényeket (1,4 vö. 24,19-24). Ennek megfelelően az evangélista munkája nem merülhet ki az események sorának megidézésében. Munkájának célja nem kevesebb, mint hogy olvasója eljusson a „szilárd bizonyosságra" (ἀσφάλεια).[9] Következésképpen azt mondhatnánk, a prológusban megjelölt cél túlmutat az *ars poetica* horizontján. Az evangélista számára a munkamódszer kérdése a Krisztus-követés része. Hitkérdés. Ahogy Jézus az Írásokat bebarangolva lobbantja lángra tanítványai szívét (24,27.32), Lukács célja sem kevesebb, mint hogy az olvasó rátaláljon az életének szilárd alapjára.

*Mt* a genealógia révén, *Lk* pedig az előszót követő gyermekségtörténet stílusával azt is olvasóik tudtára adják, hogy folytatni akarják a bibliai elbeszélést (vö. SMITH, 2000: 11. 15). S bár úgy tűnik, *Mk* volt az, aki az újszerű és nehezen definiálható új műfajt – amit evangéliumnak nevezünk – megteremtette, és jóllehet nála nem kitapintható a továbbírás szándéka, *Mk* is nyilvánvalóvá teszi, amiről beszél folytatás. Ezt hangsúlyozza a kezdetnél olvasható többszólamú idézeten (Mk 1,2-3) túl az is, hogy műve arról is tanúskodik, nemcsak az evangélistát ihlették meg az Írások. Jézus nyilvános működésének kezdetét jelentő teofániában megszólaló mennyei szózat (1,11) is az Írások nyelvét beszéli, ahogy Jézus utolsó szava (15,34) is az Írásokból való. „János evangéliuma" – mondja Edwards (1997: 76) – „ az idézés könyve, mely a kezdetet a véggel úgy kapcsolja össze, hogy elbeszéli a Szó kalandjait". De *Jn* a kezdetnél mintha a szükségszerű választás ellenében indítaná írását. Minden kezdet kezdetéhez kapcsolja az evangélium felütését: a Genezis elejét idézi.[10] A Logosz-himnusz a bölcsességirodalom hangfekvésében (Péld 8,22-31; Sirák 24) kezdődik,

[9] MOESSNER egy későbbi cikkében (1999: 399-418) kimutatta, hogy a prológus egy másik sokat vitatott szava, a παρακολουθέω ige, melyet rendszerint így fordítanak „utána járni", valójában ezt jelenti: „értelemmel végigkövetni", s így talán túlzás nélkül állíthatjuk szintén olyan narratológia fogalom, mely a *fabula* és a *sujet* mozgását jelöli.

[10] Bár Mt-nál a genealógia Ábrahámig kapcsol vissza, a nemzetségtábla bevezetője a Gen 5,1-et idézi (αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως – vö. Mt 1,1 – Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ). Jn 1,1 viszont a Gen 1,1-re rímel: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. MILLER (1999: 589sk) kimutatta: hogy *Jn* könyvének elején tudatosan a Teremtés könyvének kezdetére alludál, az abból is nyilvánvaló, hogy másutt más prepozíciókat találunk azonos jelentésben (pl. ἐξ ἀρχῆς [6,64; 16,4] ἀπ' ἀρχῆς [8,44; 15,27; 1 Jn 1,1; 2,7.13.14]). Jn 1,1 nem pusztán a teremtésről beszél, hanem sokkal inkább a preegzisztens Logoszról, és arról, hogy a teremtést megelőzően milyen kapcsolat volt a Logosz és Isten között. A Negyedik evangéliumban, mondja Miller, ezeknek a kifejezéseknek (Ἐν ἀρχῇ, ἐξ ἀρχῆς, ἀπ' ἀρχῆς) mindig krisztológiai áttetszősége (*christological transparency*) van.

viszont főszereplője nem a történelemtől független (Péld 8) vagy megközelíthetetlen bölcsesség (Jób 28), hanem egy történetileg azonosítható személy, akinek életéről és jelentőségéről az evangélium egy narratíva révén ad számot. Más szóval, *Jn*-nál a kinyilatkoztatás, a bölcsesség, a *Logosz* nem egy könyv tartalmában lesz hozzáférhető (mint pl. Báruk 3,37-4,4), hanem Jézus személyében inkarnálódik.[11] A Negyedik evangélium *Lk*-hoz hasonlóan céljait is közli az olvasóval, de nem könyve elején teszi ezt, hanem a végén: 20,30-31.[12] Itt János nem a Tóra elejére, hanem a végére (Deut 34,10-12) rímel:

> Nem is támadt többé Izraelben Mózeshez hasonló próféta, akivel szemtől szembe érintkezett volna JHVH. Mert őt küldte JHVH mindazoknak a jeleknek (σημείοις) és csodáknak a véghezvitelére, amelyeket tett Egyiptom földjén a fáraóval, minden szolgájával és egész országával; és minden erős kézzel megteendő, minden nagy és félelmes dolog véghezvitelére, amelyeket megtett Mózes egész Izrael szem láttára.[13]

Tekintetbe véve ezt a két allúziót arra a következtetésre juthatunk, hogy a Negyedik evangélium a Tórához, a *par excellence* íráshoz hasonló igényeket mutat.[14] Figyelembe véve a számos Mózes – Jézus kapcsolódást, összehasonlítást, ellentétet, amely az evangélium során elénk tárul,[15] felmerül a kérdés: milyen kapcsolatot tételez *Jn* a régi és az új között? Mi a szerepe az Írás(ok)nak, réginek és újnak, az Ószövetségnek és az evangéliumnak?

A következőkben először az Újszövetségnek Izrael Írásaihoz való kapcsolódását vázolom fel, majd a Negyedik evangéliumra koncent-

[11] ASHTON, 1986: 168; VIGNOLO, 1994: 125. Érdemes megjegyezni, hogy LAUSBERG (1979: 138) a Prológusban kirajzolódó, s az evangélium olvasási kulcsát jelentő alászállás – felemelkedés modell mintájaként Iz 55,10-11-et jelöli meg. Ashton pedig úgy véli, hogy a jánosi *Logosz* az Izaiásnál található מחשבה helyét foglalja el, és elsősorban Istennek az üdvösségre vonatkozó tervét jelöli, amely a Názárati Jézus személyében és sorsában tökéletesen megvalósult.

[12] THYEN (1977a), MINEAR (1983) és BAUCKHAM (1993) kivételével a szakemberek a Jn 21-et későbbi toldaléknak tekintik.

[13] A „megírt jelek" szintagma nem található meg az Ószövetségben. Úgy tűnik, hogy a 20. fejezet végén *Jn* két Pentateuchusból származó fordulatot is felhasznál. A Deuteronomiumra történő utalás mellett a Kivonulás könyvében szintén Mózes alakjához többször kapcsolódó kifejezés a „jeleket tenni valaki előtt" (4,8.9.17.28.30).

[14] Vö. VIGNOLO, 1994: 133; SCAIOLA, 2001: 168-170.

[15] M.-É. BOISMARD (*Moïse ou Jésus: Essai de christologie johannique*, BETL 84, Leuven 1988) a Negyedik evangélium krisztológiájában kizáró ellentétet lát Mózes és Jézus között. Megközelítését többen (vö. OBERMANN, 1996: 60skk; 145skk.) éppen emiatt tartják egyoldalúnak, ugyanis *Jn* nem veti el Mózest, hiszen ő is Jézusról tesz tanúságot (1,45; 5,46), továbbá, a Jézusban megvalósuló kinyilatkoztatást sem úgy szemléli mint ami érvényteleníti a Mózes által kapottat, hanem mint ami felülmúlja. Mózes alakjával tizenkétszer találkozunk *Jn*-ban, kizárólag az első kilenc fejezetben (1,17.45; 3,14; 5,45.46; 6,32; 7,19.22a.22b.23; 9,28.29).

rálva teszem ugyanezt. Mindkét vizsgálat azt a kockázatot is magában hordozza, hogy monográfiák kivonatolásának a szintjén marad. Éppen ezért a tanulmány fő részében a *Jn* utolsó két fejezetét szem előtt tartva kívánom megvizsgálni az Írás szerepét, tekintettel a normatívnak tekintett szövegek, valamint a formálódó evangéliumnak mint normatívvá váló Írásnak a szerepére. Természetesen ezek a fejezetek nem vizsgálhatók az evangélium korpuszától függetlenül, de tematikailag jól elkülöníthetők és számos problémát felvetnek az „írás"-sal s az Írásokkal kapcsolatban.

## 2. Az Újszövetség és Izrael Írásai

Melitón, Szárdesz püspöke a környezetében felmerült, a kánon kiterjedését illető kérdések tisztázása érdekében utazásra szánja el magát. Keletre indul. Útjáról beszámoló levelét Euszébiosz[16] idézi. Különös, jegyzi meg McDonald (1995: 100.109.219), hogy Melitónnak ilyen útra kellett vállalkoznia, ugyanis nagy számú zsidó diaszpóra közvetlen környezetében élt. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy Szárdeszban találták meg a görög-római világ egyik legnagyobb zsinagógáját. Az epizód jól mutatja, hogy a második század végén még tisztázatlan volt az Egyház álláspontja az ószövetségi kánon határait illetően. Még Órigenész is igazolni kényszerül, miért használ deuterokanonikus iratokat (Oikonomos, 1991: 19). Az Egyház ószövetségi kánonja a harmadik, negyedik században rögzült (McDonald, 1995: 108). Kétségtelen, jelentős szerepe volt ebben a konstantini fordulat által lehetővé tett egységesülő kéziratos hagyomány gyors terjedésének. Az újszövetségi szerzők Szentírás-használatát még inkább problematikussá teszi, hogy egyrészt a Második templom kori judaizmus kapcsán nem beszélhetünk „normatív judaizmus"-ról, másrészt pedig a Kr. u. 70 utáni évtizedekben egyre inkább kizárólagossá váló és normatívvá szilárduló farizeusi irány – amely érthető okok miatt mélyen hallgat az elkülönülést hangsúlyozó elnevezésről – valamint a magát egyre inkább mind a pogányságtól, mind a zsidóságtól elhatároló és velük szemben definiáló kereszténység a judaizmussal nagy részben közös szövegkorpusz anyagával határozza meg gyökereit, és legitimálja különállását.

Brawley (2003: 629) kritikával illeti azokat a szerzőket, jelesül H. Gamble-t, akik az Írások használatát másodlagosnak tekintik a korai keresztényben Jézus személye mögött. Ezen egymásutániság – előbb Jézus személye és azután az Írások – tételezése képtelenség, állítja Brawley, mivel Jézus is értelmezte az Írásokat, és a korai keresz-

[16] *Egyháztörténet*, 4.26.13-14 (ford. Baán I.; in Vanyó L., szerk., Ókeresztény Írók 4, Budapest, Szent István Társulat 1983.)

ténység is az Írásokon eszmélkedve jutott el Jézus megértésére. Brawley a maga részéről kölcsönösséget lát Jézus és az Írások között: nemcsak Jézus személye jelenti a kulcsot a keresztény Ószövetség értelmezéséhez, hanem az Ószövetség is kulcs Jézus személyének megértéséhez. Más szóval, állapítja meg, „a korai kereszténység Jézusa az Írások által értelmezett Jézus" (BRAWLEY, 2003: 629). A vitában, kétségtelen, Gamble-nek kell igazat adnunk. Az apostolok és az első tanítványok nem az Írásokból jutnak el Jézus Krisztus megértésére. A törést, amit Jézus „kegyetlen és csúfos halála"[17] jelent, nem írásértelmező leleményük segíti áthidalni. A Feltámadott megtapasztalhatóvá teszi magát,[18] és a hitet újraélesztő és ugyanakkor hitbeli tapasztalat szavakat keres. A szavakat Izrael megszentelt írásos hagyományában találja meg, ahogy Jézus is – részben – ezen Írások alapján értelmezte küldetését és ezek az Írások jelentették önértelmezésének kiindulópontját is.

Izrael írásos hagyományának kettős a folytatása: a judaizmus és a kereszténység.[19] Nem szabad azonban szem elől tévesztenünk, hogy a folytatás a két vallásban különböző módon artikulálódik. Mielőtt néhány megállapítást tennénk a Második templom korabeli judaizmusnak és a kereszténységnek Izrael megszentelt írásos hagyományához való viszonyát illetően,[20] hasznosnak látszik Brawley (2003:

[17] Vö. CICERO minősíti ezekkel a szavakkal a keresztre feszítést: *crudelissimum taeterrimumque supplicium – Verr.*, 2.5.165.

[18] Az ὤφθη, ennek egyik legelső kifejezése (1Kor 15,5skk), is értelmezés, amelyeket az ószövetségi teofániák nyelvezetéből kölcsönöznek. De nem kétséges, hogy az Írásokból vett értelmezés másodlagos.

[19] BRAWLEY (2003: 629) megállapításai, melyek szerint az Újszövetségnek „folytatás" (*sequel*) jellege van, helytálló. Ennek a folytatás jellegnek három meghatározó elemét emeli ki Brawley. Az Újszövetség valamennyi könyve feltételezi Istennek az Ószövetségben megrajzolt alakját; éppen ezért a két szövetség kapcsolatát kizárólag Isten biztosítja. Majdnem valamennyi újszövetségi irat feltételezi Istennek a választott néppel való történetét, és ezt a történetet lényegesnek tekinti az Istenről szóló beszéd szempontjából. A „folytatás", azaz az Újszövetség, ugyanazon történet kifejlésének tekinti önmagát, mint amelyikről Izrael Írásai vallottak, olyan kifejlésnek, amelyben Izrael nemzeti története egyetemes távlatokat kap. Továbbá, majdnem valamennyi újszövetségi dokumentum idézi az Ószövetséget vagy utal rá, sőt jó néhányszor kifejezetten „szent" Írásnak tekinti.

[20] Természetesen a de Wette által megfogalmazott és a történeti-kritikai exegézisben axióma rangjára emelkedett vélemény Izrael és a judaizmus közötti törésről nem tartható (erről lásd J. PASTO, «When the End Is the Beginning? Or When the Biblical Past Is the Political Present: Some Thoughts on Ancient Israel, „Post-Exilic Judaism" and the Politics of Biblical Scholarship», *SJT* 12 [1998] 157-202). Hasonlóképpen értelemtorzító a Második templom korának utolsó két évszázadát a *Spätjudentum* fogalmával jelölni (erről lásd pl. J.D.G. DUNN, „Paul's Conversion – A Light to Twentieth-Century Disputes", in J. Ådna – S.J. Hafemann – O. Hofius, ed., *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche*, FS *Peter Stuhlmacher*, Göttingen 1997, 78-80 [77-93]).

631sk) nyomán néhány terminológiai kérdés tisztázása. Többen azon a véleményen vannak, hogy Ószövetségről beszélni félrevezető és a judaizmussal szembeni keresztény triumfalizmusról vall. Brawley rámutat, hogy az alternatív elnevezés „Héber Biblia" (*Hebrew Bible*) sem problémamentes,[21] ugyanis (a) néhány részlete arámul van; (b) időnként a maszoréta szöveg bizonytalan, s a szövegkritika a bizonytalanságot az antik verziók segítségével igyekszik eloszlatni; (c) a korai kereszténység által elfogadott dokumentumok korpusza terjedelmében és sorrendjében eltér az Írásoknak a rabbinikus judaizmusban normatívvá lett gyűjteményétől; (d) a keresztény Ószövetség az Egyház önreflexiójának eredménye; (e) az Újszövetség legnagyobbrészt nem a héber, hanem a LXX szövegére utal; (f) így a γραφή, amit az Újszövetség feltételez, aligha azonosítható a „Héber Bibliá"-val; (g) a *Hebrew Bible* egy olyan modern konstrukció, amely „disszonáns" mind zsidók, mind keresztények számára; (h) és mint terminus feltételezi, hogy a maszoréta szöveg autonóm, és így nem reflektál arra, hogy az Ószövetség a folytatással együtt, a folytatás révén konstituálódik,[22] más szóval, nincs keresztény Biblia Újszövetség nélkül; i) az Ószövetség nem előkészítője az Újnak, hanem lényegalkotó alapja. Summa summarum: bár lehetetlen megállapítani az Írások pontos határait, az Újszövetség számára a γραφή Izrael írásai megszentelt hagyományának valamely formája (maszoréta szöveg, LXX, targumim). Fontos tehát hangsúlyozni: Izrael örökségének két továbbvivője eltérő módon kapcsolódik örökségéhez.

Az Írás, a „szent írás" fogalma szervesen kapcsolódik az isteni kinyilatkoztatás gondolatához, és éppen ezért a hellenizmus világában majdnem kizárólagosan zsidó realitás maradt. Meghök-

[21] Vö. BARBAGLIA (2001: 221-229) a biblikus teológia területén vitathatatlanul jelentős négy szerző – P. Beauchamp, E. Zenger, B. S. Childs és R. Rendtorff – művét vizsgálva jut arra a következtetésre, hogy a kétségtelen értékes hozzájárulásokból is hiányzik a bibliai szöveg, vagyis a vizsgálat tárgyát illető reflexió, s így olyan „hibrid" megoldások születtek, melyek „héber Ószövetség"-ről, „Első szövetség"-ről beszélnek. Úgy tűnik, szögezi le Barbaglia (2001: 227), hogy ezek a szerzők a héber szöveg alatt *tout court* a *Stuttgartensia* szövegét értik és nem a Leningrádi-kódexet (B19a); nem is beszélve, tehetnénk hozzá, a kódex és a könyvtekercs forma által teremtett hermeneutikai különbségekről.

[22] Ezért tartom problematikusnak HÜBNER (1992: 1096) meghatározását, mi szerint különbséget kell tennünk *Vetus Testamentum per se* és *Vetus Testamentum in Novo receptum*. De nem éppen azért *Vetus*, mert *receptum*? Következésképpen, amikor történeti diszkurzusban gyakorlati okok miatt „ószövetségi idézetekről" beszélünk, tudatában kell lennünk, hogy olyan terminust használunk, amelynek, jóllehet Pál apostol szóhasználatában találjuk meg a forrását (2 Kor 3,14), jelenleg is használatos, vagyis egy adott szövegkorpuszra utaló, jelentése csak a második század végéről adatolható: Euszébiosz *Egyháztörténet*ének tanúsága szerint (4.26.13-14) Melitón Szárdesz püspöke beszélt először az „ószövetség könyveiről".

kentő hasonlóságot tapasztalunk azonban a Bibliának a hellenista judaizmusban betöltött státusza és Homérosznak a hellenista kultúrában betöltött helye és szerepe között (STROUMSA, 1998: 9). Már F.A. Wolf híres munkájában a *Prolegomena ad Homerumban* rámutatott a homéroszi írások és az Ószövetség kanonizációjának párhuzamos jelenségére (STROUMSA, 1998: 8). A keresztények alapvetően a zsidó Bibliát tették magukévá, ennek ellenére, hangsúlyozza Stroumsa, körükben az Írások fogalma gyökeresen átalakult. A keresztény *paideia* az Írásoknak olyan új eszméjét teremtette meg, amely tartalmában és szerkezetében egyaránt különbözik mind a zsidó, mind a görög vonatkozó elképzelésektől.

A római világ – mondja Stroumsa (1998: 12) – a megkésettség (*belatedness*) tudatában élt. Helyzetét az „alapvető kulturális diglosszia" fogalmával jellemezhetnénk. A keresztények a judaizmussal szemben fogalmazták meg és dolgozták fel megkésettség-tudatukat. De gondolkodásmódjukat nem egy aranykorból induló s a romlás felé sodródó és egy új aranykor reményét hordozó eszme határozta meg. A Héber Biblia érvényét – számukra – az adta meg, ami *utána* jött. Így a keresztények körében a múlthoz való viszony alapvetően átalakul: megkésettségükből erőt merítenek. Stroumsa rámutat, hogy a talmudi kultúra éppígy a megkésettség érzetével keresi identitását, de a kereszténység végrehajt egy másodlagos kanonizációt (*secondary canonisation*). Stroumsa ennek okát az Egyház Markionnal szembeni állásfoglalásában látja. A kánon kialakulása elindítja a kanonikus és eretnek dialektikáját. A kanonizáció folyamata pedig társadalmi realitást is tételez és teremt: az *insider* és *outsider* ellentétpárja az identitás-keresés és identitás-teremtés szándékára mutat. Továbbá fontos leszögeznünk, mondja, hogy maga a kánon fogalma teszi szükségessé a kánon lezárását, hiszen „a kánon egy társadalom «akaratlagos emlékezete» (*mémoire volontaire*)" (ASSMANN, 1999: 18).

A kánonképződés területén Stroumsa (1998: 16) alapvető különbséget lát a kereszténység és a rabbinikus judaizmus között. Ez utóbbiban is létrejön és körvonalazódik a *beraitot* köre, a „külső" tehát nem kánoni szövegek kategóriája, de ezeket a szövegeket sohasem tekintették eretnek iratoknak, vagyis olyannak, amelyek veszélyt jelenthettek volna a formálódó ortodoxia alakulására. A Misna és az Újszövetség kanonizációja úgy tűnik ugyanabban a korban, a második század végén történt. Ez az egyidejűség valószínűleg azt a rivalizálást is tükrözi, amelyben a két csoport közös Írásuk helyes értelmezésének hermeneutikai kulcsáért küzdött. A Misnát éppúgy mint az Újszövetséget a *deuterosis* fogalmával jellemezhetjük (STROUMSA, 1998: 18). Mindazonáltal rá kell mutatni, mondja Stroumsa, a Misna (és később a Talmud), illetve az Újszövetség közötti különbségekre. A rabbinikus judaizmus akárcsak a kereszténység az Írások kánonja mellett egy

más természetű kánont is létrehoz, amelyet szükségesnek tart az Írások kánonja mellett, és amelyben az Írások kánonjának kiegészítését látja. De a Misnát (és a Talmudot) nem tekinti a zsidóság az Írások részének. Ezzel szemben az Újszövetségben az intertextualitás beépül a rendszerbe: a két réteget – a Héber Bibliát és az Újszövetséget – egyszerre kell olvasni, mivel mindegyik tartalmazza a másik helyes értelmezésének kulcsát. A két korpusz olvasásmódja azonban lényegileg különbözik: az Ószövetség *typos, figura, sacramentum futuri*, amelyet a *kanôn tès alètheias*, a *regula veritatis* vagyis a *regula fidei* szerint olvasandó, értelmezendő. Így a keresztény Szentírás két rétegre tagolódó szerkezete megvilágítja azt az alapvető különbséget, amely a keresztény és a zsidó identitás között fennáll (STROUMSA, 1998: 20). A kereszténység kanonikusnak tekinti a lefordított Szentírást, a LXX-t (vö. VANYÓ, 2002: 97-102). Az antikvitásban az egyházatyák által kialakított szemléletmód forradalminak tekinthető, mondja Stroumsa (1998: 22), mivel a lefordíthatóság hangsúlyozása az egyetemes küldetés tudatának egyik legnyilvánvalóbb kifejeződése. Az evangéliumok nyelvezete egyszerűségének (*sermo humilis*) a felmagasztalása, a *„tolle, lege"* mentalitás pedig, a Szentíráshoz való viszony nem mágikus jellegét emeli ki, amely egy erőteljes 'demokratizálódásnak' (*drastic 'democratization'*) a jele (STROUMSA, 1998: 23).

Az Újszövetség az Írásokat a messiási beteljesedés felől olvassa (Lk 16,16; 10,23 – vö. Mt 13,16sk). A végső idő megkezdődött (2 Kor 6,2). A születő kereszténység írásmagyarázatát a jelen eszkatológikus-messiási értelmezése határozza meg. Ez a nézőpont és látásmód a korabeli judaizmus kánonjának formálódását meghatározó szemléletet alapjaiban változtatta meg. Míg a zsidó írásmagyarázat számára a Mózesnek a Sínain adott Tórája jelenti a középpontot, a próféták és a hagiografák nem tesznek mást, mint a Tórát értelmezik; a keresztények az egész Pentateuchust mint prófétai jövendölést a végidőként értelmezett jelen fényében olvassák, utat nyitva hol a tipologikus, hol az allegorikus olvasat számára. Hengel rámutat arra, hogy ennek az új, messiási, entuziaszta írásértelmezésnek a mozgatója a prófétai Lélek végidőbeli tapasztalata.[23]

[23] HENGEL, 1989: 254skk. Vö. 1 Kor 2,13 (ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες). Lélektől ihletett írásértelmezés karizmatikus gyakorlatát nem a filológia pontosság vezérli. Az Újszövetség szerzői szabadon „idéznek" és ötvöznek szövegeket túlnyomórészt a LXX-t használva. El kell ismerni, hogy néhol lehetetlen megállapítani, mi az „idézet" forrása. Amit Mk 1,27 Jézusról mond, állapítja meg HENGEL (1989: 257), valószínűleg az első keresztény igehirdetők hatását is jellemezte.

## 3. A NEGYEDIK EVANGÉLIUM ÉS IZRAEL ÍRÁSAI

### 3.1. *Általános jellemzők*

Hengel (1989: 261) a János-evangélium írásértelmezéséről szóló jelentős tanulmányában 1989-ben azt állapítja meg, hogy a kutatás némileg elhanyagolta azt a kérdést, hogyan használja a Negyedik evangélium az Ószövetséget. Kiváltképp, mondja, Bultmann nagyhatású kommentárja felelős ezért. Bultmann az evangélista gnosztikus beállítottságát, eredetét, hangsúlyozandó alábecsülte az Ószövetség szerepét, és az onnan vett idézeteket illetve allúziókat vagy a *Jn*-t megelőző hagyomány örökségének tekintette vagy azon későbbi ún. egyházi redaktornak tulajdonította, akinek köszönhetően a nagy Egyház elfogadta a jánosi közösség írását. Kétségtelen, az elmúlt tizenöt év alatt a helyzet gyökeresen megváltozott.[24]

A Prológus úgy mutatja be a Logos megtestesülésében felragyogó kinyilatkoztatást, hogy a kezdődő elbeszélést (1,19skk) nem Izrael történetének valamelyik epizódjához kapcsolja, hanem *az* eseményhez, JHVH és Izrael kapcsolatának alapító eseményéhez, a Sínain adott kinyilatkoztatáshoz méri (1,17).[25] A Negyedik evangélium ambivalens módon viszonyul az Ószövetséghez (MENKEN, 1999: 125). Egyrészt pozitívan, hiszen az Ószövetség tanúskodik Jézusról – „és az Írást nem lehet érvénytelenné tenni" (10,35) – s így az evangélista számára modelleket kínál Jézus alakjának megrajzolásához. Másrészt *Jn* többször hangsúlyozza, Isten kizárólag Jézusban nyilatkoztatja ki magát (1,18; 3,13.34; 5,37-38; 6,46; 7,16; 8,28; 12,45.49; 14,6.24). E kettős attitűd nem magyarázható azzal, mondja Menken, hogy különböző forrásoknak tulajdonítjuk a pozitív illetve negatív hozzáállást tartalmazó szakaszokat, ugyanis bajosan feltételezhetjük, hogy az evangélista forrásainak ötvözésekor megőrizte volna ezeket a feszültségeket.[26] Ha egyszer igaz, hogy Isten kizárólag Jézusban nyilat-

[24] Néhány jelentős monográfia: SCHUCHARD (1992), MENKEN (1996), OBERMANN (1996), HAMED-KHANI (2000).

[25] Mózes – HARSTINE (2002: 162) – a Negyedik evangéliumban hármas szerepet tölt be: 1) személye a történelmi gyökereket jeleníti meg (*historical anchor*); 2) tanú; 3) konfliktustényező. Ezen túl, mondja, a szinoptikusoknál még egy további szerepet is magára ölt: neve és alakja a Tóra szinonimája lesz. Ezzel szemben meg kell azonban állapítanunk, hogy *Jn*-nál is Mózes kilencszer olyan szövegösszefüggésben szerepel, ahol közvetve vagy közvetlenül a Törvényről is szó van (1,17.45; 5,45.46; 7,19.22a. 22b.23; 9,29).

[26] A *sēmeia*-forrás (Bultmann) illetve a *sēmeia*-evangélium (Fortna; H. Riedl) rekonstrukcióját az teszi rendkívül problematikussá, hogy míg a szinoptikus kérdésben központi szerepet betöltő Q esetében rendelkezésünkre áll *Mt* és *Lk*, a Negyedik evangélium alapjául tételezett *sēmeia*-forrás/evangélium behatárolásához nincs más

koztatja ki magát, akkor milyen érték tulajdonítható az Ószövetségnek mint kinyilatkoztatásnak. Menken (1999: 126) úgy véli, hogy különbséget kell tenni az Írások szövege és a szövegben elmondott történet között. Más szóval így lehetne feltenni a kérdést: jelen van-e a Negyedik evangéliumban az üdvtörténet gondolata?

A Negyedik evangéliumban nemcsak Izrael Írásai tanúskodnak (1,35; 2,17.22; 5,39; 12,14-16.39.41; 19,35-37; 20,9); a Lélek erejében a tanítványok is (15,26-27), és kiváltképp két szereplő: Keresztelő János (1,7.15.17.31-34.36; 3,26; 5,33; 10,41) és a Szeretett tanítvány (19,36; 21,24). *Jn*-nál a Keresztelő alakja a szinoptikusoknál találhatótól eltérően egyetlen funkcióra redukálódik. Szépen mondja Edwards (1997: 63sk):

> Keresztelő János is mintha a szavak szülötte volna. Az első dolog, amit az evangéliumban mondanak neki: „Ki vagy te?" (1,19), és miután megválaszolja ezt az ugyancsak radikális kérdést azzal, hogy ő nem a Krisztus, sem nem Illés, sem nem „a próféta", végül is azt feleli: „Én kiáltó hang vagyok a pusztában". Ő egy idézet (Izajástól), egy szöveg megvalósulása; ő az, amit írtak róla. Ő is, mint „minden", Isten Szava által lett, de válaszként is az ószövetségi író emberi, János azt mondaná, sugalmazott szavaira.

A Keresztelő alakja a szinoptikusoknál *Illés redivivus* (Mt 11,14; Mk 9,11; Lk 1,17), *Jn*-nál tanú (1,31), utolsó tanú a próféták sorában, és az első tanítvány, legalábbis abból a szempontból, hogy ő az, aki az első két tanítványt Jézushoz vezeti. Hitvallása (1,29.36) az Írásból való (Iz 53; Jer 11,19). Menken (1999: 132) úgy véli az Írás és a Keresztelő alakja párhuzamba állítható. Mivel – folytatja érvelését Menken – a János-evangéliumban mind a Keresztelőnek, mind az Írásoknak alapvető funkciója, hogy tanúságot tegyenek Jézusról, helyesnek látszik, hogy az Írások szövegének revelatív értékét a Keresztelő tanúságtételének revelatív értékéhez analóg módon fogjuk fel.

Nyilvánvaló tehát, hogy a Negyedik evangélium is osztozik a születő kereszténység meggyőződésében, mely szerint az Írások már tartalmazzák – mintegy „isteni vázlat" (*divine blueprint*) formájában (HAMED-KHANI, 2000: 251) – Jézus sorsát és sorsának magyarázatát, azaz a jellegzetesen jánosi terminológiával szólva „tanúskodnak" Jézusról, Jézus mellett; másrészt viszont csak a Krisztusban való beteljesedés révén nyílnak meg, ettől függ érthetőségük. Az Írásokhoz

kiindulópontunk, mint maga a Negyedik evangélium. A *sēmeia*-forrás/evangélium hipotézise ellenni legsúlyosabb érvek az ún. „Leuven-School" szakembereitől – jelesül F. Neirynck részéről – érkeztek. Alaptézisük: a negyedik evangélium egy vagy több szinoptikustól függ; nincs szükség arra, hogy egy másik forrást tételezzük azért, hogy a túlnyomórészt narratív párhuzamokat megmagyarázzuk.

való interpretatív kapcsolat a többi újszövetségi szerző társává teszi Jánost, az allúziók szisztematikus használata (HAMED-KHANI, 2000: 231) viszont páratlanná avatja. Az utalások és reminiszcenciák hálója egyfelől arra hivatott, hogy a szerzőt úgy mutassa be mint aki nemcsak megbízható tanú, hanem az Írásokban is járatos tanítvány; másfelől viszont nehézséget is jelent, mivel az elég érzékeny – vagy éppen túlérzékeny – olvasó mindenütt az Írások jelenlétét sejti, holott lehetséges, amit érzékel az a szerző számára csak stilisztikai eszköz és nem szükségképpen értelmezést irányító tényező.[27]

Hengel (1989: 258skk) a Negyedik evangéliumot és a jánosi iskola írásait az első és a második század fordulóján bekövetkezett változások hátterébe állítja. Ekkor, mondja, a karizmatikus írásértelmezés egyre inkább háttérbe szorult.[28] Jeruzsálemből kiindulva egy másik tendencia erősödött meg: az egyházi hivatal, a presbiter, a püspök lett a helyes tanítás letéteményese, azaz az autentikus írásértelmezésben illetékes.[29] A szerző, aki magát a Szeretett tanítvány alakja mögé rejti, alakjában állítja elénk, egy az első és második század fordulóján Kis-Azsiában működő iskola feje lehetett.[30]

### 3.2. *Adatok*

A szinoptikusokhoz képest a Negyedik evangéliuman kevés ószövetségi idézetet találunk.[31] Amennyiben az idézetek azonosításában a *formula quotationis* jelenlétét tekintjük meghatározó kritériumnak, akkor tizenkét idézetet tudunk elkülöníteni: 2,17 [γεγραμμένον ἐστίν]; 6,31 [καθώς ἐστιν γεγραμμένον]; 6,45 [ἔστιν

[27] Tisztázatlan például: Jn 4,5 – vajon Ter 48,22-re illetve Józs 24,32-re utal-e vissza, továbbá mi a szerepe ezen ószövetségi helyeknek a Jn 4-ben olvasható narratívának mint egésznek az értelmezésében? Jn 5,5 visszautal Deut 2,14-re: de hogyan is működik itt az allegória?

[28] Vö. THEISSEN (2002: 44-52) hangsúlyozza, hogy már Márknál kitapintható a helyi egyházi közösségek szerepének megnövekedése a vándortanítók *auctoritas*ával szemben.

[29] Vö. 1 Tim 3,2; 2 Tim 3,15; Szent Ignác levelei; 1 Kelemen-levél. Az Újszövetség könyvei közül a *Jelenések könyve* az, amely leginkább tudatában van annak, hogy „írás", Szentírás: 22,18 (vö. Dt 4,2; 19,1; 29,19): utalások a felolvasásra; makarizmusok, melyek az olvasásra vonatkoznak.

[30] Az „iskola" terminus használatának helyénvalóságáról folytatott vita (CULPEPPER, 1975; ASHTON, 1991: 195skk), valamint az ún. „jánosi kérdés" ismertetésétől eltekintek. Ez utóbbihoz lásd HENGEL monográfiáját (*Die johanneische Frage*, Tübingen 1989).

[31] A GNT indexe szerint *Mt* 54, *Mk* 27, *Lk* 25 Jn pedig 14 ószövetségi idézetet tartalmaz. A Negyedik evangélium idézetei a következők: 1,23 = Iz 40,3; 2,17 = Ps 69,10; 6,31 = Ps 78,24; 6,45 = Iz 54,13; 10,34 = Ps 82,6; 12,13 = Ps 118,26; Szof 3,15; 12,15 = Zak 9,9; 12,38 = Iz 53,1; 12,40 = Iz 6,10; 13,18 = Ps 41,10; 15,25 = Ps 69,5; 19,24 = Ps 22,19; 19,36 = Kiv 12,46/Szám 9,12; Ps 34,21; 19,37 = Zak 12,10. A NTG[27] idézetnek tekinti még: Jn 1,51; 12,27.

γεγραμένον ἐν τοῖς προφήταις]; 10,34 [ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν ὅτι]; 12,14b [καθώς ἐστιν γεγραμμένον]; 12,38 [ἵνα ὁ λόγος Ἡσαΐου τοῦ προφήτου πληρωθῇ ὃν εἶπεν]; 12,39b [ὅτι πάλιν εἶπεν Ἡσαΐας]; 13,18 [ἡ γραφὴ πληρωθη] 15,25 [ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος ὅτι]; 19,24 [ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθη]; 19,36 [ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθη]; 19,37 [καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει]. Két helyen ugyan megvan a másutt idézetet bevezető formula (17,12; 19,28), de nem találunk idézetet. Hasonlóképpen a 7,38b-ben található καθὼς εἶπεν ἡ γραφή mellékmondat által bevezetett szöveg sem azonosítható idézetként (OBERMANN, 1996: 72sk). Jóllehet 1,23 [ἔφη] és 12,13 esetében nem szerepel a szokásos formula, az idézet világosan elkülöníthető (OBERMANN, 1996: 93skk; 185skk). A *formula quotationis* a 18,9-ben illetve a 18,32-ben Jézus korábban elhangzott szavaira vonatkozik, tehát analipszisként működik: a 3,14; 8,28; 12,33 illetve a 6,39 versekre utal vissza. A 7,42-ben szintén megvan a formula – ἡ γραφὴ εἶπεν ὅτι – azonban két szöveghely is számításba jöhet mint az utalás tárgya: 2 Sám 7,12 és Mik 5,2.

Az ószövetségi idézetek egy része az elbeszélő eseményekhez fűzött magyarázó megjegyzéseiben található (2,17; 12,14-15.38-40; 19,28.36-37), másutt Jézus szavaiként közli őket (6,45; 10,34; 13,18; 15,25) vagy a szereplők használják őket (1,23; 6,31; 7,42). Izaiást háromszor említi név szerint János (1,23; 12,38.39). A különböző idézési formulák megoszlása nem véletlenszerű. A ἵνα πληρωθῇ formula kizárólag 12,38-ban és utána szerepel, más szóval a szenvedéstörténet jellegzetes idézési formulája. A 19,28 kivételével valamennyi idézetnél ezt találjuk.[32] A 19,28-ban található formula (ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή) a szokásos formula változatának tekinthető. Erőteljesebb,[33] hiszen az evangélium cselekményének csúcspontján áll: Jézus műve (ἔργον) az Írások végérvényes beteljesedését is jelenti. Az idézési formulák létét illetve megoszlását sokan források tételezésével magyarázták. Valószínűbbnek látszik, hogy az evangélista szerzői leleményeként kerültek helyükre, és használatukat szerkezeti és teológiai megfontolások magyarázzák. 12,38-tól kezdve az idézetek a hitetlenséggel, a keményszívűséggel, az árulással és a keresztre feszítéssel állnak kap-

[32] 19,37 nem jelent kivételt, mivel szorosan kapcsolódik az előző vershez (καὶ πάλιν).

[33] EVANS (1982: 80) szerint azonos jelentésű. Másként OBERMANN (1996: 350-364). MENKEN (1999: 130) szerint is van különbség a két ige között. A τελειόω erőteljesebb: Jézus halálakor az Írások maradéktalanul beteljesednek. OBERMANN (1996: 348-350) így fogalmaz: az Írások Jézus halálában explicit módon, míg nyilvános működésében implicit módon teljesedtek be. Az Írások beteljesedésére utalva János már meglévő keresztény gyakorlatot tesz magáévá (pl. Mk 14,49; Mt 1,22; 2,15; Lk 4,21; 24,44; ApCsel 1,16; 3,18; 13,27). MENKEN (1999: 131) szerint a legjobb párhuzamot, amely ezt a gyakorlatot megmagyarázza a qumráni iratok *peser* típusú exegézisében találjuk.

csolatba. Úgy tűnik, mondja Evans (1982: 81), hogy a passióban szereplő idézetek tematikailag kapcsolódnak, kiindulópontjuk pedig a 12,37-40-ben található Izaiás-idézet. A 12. fejezet egyébként is mind szerkezetileg, mint teológiailag rendkívül fontos, hiszen ez köti össze a „Jelek könyvét" (2-11) és a „Szenvedés könyvét" (13-20).[34]

A Negyedik evangélium a „szent" írás fogalmának kidolgozott gondolatával rendelkezik. Az ószövetségi idézetek és allúziók hálója révén az implicit szerző az ószövetségi-zsidó hagyomány áramába helyezkedik. *Jn* gyakran folyamodik az írás jelenségét jelölő terminológiához. Tizenkétszer szerepel a γραφή[35] az Ószövetség jelölésére; tízszer a γράφω ige hasonló értelemben; más szavak is jelölhetik az Írást: νόμος (kilencszer); Μωϋσῆς (egyszer); προφῆται (egyszer). A Negyedik evangélium összhangban a születő kereszténységgel minden megszorítás nélkül elismeri az ószövetségi Szentírás maradéktalan tekintélyét. Még a polémia hevében is érvelése szerves részévé avatja. Más szóval, a keresztények és a zsinagóga konfliktusának forrása nem a Szentírás érvényének, hanem értelmezésének, appropriációjának a kérdése. Számos helyen úgy mutatja be Krisztus sorsát, jelesül szenvedését, mint az Írások beteljesedését (πληροῦν – 12,38; 13,18; 15,25, 17,12; 19,24.36), mint célba érésüket (*achèvement* – τελειοῦν – 19,28). A Szentírás tehát az a hermeneutikai keret (*registre herméneutique*) (ZUMSTEIN, 2003: 379), amely lehetővé teszi Krisztus sorsának értelmezését. Az a sors, az az életút, amiről az evangélista tanúságot tesz már titokzatos módon benne van ezekben az Írásokban. A Negyedik evangélium az apokaliptikus hagyománynak abban az áramában áll, mely szerint az idők végén kinyilatkoztatásra kerülő dolgok már mindig is léteztek Istennél a mennyben (pl. 1 Hénok 48,6-7; 1 Pt 1,4-5; Jel 21,2.10; *Mart. Isa.* 8,25-26; vö. Jn 8,56-58). Ezek szerint – teszi fel a kérdést Menken (1999: 136) – azt kell mondanunk, hogy a Negyedik evangélium azt a véleményt képviseli, hogy a praeexsistens Jézus volt az ószövetségi teofániák igazi végrehajtója (*real actor*)? Ezt a nézetet képviselte pl. Jusztinosz, *Apol* 1,62-63; *Dial* 126-129. Ha a Prológust nézzük, mondja, akkor meg kell állapítanunk, hogy a Logos a teremtés és a megtestesülés között nem jelenik meg.

[34] Ez a terminológia – *The Book of Signs* illetve *The Book of the Passion* – C. H. DODD-tól származik (1953: 289). Narratológiai szempontból ez a felosztás aligha tartható. Hiszen éppen az átmenetnél az események időrendjére vonatkozó utalások arról tanúskodnak, hogy az elbeszélő számára a „jelek" és a passió nem választhatók szét: 11,55 („közeledett a zsidók húsvétja"); 12,1 („hat nappal húsvét előtt"); 12,12 („másnap"); 12,20 („felmentek az ünnepre"); 13,1 („a húsvét ünnepe előtt").

[35] A γραφή egy kivételével (5,39) mindig egyes számban (2,22; 7,38.42; 10,35; 13,18; 17,12; 19,24.28.36.37; 20,9). Az egyes szám, mondja HENGEL (1989: 269), az Írás egységére utal. Amikor *Jn* „Írásokról" beszél, minden valószínűség szerint arra utal, hogy a „zsidók" olvasásmódja nem rendelkezik az Írás krisztológiai egységével.

Ebből következik, hogy János-evangélium nem mutatja be úgy a preegzisztens Jézust mint aki aktívan cselekszik a földön a teremtés és a megtestesülés között. Itt azonban felmerül a kérdés, vajon Menken nem kerül-e önmagával ellentmondásba, ugyanis 12,41-ben vitathatatlan, hogy Izaiás látomásának a tárgya Krisztus dicsősége; továbbá Mózes is Jézusról beszélt (5,39) és Ábrahám is látta az ő napját (8,56). Mennyire van akkor jelentősége az Ószövetségben elbeszélt történetnek? Úgy tűnik, hogy a Negyedik evangélium számára csak annyiban, amennyiben típusok (τύποι) tárháza, amelyek Jézusban nyerik el teljességüket. Menken (1999: 137) tudatában van annak, hogy János nem használja ezt a terminust (eltérően más újszövetségi szövegektől: Róm 5,14; 1 Kor 10,6; Zsid 9,24; 1 Pt 3,21), de – mondja – a terminológia mögötti gondolat jelen van evangéliumában. Menken elutasítja Beutler[36] véleményét, aki szerint *Jn*-t jobban érdekli maga a tény, hogy az Írások tanúskodnak Jézusról, semmint ennek a tanúságtételnek a részletei. Kérdés persze, hogy 20,9 vagy a többi az Írások egészére vonatkozó utalás (2,22; 12,16, 20,9) nem Beutler véleményét támasztja-e alá?

### 3.3. *Az Írások és az evangélium cselekményének kifejlése*

Lieu[37] tanulmánya azért jelentős, mert a János-evangélium narratív elemzését összekapcsolja annak vizsgálatával, hogyan használja a Negyedik evangélium az Írásokat. Menken, Obermann és Schuchard nyomán megállapítja: sokkal inkább, mint a másik három evangélium esetében a jánosi elbeszélést az Írások működtetik (*it is Scripture that makes the Gospel 'work'*). Éppen ezért feltűnő: az ószövetségi idézeteket bevezető formulák nem egységesek; nem mindig nyilvánvaló – sem a narratíva, sem a teológiai érvelés szempontjából – miért éppen az adott idézetet találjuk ott, ahol éppen találjuk. Lieu elsősorban azt vizsgálja, hogy az evangélium különböző szereplői hogyan használják az Írásokat? Néha nehéz, állapítja meg, különbséget tenni az elbeszélő (*implied narrator*) és a szereplők hangja között: 1,23; 2,17; 7,38-39; 9,7. Továbbá az is nehézséget jelent, hogy gyakran a szereplők ugyanazt az akcentust beszélik, mint a narrátor. Az elbeszélő két módon hallatja hangját: egyrészt magában az események elbeszélésében, másrészt az azokhoz fűzött értelmező, magyarázó megjegyzésekben. Jézus nyilvános működésének kezdetén az Írásokkal való kapcsolata nem rajzolódik ki világosan. Különbséget kell itt is tenni allúzió valamint az elbeszélő által kifejezetten jelzett idézet között. Kétségtelen az allúziók

[36] MENKEN, 1999: 128 n5; BEUTLER, 1996: 158.

[37] LIEU, 2000: 144. Lieu csak az explicit utalásokat vizsgálja.

használata is része annak, hogyan *használja* az evangélium az Írásokat, mindazonáltal nem adnak egyértelmű eligazítást arra vonatkozóan, hogyan *értelmezi* az elbeszélő az Írásokat (LIEU, 2000: 146). Vitathatatlan az 1,17 két dolgot szembe állít. Ugyanakkor az ellentét nem írható le sem a beteljesedés, sem a konfliktus fogalmával.

Jézus nyilvános működés idején az Írás sokszor képezi vita tárgyát, érvek és ellenérvek kereszttűzében áll. Figyelemre méltó azonban, hogy nem az Írás vagy a Törvény értelmezéséről folyik a vita (mint pl. Mk 10,2-9); nem is az a szerepe az Írásnak, hogy elítéljen (mint pl. Mk 7,6-7; 8,18; Mt 13,14-15); és nincs szerepe az Írás beteljesedésére való hivatkozásnak abban sem, hogy a Jézus életének és közelgő halálának eseményeit magyarázza (mint pl. Mk 9,13; Mt 11,10; 21,42).[38] Lieu (2000: 159) azon a véleményen van, hogy a 9,28-29 ellenére a Negyedik evangéliumban nincs jele annak, hogy Jézus úgy mutatkozna be mint Mózes mellett vagy éppen vele szemben álló *auctoritas*. Mózes és Jézus kapcsolata ambivalens (LIEU, 2000: 159 n37). Egyedül Jn 6-ban találunk példát arra, hogy az Írást Jézus ellen idézik (6,45 vö.. 12,14 – bevezető formula).

Később a passió elbeszélése során az idézeteknek az a funkciója, hogy hangsúlyozzák, *Jn* értelmezése szerint Jézus keresztre feszítésének minden mozzanata azért történt, hogy beteljesedjék az Írás; ugyanakkor az Írás, akárcsak Jézus szenvedéstörténete, egységnek tekintendő és nem egy kirakós játék összeillesztendő elemeinek (*a patchwork of details to be matched*, LIEU, 2000: 151). Amiről Jézus és az elbeszélő egyaránt tud: minden beteljesedés, mindenek beteljesedése. Az Írások önnön beteljesedésüket találják meg minden dolog eszkatológikus beteljesedésében, a Logosz küldetésének megvalósulásában.

A visszaemlékezés az egész evangélium racionáléját adja meg (2,17 – másként, mint Mk 11,17 és a párhuzamos helyek; 12,14-16). S a visszaemlékezés az Írások közvetítésével illetve a Lélek révén történik. Nem arról van szó, hogy a szerző egyszerűen ezáltal akarná igazolni saját tevékenyégét. Az emlékezés hangsúlyozása révén az elbeszélő a tanítványok sorába illeszkedik. S az olvasó, akinek megadatik, hogy részese legyen ennek a tudásnak, a tanítványi lét vonzáskörébe kerül. Ennek fényében különös, hogy Jn 12,14-15 idézi az Írást *mielőtt* a tanítványok értetlenségét említené. Arról van itt szó, hogy a mindentudó elbeszélő hangsúlyozza elsőbbségét a szereplőkkel szemben. Míg a szinoptikusok beleszövik az elbeszélésbe az idézetek alkotta világot, János elkülöníti a kettőt. Ebből a szempontból, mondja Lieu a Negyedik evangélium konzervatívabb társainál (pl. Zak 9,9; Ps 22,18; 69,21).

[38] *Jn* Mt-tól eltérően nem explicit (Mt 19,7; 21,42; 22,29.41-45).

Lieu (2000: 161) úgy véli az olvasó számára egy paradigma (*pattern*) körvonalazódik: mivel az Írások beteljesedése csak Jézus halála után lesz a tanítványok számára nyilvánvaló; és minthogy a beteljesedés fókuszában Jézus halála és feltámadása áll, éppen ezért a beteljesedés paradigmájában kevés hely jut Jézus nyilvános működésének idejére. Kérdés persze, hogy itt Lieu érvelése nem tartalmaz-e némi ellentmondást: hiszen korábban éppen ő mondta, hogy a feltámadás Jánosnál nincs kapcsolatban az Írásokkal. Nem egyes részletek teljesednek be.[39] Ha a tömeg ilyenfajta megfeleltetésre tesz kísérletet (pl. 7,41-43), akkor megosztás, bizonytalanság keletkezik. A Jn 5,47-ben felmerülő dilemma megoldása nem az, hogy Jézus ellenfeleinek Mózes és az Írások hűségesebb tanítványainak kellene lenniük azért, hogy aztán Jézusban is hinni tudjanak, és esetleg tanítvánnyá is váljanak, hanem pont fordítva: a krisztológia a kiindulópont. Az Írások igazi megértésére viszont csak Jézus halála után nyílik lehetőség. De ekkor már Jézus szavaival együtt (vö. 2,22). Néhány megoldatlan kérdésre hívja fel a figyelmet Lieu (2000: 163). Bizonytalanságban maradunk: vajon az Írásoknak Jézus mindent beteljesítő kiáltása után is lesz maradandó szerepe? Mi a szerepe az Írásnak Jézus szavai mellett, amelyekről megtudjuk, hogy Istentől valók (17,8)? Továbbá, mi a szerepe „ennek" a könyvnek (20,31; 21,24-25)? Az első kérdésre majd a 20,9 adja meg a kulcsot/választ: a Lélektől ihletett írásértelmezésnek a lehetősége a feltámadással – amely Jn-nál a Lélek kiáradásának is a kezdete – adatik meg. Ami a másodikat illeti, igaz, az Írásoknak csak a krisztológia távlatában van értelme, de *Jn* mégsem Markion. Végül, a könyv szerepe: ez teszi maradandóvá a hiteles értelmező, a Szeretett tanítvány tanúságtételét, aki ezáltal „marad meg" (vö. 21,23).

Szemben az Újszövetség egészével *Jn* számára a feltámadás nem az Írások beteljesedése. A „harmadik nap" hangsúlyozása hiányzik a Negyedik evangéliumból (LIEU, 2000: 152sk).

A szinoptikus evangéliumokban valamint az *Apostolok cselekedeteiben* a Szentírás explicit használata azon túl, hogy Jézus identitására, elvetésére és halálára vonatkozik, foglalkozik Jézus feltámadásával is: Mk 12,10-11 (és //) = Ps 118,22-23; Mk 12,36-37 (és //) = Ps 110,1 = [az allúzió szintjén] Mk 14,61-62 (és //). *Mt* és *Lk* egyaránt a nem márki anyagban is felmutat Jézus feltámadására vonatkozó szentírási érvelést: Mt 12,40; Lk 24,25-27.44-46. Apostolok cselekedetei: Péter és Pál beszédeiben számos szentírási idézet szerepel mint Jézus feltámadásának bizonyítéka. Az 1 Kor 15,3-4-ben Pál az őt megelőző hagyományt ismételve hangsúlyozza, Jézus halála és feltámadása az Írások szerint történt. Jóllehet a Negyedik evangélium szerzője bőséggel

[39] Mint pl. Mt 2,5-6. Máténál egyébként az Írások legtöbbször apologetikus.

merít az Ószövetségből krisztológiájának a felvázolásához, az Újszövetség többi dokumentumától eltérően nem használja az Írást Jézus feltámadásáról szólva, és így szembeszökő módon hiányoznak azok a szentírási szakaszok, amelyek *Jn*-on kívül a feltámadásról szóló érvelésben találunk (Ps 2,7; 110,1; 118,22).[40] A szenvedés megjövendöléséhez a szinoptikus evangéliumokban kapcsolódik Jézus halálához feltámadása is.[41] Ezzel szemben *Jn*-ból teljesen hiányzik ez a kapcsolatteremtés.[42]

Különös feszültségre tapint rá Menken (2002: 190). Miért van az, hogy jóllehet a Negyedik evangélium az üres sír megtalálását illetve a Feltámadott megjelenéseit részletesebben mutatja be, mint a szinoptikusok, ezektől valamint az Apostolok cselekedeteitől eltérően Jn-nál látványosan hiányzik a Jézus feltámadására vonatkozó Szentírásból vett érvelés? Menken tanulmányában egyrészt arra vállalkozik, hogy megmutassa, a Negyedik evangélium az Írásokat elsősorban Jézus identitásának illetve elvetése és halála okainak megvilágítására használja, míg feltámadására csak nagyon közvetetten és másodlagosan; másrészt arra keres magyarázatot, hogy ennek a hátterébe állítva, hogyan értelmezhető a 20,9 megállapítása: οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.

A jánosi krisztológia alapgondolata: Jézus Isten küldöttje. Halálával, ami nem más *Jn* számára, mint visszatérés az Atyához, úgy tűnik, befejeződik Jézus küldetése (19,30).[43] Az evangélium be is fejeződhetne. Ebben a krisztológiában tehát nem sok hely van a feltámadás számára. Ennek ellenére *Jn* beszél az üres sír megtalálásáról és a Feltámadott megjelenéseiről. Akárcsak a többi evangélista a kérügma narratív kidolgozásával fejezi be könyvét. Aligha lehet valószínűnek tartani azt, mondja Menken (2002: 200), hogy ebben az evangélistát pusztán a hagyományhoz való hűség szándéka vezette. Menken itt Dodd véleményét követi: Jézus feltámadása, úgy lehetne mondani, a keresztre feszítés „benső, lelki" oldala (*spiritual inside*). De egy elbeszélés, ami a megbízhatóság igényével áll elő (19,35; 20,30-31; 21,24), és ami számot akar adni Jézus halálának jelentőségéről, nem teheti meg ezt anélkül, hogy be ne számoljon az üres sír megta-

[40] MENKEN, 2002: 196sk. A Ps 110,1 – az egyik leggyakrabban használt ószövetségi hely az Újszövetségben teljesen hiányzik *Jn*-ból.

[41] Mk 8,31; 9,31, 10,33-34 és mindháromhoz a párhuzamos helyek; vö. Lk 24,6-7 visszatekintése.

[42] Természetesen, mondja MENKEN (2002: 197), el kell kerülnünk azt az optikai csalódást, hogy a különbség János és a szinoptikusok között fekete fehér lenne. Hiszen már a *Jn* előtti hagyományban is használták a ὑψόω igét Jézus „felmagasztalására (ApCsel 2,33; 5, 31; Fil 2,9; Jn 3,14).

[43] A jánosi krisztológiának két fókusza van: megtestesülés és halál – a világba jövetel és a világ elhagyása.

lálásáról és a Feltámadott megjelenéseiről. Ezért mondhatja Jézus οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα (20,17) – jóllehet ez már a halálában megvalósult.[44]

## 4. JÁNOS 20-21

### 4.1. *Jn 20,30-31*

#### 4.1.1. Roose értelmezése

A Negyedik evangélium ún. első záradéka (20,30-31) maradandóan nyugtalanító kérdése a könyv értelmezéstörténetének.[45] Legújabban Roose (2003) foglalkozott vele részletesen. Kiindulópontja ez a kérdés: miért emeli ki ezen a ponton az evangélista a σημεῖα fontosságát? A szentírás-magyarázat különböző „iskolái" egymástól eltérő válasszal álltak elő. Roose ezek összefoglalásával kezdi tanulmányát.

A hagyományos forráskritika felől érkezők (*literarkritisch arbeitende Exegeten*) úgy vélik, a záradék a Negyedik evangéliumba beépített *sēmeiá*k sorát megidéző forrás (*Semeia-Quelle*) hozadéka. A Jn 20,30-31 eredetileg ennek a dokumentumnak a végén állhatott, s innét került a jelenlegi helyére. Ez a hipotézis két szempontból is megkérdőjelezhető. Egyrészt a *Semeia*-forrás meglétét egyre többen kétségbe vonják; másrészt a forráskritika feltételezése megválaszolatlanul hagyja a kérdést, vajon a záradék esetében az evangélistát pusztán a befejezés kényszere vezette volna, s ezért helyezte volna a forrás végén talált szöveget saját könyve záradékába. János „jelek"-ről könyve első felében beszél.[46] Még valószínűtlenebbé teszi a forráskritika hipotézisét az a tény, hogy a *sēmeion* főnév utolsó előfordulása a záradék előtt 12,37: „Bár ennyi jelet tett előttük, mégsem hittek benne". Milyen különös változás történt a *sēmeia* világában, kérdezi Roose, hogy az

[44] Hasonlóképpen 20,22 – jóllehet a 7,37-39 ígérete *sub specie aeternitatis* már megvalósult 19,34-ben.

[45] WELCK, 1994: 307-312; BLANCHARD, 1996: 1315-1330; KAMMLER, 1996: 191-211; LÉON-DUFOUR, 1996: 253-264; SÖDING, 1996; RIEDL, 1997: 223-25. Az elmúlt mintegy tizenöt év kutatástörténetének értékes összefoglalását adja VAN BELLE (1998).

[46] Tizenhétszer fordul elő a Negyedik evangéliumban a *sēmeion*: 2,11.18.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14.26.30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.37; 20,30. A jelek kivétel nélkül Jézussal állnak kapcsolatba. Amikor Keresztelő Jánossal kapcsolatban fordul elő a *sēmeion*, akkor is a Jézus – János kontraszt kiemelését szolgálja: „János nem tett ugyan jelet egyet sem" (10,41). A Negyedik evangéliumban háromszor találjuk meg a *sēmainein* igét ( ezen kívül még háromszor szerepel az Újszövetségben: ApCsel 11,28; 25,27; Jel 1,1). *Jn*-nál mindhárom alkalommal a halállal vannak kapcsolatban (12,33; 18,32 – Jézus halála; 21,29 – Péteré). Mindhárom esetben az elbeszélő használja a szót, amikor az eseményeket kommentálja. Tehát egy értelmezést lehetővé tevő távolságot és rálátást feltételez.

evangélium záradéka szerint a hitre jutás eszközét kell bennük látnunk, melyek az életre vezetnek? De nem úgy kellene inkább feltenni a kérdést, mi történt a *sēmeion* két utolsó előfordulása (12,37; 20,30) között, ami megmagyarázhatja ezt a változást?

Néhány exegéta, állapítja meg Roose, akik az evangélium végső formáját (*Endgestalt*) szem előtt tartva vállalkoznak az értelmezés feladatára, úgy vélik *Jn* a *sēmeion* fogalmával a 20,30-ban nem pusztán Jézus csodáira utal, hanem az egész evangéliumra. Itt viszont ezt a kérdést nem kerülhetjük meg: miért hozza a szerző ilyen nehéz helyzetbe az olvasót? Míg korábban mindig egyértelműen Jézus csodáira utalt, addig a záradék változtatás és magyarázat nélkül használva a fogalmat, hogyan utalhat a Negyedik evangélium egészére?[47] Roose (2003: 327) kiemeli: a végső forma felől kiindulók a forráskritika képviselőihez hasonlóan tartalmi szempontok szerint közelítik meg a záradékot, és azt várják el, hogy a záradék a tartalomról adjon tájékoztatást, és ennek fényében ítélik meg helyénvaló-e a záradék avagy sem.

Az exegéták harmadik csoportját – Roose véleménye szerint – az különíti el, hogy Jn 20,30-31-ben nem a tartalomra, hanem az evangélium szándékára (*Zweckangabe*) való utalást látnak. A kérdés itt az, vajon az evangélista miért éppen a csodaelbeszéléseket köti össze az evangélium szerinti igaz hittel. Welck (1994: 310) úgy véli a „megírt" (γέγραπται) csodaelbeszélések ugyanazt a szerepet töltik be az olvasók világában, mint maguk a „jelek" Jézus kortársai számára: kinyilatkoztatják a Küldött dicsőségét (δόξα), és éppen ezért elvezethetnek a hitre. Azonban Welck ellenében meg kell jegyeznünk, hogy a cél elválasztása a tartalomtól nem alapozható a Jn 20,30-31-ben olvasható záradékra. Ugyanis az evangélista nemcsak célkitűzésének említésével teszi kézjegyét könyve végére. Rámutat az olvasók számára remélt hit tartalmára és következményére egyaránt. A hit *tartalma* a könyv krisztológiai alaptézisének elfogadása: Jézus az Atya Küldöttje, Fiú, akinek kinyilatkoztató megtestesüléséről és megdicsőülést jelentő kereszthaláláról az evangélium egy elbeszélés keretei között számolt be. A hit *következményét* illetően is egyértelmű a

[47] A *sēmeion* záradékban való jelentését illetően VAN BELLE (1998: 300) nyomán négy csoportra oszthatjuk a magyarázatokat: 1. a *sēmeia* a csodákra (RIEDL, 1997: 110-114. 223-225; Riedl egyébként a *Semeiaquelle*-hipotézis egyik jelentős mai képviselője) vagy a Jn 2-11-ben olvasható csodaelbeszélésekre (WELCK, 1994: 279-282) utal; 2. a Feltámadott megjelenéseinek az elbeszélésére (BROWN, 1970: 1058; SCHNELLE, 1987: 156; KAMMLER, 1996: 191skk); 3. mind a csodaelbeszélésekre mind a feltámadt Krisztus megjelenéseinek az elbeszélésére (SÖDING, 1996: 369skk; LÉON-DUFOUR, 1996: 262-265); 4. az egész evangélium tartalmát foglalja össze (BLANCHARD, 1996: 1328; VAN BELLE, 1998: 321-325; SPENCER, 1999: 54skk). Ezzel szemben ROOSE (2003: 327) azon a véleményen van, hogy a fogalom egész evangéliumra való kiterjesztése elhamarkodott és magyarázatra szorul.

szerző. Az olvasó éppen az evangéliumnak köszönhetően felismerheti Jézusban a Fiút. Ez a felismerés pedig életet, örök életet jelent. Az „élet" *Jn*-nál az „üdvösség" fogalmának felel meg. Más szóval a szoteriológia nem választható el a krisztológiától.

Roose (2003: 328) szinkrón, a végső formából kiinduló értelmezésében Welck feltevését teszi magáévá illetve fejleszti tovább. Úgy véli, maga az evangélium jelöli ki, hogyan lehetséges az, hogy a megírt csodaelbeszélések (*aufgeschriebenen Wunderberichte*) elvezessék a húsvét utáni olvasót a hitre. Jn 20,30-31 – mondja Roose – nem azonos intenzitással utal valamennyi csodaelbeszélésre. A záradék – „hogy higgyétek,[48] Jézus a Krisztus, az Isten fia, és a hitben életetek legyen az ő nevében" – alapvetően két elbeszéléshez kapcsol vissza: a vakon született ember meggyógyításához (Jn 9) valamint Lázár életre keltéséhez (Jn 11). Mindazonáltal Roose végkövetkeztetése megfoghatatlan marad: a záradék erre a két csodaelbeszélésre utal elsődlegesen, másodsorban az evangélium csodaelbeszéléseire általában, harmadrészt pedig az egész evangéliumra (ROOSE, 2003: 329).

A „jelek" Jn-nál szorosan kapcsolódnak a hithez (2,11). Ezt a kapcsolatot, mondja Roose, az utolsó csodaelbeszélés is kiemeli (11,40). Itt azonban meg kell jegyeznünk: a *sēmeion* utolsó előtti előfordulása is éppen ezt hangsúlyozza (12,37). Továbbá, Roose úgy véli, a Jn 9 az az epizód, ahol a „hitre jutás" tematizált formában is jelen van. Bár *Jn* nem használja a πίστις főnevet, a πιστεύω ige az Újszövetség dokumentumai közül nála található meg legtöbbször (kilencvennyolcszor). Meg kell állapítanunk, hogy a hit és hitetlenség alternatíváját a Negyedik evangélium sokkal gyakrabban tematizálja, semmint azt Roose feltételezi.[49]

„Hogy Jézus a Krisztus, az Isten Fia": a 20,31 szintagmája majdnem szó szerint megtalálható 11,27-ben (λέγει αὐτῷ· ναὶ κύριε, ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος). A két szöveg közötti hasonlóság, véli Roose, azt a feltételezést erősíti, hogy a záradék különösképpen is kapcsolódik az utolsó csodaelbeszéléshez, melyről a Jn 11-ben hallunk. Az örök élet („Hogy a hitben életetek

[48] ROOSE (2003: 329 n10) úgy véli, a *praesens* illetve *aoristos coniunctivust* nem kellene élesen szembeállítani. Véleményét a jánosi egyház történetével alapozza meg: nagyon hamar a jánosi közösségnek szembe kellett néznie azzal, tagjainak nemcsak meg kell maradniuk, hanem újra el kell jutniuk a záradékban megjelölt hitre (vö. 1Jn 2,19).

[49] Epizódok lezárásakor a szinoptikusoknál a „hinni" igét gyakorlatilag csak a következő helyeken találjuk meg: Mt 8,13; 21,22.32. A „hit" *Lk*-nál hét epizód lezárásakor található: 7,9.50; 8,25.48; 17,19; 18,8.42. Ezen kívül még: Mt 9,22, 15,28, *Mk* 4,40; 5,34; 10,52. Ezzel szemben *Jn*-nál gyakran szerepel a „hinni" kérdése. Epizódok lezárásakor: 1,50; 2,11; 2,22.23; 3,36; 4,41; 4,53; 5,47; 6,29; 6,35; 6,40; 6,69; 7,39; 8,30; 9,38; 10,42; 11,45; 12,11; 19,35; 20,29. Sőt néha epizódok elején is: 7,31, 12,44, 14,1.

legyen az ő nevében") krisztológiához való kapcsolása már Jézus és Márta dialógusában is tematizálódik (11,21-27).

Ezeket az észrevételeket az is alátámasztja, mondja Roose,[50] hogy Jn 9 illetve Jn 11 között párhuzamokat fedezhetünk fel. Roose (2003: 335) úgy véli, a vakon született meggyógyítása valamint Lázár feltámasztása elkülönül a többi *sēmeia* elbeszélésétől. Mindkettőt drámaiság (*dramatisch ausgestaltet*) valamint tematizált társadalmi kapcsolatrendszer jellemzi. A záradék és a két csodaelbeszélés kapcsolatának megállapítása után Roose (2003: 335) merész ugrást tesz. Ha Jn 20,30-31 közvetlenül megszólítja az olvasót, mondja, akkor az is feltételezhető, hogy a megszólítottak a két elbeszélés által különösen is találva érezhették magukat. Martyn nyomán hangsúlyozza a Negyedik evangélium *two-level-drama* ([2]1979: 142): Jézus történetében az elbeszélő illetve az elbeszélő helyi egyházának a története is kitapintható. A Jézus-történet *Jn* olvasói számára áttetsző volt. Itt Roose Jn 9,22-őt hívja segítségül: a zsinagógából való kizárás a húsvét utáni helyzetet tükrözi. Itt azonban meg kell jegyeznünk: a húsvét utáni helyzet meglehetősen tág meghatározás, másrészt a csak Jn-nál előforduló terminus,[51] ἀποσυνάγωγος, elég homályos ahhoz, hogy arra a következtetésre jussunk, Roose *obscura per obscuriora* magyaráz.[52]

Amennyiben Jn 20,30-31 az egész evangélium záradékának tekinthető, mondja Roose, akkor minden bizonnyal azt is ki lehet mutatni, hogy Jn 9 illetve Jn 11 megformálás és a könyvben való elhelyezkedés alapján sajátságos funkcióval bír. Roose (2003: 337) három szempontból kívánja érvelését alátámasztani: *tartalmilag* mindkét csodaelbeszélés Jézus egész működését Keresztelő Jánostól a szenvedéstörténetig és a feltámadásig összeköti; *funkció* szempontjából a két fejezet között található „Jó pásztor beszéd" (Jn 10) a Jn 9-et illetve Jn 11-et még áttetszőbbé teszi; a *kompozíció szempontjából* pedig mindkét csodaelbeszélés az evangélium egészén belül központi szerepet tölt be. A záradék tehát két olyan szövegre utal, amely az evangélium egészét tekintve centrális.

Tartalmilag a Betániára történő két utalás (1,28; 11,1) révén az evangélista Jézus egész eddig működését átfogja; 10,40-42 viszont Keresztelő Jánosra utal vissza (1,35-40); míg 11,53 előre utal. A 9,8-34

[50] ROOSE, 2003: 334. 11,37 az utalás explicit („Ő, aki a vak szemét megnyitotta"). További párhuzamok: 9,3 és 11,4; 9,4-5 és 11,9-10; 9,35 és 11,26-27.

[51] Jn 9,22; 12,42; 16,2. Minthogy a melléknév az Újszövetségen kívül nem adatolható, a jánosi közösség számára meghatározott jelentéssel bíró szó értelmezése számunkra bizonytalan marad (vö. WENGST, [4]1992: 77).

[52] „A kérdés, milyen időbeli kapcsolat van a zsinagógából való kizárás és az evangélium végső szerkesztése között, nyitva maradhat" (ROOSE, 2003: 336). Nem önellentmondás ez?

pert idéző elbeszélése (*Prozesserzählung*) pedig a Jn 18-19-et készíti elő. A 9,9-cel éles ellentétben áll 18,17.25; a 9,39-cel pedig párhuzamban 19,5.6. Továbbá a „zsidók" mindkét helyen a Törvényre hivatkoznak (9,16; 19,7). A Jézus és Pilátus párbeszédét jellemző szerepcsere a vakon született és a farizeusok közöttire emlékeztet. A megdicsőülés témája (11,4) az „óra" horizontját villantja fel (12,16.23.28; 13,31; 17,1.4.5). A 11,44-et és a 18,8-at pedig az ἀφίημι ige jelenléte kapcsolja egymáshoz. A húsvéti elbeszélésekkel is kapcsolódási pontokat állapít meg Roose: 11,38 és 20,1 egyaránt említi a sírt (μνημεῖον); a „pólyák" és „kendő" említése (11,44; 19,40; 20,7). Funkcionálisan: a „Jó pásztor beszéd" erős ekkleziológia színezete miatt erősen áttetszővé teszi Jézus szavait. A jánosi egyház helyzetét tükrözi. A három fejezet a közösséghez való kapcsolódás három lépcsőjét fejezné ki: születéstől a megtérésig (9,38); a krisztológia elmélyítését célzó tanulási folyamat a közösség ölén (Jn 10); valamint az evilági és az eszkatológikus élet feszültségét szemléltető epizód (Jn 11). Jn 20,30-31, szögezi le Roose, mindhárom aspektust magában foglalja. Kompozíció szempontjából nemcsak a két csodaelbeszélés tölt be az evangélium egészén belül központi szerepet, hanem a kettő között található templomszenteléskor elmondott beszédben a jánosi krisztológia csúcspontját találjuk: „Én és az Atya egy vagyunk" (10,30). Minthogy *Jn* általában két csodaelbeszélést összekapcsol, Jn 9-11 egyetlen koherens egységként olvasandó. Az a közös enyészpont, amely egységgé avatja ezt a három fejezetet, Roose (2003: 342) szerint nem más mint maga a Jn 20,30.31 záradéka.

Roose magyarázatát nem tartom meggyőzőnek, mivel szinte teljesen figyelmen kívül hagyja a Jn 20,1-29-et, jóllehet a záradék, kétségtelen, ennek a fejezetnek *is* a konklúziója. Másrészt a két szintet tételező olvasat veszélyt rejt magában: az evangélium szövegéből rekonstruálva a jánosi közösség/helyi egyház helyzetét arra vállalkozik, hogy ezzel a rekonstruált – tehát szükségképpen hipotetikus – helyzettel magyarázza az evangélium szövegét. Végül nem veszi figyelembe, hogy a záradék az elbeszélő kommentárja, és mint ilyen elsősorban – funkcionálisan és a kompozíció szempontjából – a hasonló elbeszélői kommentárok kapcsolatrendszerében értelmezhető, értelmezendő.[53]

[53] Pl. 2,21.22; 6.6.71; 7,39; 7,27; 12,16.33; 13,11; 18,32; 20,9; 21,19.23. Lásd: CULPEPPER, 1983: 34sk.

### 4.1.2. Jn 20,30-31 és a „jelek"

Mint minden elbeszélésben, a Negyedik evangéliumban is végigkíséri az olvasót az elbeszélő „suttogása",[54] amellyel irányítja a mű befogadását, megértését. A Jn narrátora két helyen közvetlenül többes szám második személyben is megszólítja az olvasót, és kétséget kizáróan ismerteti írásának célját is. Először Jézus halálának elbeszélése után: „Aki pedig látta ezt, tanúságot tesz róla, és tanúságtétele igaz, és tudja, hogy igazat mond, hogy ti is higgyetek" (19,35); másodszor pedig az evangélium ún. első konklúziójában (20,30-31).

A szövegkritika szempontjából két bizonytalanság adódik a szövegben. Az első a birtokos névmás jelenléte (20,30). Metzger (*ad loc.*) összegzése szerint a kéziratos hagyomány nem teszi lehetővé, hogy döntsünk, vajon a névmás részét képezte-e az eredeti szövegnek. A Negyedik evangélium szerzőjének nyelvhasználatára alapozó érvek amellett szólnak, hogy a névmást az eredeti szöveg részének tekintsük.[55] A másik kérdés a v. 31-ben található πιστεύ[σ]ητε igealak: az *aoristos* alakot ingresszív[56] jelentésben kellene fordítani: „hogy eljussatok a hitre"; ezzel szemben a *praesens* azt jelentené, hogy a szerző szándéka inkább abban áll, hogy *már* hívő olvasóit megerősítse hitükben: „hogy megmaradjatok a hitben". A *Greek New Testament* szövegkiadás gondozói a szigmát zárójelben közlik. Alkalmasint Schnackenburg[57] véleményével kell egyet értenünk: az *aoristos* nem jelenti szükségképpen a hit, a megtérés kezdőpontját. Továbbá, hangsúlyozza, tekintetbe kell venni, hogy a koinéban a *coniunctivus* igeidőinek használata nem volt mindig következetes.[58] Spencer (1999: 54) felvillantja annak a lehetőségét, hogy az szöveghagyományban jelenlevő két igealakot nem a filológia felől kellene megközelíteni,

[54] MARGUERAT – BOURQUIN, 2001: 106-126; CULPEPPER (1983: 149-200) az elbeszélő implicit kommentárját így részletezi: félreértés, irónia és szimbólumrendszer.

[55] A 'tanítvány' szó 78-szor szerepel Jn-nál, 62-szer többes számban és 34 alkalommal kapcsolódik a többes számú alakhoz birtokos névmás. SCHNELLE (1987: 152skk) ezen túl tizennégy stilisztikai észrevételt tesz 20,30-31 kapcsán, melyek, szögezi le, rendkívül nehézzé teszik annak feltételezését, hogy ezek a versek a *Sēmeia*-forrás részét képezték.

[56] Az *aoristos* alakot ingresszív/inkohatív értelemben megtaláljuk: 4,50; 7,39. 11,15-ben és 14,29-ben Jézus a tanítványokhoz intézi szavait, akik a Negyedik evangéliumban semmiképp sem jellemezhetők úgy mint hitetlenek.

[57] SCHNACKENBURG, 560. ABBOT (1905: §1553) így fordítja: „But these things have been written that ye may grow in the belief (πιστεύητε) that Jesus is the Christ the Son of God, and that, believing [this] (πιστεύοντες), ye may have life in his name". Abbot az evangélium címzettjeit már kereszténynek tételezi, akiknek azonban változatlanul növekedniük kell a hitben.

[58] FEE (1992: 2205) azon a véleményen van, hogy mind 19,35-ben, mind pedig 20,31-ben *coniunctivus praesens*et kell olvasni.

hanem az olvasók körének megváltoztatásával lehetne magyarázni. Az *aoristos* annak a kornak az emlékét őrizné, amikor az evangéliumot mint missziós iratot használták, míg a *praesens* már csak keresztény olvasókat tartana szem előtt. Spencer elképzelése nehezen valószínűsíthető, ugyanis egyik evangélium sem készült missziós iratnak, mindegyikük a katekézis feladatát vállalja magára, így az emlékezés folyamatát a szerzők által szem előtt tartott keresztény olvasói kör problémái, hitbéli nehézségei és kérdései irányítják.

Kérdéses továbbá, mire vonatkozik a v. 31. elején található mutató névmás: csak az előző versben szereplő *sēmeiára* vagy tágabb értelemben az egész evangélium tartalmára? A szöveg szerkezete[59] afelé billenti ki a mérleg nyelvét, hogy mindkét névmás (ἃ, ταῦτα) a *jelekre* utal.

Mint említettük a *sēmeion* főnév tizenhétszer fordul elő *Jn*-nál. Az utolsó „jel" Lázár feltámasztása, a *sēmeion* szó utoljára 12,37-ben fordul elő. Különös, hogy 20,30-31 csak „jelek"-ről beszél, pedig az evangéliumban Jézus beszédei, kinyilatkoztató és a jelek értelmét megvilágító szavai legalább ugyanakkora jelentőséggel bírnak, mint maguk a csodák.[60] Ebből a különös feszültségből többen azt a következtetést vonták le, hogy a 20. fejezet záradéka eredendően egy *sēmeia*-forrás vagy egy *sēmeia*-evangélium záradéka lehetett. A forrás illetve a kanonikus formát megelőző evangélium tételezői a *Jn*-nál szembeszökő vagy kitapintható feszültségek, következetlenségek magyarázatára építenek hipotéziseket. Megkerülhetetlen marad azonban a kérdés: hogyan lehetséges az, hogy az evangélista minden reflexió nélkül ilyen hevenyészett lezárással látta el könyvét (VAN BELLE, 1998: 300)? Nem inkább azt kellene tételeznünk, legalábbis a munkahipotézis szintjén, hogy a *sēmeiára* való utalás az evangélista tudatos döntésének eredményeként olvasható a könyv végén és nem pusztán egy már meglevő, eredendően máshova szánt konklúzió ügyetlen felhasználásával van dolgunk?

A *sēmeion* fogalmának ószövetségi hátterét vizsgálva Briend (1996: 1282skk) kiemeli, hogy az Ószövetségben az אות ('jel') kapcsolatban van az emlékezéssel. Akkor tölti be szerepét, ha úgy tudják értelmezni mint ami egy olyan valóságra utal, ami emlékezésre szólít, emlékeket hív életre. A főnév vallási, teológiai használatával kapcsolatban a következőket emeli ki. A Deuteronomiumban többször visszatér (אותת ומפתים, σημεῖα καὶ τέρατα – 4,34; 6,22; 7,19; 26,8; 29,2; 34,11). Elgondolkodtató, hogy a Pentateuchus utolsó könyve nemcsak az Egyiptom ellen irányuló csapásokat nevezi „jel"-nek, hanem JHVH valamennyi tettét.

[59] Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα – egyrészt, ταῦτα δὲ – másrészt.

[60] A szinoptikusoknál levő huszonkilenc csodaelbeszélésből *Jn* huszonhatot elhagy, viszont öt saját csodaelbeszélése van: 2,1-11; 5,1-9; 9,1-7; 11,1-44; és 21,1-14, ahol a csodálatos halfogás nem a tanítványok meghívása előtt, mint *Lk* 5,1-11, hanem a feltámadás után szerepel.

Izrael feladata, hogy felismerje és hirdesse ezeket a jeleket, amelyek révén JHVH egykor kinyilatkoztatta magát, és amelyekről Izrael „most" megemlékezik. Hogy ezt megtehesse, meg kell értenie a jeleket. Ehhez értékes tanulságokkal szolgál a Deut 29,1-5. Mózes megállapítja, hogy azok az izraeliták, akik szemtanúi voltak az eseményeknek, nem voltak képesek arra, hogy megértsék azokat. Szükségük van arra, hogy Mózes emlékezetbe idézze, és értelmezze őket. Mózes élete utolsó napján teszi ezt, így magyarázó szavait, „búcsúbeszédét" a végérvényesség igényével és súlyával fogalmazza meg. Átkelvén a Jordánon Izrael új korszakba lép: elérkezett a könyv ideje. Ashton (1991: 449skk. 465skk) rámutat arra, hogy a Deuteronomium több ponton modellként szolgál a Negyedik evangélium számára. A Pentateuchus utolsó könyvének hatása különösen is erős Jézus búcsúbeszédében. Az ἐντολαί illetve a λόγος/λόγοι szinonimaként való használata az Másodtörvénykönyvre illetve a Tórán elmélkedő 119. zsoltárra jellemző. *Jn* meglepő módon nem részletezi a hívők cselekvésének szabály- és normarendszerét, s a parancsok helyett végül is egyetlen „új" parancs megtartására szólítja őket Jézus.[61] A búcsúbeszédben viszont kétszer is szerepel a többes szám: ἐντολαί. Ez, mutat rá Ashton (1991: 459), a Deuteronomium szóhasználatával magyarázható. Ott ugyanis a מצוה rendszerint a Törvény egészét jelöli (5,31; 6,25; 8,1; 11,8.22, 15,5; 17,20; 19,9; 27,1; 30,11). A LXX viszont a 30,11 kivételével az ἐντολαι fordítást adja. Hogy a Jn 14-ben szándékos utalással van dolgunk, az is megerősíti, hogy a Másodtörvénykönyvben a דבר akár egyes (4,2; 30,14; 32,47), akár többe számban (4,10.13.36; 5,22; 10,2.4) a Törvény egészét jelöli. Bár a Negyedik evangélium nem idézi a Deut 18,15-18 híres szakaszát,[62] a Mózes-tipológia jelen van.[63]

Jézus nyilvános működését kísérő, szavait hitelesítő jelek teljes kudarcáról hallunk 12,37-ben. Hogyan lehetséges az, hogy a passió és a feltámadás után a „jelek" olyan eszközzé lesznek, amelyek az életre vezetnek (20,31)? Blanchard (1996: 1309) úgy véli, hogy a 20. fejezet záradéka megértéséhez hasznos visszatérni az első „jel"-hez (2,1-11), ami az evangélista számára nemcsak időrendbeli kezdetet jelent, hanem valamennyi *sēmeion* modelljét, paradigmáját (ἀρχή) is. Bárhol is legyen szó a jelekről a Negyedik evangéliumban, mindig szoros kapcsolatban áll a *sēmeion* a hittel. Pontosabban nem is annyira „hit"-ről kellene beszélnünk, ugyanis Jn-nál nem szerepel egyszer sem a πίστις főnév, hanem a hit aktusáról, hiszen valamennyi újszövetségi szerző közül Jn-nál szerepel legtöbbször a πιστεύειν ige. Sőt, mint már

[61] Valószínűleg azzal magyarázható ez, hogy az evangélista a második, harmadik keresztény generáció számára foglalta írásba a rendelkezésére álló hagyományt.

[62] Ezzel szemben lásd: ApCsel 3,22; 7,37; vö. Mt 17,5; Mk 9,4.7; Lk 7,39, 9,35; 24,25).

[63] Erről részletesen lásd: DAVIES, 1992: 72skk.

említettük, az egyes epizódokat a „hinni" témájára futtatja ki, és a szereplőket is alapvetően csak az osztja meg, hogy hisznek-e vagy sem. A kánai csodával kapcsolatban fontos megjegyezni, hogy nem a menyegző résztvevői tudatosítják, hogy egy „jel"-ről van szó, hanem az elbeszélő kommentálja így az történteket. Megízlelni a borrá vált vizet nem teremt hitet, részese lenni a csodának nem szükségképpen tesz képessé a „dicsőség" szemlélésére. Más szóval a 2,11-ben egy olyan metanyelvet használ, amely olvasási kulcsnak tekinthető. Nélküle az evangélista szerint félreérthető lenne az elbeszélés, mivel csak ez az értelmezési kulcs tárja fel a csoda mélyebb értelmét, éppen azáltal, hogy távlatba állítja. Egyrészt Jézus gesztusa egy sorozat első elemeként szerepel (ἀρχή), másrészt pedig a δόξα – sajátosan jánosi nyelvezet – említése nyilvánvalóvá teszi, hogy a csoda, a „jel", az Atya és a Fiú kölcsönös kinyilatkoztatásának a része. Ez a kinyilatkoztatás Jézus „órájának" a beteljesedésekor, a kereszten éri el csúcspontját (vö. 17,5.24). A Kánában történt csoda tehát csak annyiban *sēmeion*, amennyiben Jézus élete kiemelkedő pillanatainak sorába illeszkedik, és amennyiben isteni mivoltát (δόξα) nyilatkoztatja ki. Hogy ez megtörténhessék, szükség van arra, hogy akik jelen vannak legalábbis valamiféle kezdetleges hittel higgyenek vagy legalábbis a hitre való készség meglegyen bennük. Más szóval, a „jelek" képesek arra, hogy elvezessenek a hitre (vö. 20,30), mindazonáltal egy csoda csak akkor lesz „jel", ha nyitott szívet talál. A *sēmeion* tehát Jézus egész nyilvános működésének az értelmezését feltételezi, továbbá annak megértését, hogy milyen kapcsolatban van az Atyával. Így, állapítja meg Blanchard (1996: 1315), paradox helyzetben találja magát az olvasó: egyfelől, a hit abból születik, ha valaki képes arra, hogy egy csodálatos eseményt mint „jel"-et érzékeljen; másfelől viszont éppen a hit teszi lehetővé, hogy valaki egy adott eseményben felfedezze a *sēmeion*t. Nem kell tehát csodálkozni azon, hogy a tanítványokra (2,11) van szükség ahhoz, hogy a jelet valaki érzékelje. Blanchard (1996: 1321) úgy véli, hogy csak az utolsó és definitív jel, a keresztre feszítés megtörténtekor tűnik el a *sēmeiát* mindaddig jellemző kétértelműség. A tanítványok tanúi és értelmezői a jeleknek. Nézőpontjuk határozottan húsvét utáni (vö. 2,22).

A kapcsolat „hinni" és „látni" között kétértelmű. „Jelet" kérni nem szükségképpen valami negatív dolog, nem szükségképpen utal a hitetlenségre. Kereső hitből is származhat. Nem kételkedhetünk Nikodémus Jézus iránti jóindulatában és tiszteletében (3,2). A jeruzsálemieket (2,23) semmiképpen sem jellemezhetjük úgy, hogy ellenségesek Jézussal szemben. Annyit mondhatunk, hogy megrekednek az események látványosságánál, érzelmi reakciójuk nem torkollik értelmezésbe. Az evangélista mind a kenyérszaporítás előtt, mind utána megállapítja, hogy a sokaság ragaszkodással követi Jézust (6,2.14). Ő

azonban leleplezi magatartásukat (6,26sk). A 6,30 nyilvánvalóvá teszi, hogy a „jel", a kenyérszaporítás csodája nem érte el célját: „Milyen jelet mutatsz, hogy lássuk, és higgyünk neked? Mit cselekszel?" – kérdezi a tömeg.

A „tizenkettő" ezután a jel után tűnik fel. Nyilvánvaló az Egyházat jelenítik meg. A szinoptikusoktól eltérően *Jn* nem beszél a „tizenkettő" meghívásáról. A csoport létrejöttének és megmaradásának próbaköve éppen az élet kenyeréről mondott beszéd (6,60). A hatodik fejezet után Lázár feltámasztása kivételével többes számban beszél Jn a „jelek"-ről. Akik jelen vannak szintén kollektivitás: 7,31 („sokaság"); 9,16 („mások"); 10,41 („sokan"); 12,18 („a sokaság"). Hozzáállásuk pozitív (7,31 – „hittek benne"; 10,41 – „mentek hozzá"; 12,18 – „ment elé"), de ez a pozitív hozzáállás nem alakul át személyes és radikális ragaszkodássá. Az utolsó jel után pedig éppen a *sēmeia* lesznek az, ami beindítja a Jézus elleni végső támadást, a nagytanács határozatát (11,47-48). Így lesz a mérleg teljesen negatív: „Bár annyi jelet tett előttük, mégsem hittek benne" (12,37).

### 4.2. *Sokszorozódó írás – burjánzó töredék*

Az üres sír megtalálását megidéző és a Feltámadott megjelenéseit elbeszélő epizódok száma a Negyedik evangéliumban meghaladja a szinoptikusoknál találhatókat. Mi a szerepe a hagyományanyag megsokszorozódásának? Az evangélium a Jn 20,30-31-ben láthatólag lezárul: a szerző megszólítva az olvasót még egyszer (vö. 19,35) felvillantja szándékát és búcsúzik. Miért következik akkor még egy fejezet? A Jn 21 szerzője, azaz a kanonikus János-evangélium végső redaktora, szerkesztője tiszteletben tartja a Jn 20,30-31-ben olvasható záradékot: nem vonja össze az általa csatolt fejezet zárlatához (Jn 21,24-25). Mivel magyarázható ez?

Hogyan lehet minősíteni a 21. fejezetet? Vajon függelékkel van dolgunk, mely csak lazán kapcsolódik az evangélium egészéhez, vagy olyan epilógussal, amelybe az elbeszélés logikája vezet bennünket, vagy éppen olyan toldaléknak kell tekintenünk, amely új szemszögből villantja fel az eddigi cselekmény néhány jelentős témáját? A szakemberek többsége a 21. fejezetet egy késői redaktortól származó függeléknek tartja. Sőt, van aki, bár narratív szempontból vizsgálja a János-evangéliumot, a 21. fejezetet egyszerűen figyelmen kívül hagyja (SPENCER, 1999: 49skk). Mások viszont a Jn 21 és az evangélium korpuszának egységét hangsúlyozzák. Az utóbbi nézet képviselői a Jn 21 és a megelőző fejezetek közötti kapcsolatot, hasonlóságot hangsúlyozzák, míg az előbbié a különbséget látják meghatározónak. Sőt van,

aki az egész evangélium megértéséhez páratlan fontosságot tulajdonít a Jn 21-nek.[64]

### 4.2.1. Teremtő hűség a hagyományhoz

A János-evangélium beszámolója az üres sír megtalálásáról illetve a Feltámadott megjelenéseiről nemcsak a leghosszabb,[65] hanem sokszínűségében a leggazdagabb is. Az autentikus Márk-záradék (Mk 16,1-8), bár nem számol be jelenésekről, a galileai viszontlátás reményével indítja útjukra az asszonyokat. *Mt* is csak egyetlen galileai jelenésről tud.[66] Ezzel szemben *Lk* kizárólag a jeruzsálemi jelenéseket tartja mértékadónak. Kétségtelen, mindhármuk esetében a topográfiai részletezés nem a földrajz iránti érdeklődés hozadéka, hanem teológiai állásfoglalás következménye. *Mk* és *Mt* számára Galilea egyrészt Jézus és a tanítványok kapcsolatának kezdetét idézi, másrészt az egyetemes misszió horizontját: a „pogányok Galileája" (Mt 4,15). *Lk* számára a Pünkösd utáni apostoli egyház feladata, hogy tanúságot tegyen „Jeruzsálemben, egész Júdeában és Szamariában, sőt egészen a föld végső határáig" (ApCsel 1,8). Ennek megfelelően a Feltámadott megjelenései Jeruzsálemhez kötődnek.[67] *Jn* egymáshoz illeszti a két hagyományt, de

[64] H. THYEN, 1977: 259; UŐ., 1995: 147sk.

[65] Mt 28,1-20; Mk 16,1-20; Lk 24,1-53; Jn 20,1-31; 21,1-25.

[66] Az asszonyoknak való megjelenést (Mt 28,8-9) nem számítva.

[67] Lukács Jézusa nem hagyja el Palesztinát. Hogy Lukács földrajzát mennyire teológiai megfontolások határozzák meg, jól mutatja az is, mit *nem* mond el, illetve az őt megelőző hagyomány mely elemeit hol helyezi el művében (Lk-ApCsel). *Lk* elejétől fogva *Mk* sorrendjét követi. Ebbe a sorrendbe illeszti be saját illetve *Mt*-val közös anyagát. Bizonyos *Mk*-nál megtalálható epizódokat viszont elhagy. Hiányoznak a következő perikópák *Lk*-nál: A – Mk 6,45-52 (Jézus a vízen jár); B – Mk 6,53-56 (Genezáreti gyógyítások); C – Mk 7,1-23 (A tiszta és tisztátalan kérdése); D – Mk 7,24-30 (A szirofőníciai asszony); E – Mk 7,31-37 (Egy süketnéma meggyógyítása); F – Mk 8,1-10 (A második kenyérszaporítás); G – Mk 8,11-13 (A farizeusok jelet kívánnak); H – Mk 8,14-20 (A farizeusok kovásza); I – Mk 8,22-26 (A betszaidai vak meggyógyítása). A második kenyérszaporítás elbeszélését *Lk* valószínűleg fölöslegesnek ítélte. A gyógyítások (B, E, I) kihagyását talán azzal magyarázhatjuk, mondja BARRETT (1992: 1457), hogy *Lk* elegendőnek vélhette azt az anyagot, ami a *Mk*-tól független hagyományban rendelkezésére állt. A Jézus farizeusokkal való kapcsolatáról szóló két epizód (G, H) nem a *Mk*-tól kézhez kapott hagyományból származik. Különös, állapítja meg Barrett, hogy *Lk* elhagyja a C illetve a D epizódot. Annál is inkább, hiszen, mondhatnánk, jól jött volna *Lk*-nak, minthogy a tiszta és tisztátalan kérdését rendező jézusi szó a zsidókat és pogányokat elválasztó falat rombolja le, míg a szirofőníciai asszony történetében Jézus a pogányok közötti missziót elővételezi. Sőt a pogány asszony hite példaként magasodik az olvasó előtt *Mk*-nál. Ha *Lk* kihagyásait meg akarjuk érteni, szögezi le Barrett, nézőpontot kell váltanunk. Ha az evangélium megoldotta volna ezeket a kérdéseket, akkor a lukácsi mű második kötetének, az *Apostolok cselekedetei*nek kulcsfontosságú epizódjai (Kornéliusz százados megkeresztelése [ApCsel 10], az ún. Jeruzsálemi zsinat [ApCsel 15]) értelmüket veszítették volna. *Mk*-nál a szirofőníciai asszony története az egyetlen olyan epizód, amelyben Jézus küldetése nem zsidók között bontakozik ki. *Lk* számára a

meglepő módon az Egyház egyetemes küldetéséről a jeruzsálemi jelenések egyike vall (20,19-23), míg a galileai jelenés a Negyedik evangélium szerzője számára nem a misszióval hanem az apostolok, jelesül Péter meghívásának megújításával kerül kapcsolatba (21,15-19), valamint Péter és a Szeretett Tanítvány kapcsolatát akarja tisztázni (21,20-23).

A János-evangélium utolsó két fejezete számos elbeszélői következetlenséggel szembesít bennünket. Először arról értesülünk, hogy Mária Magdolna a sírhoz jön (20,1), majd amikor a látottakról beszámol az apostoloknak, különös módon többes szám első személyt használ (20,2): „Elvitték az Urat a sírból" – adja hírül Péternek és a Szeretett Tanítványnak (20,2). Úgy tűnik azonban, hogy a második epizód kezdetéig (20,11) nem néz be a sírba. Továbbá, a „másik" tanítvány tapasztalatát így összegzi az elbeszélő: „látott és hitt" (20,8). Miért jellemzi a következő vers Péterrel együtt mégis így: „de még nem értették meg az Írást, hogy fel kell támadnia a halálból" (20,9)? Meglepő az is, hogy a Szeretett Tanítvány hitének nincs semmiféle hatása se Máriára, se a többi tanítványra. Az elbeszélő arra sem utal, mikor tért vissza Mária a sírhoz (20,11). S amikor bepillant a sírba nem lepleket és kendőt lát, mint a két tanítvány (20,6-8), hanem két angyalt (20,12).

A 20,8-ban a „látni" igének nincs tárgya. Nincs is mit látni, jegyzi meg Blanchard (1996: 1327). Míg a korábbi jelek, bár kétségtelen gazdag jelentéssel bírtak, kétértelműek maradtak, csak a kereszt és az üres sír az, ahol eltűnik a kétértelműség. Csak most értjük meg, mondja Blanchard, miért említette az evangélista a kánai menyegzőn Jézus „óra"-ját. Csak innen kiindulva válnak, válhatnak a Jézus által tett csodák jellé. Ezzel az érveléssel kapcsolatban – Blanchard ellenében – meg kell jegyeznünk: az üres sír kétértelmű, másrészt a keresztet sohasem jelöli a Negyedik evangélium „jel"-ként.

Nincs ellentmondás, kérdezi Blanchard, 20,8 és 20,26-29 között? Nincs, szögezi le, ugyanis Tamásnak sem adatik más jel, mint a kereszt jele: „Nyújtsd ide az ujjadat, és nézd meg a kezemet, nyújtsd ide a kezedet, és tedd az oldalamra" (v. 27). Azt mondhatnánk, hogy a Jn 2,11 és a 20,29 között a hit feltisztulásának lehetünk tanúi. Jn 20,9 szerint, ha a tanítványok megértették volna az Írásokat, akkor nem lett volna szükségük az üres sírra ahhoz, hogy higgyenek. Az evangélista kommentárja tehát úgy is érthető, hogy a Negyedik evangélium számára az egész Ószövetség „jel" (vö. 5,46-47).[68]

pogányok közötti misszió a föltámadás és a Lélek kiáradása után kezdődik. A kihagyást tehát a mű második kötetének megléte magyarázza.

[68] Különös módon a 3,14-ben nem találjuk meg a *sēmeion* szót. De érdemes megjegyezni, hogy a Szám 21,8 (LXX) használja: (ἐπὶ σημείου/על־נס), hasonlóképpen Bölcs 16,6

Valaminek a „jel"-ként való érzékelése az értelmezés munkáját kívánja. Ez pedig szükségképpen választást, válogatást kíván (20,30-31; 21,24-25). Az első záradék több ponton is kapcsolódik a 20,29-ben található makarizmushoz. A logikai előrelépést kifejező οὖν mellett mindkettőben megtaláljuk a πιστεύειν igét is. Továbbá kapcsolatba hozható Tamás hitvallása és az evangélium célja. Más szóval, a Jn 20 krisztofániái éppúgy, mint a „jelek" a hitre akarnak vezetni. A „könyv" (*biblion* v. 30) a krisztofániák helyébe lép. Az olvasók számára, az apostolok tanúságtételének köszönhetően, amelyet egy értelmező folyamat után a Szeretett tanítvány írásba foglalt, út nyílik, amely az életre vezet. De már a 20,29-ben olvasható makarizmus is új horizontot nyit az eljövendő nemzedékek felé. Miként Feuillet (1975: 583) megállapítja, a makarizmusban az ellentét nem a „hinni" és a „látni" között feszül, hiszen, mondja, a tanítványoknak is szükségük volt arra, hogy lássanak, és a látás révén öröm tölti el a tanítványok szívét (v. 8.20). A makarizmus antitézise a szemtanúkkal azokat állítja szembe, akiknek a hite a szemtanúk tanúságtételén kell, hogy alapot vessen. A *perfectum* (πεπίστευκας), mondja, szilárd de provizórikus hitet fejez ki, míg az *aoristos* (πιστεύσαντες) annak a keresztény közösségnek a tapasztalatát, akiknek a nézőpontjából az eseményeket az evangélium elbeszéli.

Kammler (1996: 202) és Minear (1983: 87) azon a véleményen van, hogy mivel a Jn 20,30-ban a *sēmeia* szót a „tanítványai előtt" minősíti, a „jelek" a Jn 20-ban elbeszélt jelenésekre utalnak, ugyanis az Jn 2-12-ben elbeszélt „jelek" a „világ" előtt zajlottak. Blanchard azonban leszögezi: a tanítványok a „jelek könyvének" elbeszéléseiben is jelentős szerepet játszanak (2,2.11; 6,3.8.12.16. 22.24; 9,2; 11,7.8.12.54). Más szóval, a tanítványok tanúk: „ti is tanúságot tesztek rólam, mert kezdettől fogva velem vagytok" (15,27).

Következésképpen, a 20,30-31-ben említett „jelek" nemcsak a krisztofániákra utalnak. A „jelek" megvilágítják Jézus szavait, másrészt nyilvánvalóvá teszik, miről van szó a beszédekben. Blanchard (1996: 1326) azon a véleményen van, hogy hermeneutikai kapcsolat van σημεῖα ποιεῖν (12,37) és az ἀκοή (12,38) között: vagyis jelek, tettek és szavak között. Azt lehetne mondnai, hogy „jeleket tenni" Jézus élete egészének összefoglalása lehetne. A tanítványok, az olvasók szempontjából.[69] Más szóval, a Negyedik evangélium a „hitre vezetés stratégiája" (ZUMSTEIN, 1989: 231). A jelek képesek arra, hogy hitet ébresszenek (2,11.23; 4,53; 6,14; 7,31; 9,35-38; 10,40-42; 11,15.40.45; 12,11;

értelmezvén a Számok könyvében elbeszélt epizódot „az üdvösség jelképé"-ről (σύμβολον [...] σωτηρίας) beszél.

[69] Magának Jézusnak a szóhasználatában a „mű(vek)" (ἔργον) szó szerepel inkább, amivel egész küldetését összefoglalja (vö. GOURGUES, 1982: 51).

20,8.25.27.29a; cf. 4,39; 6,2; 9,16; 12,18). Persze nem szükségszerűen (12,37-38). Ebből a szempontból párhuzamba állíthatók magával a megtestesüléssel (1,11-12). A megtestesülés célja (1,7.12) éppúgy mint az evangéliumé: hinni Jézus Krisztusban.

Ha az olvasó komolyan veszi a jánosi elbeszélés szerkezetét, felfedezi, hogy a Húsvét elbeszélése nem függelék a Negyedik evangélium számára, ugyanis a Búcsúbeszéd számos *prolepszise* elővételezi. A Kinyilatkoztató távozásáról beszélnek a következő helyek: 14,18-26; 15,14-16; 16,20-22. Zumstein (1999: 185) úgy véli, hogy Jn 20 nem más mint Jn 14,18-26 narratív *pendantja*, illetve a Jn 16,16-22 *relektűrje*. A Búcsúbeszéd témája a húsvét utáni korszak illetve ennek a korszaknak teológiai magyarázata. A Jn 20 pedig azt mutatja meg, hogyan válnak valóra az Eltávozott ígéretei.

A Jn 20-ban a narrátor két ponton is kommentárt fűz elbeszéléséhez találunk. A 20,9-ben a bennfoglalt szerző hangsúlyozza, hogy a Szeretett tanítvány Pétertől eltérően az Írások nélkül jutott el a hitre. Jóllehet az Írások alkották azt az elsődleges hermeneutikai keretet, amelyben az Ősegyház a húsvéti eseményeket értelmezte. Éppen ezért a Szeretett tanítvány Jézus történetének felülmúlhatatlan értelmezője (vö. BAUCKHAM, 1993: 43sk). Kérdés azonban, hogy akkor miért a többes szám? Mi lenne/lett volna az Írások szerepe? Zumstein (1999: 186) megválaszolatlanul hagyja ezt a részletet. A 20,30-31 az írásba foglalás célját közli. A könyv hitre szólít és az életre vezet. Ez az explicit kommentár egyesíti magában a krisztológiai (Jézus a Krisztus, az Isten Fia) és a szoteriológiai (élet) aspektust; a teológiai szándékot és a könyv gyakorlati funkcióját (*pragmatische Funktion*). Az olvasó az elbeszélés végén rátalál a hermeneutikai kulcsra, amelynek segítségével ellenőrizni tudja, hogy olvasata megfelelő volt-e (ZUMSTEIN, 1999: 187).

Ashton (1991: 504) úgy véli, a Negyedik evangélium utolsó fejezetei több lehetséges befejezést állítanak egymás mellé. Eltekintve a két formális zárlattól (20,30-31; 21,24-25), és a szakemberek többsége által későbbi kiegészítésnek tartott 21. fejezettől, a 20. fejezet négy epizódja (20,1-10. 11-18. 19-23. 24-29) is négy különböző lehetséges befejezésnek tekinthető. Ashton nem állítja, hogy a négy epizód alternatív befejezésnek készült. Valószínűtlennek tartja azt is, hogy a János-evangéliumnak a kánonban szereplő változatát megelőző különböző „kiadásaiban" szerepelhettek volna. Sokkal inkább arra akarja felhívni a figyelmet, hogy amennyiben a kronológiát tiszteletben tartó elbeszélésként olvassuk őket, óhatatlanul ellentmondásokba keveredünk. Ashton provokatív kérdésekkel akarja feltörni a szöveg burkát. Minthogy Mária alakja csak az első epizód elején tűnik fel, amikor a második epizód elején ismét látjuk, fel kell tennünk a kérdést: hogy kerül ismét a sírhoz; vajon látta a két tanítványt a sírnál? A tanít-

ványokkal ellentétben nem lepleket és kendő lát, hanem két angyalt. Hogy kerültek ide? Eddig is ott voltak, csak éppen elbújtak? Az a tény, hogy lehetetlen válaszolni ezekre a kérdésekre érv amellett, állapítja meg Ashton, hogy a két első epizódot egymástól függetlenül olvassuk. Hasonló nehézségekkel kell szembenéznie annak is, aki a második és harmadik epizódot akarja egyetlen cselekményszálra felfűzni. Hogyan lehet azt elképzelni, hogy Jézus egyrészt felmegy az Atyához, majd pedig, néhány óra múlva ismét leszáll, hogy megjelenjék tanítványainak? S ha egyszer Mária hírt adott a tanítványoknak (20,18), hogyan lehetséges az, hogy amikor Jézus megjelenik közöttük (20,19), a tanítványok nyomát sem mutatják annak, hogy értesültek Mária híradásáról? S ami a harmadik és negyedik epizód kapcsolatát illeti: semmi sem utal a harmadik epizódban arra, hogy a tanítványok közül egy nincs jelen. Milyen különös átalakulás történt Jézussal az égben, teszi fel a kérdést Ashton, hogy Tamáshoz így szól: „Nyújtsd ki az ujjadat és nézd meg a kezemet, nyújtsd ide a kezedet és tedd az oldalamra" (20,27), míg néhány órával korábban arra figyelmeztette Máriát: „Ne érints engem!" (20,17)? Ashton végkövetkeztetése: a huszadik fejezetet alkotó perikópák nem egyetlen cselekményszál egymást követő epizódjai, hanem azt akarják megrajzolni, hogyan születik a húsvéti hit, mi ennek a hitnek az alapvető struktúrája, milyen nehézségekkel, problémákkal kell szembenéznie.[70] Péter Írások híján nem tudja értelmezni a jeleket. A Szeretett tanítványnak Írások híján látnia kell, hogy higgyen. Tamás esetében a „hitetlenkedés" nem azt jelenti, hogy kétségbe vonná a megjelenés valóságát. A tanítványok tanúságtételének hitelességét kérdőjelezi meg, és maga szeretné diktálni a feltámadt Krisztusnak, hogyan tegye lehetővé, hogy tanítványa eljusson a hitre. Míg az első tizenkilenc fejezet elbeszélését *Jn* mindvégig magasfeszültség alatt tartja – s éppen ez a feszültség az evangélium műfaj lényegét alkotó paradoxon: a tér és idő koordinátáival megragadható Jézus nem más, mint a halottaiból feltámadt Úr – a 20. fejezetben feloldja a paradoxont, és kronológiát teremt az örökkévaló realitás számára. Dodd (1953: 439. 441sk) szavai páratlan életlátással igazítanak el bennünket:

> Lehet, hogy keresztre feszítése a lehető legteljesebb módon *jelöli* dicsőségét és felmagasztalását, mindazonáltal mint történeti tény nem más, mint egy nemes küzdelem nyomorúságos és megalázó vége. Ami a történelemben ment végbe, és megtörténtével megváltoztatta az ember evilági létét, az nem pusztán Krisztus halála, hanem halála és feltámadása mint egyetlen egységet alkotó esemény. [...] Így az evangé-

[70] Lk 24,37 is egyértelművé teszi, hogy a szerkesztői betoldás (v. 36) ellenére sem kapcsolódik zökkenőmentesen a Lk 24,36-53 az előző perikópa anyagához.

listának a keresztre feszítés elbeszélésekor az a fő gondja, hogy olvasói elé tárja, ami *prima facie* térben és időben behatárolható esemény – egy jogtalanul elítélt ártatlan ember halála – valójában spirituális síkon értelmezendő valóság. Ehhez a feltámadás semmit sem adhat hozzá, ugyanis a feltámadás spirituális valósága már adott Jézus önfeláldozásában. Halálában Krisztus az „Atyához megy" (14,28; 16,10.16), ez pedig azt jelenti, hogy *él*, a szó lehető legteljesebb értelmében (14,19). Más szóval, a feltámadás *prima facie* spirituális valóság, de az evangélistának gondja van arra, hogy megmutassa, olyan esemény, amely a történelem síkján is végbement. Ahhoz, hogy Krisztus halála és feltámadása „korszakalkotó" esemény legyen az emberiség számára, szükség van arra, hogy ez az esemény a maga teljességében, vagyis a halál és a feltámadás együtt, *ebben a világban* történjék.

Zumstein (2001: 1-5) feltérképezvén a fejezet elbeszélői következetlenségeit, megállapítja: kétségtelen, a következetlenségeket magyarázhatjuk a János-evangélium kialakulásának mozgalmas történetével, különböző redakciós szintek feltételezésével, mindazonáltal itt van előttünk egy narratív szempontból kaotikus szöveg, melynek egységét viszont a szöveghagyományozás hitelesíti. Culpepper (1983: 77-98) nyomán megállapítja, hogy olyan szöveggel állunk szembe, melynek cselekményét nem kronológiai illetve ok-okozati tényezők határozzák meg, hanem tematikusan halad előre (ZUMSTEIN, 2001: 2-3). A fejezet az egész evangélium fő kérdését, a Jézus Krisztusba vetett hitet a „látni" és „hinni" összefüggésének problémája felől közelíti meg. Mind a négy epizód cselekménye a záró makarizmust – „boldogok, akik nem látnak és hisznek" (20,29) – készíti elő (BLANQUART, 1991: 17). Zumstein úgy véli, hogy a Jn 20 a Prológushoz (Jn 1,1-18) hasonló szerepet tölt be. Eltekintve a 21. fejezettől, a Logosz-himnusz és a zárófejezet epizódjai, mondja, a szöveg és az olvasó világának határmezsgyéjén arra akarnak fényt vetni, hogyan maradhat eleven és hatékony az egykori eseményeket idéző történet a mindenkori olvasó életében.

A hagyományos forráskritika (*Literarkritik*, pl. BECKER, $^{3}$1991: 714-720) a Jn 20 esetében is a perikópában található elbeszélői következetlenségek feltárásával kezdi szövegmagyarázatát. Fel kell azonban tennünk a kérdést, mondja Zumstein (1999: 179), vajon tényleg egy olyan drámai cselekménnyel (*dramatischer Plot*) van-e dolgunk, amely események kifejlését és következményeit akarja bemutatni? Vajon a hangsúly az eseménysoron, az események időbeli kapcsolódásán van? Culpepper nyomán leszögezi: nem drámai hanem tematikus cselekménnyel (*thematischer Plot*) van dolgunk. Narratív szempontból a Negyedik evangélium Krisztusa nem fejlődő jellem, identitását – hogy Isten Küldöttje – nem érintik azok a konfliktusok, amelyekről az evan-

gélium tudósít. A Jn 20 témája a hit, hogyan keletkezik és hogyan strukturálódik, milyen problémákkal kell szembesülnie.

A szereplők áttetszők, típusokat testesítenek meg. A főszereplőt pedig a tünékenység jellemzi. A sír üres. A gyolcsok elrendezése a holttest elrablása ellen szól. Mária a kertésznek nézi, nem ismeri fel új identitását; úgy keresi (v. 15) Jézust mint akire éppúgy rá lehet találni, mint korábban; jóllehet a Feltámadott nem olyan valaki, akit meg lehet ragadni (v. 17). Tamásnak meg kell tapasztalnia, hogy a Felmagasztalt távolléte ellenére hallja, mit mondanak a tanítványok (v. 25.27). Krisztus ott és akkor mutatja meg magát, amikor akarja (v. 20.26). Nincs többé alávetve a történeti lét esetlegességének. A mellékszereplők a hitre jutás különböző útjait ábrázolják. Mária a Krisztushoz való vonzódást testesíti meg: „keres" (v. 2.13.15b) és „sír" (v. 11.13.15). Bár szereti Jézust, a saját erejéből nem tudja megtalálni a hit útját. Csak „rabbi" számára Jézus. Mária útja a kétségbeeséstől a felelősségig vezet. De kizárólag a Feltámadott szava teszi lehetővé ezt az előrelépést. Péter és a Szeretett tanítvány esetében nemcsak Jézushoz, egymáshoz való viszonyukat is tematizálja a fejezet. A versenyfutás kettőjük között feszülő rivalizálást sejtet. Sőt, különös módon Péter az egyetlen, akinek a hitéről, hitének alakulásáról nem hallunk semmit (ZUMSTEIN, 1999: 183). Vele szemben a másik tanítvány azt a tökéletes hitet testesíti meg, amelynek nincsen szüksége arra, hogy lásson. Zumstein itt nem tűnik meggyőzőnek, ugyanis a Tanítványnak is szüksége van, hogy lásson (v. 8). Az üres sír, a hiány látványa azonban neki elég. A Feltámadott látása *előtt* hisz, ennyiben részese a 20,29 makarizmusának. Zumstein (1999: 184) azt is megállapítja, hogy a két tanítvány ábrázolásmódja – Péter mint az Egyházat képviselő tanú, illetve a Szeretett tanítvány mint példakép a hitben – a Jn 21 problematikáját készíti elő. A többi tanítvány számára a félelem, a magány, az elzárkózás a Feltámadottal való találkozás erejéből örömmé és a világért való felelősséggé változik. Végül itt van Tamás. Alakjával új kérdésfelvetéssel állunk szemben. A kérdés már nem a húsvéti utáni hitet érinti. A távollévő tanítvány, aki nem bízik a húsvéti kérügmában, a későbbi nemzedékek hívőit testesíti meg. Nem adatik meg neki, hogy többet lásson, mint a többi tanítvány; nem érinti meg a Feltámadottat; Krisztus hitre szólító szava vezeti el a hitre.

A Negyedik evangélium utolsó két fejezetében nem találunk ószövetségi idézetet. Ennek ellenére az Írás jelen van, és az evangélista az Írások megértésének keresztény nézőpontját is kijelöli. A megértés, hangsúlyozza *Jn* (20,9 vö. 2,22; 12,16), a Húsvét gyümölcse, pontosabban a Feltámadottal való találkozásé. Az elbeszélő az Írásokkal kapcsolatban is nyilvánvalóvá teszi, hogy a megértés öröme nem az események részeseinek kiváltsága. Az Írás megelőzi (20,9) és követi (20,30-31; 21,24-25) az eseményeket. A könyv a kezdeteket idézi meg, de teszi ezt azért, mert felelősséget érez a jövő nemzedékek iránt, azok

iránt, akik Tamás kísértésében osztoznak: a szemtanúk tanúságtétele helyett az események szereplői szeretnének lenni. Éppen ezért az evangélium elbeszélője a 20. fejezetben azon munkálkodik a kérügma narratív feldolgozásával, hogy megteremtse az „Írások megértésének alanyát" (COMBET-GALLAND, 1987: 25), alkalmat adva arra, hogy elgondolkozzunk azon a stratégián, amely révén egy szöveg megkonstruálja azt a szerepet, amelyet minden aktuális olvasónak magára kell öltenie ahhoz, hogy részese legyen a helyes értelmezésnek.[71]

A 20,9-ben az elbeszélő tudatosítja az olvasóban: ha a két tanítvány birtokában lett volna az Írások megértésének, akkor hittek volna, még mielőtt beléptek volna az üres sírba. Valószínű, hogy Jn 20,9 tudatosan a korrekció igényével módosítja a hagyományt, mely szerint maga Jézus nyilvános működése idején is beszélt volna az Írások beteljesedésének szükségességéről (vö. Lk 22,37.44). Különös módon a Negyedik evangélium ismét „konzervatívabb" mint a szinoptikusok: hangsúlyozza, hogy az Írások értelmének feltárulkozása a jövőhöz tartozik. Az elbeszélő arról beszélvén, amit a tanítványok még nem tudtak, megosztja tudását az olvasókkal. S mivel a megértés a jövőhöz tartozik, a Lélek műve lesz, aki viszont az apokaliptikus hagyomány *angelus interpresének* szerepét veszi át (ASHTON, 1991: 423). De a Jn 20-ban ez a kritika a fejezetet záró makarizmust előlegezi, s a narrátor, aki mint mindentudó elbeszélő jelenik meg.[72] Így az elbeszélő a kommentárok révén újra meg újra befurakodik a szövegbe, nyitottá teszi azt, helyet készít egy jövőbeli szereplő – az olvasó – számára (COMBET-GALLAND, 1987: 18sk).

Mária úgy keresi Jézus holttestét mint egy elveszett tárgyat. Egyetlen kérdés létezik számára: hol van? Holott a helyes kérdésfelvetés ez lenne: hogyan kell ezt a szituációt, az üres sírt, az elrendezett lepleket és kendőt értelmezni? A Szeretett tanítvány hite – akkor (v. 8) – a látásból születik meg, nem az Írások értelmezéséből. Ennek a hitnek még nincs közölhető tartalma: a πιστεύω igének nincs tárgya; és arról sem esik szó, hogy ez a hit életet jelentene (vö.. 20,31). A tanítványok hazatérnek. A hit megszületett, de hatástalan marad, ahogy később Mária „igehirdetése" is az. *Jn* nem mond semmit, mi volt a tanítványok

[71] COMBET-GALLAND (1987: 19) a szöveg *énonciataire*-jének konstruálásáról beszél. A *narrataire* mintájára alkotott neologizmus azt kívánja hangsúlyozni, hogy nem történetiségében vagy a lélektan felől kívánja megközelíteni a szöveg befogadóját, hanem mint szövegstratégiát vizsgálja (vö. SKA 1990: 42-43; MARGUERAT – BOURQUIN, 2001: 21sk).

[72] Nemcsak a 20,9 explicit kommentárja teszi nyilvánvalóvá, hogy az elbeszélő – nézőpontja révén – olyan tudás birtokában van, amelynek „még nem" részesei az események résztvevői, hanem másutt is. A 20,14 szerint ismeri Mária gondolatait, a v. 20-ban pedig közli velünk a tanítványok érzéseit.

reakciója[73]. A Jn 20,25-ben a tanítványok Mária szavait ismétlik, de Tamás nem fogadja el tanúságtételüket. Végül Tamás hitvallását makarizmus követi. Magának Jézusnak a szava vezet át az elbeszélés univerzumából az olvasók világába, akik boldognak mondatnak, mert hisznek, jóllehet a látás nem osztályrészük. De a makarizmus nemcsak az olvasók világára nyit ajtót, az elbeszélő műhelytitkaiba is bepillantást enged. *Jn* hangsúlyozza, az írás nem az esemény (20,30 vö. 21,25). De a történtek bősége nem borítja homályba a belőlük fogant töredékes írásokat. A szükségszerű válogatásból eredő fogyatékosságot az evangélium nézőpontjából eredő „hermeneutikai nyereség kompenzálja" (VIGNOLO, 1994: 129): a Szeretett tanítvány szóbeli (19,35) és írott (20,31; 21,24) tanúságtétele a Lélektől ihletett anamnézis gyümölcse (vö. 14,26).

4.2.2. Jn 21 – függelék?

Míg a Jn 20 azt mutatja meg, mi a jövője Jézus történetének az eljövendő hívő nemzedékek számára, addig a Jn 21 azt taglalja, miért kell jövőjének lenni a jánosi elbeszélésnek az Egyházban. A Jn 21-et illetően a kortárs szentírástudományban majdnem osztatlan egyetértés uralkodik: a fejezet az evangélium korpuszának lezárása után került a könyv végére.[74] Minthogy 20,29 boldognak mondja azokat, akik hisznek anélkül, hogy láttak volna, mi szükség van a Feltámadott megjelenésének egy újabb elbeszélésre? Ha Jn 1-20 illetve Jn 21 egyetlen kéztől származik, miért találunk két záradékot: 20,30-31 valamint 21,24-25? S ha igaz, hogy Jn 20,31 az evangélium végét jelöli,[75] akkor a 21. fejezet szerzője, miért ilyen ügyetlenül kapcsolta szövegét a könyv egészéhez?

Maga a Jn 21 sem nélkülözi a belső ellentmondásokat. Míg 21,2 hét tanítványt említ, az epizód második felében (v. 15-23) csak kettőről hallunk.[76] 21,5-ben Jézus ennivaló után érdeklődik. Ezzel szemben a 9.

[73] Még annyit sem mint Lk 24,11: „De azok üres fecsegésnek tartották ezt a beszédet, és nem hittek neki".

[74] A konszenzus ellenében MINEAR (1983: 85-98) úgy véli, hogy a 21. fejezet eredendően a János-evangélium szerves része. Minear szerint a 20,30-31 csak a fejezetet zárja le, nem a könyvet; továbbá Péter és a Szeretett Tanítvány kapcsolatát csak a 21. fejezet tisztázza. Nem hagyható figyelmen kívül az sem, hogy a szöveghagyomány is Minear véleményét támasztja alá: nem letézik olyan kézirat, amelyben a János-evangélium a 21. fejezet nélkül állna.

[75] Már Tertullianus a vers kapcsán *clausula evangelii*-ről, az „evangélium záradéká"-ról beszél (*Praxeas ellen*, 25.4, fordította Vanyó L., in *Tertullianus művei*, Ókeresztény írók 12, Szent István Társulat 1986, 843).

[76] Jn 21,1 és 21,14 inklúziót alkot. A következő versek más kontextushoz tartoztak. Többen úgy vélik, hogy a szerkesztő egy átvezető mondatot illesztett a szövegbe: „Miután ettek, így szólt Jézus Simon Péterhez" (v. 15).

vers arról tudósít, hogy „amikor kiszálltak a partra, parazsat láttak ott, rajta halat és kenyeret". A 7. vers szerint egyedül a Szeretett Tanítvány ismeri fel a Feltámadottat, míg a 21,12 azt látszik feltételezni, hogy a többi tanítvány is tudja, ki van a parton. Ez utóbbi vers második fele („A tanítványok közül azonban senki sem merte őt megkérdezni: ki vagy te? Tudták ugyanis, hogy az Úr ő"), többek véleménye szerint, éppen a következetlenséget elsimítani akaró szerkesztői betoldás. De mikor és hogyan jutottak e tudás birtokába? Minthogy az epizód első fele (v. 1-14) számos hasonlóságot mutat a Lukácsnál olvasható csodálatos halfogás elbeszélésével (5,1-11),[77] váratlanul hat, hogy a második rész (Jn 21,15-19) Pétert mint pásztort állítja elénk, és nem mint emberek halászát. Különös az is, hogy csak itt a 21. fejezetben értesülünk arról, hogy a tanítványok halászok voltak. Amint az is megdöbbentő, hogy úgy térnek vissza mesterségükhöz, mintha mi sem történt volna. Mintha a feltámadt Krisztussal való találkozás nem töltötte volna el szívüket örömmel (Jn 20,20), s mintha ez a találkozás nem jelentett volna egyben küldetést számukra (20,22-23).

Ugyanakkor el kell ismerni azt a meghökkentő tényt, hogy a feszültségek ellenére, a 21. fejezetért felelős szerző/szerkesztő tudatosan törekszik arra, hogy az evangélium korpuszához kapcsolja a zárófejezetet. Jn 21,1 hangsúlyozza a Tibériás tavánál történt találkozás az előzőeket követő és azokhoz hasonló esemény volt:[78] „*Ezek után* Jézus *ismét* megjelent a tanítványoknak". A feszültségek tudatában Culpepper (1983: 96sk) úgy véli, hogy a Jn 21 egyrészt későbbi toldaléknak tekinthető, másrészt azt állítja, hogy szükséges konklúziónak mutatkozik, mivel csak itt oldódnak meg a cselekmény bizonyos feszültségei, jelesül Péter és a Szeretett Tanítvány kapcsolata, *auctoritasuk* kérdése. Ez a megállapítás azonban felveti a kérdést: hogyan lehetséges az, hogy a 21. fejezet egyszerre toldalék és szükséges konklúzió. Gaventa (1996: 241) éppen ezért arra hívja fel a figyelmet, hogy míg a Jn 20-ban szereplő megjelenéseket nem minősíti az evangélium a „megjelenni",

[77] A – a tanítványok egész éjszaka semmit sem fogtak (21,3; Lk 5,5); B – a csodálatos halfogás Jézus parancsát követi (21,6; Lk 5,4); C – a rendkívüli eredmény hangsúlyozása (21,6; Lk 5,6); D – Péter Jézushoz megy (21,7; Lk 5,8); E – Jézus megnevezése: „Úr" (21,7 [2x].12; Lk 5,8); F – a többi résztvevő nem mond semmit; G – a követés kérdése (21,19.22; Lk 5,11); H – a halászat a sikeres misszió jelképe; I – az apostol megnevezése („Simon Péter") Lk-nál csak itt szerepel, míg Jn-nál viszonylag sokszor megtaláljuk (6,68; 13,9.24.36; 18,15.25; 20,6; 21,2.3.11); J – „Zebedeus fiai"; Jakab és János megnevezésére csak ez a két perikópa használja ezt a megjelölést.

[78] A magdalai Máriának való megjelenést figyelmen kívül hagyja a Jn 21 szerzője. Teszi ezt azért, mert szókészlete szerint Mária nem tartozik a tanítványok köréhez. A Máriának megnyilatkozó protofánia problémája, és ebből következően alakja ősegyházban betöltött jelentőségének kérdése más lapra tartozik.

„megmutatkozni" (*phaneroō*) igével, addig a 21-ben többször is szerepel ez az ige (v. 1.2.14). S mivel a 21. fejezet szerzője az „ismét" módosító szóval minősíti a megjelenést, talán feltételezhetjük, hogy Jézusnak az evangéliumban elbeszélt korábbi „megjelenéseire" utal (1,31; 2,11).[79] Megállapításának érvénye annyiban kétséges, hogy a 21. fejezetben a feltámadás *utáni* eseményekről van szó.

Gaventa azon a véleményen van, hogy Jn 20-21 feszültségei akkor simulnak el, ha a két zárófejezetet két egymással párhuzamos befejezésnek tekintjük őket. A két fejezet, mondja, két különböző típusú zárlatot tartalmaz. A Jn 20 az evangélium kezdetéhez nyúl vissza. A Jn 20,17 az Atyához való visszatéréséről szólva visszautal a Prológusra (1,9.18), Tamás hitvallása (20,28) és az elbeszélő szándékának távlata (20,31) hasonlóképpen a Logosz-himnusz „egyszülött Isten"-t (1,18) ünneplő soraiban talál rímhívó szóra. Ezzel szemben a Jn 21 más stratégiával dolgozik. Nem a kezdetre rímel, hanem az evangéliumi elbeszélés korábbi epizódjait idézi az olvasó emlékezetébe. A János-evangélium egészét hitelesítő tanúságtétel (21,24) visszautal a Keresztelő tanúságtételére (1,6-8), a tanítványok sorsának felvillantása (21,19.22) meghívásukra (1,35-51), a halak és az étkezés a kenyérszaporítás csodájára (6,1-14), Péter pásztori tiszte a Jó Pásztorról szóló beszédre (10,1-18), Jézus Péterhez intézett három kérdése pedig az apostol háromszori tagadására (18,15-27).

Gaventa meglátásait Spencer (1999: 54skk) észrevételeivel egészíthetjük ki. A 21. fejezet ugyanis bővelkedik az evangélium korpuszára visszautaló reminiszcenciákban. Az eseményeik helyszínének megjelölése akkor válik jelentőssé, ha nemcsak azt veszi észre az olvasó, hogy Jn 21,1 visszautal a hatodik fejezet elejére (6,1), hanem azt is, hogy a „Tibériás-tó" megnevezés csak ezen a két helyen fordul elő az Újszövetségben. Egyébként a „Galileai-tó" megjelölést találjuk.[80] A hal és a kenyér a Jn 6-hoz kapcsol vissza (6,9.11; 6,5.7.9.11). Péter gesztusa („megkötötte felsőruháját" – Jn 21,7) akár a Krisztus-követés, a Mester példája (13,4) megértésének első, tétova mozdulataként is értelmezhető.[81] Ahogy a „reggel"-re és a „parázs"-ra való utalás a tagadás

[79] Jn 1,31: „Én nem ismertem őt" – mondja Keresztelő János – „de azért jöttem, és azért keresztelek vízzel, hogy ismertté legyen (*phanerōthē*) Izrael előtt". Jn 2,11: „Ezt tette Jézus első jelként a galileai Kánában, így jelentette ki (*ephanerōsen*) dicsőségét, és tanítványai hittek benne". Lásd még: Jn 9,3; 17,6; vö. 1Jn 1,2; 3,5.8; 4,9.

[80] Mt 4,18; 15,29; Mk 1,16; 7,31; Lk 5,1 pedig Genezáreti-tóról beszél.

[81] Jn 21,7 vö: 13,4.

fájdalmas pillanatait idézi.[82] Jn 21,20 több, mint utalás. Egyértelműen az utolsó vacsora elbeszélésével teremt kapcsolatot (13,23).[83]

Gaventa azon a véleményen van, hogy a két fejezet hasonlóan kapcsolódik egymáshoz, mint Lukács ismételt beszámolója Jézus mennybemeneteléről: az evangélium végén (Lk 24,44-52) az esemény krisztológiai dimenzióját mutatja meg, az Apostolok cselekedeteinek elején pedig (1,1-11) arra világít rá, milyen új helyzetet teremt Jézus távozása az Egyház számára, más szóval, az eseményt ekkléziológiai távlatba állítja. Továbbá úgy gondolja (GAVENTA, 1996: 249), minthogy az utolsó fejezet Péter illetve a Szeretett tanítvány sorsának kijelölésével zárul, a zárlat mintegy önmagát számolja fel (*anti-closure*). Mivel az evangéliumnak már megvan a záradéka (20,30-31) a 21. fejezet „burjánzó befejezés" (*excess ending*). Talán úgy is lehetne fogalmazni, tovább szőve Gaventa gondolatmenetét, hogy a Negyedik evangélium utolsó két fejezete a bennük kitapintható narratív egyenetlenségek révén azt is példázza, amiről a két záradék vall. Az elbeszélő választásra kényszerült (20,30-31). A bőség zavarával küszködik (21,25). A Szeretett Tanítvány „maradásának" tisztázása is a zárlat nyitottságát hivatott kiemelni. Ugyanakkor, egyértelművé téve, hogy a Tanítvány meghalt, a tematikus zárlat (21,20-23) pecsétet tesz az elmondottakra. A formális zárlat (21,25) pedig egy konvencionális fordulattal kerekíti le a művet. A 20. fejezet végén olvasható zárlathoz hasonlóan az írottak töredékes voltának elismerése a teljesség megidézéséhez kapcsolódik.[84]

[82] Jn 21,4 vö: 18,28; 21,9 vö: 18,18.

[83] Spencer néhány meglátása erőltetettnek tűnik. A háló kivonására utaló ige (21,6.11), mondja, megtalálható két másik helyen is. A szövegösszefüggés azonban teljesen más. Jn 6,44: „Senki nem jöhet hozzám, ha nem vonzza az Atya, aki küldött engem". Jn 12,32: „Én pedig, ha fölemeltetem a földről, mindeneket magamhoz vonzok". Az ige 21. fejezetben való használata inkább a 18,10-hez hasonlítható. Továbbá azt emeli ki, hogy csak a 6. és a 21. fejezetben említ *Jn* bárkát. De ha egyszer máshol nem beszél a tóról, miért beszélne bárkáról?

[84] Érdekes felvetéssel állt elő JACKSON (1999: 1-34). Az antikvitás irodalmi konvenció, szögezi le, mások voltak, mint a modern vagy kortárs irodalomé. Tehát módszertanilag félrevezető, ha az evangélium szerkesztéstörténetének kérdését az irodalomtörténeti kérdések elé helyezzük. Az appendixet, a függeléket az antik levéltári gyakorlatban, mondja, a dokumentum szerves részének tekintették. A *subscriptio* (*hypographē*), mely egy rövid összegzésből és aláírásból állt a jegyzői gyakorlatban, szerződések, végrendeletek és megbízások állandó tartozéka volt. Az idő múlásával aztán magasabb írói ambíciókkal szerkesztett szövegekben is helyet kapott, s megtaláljuk magánlevelekben is (Gal 6,11; Filem 9). Ez a tendencia kivált a deutero-páli leveleket jellemzi (Kol 4,18; 2 Tessz 2,17). Jackson tehát úgy véli, a Jn 21,24 a *subscriptio* funkcióját töltötte be. Tertullianus mint a retorikában jártas szónak joggal nevezte a 20,31-et *clausula evangelii*-nek, de ezzel közel sem állítja, hogy a huszadik fejezet lezárása az egész mű végét is jelentené. A 21,24-ben szereplő névmások („ezekről", „ezeket") a dokumentum tartalmára utalnak. Kérdés persze, vethetjük Jackson javaslata ellen, vajon ezek a

Az a különös tény, hogy a könyv záradékát a 20. fejezet végén találjuk, amit a következő fejezet nem mozdít el, amellett szól, hogy az evangélium magán viseli szerkesztésének nyomait. János szövege tehát mint alakulásban levő szöveg (*texte en devenir*) mutatkozik előttünk, amely a helyes értelmezés érdekében megkívánja, hogy tiszteletben tartsuk a benne kitapintható értelmezési folyamat (*mouvement interprétatif*) nyomait.[85] Felmerül a kérdés: ha egyszer a végső redaktor, akitől a Jn 21 származik, tiszteletben tartja az evangélium korpuszát, akkor mi tette mégis szükségessé a zárófejezet betoldását? Mit kell hozzátenni egy lezárt és tekintéllyel megpecsételt íráshoz? Minek az újragondolását sürgeti a kiegészítés? A Jn 21-ben teológiai nézőpontváltásnak lehetünk tanúi. Míg a megelőző fejezeteket krisztológiai kérdések foglalkoztatják, addig a 21-ben a hangsúly az ekkleziológia irányába tolódik. A csodálatos halfogást nem minősíti az evangélium „jel"-nek, *semeionnak*, mivel Jánosnál a „jelek" célja Jézus kilétének feltárása, személyének kinyilatkoztatása. Jn 21-ben viszont Péter és a Szeretett Tanítvány alakja kap új megvilágítást. Míg az evangélium korpuszában a szereplők jellemzésének legfőbb eszköze a Jézushoz való kapcsolatuk minősége (vö. CULPEPPER, 1983: 104skk), addig itt maga a feltámadt Krisztus mutatja meg két tanítványának maradandó jelentőségét az Egyház számára. A második záradék (21,24-25) nem az evangélium célját akarja körvonalazni, miként az első (20,30-31), hanem *auctoritas*szal ruházza fel a szöveget. Az evangélium utolsó fejezete tehát, mondja Zumstein,[86] annak a folyamatnak a végpontját mutatja be, hogyan lesz a Negyedik evangélium az Egyház könyve (*la mise en Église de l'évangile*).

A két tanítvány kapcsolata megváltozik a 21. fejezetben. A Szeretett Tanítvány az utolsó vacsorán tűnik fel először, ezután pedig vagy Péterrel együtt lép színre (13,23-25; 18,15-18; 20,2-10), vagy jelenléte arra a kiáltó hiányra utal, hogy Péter nincs ott (19,26-27). A Szeretett Tanítvány, akit a Negyedik evangélium a tanítványi lét krízishelyzeteiben szerepeltet, akár a hűség, akár a kapcsolat bensőségessége, akár megértésre való készség szempontjából vitathatatlanul felülmúlja Pétert. Az eddigiekben nemcsak mindig megelőzte Pétert, de különös módon a Jn 20-ban Péter az egyetlen, akinek hitéről, hitének alakulásáról nem esik szó. Itt viszont, bár ő az, aki felismeri az Urat, Péter veti magát a vízbe (v. 7), és a Feltámadottal ő folytat párbeszédet, melynek témája éppen a szeretet (v. 15skk). Ha a kereszt alatt a Szeretett Tanít-

névmások nem túlságosan tágak a *hypographē* funkciójának betöltéséhez, másrészt Jackson érvelése nehezen magyarázza azt a tényt, hogy a 21. fejezet záradéka a névtelenség homályában hagyja a mű hitelességét szavatoló tanítvány alakját.

[85] ZUMSTEIN, 1990: 213; UŐ., 1998: 161skk.

[86] ZUMSTEIN, 1990; 222; UŐ., 1998: 165.

vány az, aki Jézus szerepét átveszi mint fiú (19,26-27), akkor itt Péter kap pásztori tisztet (21,15-17). Az utolsó fejezetben tehát kettőjük kapcsolata is (át)rendeződik. A Feltámadott szavai szerint mindketten jelentős feladatot töltenek be az Egyház életében.

A Negyedik evangélium Péterről eddig kialakított képe megváltozik a könyv zárófejezetében. A szinoptikusoktól eltérően Jánosnál nem Péter az első meghívott apostol (Mk 1,16), nem ő az első, aki felismeri Jézusban a Messiást (Jn 1,41). Hitvallása (Jn 6,69) nem tölt be olyan jelentős szerepet az evangélium szerkezetében, mint Márknál (8,27-30), ahol valóban fordulópontot jelöl ki a cselekmény menetében, hiszen Péter vallomása Jézus saját szenvedésére és halálára vonatkozó tanításának a kezdete egyben. Péter Negyedik evangéliumban olvasható hitvallásának nincsenek olyan jelentős következményei, mint Máténál (16,13-20), ahol az apostol hitvallását egy makarizmus követi Jézus részéről, továbbá a Mester Pétert az Egyház sziklaalapjává teszi. Bár Lukácsnál Péter hitvallása (9,18-21) kevesebb jelentőséggel bír, mint a másik két szinoptikusnál, vitathatatlan, hogy már a csodálatos halfogás epizódjában (5,1-11) a tanítványok közül Péter áll a középpontban. Összegezve, az a jelentőség, amit a szinoptikusuk Péter meghívásának, hitvallásának és a rábízott küldetésnek tulajdonítanak, nem talál visszhangra a jánosi hagyományban. Ez a kép a passió Negyedik evangéliumban található változatában még sötétebb tónust kap.[87] Ezzel szemben a Jn 21-ben ő a tanítványok csoportjának vitathatatlan feje (v. 2-3). Bár a Szeretett Tanítvány az, aki elsőként ismeri fel az Urat, Péter az első, aki cselekszik. Fontosságát még inkább kiemeli a Jézussal folytatott párbeszéd. Péter alakjának ez az átértékelése az első század végi Egyház helyzetét tükrözi.

Az a három szöveg, ahol a János-evangélium így utal a könyv hitelességét szavatoló (21,24) tanítványra, „akit Jézus szeretett", nagy jelentőséggel bír. Az utolsó vacsora (13,23), a kereszt (19,26-27) és az üres sír (20, 3-10)[88] jelenetéről van szó. Mindhárom a formálódó keresztény igehirdetés és hitvallás fontos mozzanata. A Negyedik evangélium számára tehát a Szeretett Tanítvány a hiteles tanúságtétel letéteményese. A 21. fejezet ezt egyáltalán nem teszi kérdésessé. Ő az, aki felismeri az Urat. Jézushoz fűződő bensőséges kapcsolatára is utal (v. 20). Amikor Péter ismételt meghívást kap a követésre (v. 19.22), akkor arról hallunk, hogy a másik tanítvány már követi Jézust. A halála után (Jn 21,23) a jánosi közösségnek át kellett gondolnia a közösség alapítójának, formálójának szerepét, és újra kellett gondolnia

[87] Jn 13,6-11: egyáltalán nem érti a Mester gesztusát; 13,36-38: kérdése értetlenségről árulkodik; 18,10-11: hevessége Jézus letartóztatásakor arról vall, semmit sem értett meg Jézus küldetéséből.

[88] Az üres sírnál az Írásoktól függetlenül jut el a hitre.

a Péterhez, a pásztorhoz és dicsőséges vértanúhoz fűződő kapcsolatát. A Szeretett Tanítvány tanúságtétele maradandó: a könyv, a Negyedik evangélium révén. Másként megfogalmazva: a jánosi közösség a nagy Egyháznak adja könyvét. A könyv normatív dokumentumként való elfogadásának viszont az a feltétele, hogy a Szeretett Tanítvány tanúságtétele elismeri Péter a pásztori tiszt gyakorlója. Ezért került valószínűleg az evangélium végére egy második zárlat, a 21. fejezet.

A Negyedik evangélium végső formájának kialakulása már az újszövetségi kánonképződés problematikájához vezet. Skeat (1994: 263) azt a véleményt képviseli, mely szerint Kr. u. 100 körül a János-evangélium megjelenése krízishelyzetet teremtett az Egyház életében. A Szeretett Tanítvány által hitelesített dokumentum normatív szövegként történő elfogadása illetve a Jn 21 beillesztése a krízishelyzetből való kiút keresésének két mozzanata.

### 4.2.3. Kísérlet az egyházi helyzet rekonstruálására

Theissen arra tesz kísérletet,[89] hogy az evangélium szereplőinek kapcsolatrendszeréből következtetéseket vonjon le az evangélium formálódását alakító tényezőket illetően. Minden csoportnak és minden intézménynek, mondja, el kell kerülni azt, ami a Negyedik evangélium szimbolikus világában történik, nevezetesen, hogy a tekintély hordozói egymással vetélkedjenek. Kétségtelen, Theissen vállalkozása magában rejti a *mirror-reading* kockázatát:[90] milyen mértékben adhat eligazítást az evangélium azon körülmények rekonstruálásában, amelyek között az evangélium létrejött; továbbá, ez a szükségképpen hipotetikus rekonstrukció mennyiben segítheti az evangélium értelmezését? Theissen azon a véleményen van, hogy ez a rivalizálás nem egy fontos szerep gyakorlásánál tört a felszínre, hanem a tekintély különböző képviselőinek kapcsolatában vált kitapinthatóvá. Jézus halála után az volt a legégetőbb kérdés: ki gyakorolja a Mester tekintélyét. A jánosi közösségen belül, véli Theissen, három képviselője volt a Mester tekintélyének. A „másik Pártfogó", aki bizonyos szempontból a Jn 13-17 főszereplője; a Szeretett Tanítvány, aki végig Jézus mellett marad (19,26sk) és Péter, akinek a szerepe és helyzete a 21. fejezetben tisztázódik, amikor pásztori tisztet és felelősséget kap.[91] A következő nehézséggel kell szembenéznünk: egyrészt nem tudjuk, hogyan adták tovább az egyes tiszteket a jánosi közösségen belül,

[89] THEISSEN, 1996: 211. vö. UŐ., 2002: 164-170.

[90] Ennek az olvasatnak a veszélyét Martyn, Leroy és Meeks értelmezésével kapcsolatban hangsúlyozza a kritika (lásd: HAMED-KHANI, 2000: 181-207).

[91] Vö. Jn 21,15-17 és 10,1-16.

másrészt nem ismerjük azokat a konkrét problémákat sem, amelyekkel a közösségnek szembe kellett néznie.[92]

Theissen három kérdésre keresi a választ. Először is arra, milyen szerepeket, milyen közösségvezetési feladatköröket lehet kitapintani a három imént megnevezett szereplő alakjában. Péter, a pásztor, a közösség reprezentánsa.[93] Úgy is lehetne fogalmazni, alakja a közösség konfesszionális egységét szavatolja. Ennek az egységnek az alapja a közös hitvallás mellet az eucharisztia (Jn 6,66). A Negyedik evangéliumban Péter a hitvallás, a hierarchia és a szentségek által képviselt tekintélyt jeleníti meg. Ugyanakkor az evangélium nem hagyja kritika nélkül ezt az álláspontot. A lábmosás epizódjában, ahol egyébként a Szeretett tanítvány is feltűnik, Jézus három olyan szerepet vesz magára, amely ellentmond a Mester kivételezett helyzetének: a rabszolga,[94] a nő[95] és a tanítvány[96] szerepét. Jézus feje tetejére állítja a szerepek hierarchiáját: úgy van jelen, mint szolga; a tanítványait pedig barátainak tekinti (Jn 15,9-17). Kétségtelen, a lábmosás szertartásának a jánosi teológiában szakramentális jellege van („Ha nem moslak meg, semmi közöd sincs hozzám" – 13,8). Péter reakciója („Uram, ne csak a lábamat, hanem a kezemet, sőt a fejemet is!"), mondja Theissen, arra vet fényt, hogy az apostol eltúlozza a szentség fontosságát. A Mester magyarázata (13,13) viszont azt mutatja, hogy a hit megvallásának szükségképpen kapcsolódnia kell a szolgálat szellemében. A Szeretett Tanítvány alakja Péterével konkurál. Amikor együtt szerepelnek, a Szeretett Tanítvány mindig előnyt élvez Péterrel szemben: közelebb van a Mesterhez (13,23); úgy tűnik, hogy csak ő hallja Jézus szavait az áruló kilétét illetően (13,20-21); ismerős a főpap házában (18,15); elsőként érkezik a sírhoz (20,4skk); ő a szerzője a Negyedik evangéliumnak (21,24). Feltehetőleg, alakja az evangélium végső szerkesztésekor nyerte el szilárd vonásait. Theissen véleménye szerint a Szeretett Tanítvány vonásaiban azokra az írástudókra ismerhetünk, akik a Jn 21,24-ben található többes szám első személy leple alatt rejtőzködnek. A másik Pártfogó nem ír evangéliumot, de ő az, aki elvezet a teljes igazságra (16,13). Alakja inkább a szóbeli hagyományhoz kötődik (14,26; 16,13sk továbbá 3,8; 3,34; 6,63). Benne, véli Theissen, keresztény próféták csoportjának reprezentánsa sejthető. A

[92] A jánosi levelekből (1-3 Jn) következtetni lehet bizonyos problémákra, de tisztában kell lennünk azzal, hogy azek az iratok az evangélium megírásánál későbbi szituációról tanúskodnak (vö. ZUMSTEIN, 1998: 170skk).

[93] Vö. Jn 6,69: a Tizenkettő nevében beszél.

[94] Vö. Jn 13,16.

[95] Vö. Jn 12,3; 1 Tim 5,10..

[96] Vö. Jn 13,13.

három szereplő között, Theissen szerint, a következő hierarchia rajzolódik ki Jánosnál: a másik Pártfogó – Szeretett Tanítvány – Péter.

Ennek megállapítása után Theissen a következő kérdést teszi fel: milyen teológiai áramlatokat lehet tételezni e szereplő alakja mögött? Úgy véli, Péter a közösség tagjainak egyszerű pietását testesíti meg, míg a Pártfogó egy karizmatikus kereszténység képviselője. Az első tanítványok hitvallása, akik közé Péter is tartozik, a krisztológia kezdetleges stádiumát mutatja: Messiás (1,41), Isten fia (Izrael király értelemben – 1,49). Maga Jézus a Negyedik evangélium tanúsága szerint ezeket a megjelöléseket csak átmenetinek tartja. Erre utal Nátánaelnek mondott szava: „Nagyobb dolgokat fogsz látni" (1,50). Még a péteri hitvallásban („Mi hisszük és tudjuk, hogy te vagy a Krisztus, az elő Isten fia" [ismét csak Izrael királya értelemben] – 6,69) hitvallásában sincs szó pre-egzisztenciáról. Sőt az is figyelemre méltó, hogy Péter itteni, a közösség szószólójaként elmondott hitvallása nem kapcsolódik a Jézus által adott kinyilatkoztatáshoz (6,33.50.58). Jézus letartóztatásakor Péter ismét úgy viselkedik, mint aki semmit sem ért a Fiú küldetéséből (18,36). Paradox módon a fejlett krisztológia először a Keresztelő ajkán fogalmazódik meg (1,15). Jézus maga először Nikodémusnak nyilatkoztatja ki (3,5). 6,61-63-ban ismét megtaláljuk ezt a kapcsolatot a Lélek és a pre-egzisztenciát valló krisztológia között. A kétféle krisztológia tehát nem követi egymást, hanem egymás mellett létezik. Ennek az egymás mellett való létezésnek a megteremtése a Szeretett Tanítvány műve.

Vonhatunk-e le következtetéseket a három egymással vetélkedő autoritás képviselőinek társadalmi hovatartozását illetően? Az őskeresztény közösségekben jelen voltak a társadalom különböző rétegei.[97] Hogy a választ némiképp megfogalmazhassuk, mondja Theissen, hasznosnak látszik megvizsgálni, milyen társadalmi közegbe helyezi János a csodaelbeszéléseket. Míg a Márknál olvasható tizenhat csodaelbeszélésből csupán kettő játszódik viszonylag gazdag környezetben, addig a Jánosnál megtalálható hét elbeszélésből három: a kánai menyegző epizódjában erre utal a násznagy és a szolgák jelenléte (2,1-11); a második jel (4,54) esetében Jézus egy királyi tisztviselő fiát gyógyítja meg; Lázár családja is jelentős anyagai háttérrel kellett, hogy rendelkezzék. Júdás értékelése szerint (12,5) a nárduskenetet, amellyel Mária Jézus lábát megkente el lehetett volna adni háromszáz dénárért.[98] Továbbá, Nikodémust úgy mutatja be az elbeszélő mint „a zsidók egyik

[97] Theissen PLINIUS híres levelére utal: „Mert meggondolásra méltónak tartom a dolgok, legfőképpen a vádlottak nagy tömege miatt; ugyanis mindenféle korú, mindenféle társadalmi osztálybeli emberek, férfiak és nők vegyest, igen sokan kerülnek vád alá" (*Epist.* X. 96; in Ifjabb Plinius, *Levelek*, Bp. Európa 1966, ford. Borzsák I).

[98] Egy napszámos napi bére egy dénár volt (vö. Mt 20,2.9.10.13).

vezető emberét" (3,1).[99] A Szeretett Tanítvány ismeri a főpapot (18,15), háza van (19,27), az írásnak szentelheti az idejét (21,24). Három csodaelbeszélés a társadalom alacsonyabb rétegei között zajlik: 5,1skk; 6,1skk; 9,1skk. A vakon született ember hitvallása (9,33.35-38) nem éri el a krisztológia fejlett változatát, de hite őszinte, tanúságtétele teljes, míg Nikodémus és arimateiai József rejtőzködő szimpatizánsok maradnak. Fontos kiemelni: az evangélium tanúságtételét vállaló, hitelesítő csoport (1,14; 24,24) arra törekszik, hogy minden keresztényt elvezessen a krisztológiának arra a kidolgozott és példátlanul árnyalt szintjére, amelyről „kis könyv" (βιβλίον – 20,30) számot ad.

### 4.3. *A Negyedik evangélium mint normatív szöveg*

A Negyedik evangélium néhány részlete azt mutatja, hogy a Krisztusról szóló jánosi tanúságtétel az Izraeltől örökül kapott Írások szintjén helyezkedik el (2,22); másrészt a beteljesedés köre Jézus szavait is magába foglalja (18,9.32). Végig az elbeszélés során a γέγραπται illetve a γεγραμμένος sztereotip kifejezésekkel az ószövetségi Szentírásra utal, ezzel szemben a 20,30-ban az utóbbi, a 20,31-ben pedig az előbbi szóval magára az evangéliumra. Figyelemre méltó, jegyzi meg Zumstein (2003: 379), hogy ezek a Szentírásra utaló formulák a jánosi levelekben sohasem szolgálnak arra, hogy magának a szerzőnek a munkáját jelöljék. Az ószövetségi Szentíráshoz hasonlóan az evangélium is isteni eredetűnek tekinti magát és az előbbihez hasonló érvényre és tekintélyre tart igényt. De ennek ellenére a jánosi iskola sohasem teszi meg azt a lépést, amellyel könyvét a Héber Biblia gyűjteményébe illesztené. De elővételezi azt a lépést, melynek nyomán a *Mikrá*val szemben a keresztény Szentírás létrejött.

Zumstein (2003: 371) ezzel kapcsolatban két kérdésekre keres választ. Milyen feltételeknek kellett eleget tennie egy őskeresztény írásos dokumentumnak ahhoz, hogy alapító iratok rangjára emelkedjék? A születő egyháznak milyen kritériumok alapján választotta ki az adott dokumentumokat? Az ősegyház három kritériumot tartott mértékadónak: az apostoli eredetet;[100] az ortodoxiát (ὁ κανων τῆς πίστεως, *regula fidei*) és a nagy egyházak általi elismerés, más szóval az adott dokumentum egyházi recepcióját. Vitatott, vajon ezeket a kritériumokat az *intentio operis* elvétől függetlenül alkalmazták-e. Vajon azt kell tehát mondanunk, kérdezi Zumstein, hogy az újszövetségi iratok kanonizációjának nincs alapja magukban a szövegekben, és így

[99] Vö. 7,50-52; 19,38skk; 12,42: „A vezetők közül is sokan hittek benne, csak a farizeusok miatt nem vallották meg, hogy ki ne zárják őket a zsinagógából".

[100] Az „apostoli eredet" már a *Fragmentum Muratorianum* (második század második fele) szerint sem csak a szemtanúkként számon tartott szerzők műveit foglalja magába.

normatív voltuk csak az egyházi magisztérium döntésén alapszik? Vagy éppen ellenkezőleg, a kanonicitás kritériumainak problematikája a reflexió tárgyát képezi már magukban azokban az írásokban, amelyek aztán később normatív rangra, kanonikus státusra jutottak (ZUMSTEIN, 2003: 373)? Így is megfogalmazhatnánk a kérdést: lehetséges-e az, hogy redakciójuk idején az újszövetségi írások – vagy legalábbis közülük néhány – az Írás, azaz Szentírás státuszát igényelték maguknak (SMITH, 2000: 3-20)?

Meg kell vizsgálnunk a szerzői tekintély fogalmának kidolgozását a Negyedik evangéliumban. A „jánosi kérdés" – vajon János, Zebedeus fia az evangélium szerzője – tisztázása nincs segítségünkre ebből a szempontból. Ugyanis ez a probléma a Negyedik evangélium recepciótörténetéhez tartozik. Zumsteint (2003: 374) pedig az foglalkoztatja, hogy magának az evangéliumnak a szövege milyen kijelentéseket tesz ezzel kapcsolatban. A *Jn* válasza összetett. Egyrészt két szereplőt is színre visz, akik az evangélium Krisztusról szóló tanúságtételének páratlan *auctoritasát* hangsúlyozzák: a Paraklétoszt és a Szeretett tanítványt. Másrészt kifejezetten egy olyan hagyomány áramába helyezkedik el, amelyben az Írás, „szent" írás fogalma világosan kiformálódott.

A Paraklétosz szerepét így lehetne körvonalazni: a Búcsúbeszéd (14,31-16,33) úgy rajzolja meg alakját, mint aki Húsvét után Krisztusra emlékezik és ugyanakkor mint Krisztus hermeneutája lesz jelenvaló (14,26), s így idő és tér határait felülmúlva Krisztus jelenlétét biztosítja övéi között (14,16sk). Ez a jelenlét az aktualizáló anamnézisben valósul meg (14,26). A Paraklétosz tanúságtétele pedig tanúvá avatja a tanítványokat (15,26sk). Tevékenysége nem pusztán a múltra irányul. Nyitott a jövőre: a kinyilatkoztatás fényében értelmezi a jövőt (16,13, vö. ASHTON, 1991: 427-432). Így a Paraklétosz azokhoz a fogalmakhoz is kapcsolódik, amelyeket a jánosi iskola saját irodalmi termése különböző aspektusainak jelölésére használt, vagyis amit a Szeretett tanítvány meghaladhatatlan tekintélyével pecsételt meg (19,35; 21,24). Az utóbbi szöveg azért is érdekes, mert itt a tanúságtétel (μαρτυρία) kifejezetten kapcsolatban van az evangélium megírásával. A meghirdetés (ἀγγελία) az 1Jn üzenetét jellemzi. A tanítás (διδάσκειν) fogalmát pedig a 2Jn használja hasonlóképpen (διδαχή – v. 9). A Negyedik evangélium tehát a Lélek gyümölcse. A Paraklétosz két dolgot is magyaráz: az evangélium születését és a *relektűrnek*, újra olvasásnak azt az állandó erőfeszítését, amely átjárja a könyvet. Így a Negyedik evangélium, hangsúlyozza Zumstein (2003: 375), megvalósítja a Búcsúbeszédben meghirdetett programot. A Paraklétosz jellemzői a Búcsúbeszédben arra invitálják az olvasót, hogy kapcsolatot teremtsen a Lélek tevékenysége és a szeretett tanítvány tanúságtétele között. Figyelemre méltó, hogy a Szeretett tanítvány ugyanazt a funkciót tölti be, mint a Paraklétosz. Ő is kiváltságos tanúja a keresztény kérügma

legfontosabb mozzanatainak (19,26; 20,3-10; 13,23 vö. 1,18; 20,8 vö. 21,7). A legfontosabb ezen helyek közül kétségtelen a kereszt (19,26-27). Itt a Szeretett tanítvány Jézus szava szerint arra kap megbízást, hogy a Fiút szerepét vegye át.

Felmerül a kérdés: hogyan kell magyarázni azt, hogy jóllehet az evangélium a Paraklétosz gyümölcse, úgy áll az olvasó előtt mint kizárólag a Szeretett tanítvány műve? Zumstein (2003: 376) a következő hipotézist állítja fel: míg a Paraklétosz a Búcsúbeszéd tanúsága szerint a Kinyilatkoztatásra való anamnézist és ezáltal egy végtelen *relektűrt* biztosítja, addig a Szeretett tanítvány alakjához az írásmű megszületéséhez szükségképpen kapcsolódó lezárás mozzanata kapcsolódik. A Tanítvány műve révén a Lélek nyitott és szüntelenül megújuló tanúságtétele rögzül: a Szeretett tanítvány tanúságtételében objektiválódik.

Az ortodoxia fogalmának alkalmazásakor ki vagyunk téve az anakronizmus veszélyének.[101] Nem valamiféle helytelen hittel, eretnekséggel szemben foglal állást az evangélium. A narratívát a hit és a hitetlenség ellentéte uralja: legyen szó akár a zsidók, akár a világ, akár a tanítványok hitetlenségéről.[102] A Búcsúbeszédben a Húsvét utáni helyzet körvonalazódik: ez ellentét nem a közösségen belül, hanem a tanítványok közössége és a világ között mutatkozik. Az evangélium implicit szerzője *ad extra* polémiát folytat. Tehát egyrészt kockázatos az evangéliumban egyházon belüli összeütközések (*intra-ecclésiaux*, ZUMSTEIN, 2000: 357sk., 361) nyomait vélelmezni, másrészt viszont vitathatatlan, hogy az evangélium implicit szerzője a keresztény hitről alkotott egészen új elképzelését pontosan meg akarja fogalmazni. Tartózkodik attól, hogy kifejezetten kritikával illesse a hagyományos eszkatológiát, vagy hogy kizárja diszkurzusából. Inkább arra törekszik, hogy a közös hitre alapozva fogalmazza meg saját pozícióját. Ami a pneumatológiát illeti: egyfelől átveszi a születő kereszténység Szentlélekről alkotott közös elképzelését, ugyanakkor a Búcsúbeszédben bevezet egy egészen új fogalmat, a Paraklétoszt. Idézi a születő kereszténység messiási elképzeléseit, ugyanakkor pedig a küldött-krisztológia (*christologie de l'envoyé*) felfedezésére invitálja olvasóját. Az evangélium érvelése tehát lépcsőzetes hermene-

[101] Zumstein értelmezési kísérletének fontos előfeltevése: az evangélium – különböző redakcióit is figyelembe véve – a levelek *előtt* keletkezett. A Jn-levelek Zumstein rekonstrukciója szerint nemcsak időrendileg követik az evangéliumot, hanem feltételezik is annak létét.

[102] Ezzel szemben SCHNELLE (1987: 34.249-258) a Negyedik evangéliumban egy antidokétista krisztológia körvonalait látja.

utika szerint építkezik. Az ortodoxiáról szóló vita a levelekkel kezdődik.[103]

Kétségtelen, a *Fragmentum Muratorianum* arról tanúskodik, hogy a második század utolsó harmadában a Negyedik evangélium már nemcsak a jánosi közösség dokumentuma, hanem az Egyház könyve is. Szentírás. A 21. fejezet könyvhöz való illesztése viszont annak az időszaknak az emlékét őrzi, amikor a vita Jézus örökségének helyes értelmezéséről még különböző egyházi közösségek, helyi egyházak között zajlott.[104] Bianchi (1993: 210) is azon a véleményen van, hogy a Jn 21 alapproblémája az ekkléziológia. Standaert (1992: 633skk) nyomán azonban hangsúlyozza, árnyalni kell a kérdést. Más szóval, milyen jellegű az az ekkleziológia kérdés, melyet a fejezet rendezni, megválaszolni kíván. Nem Egyházon belüli (*intra-ecclesiale*), nem is Egyházon kívüli (*extra-ecclesiale*), hanem egyházak közötti (*inter-ecclesiale*): a feszültség oka és a vita tárgya helyi egyházi közösségek közötti kapcsolat. Hogyan kell viszonyulnia a Szeretett tanítvány tekintélyére hivatkozó csoportnak a Péter megkérdőjelezhetetlen *auctoritas*át valló egyházakhoz. Bianchi (1993: 211sk) kiemeli, önmagában a tény, hogy a szinoptikusok mellett a kánonban találjuk a Negyedik evangéliumot, azt mutatja, hogy az egyházak közötti feszültség megoldása a különbségek elismerése volt, nem pedig a kirekesztés vagy a kisebbség felszippantása. A 21. fejezetben található kiegészítés is a szinoptikus hagyománnyal folytatott párbeszéd tanúja.[105] A Negyedik evangélium utolsó fejezete két különböző hagyomány egymás mellett való létét mint a feltámadt Krisztus akaratát közli. Péter pásztori „beiktatása" Mt 16,17-19 emlékét idézi. Ugyanakkor 21,24 hangsúlyozza, a Szeretett tanítvány halála után is tanú (ὁ μαρτυρῶν). Evangéliuma révén.[106]

[103] Az 1 Jn azt mutatja, hogy megosztottság van a közösségen belül: 2,18s. Ez a megosztottság pedig összefügg a hit értelmezésével (2,22s; 4,2-3.15), és a helyes krisztológia megvallására irányul.

[104] A kérdés – vajon tekinthetők-e az evangéliumok helyi egyházi közösségek önreflexiója eredményének, melyeket az evangélisták jól lokalizálható problémákat is szem előtt tartva írtak – R. BAUCKHAM szerkesztésében megjelent kötet (*The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audiences*, T&T Clark, Edinburgh 1998) nyomán szokatlan élességgel vetődött fel újra.

[105] Ennek jele: a Feltámadott megjelenéseinek helye Galilea (vö. Mk 16,7; Mt 28,10.16skk; Jn 21,2 „Zebedeus fiai"-ról beszél, ami *Jn*-nál *hapax*, viszont megtaláljuk Lk 5,10). Jn 21 elsősorban Péter alakjának relektűrje (vö. Lk 5,1-4; Mt 16,17-19, Lk 22,31-32; 24,41-43).

[106] Helyesen állapítja meg VIGNOLO (2000: 265) hogy a *Jn* éppen a második záradék (21,22-24) révén a Jelenések könyve mellett az egyetlen újszövetségi dokumentum, amely önnön eredetét a feltámadt Krisztus kifejezett akaratára vezeti vissza.

A Negyedik evangélium első záradéka elismeri, a mű töredék, a második pedig megnyitja a lehetőséget a könyvek végtelen száma felé. „János evangéliuma elképzeli [...] a végtelen számú könyvek áldásait, melyek mind egyetlen életből erednek". Ezért úgy áll előttünk „mint rövid foglalata a szöveg fölötti örömnek" (EDWARDS, 1997: 68sk). Kimaradhatnak-e ebből az áldásból és örömből azok, akik nemzedékről nemzedékre e „kis könyv" (20,30) értelmezésével foglalatoskodnak?

## FELHASZNÁLT IRODALOM

**Abbot**, E.A., 1905: *Johannine Vocabulary: A Comparison of the Words of the Fourth Gospel with those of the Three*, London. • **Ashton**, J., 1986: „The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel" *NTS* 32: 161-186. • **Ashton**, 1991: *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford. • **Assmann**, J., 1999: *A kulturális emlékezet: írás, emlékezés és politika a korai magaskultúrákban*, Budapest. • **Barrett**, C.K., 1992: „The Third Gospel as a Preface to Acts? Some Reflections" in *The Four Gospels, FS F. Neirynck*, (BETL 100, szerk. F. Van Segbroeck, *et al.*), Leuven, 1451-1465. • **Bauckham**, R., 1993: „The Beloved Disciple As Ideal Author" *JSNT* 49: 21-44. • **Belle**, G. van, 1998: „The Meaning of [illegible] in Jn 20,30-31" *ETL* 74: 300-324. • **Bianchi**, E., 1993: „Un'alterità. Pietro e il discepolo amato (Gv 21)", *PSV* 27: 207-228. • **Blanchard**, Y.-M., 1996 : „Signe", *DBS* 12: 1303-1330. • **Blanquart**, F., 1991: *Le premier jour* (LD 146), Paris. • **Bovon**, F., 1988: „The Synoptic Gospels and the Noncanonical Acts of the Apostles" *HTR* 81: 19-36. • **Brawley**, R.L., 2003: „Canonical Coherence in Reading Israel's Scriptures with a Sequel" in *The Biblical Canons* (BETL 163, szerk. J.-M. Auwers és H.J. De Jonge), Leuven, 627-634. • **Calvino**, I., 1993: *Lezioni americane: Sei proposte per il prossimo millenio*, Milano. • **Clayton Croy**, N., 2001: „Where the Gospel Text Begins: A Non-Theological Interpretation of Mark 1,1" *NovT* 43: 105-127. • **Combet-Galand**, C., 1987: „L'aube encore obscure. Approche sémiotique de Jean 20", *Cahier biblique 26, Foi et Vie*, Paris 1987. • **Culpepper**, R.A., 1983: *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia. • **Culpepper**, 1990: „La narratologie et l'Évangile de Jean" in *La communauté johannique et son histoire* (szerk. J.-D. Kästli, J.M. Poffet és J. Zumstein) Genève. • **Davies**, M., 1992: *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel* (JSNTS 69), Sheffield. • **Dodd**, C.H., 1953: *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge. • **Edwards**, M., 1997: „Írás és újraírás" in IDEM, *De poetica christiana* (Hermeneutikai Füzetek 14), Budapest 1997, 59-77. • **Evans**, C.A., 1982: „On the Quotation Formulas in the Fourth Gospel" *BZ* 26: 79-83. • **Fee**, G.D., 1992: „On the Text and Meaning of John 20,30-31" in *The Four Gospels*, 2193-2205. • **Feuillet**, A., 1975: „Les christophanies pascales du quatrième évangile sont-elles des signes?" *NRT* 97: 577-592. • **Gaventa**, B.R., 1996: „The Archive of Excess. John 21 and the Problem of Narrative Closure" in *Exploring the Gospel of John, FS D. Moody Smith* (szerk. R.A. Culpepper és C.C. Black), Louisville, 240-252. • **Gourgues**, M., 1982: *Pour que vous croyiez...: pistes d'exploration de l'évangile de Jean*, Paris. • **Hamed-Khani**, S., 2000: *Revelation and Concealment of Christ. A Theological Inquiry into the Elusive Language of the Fourth Gospel* (WUNT II/120), Tübingen. • **Harstine**, S., 2002: *Moses as as Character in the Fourth Gospel: A Study of Ancient Reading Techniques* (JSNTS 229), Sheffield. • **Hengel**, M., 1985: *Studies in the Gospel of Mark*, London – Philadelphia. • **Hengel**, 1989: „Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese" *JBTh* 4: 249-288. • **Hübner**, H., 1992: „New Testament, OT Quotations in the" *ABD* 3: 1096-1104. • **Jackson**, H.M., 1999: „Ancient Self-referential Conventions and their Implications for the Authorship and Integrity of the Gospel of John" *JThS* 50: 1-34. •

**Kammler**, H.-C., 1996: „Die "Zeichen" des Auferstandenen. Überlegungen zur Exegese von Joh 20,30-31" in *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums* (WUNT 88, szerk. O. Hofius és H.-C. Kammler), Tübingen. • **Koester**, H., 1989: „From the Kerygma-Gospel to Written Gospel" *NTS* 35: 361-381. • **Lausberg**, H., 1979: „Jesaja 55,10-11 im Evangelium nach Johannes" *NAWG* 7. • **Lieu**, J., 2000: „Narrative analysis and scripture in John" in *The Old Testament in the New Testament. Essays in honour of J.L. North* (JSNTS 189, szerk. S. Moyise), Sheffield, 144-163. • **Léon-Dufour**, X., 1996: *Lecture de l'Évangile selon Jean, IV* (Parole de Dieu 34), Paris. • **Marguerat**, D. és **Bourquin**, Y., 2001: *Per leggere i racconti biblici. La Bibbia si racconta, Iniziazione all'analisi narrativa*, Roma. • **Marguerat**, D., 1993: „L'évangile de Jean et son lecteur" in *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique, FS J. Delorme* (LD 155, szerk. L. Panier), Paris, 305-324. • **Martyn**, J.L., ²1979: *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville. • **McDonald**, L.M., 1995: *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Peabody. • **Meeks**, W.A., 1967: *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden. • **Menken**, M.J.J., 1996: *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form* (CBET 15), Kampen. • **Menken**, 1999: „Observations on the Significance of the Old Testament in the Fourth Gospel" *Neotestamentica* 33: 125-141. • **Menken**, 2002: „Interpretation of the Old Testament and the Resurrection of Jesus in John's Gospel" in *Resurrection in the New Testament, FS J. Lambrecht* (BETL 165, szerk. R. Bieringer, V. Koperski és B. Lataire), Leuven, 188-205. • **Metzger**, B.M., szerk., 1975: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart. • **Miller**, E.L., 1999: „«In the Beginning»: A Christological Transparency" *NTS* 45: 587-592. • **Minear**, P.S., 1983: „The Original Functions of John 21" *JBL* 102: 85-98. • **Moessner**, D.P., 1992: „The Meaning of καθεξῆς in the Lukan Prologue as a Key to the Distinctive Contribution of Luke's Narrative among the 'Many'" in *The Four Gospels*, 1513-1527. • **Moessner**, 1999: „The Lukan Prologues in the Light of Ancient Narrative Hermeneutics. παρηκολουθηκότι and the Credentialed Author" in *The Unity of Luke-Acts* (BETL 142, szerk. J. Verheyden), Leuven, 399-418. • **Obermann**, A., 1996: *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium* (WUNT II/83), Tübingen. • **Oikonomos**, E., 1991: „The Significance of the Deuterocanonical Writings in the Orthodox Church" in *The Apocrypha in Ecumenical Perspective* (UBSMS 6, szerk. S. Meurer), New York, 1-20. • **Penna**, R., 2000: „Appunti sul come e perché il Nuovo Testamento si rapporta all'Antico" *Bib* 81: 95-104. • **Riedl**, H., 1997: *Zeichen und Herrlichkeit. Die christologische Relevanz der Semeiaquelle in den Kanawundern Joh 2,1-11 und Joh 4,46-54*, Frankfurt a. M. • **Roose**, H., 2003: „Joh 20,30f.: Ein (un)passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweisstellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums" *Bib* 84: 326-343. • **Scaiola**, D., 2001: „La finale di Giovanni (Gv 20,30-31)" *PSV* 43: 163-172. • **Schnelle**, U., 1987: *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium* (FRLANT 144), Göttingen. • **Ska**, J.L., 1990: *"Our Fathers Have Told Us". Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBi 13), Roma. • **Skeat**, T.C., 1994: „The Origin of the Christian Codex" *ZPE* 102: 263-268. • **Smith**, D.M., 2000: „When Did the Gospels Become Scripture?" *JBL* 119: 3-20. • **Söding**, T., 1996: „Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f" in *Schrift und Tradition, FS J. Ernst* (szerk. K. Backhaus és F.G. Untergassmair), Paderborn, 343-371. • **Spencer**, P.E., 1999: „Narrative Echoes in John 21. Intertextual Interpretation and Intratextual Connection" *JSNT* 75: 49-68. • **Standaert**, B., 1992: „Jean 21 et les Synoptiques: L'enjeu interecclésial de la dernière rédaction de l'évangile" in *John and the Synoptics* (BETL 101, szerk. A. Denaux), Leuven, 632-643. • **Stroumsa**, G.G., 1998: „The Christian Hermeneutical Revolution and its Double Helix" in *The use of Sacred Books in the Ancient World* (CBET 22, szerk. L.V. Rutgers, *et al.*), Leuven. • **Theissen**, G., 1996: „Conflits d'autorité dans les communautés johanniques. La question du Sitz im Leben de l'évangile de Jean", in IDEM, *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus – Paul – Jean* (La Monde de la Bible 33), Genève, 209-226 = *Diakonia, Fs B. Stogianos*, Thessaloniki 1988, 243-258. • **Theissen**, 1999: *Eine Theorie der urchristlichen Religion*, Gütersloh. • **Theissen**, 2002: *La redacción de*

*los evangelios y la política eclesial: un enfoque socio-retórico* (Ágora 11), Estella. • **Thyen**, H., 1977: „Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums" in *L'Evangile de Jean: Sources, rédaction, théologie* (BETL 44, szerk. M. de Jonge), Leuven, 259-299. • **Thyen**, 1977a: „Aus der Literatur zum Johannesevangelium" *TRu* 42: 211-270. • **Thyen**, 1995: „Noch einmal. Johannes 21 und «der Jünger, den Jesus liebte»" in *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts, Festschrift L. Hartman* (szerk. T. Fornberg és D. Hellholm), Oslo, 147-189. • **Vanyó** L., *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, Budapest 2002. • **Vignolo**, R., 1994: „La forma teandrica della Sacra Scrittura: Elementi biblici per una teologia della Scrittura e loro rilevanza ermeneutica" *SPat* 41: 109-133. • **Vignolo**, 2000: „Il libro giovanneo e lo Spirito di verità: Poetica testimoniale e scrittura pneumatica del IV Vangelo" *RSB* 12: 251-267. • **Welck**, C., 1994: *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevan-geliums literarisch untersucht, Mit einem Ausblick auf Joh 21* (WUNT, II/69). Tübingen. • **Wengst**, K., ⁴1992: *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, München. • **Zumstein**, J., 1989: „L'Évangile johannique: une stratégie du croire" *RSR* 77: 217-232. • **Zumstein**, 1990: „La rédaction finale de l'évangile selon Jean (À l'example du chapitre 21)" in *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (Le Monde de la Bible 9, szerk. J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet és J. Zumstein), Genève 1990, 207-230 = „Die Endredaktion des Johannesevangliums (am Beispiel von Kapitel 21)", in IDEM, *Jean. Creative Erinnerung, Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 1999, 192-216. • **Zumstein**, 1998: „Le processus de relecture dans la littérature johannique" *ETR* 73: 161-176. • **Zumstein**, 1999: „Narratologische Lektüre der johanneischen Ostergeschichte" in IDEM, *Kreative Erinnerung: Relcture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 1999, 178-191 = „Die johanneische Ostergeschichte als Erzählung gelesen" *ZNT* 2 (1999) 11-19. • **Zumstein**, 2000: „La tradition johannique" in *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (MoBi 41, szerk. D. Marguerat), Genève, 345-386. • **Zumstein**, 2001: „Lecture narratologique du cycle pascal du Quatrième Evangile" *ETR* 76: 1-15. • **Zumstein**, 2003: „La naissance de la notion d'écriture dans la littérature johannique" in *The Biblical Canons* (BETL 163), Leuven, 371-394.

Σημεῖα γεγραμμένα:

## The Image of Scripture and 'Writing' in the Fourth Gospel

László T. Simon OSB

As opposed to the Synoptics, the Fourth Gospel, curiously enough, does not use either the noun εὐαγγέλιον or the verb εὐαγγελίζω. Recent studies (Ashton 1991; Theissen 1999), however, have tentatively shown that what you read in this document of the Early Church, is not only an example of the gospel-genre, but it also adds up to a subtle reflection on what a gospel was meant to be. The present article aims at delving into this problem from a particular point of view, namely that of the Scriptures and of 'writing' itself that emerge from Jn. Three different but closely interwoven aspects are explored: how the Fourth Gospel articulates its narrative and its discourses with regard to Israel's Scriptures and regarding other gospel narratives, and, last but not least, how the role of 'writing' is visualized. Since the present analysis is mainly focusing on Jn 20-21, those details of the Fourth Gospel are highlighted that show how the 'book' (20,30) presents itself as a not only valid but a normative testimony as well.

Studia Biblica Athanasiana
vol. 7 (2004) 91-104.

# IZAJÁS KÖNYVÉNEK SZEREPE A QUMRÁNI KÖZÖSSÉG ESZKATOLÓGIKUS IRODALMÁBAN

Xeravits Géza
PRTA – Pápa

TARTALOM: 1. Izajás 10,33-11,5; 1.1. 4QIzajás-peser[a] (4Q161); 1.2. 4QSzéfer hammülhama (4Q285); 2. Izajás 52,7 és Izajás 61,1-3; 3. Izajás 61,1-3

Izajás könyve egyike a qumráni Közösség legkedveltebb „bibliai" iratainak. Ezt legalább három dolog látszik alátámasztani. Egyfelől, a könyvnek 22 különböző kézirata maradt fenn a qumráni barlangokban: ennél több példányban az ószövetségi könyvek közül csak a Zsoltárok és a Deuteronomium őrződött meg.[1] Másfelől, Izajás könyvéhez maradt fenn a legtöbb *peser*-kézirat – a qumráni Közösség sajátos szentírás-értelmezési technikájával készült magyarázat –, 6 példányban. Harmadrészt pedig, Izajás könyvének különböző szakaszaihoz előszeretettel fordultak a qumráni szerzők, mint biblikus háttérhez mondandójuk kifejtése során. Ebben a tanulmányban nem kívánunk átfogó képet nyújtani a könyv felhasználásáról a qumráni exegetikai tradícióban, csupán azt vizsgáljuk, hogy Izajás anyaga – egy olyan könyvé, amely alkotóan befolyásolta pl. a korai keresztény-ség eszkatológikus képzeteit is – miképpen épült bele a qumráni Közösség *eszkatológiájába*.

[1] Zsoltárok: 39 kézirat; Deuteronomium: 26 kézirat. A qumráni Izajás-kéziratok az alábbi megoszlásban kerültek elő: 1Q: 2 példány, 4Q: 18 példány, 5Q: 1 példány.

## 1. Izajás 10,33-11,5

Izajás 10,33-11,5 szakaszát különböző qumráni iratok használják fel. Magán az izajási korpuszon belül ez az összetett szöveg az ellenségek feletti ítéletnek és egy eljövendő igaz uralkodó felemelkedésének témáit kombinálja.[2] A szakaszt több qumráni szöveg idézi, vagy legalább is utal rá, így a már megvizsgált *Áldások szabályzata* (1QSb), egy *Izajás-peser* (4Q161) és a *Széfer hammilhama* (4Q285) – ezek mindegyike szektariánus szöveg, azaz a qumráni Közösség saját szerzeménye.

A 4Q161 szétválasztja az izajási szakasz két fő részét. Először Iz 10,33-34-et kapcsolja egy ellenséges csoport, a Kittim megsemmisítésének képéhez, ezután pedig Iz 11,1-5-öt egy צמח דויד-nak nevezett alakhoz, aki győzedelmes harcosként lép színre. A 4Q285 fennmaradt töredékei közül a 7-es számúnak 1-2. sorai idézik Iz 10,34-11,1-et. A szövegösszefüggés ebben az esetben is egy háború képét idézi. Az összekötő kulcs-kifejezések a נפל/נקף szavak és a ויצא חוטר egyfelől, valamint az ellenfél vezérét megölő נשיא képe másfelől. Végül, az 1QSb szöveg „Áldás a Közösség Fejedelmére" szakaszának egy tekintélyes részét (1QSb v 24-26) Iz 11,2-5 alapján formálta meg szerzője.

### 1.1. *4QIzajás-peser[a] (4Q161)*

E szöveg – műfaját tekintve – a folyamatos peserek közé sorolódik, azaz olyan exegetikai kompozíció, amely a qumráni Közösség sajátos szempontjai szerint egy adott „bibliai" könyv szövegét szakaszról-szakaszra haladva, eszkatológikus szempontok szerint magyarázza végig. A folyamatos peserek kéziratainak másolása mind heródes-kori írástípussal történt,[3] történelmi utalásaik pedig Alexandrosz Jannaiosz (Kr.e. 103-76) uralkodásának eseményeitől kezdődnek (Amuszin 1978). Ennek alapján a kutatók legnagyobb része keletkezésüket a Kr.e. első évszázad első felének végére, illetve a század közepére teszi.

A 4Q161 tíz töredékéből három, az Iz 10,21-11,5 közti textusokat értelmező szövegegységet sikerült helyreállítani.[4] A frg. 5-6-on egy háború leírását találjuk, ami באחרית הימים (4Q161 5-6, 10) játszódik le. E háború bemutatása során a peser szerzője földrajzi neveket is említ, melyek segítségével a kutatók a töredék tartalmát a Kr. e. első század legelső

[2] Izajás 10,33-34 és 11,1kk eredeti kapcsolatának kérdését tárgyalja pl. Wildberger 1991: 449-450, 462-464. A qumráni könyvtár azon szerzői, akik e szövegeket felhasználták, mindenesetre ugyanazon szövegegységhez tartozónak tekintették őket, lásd pl. 4Q285 7, 1-2.

[3] Az egy kivétel a 4Q162, ez kései hasmoneus-kori betűvel íródott, lásd Xeravits 1995: 8.

[4] DJD 5: 53-60, előzetes kiadásuk a diszkusszió megindításához: Allegro 1956: 177-181, a kiadás hiányosságainak korrigálása: Strugnell 1970: 183-186.

éveinek bizonyos történeti eseményeivel tudták azonosítani (AMUSZIN 1974: 381-392). Ebből arra következtethetünk, hogy a peser szerzője nem kizárólag eszkatológikus eseményekről beszél a szó legszorosabb értelmében, hanem a saját korában „elkezdődött eszkaton" képét vetíti elénk.[5]

A 7-10. töredékekből összeállított hasábon mindenesetre a szerző egyértelműen a jövőbe tekint, és két képet rajzol elénk: az elsőn leírja Izrael győzelmét az ellenség felett (3-8. sorok), míg a másodikon Iz 11,1-5 textusát értelmezve a győzelem korának egy individuális főszereplőjét, Dávid sarját mutatja be (17-24. sorok).

3 פשרו על הכ]תיאים אש[ר] °°[ ] ביד ישראל וענוי
4 ארץ ]כול הגואים וגבורים יחתו ונמס ל[בם
5 ורמי ]הקומה גדועים המה גבורי כת[יאים
6 אשר אמ]ר וניקפו סובכי [ה]יער בברזל ה[מה
7 ]°ם למלחמת כתיאים ולבנון בא[דיר
8 יפול פשרו על ה]כתיאים אשר ינת[נו] ביד גדולו
9 ]ים בברחו מלפ[ני יש]ראל[

ꕥ

18 פשרו על צמח] דויד העומד באח[רית הימים
19 או]יבו ואל יסומכנו ב[רוח ג]בורה [
20 כ]סא כבוד נזר ק[דוש ]ובגדי רוקמות
21 ]ן בידו ובכול הג[ואי]ם ימשול ומגוג
22 כו]ל העמים תשפוט חרבו ואשר אמר לוא
23 [למראה עיניו ישפוט ]ולוא למשמע אוזניו יוכיח פשרו אשר
24 ] וכאשר יורוהו כן ישפוט ועל פיהם
25 ]עמו יצא אחד מכוהני השם ובידו בגדי

3 Ennek magyarázata a Ki]ttimre vonatkozik, akik belehul[lanak] Izrael kezébe.[6] És a... szegényei... 4 ...]mind a pogányok, és a hősök megrémülnek és megolvad szí[vük... 5 *A fenn]költ termetűek levágatnak:* ezek a Kitt[im] harcosai... 6 ... amint mond]ta: *és kivágatnak [az] erdő bokrai fejszével:*[7] e[zek 7 ...] háborúra a Kittimmel. *És Libanon egy hatal[mas] által*

[5] „The commentary moves between past events and future expectations, but all should be read together as if the matters described as future are imminent": BROOKE 1997: 623. A rész végidőbeli értelmezhetőségéről a szöveg előzetes kiadása után parázs vita lángolt fel, lásd ALLEGRO 1956: 181; BURROWS 1957: 104-105; ALLEGRO 1957: 183, a pengeváltás kiértékelése: XERAVITS 1995: 3-4.

[6] HORGAN 1979: 83-84 olvasata יפלו ביד ישראל. Előtte általában a kiadó יסתו בית ישראל olvasatát követték.

[7] Az idézet (Iz 10,34a) igéje plur., szemben 𝔪, 𝔊 és 𝔰, a változtatás oka az alkalmazáshoz való igazításból fakad, nem általános qumráni olvasat: 1QIs$^{a}$ a 𝔪 variánsát tartalmazza.

8 *lehull*:ennek a magyarázata a] Kittimre [vonatkozik,] akik átadatnak az ő nagyjai kezébe [... **9** ...] midőn menekül [Iz]rael el[ől...

18[8] Ennek magyarázata] Dávid [Sarjára vonatkozik,] aki felkél az [eljövendő napokban... **19** ... el]lensége, és Isten gyámolítja őt [az er]ősség [lelké]vel [... **20** ...] a dicsőség [tr]ónja, a sz[entség] koronája és hímzett ruhák [... **21** ...] általa, és uralkodni fog mind a po[gány]ok felett, és Magóg **22** ...] mind a népeket megítéli kardja. És amint mondta: *Nem* **23** *[szemei látása szerint ítél,] és nem fülei hallása szerint dönt*, Ennek a magyarázata, hogy **24** ...]és amint tanították, úgy ítél, és szavaiknak megfelelően **25** ...]vele, kijön egy a Név papjai közül, és kezeiben a ... ruhái (4Q161 7-10, 3-9 és 17-24).

A töredék első két sora Iz 10,33-34 verseit idézi („Íme, az Úr, a Seregek JHVH-ja levágja az ágakat rettentő erővel, a sudár növésű fák leroskadnak és a magasak ledőlnek. Kivágják vassal az erdő bozótját, és a Libanon egy hatalmas által lehull"), a szerző ehhez fűzi a 3-8. sorok peserjeit. A bibliai szakasz által alkalmazott „erdőgazdasági" képanyagot a peser szerzője a Kittimre vonatkoztatja. A Kittim (jelen szöveg helyesírása szerint *kittí'ím*) népnév. Az Ószövetségben Ciprusnak, illetve a Mediterráneum nyugati részének lakóit jelöli, tengeri népeket. A qumráni szövegek szimbolikus nyelvhasználatában kétféle jelentéssel fordul elő: mint Izrael külső ellenségei, és mint az isteni harag végrehajtói az ítélet idején. Azonosításukra több kísérlet született, valójában nem csak egy népcsoportnak feleltethetőek meg. Bemutatásuk lényeges vonása, hogy a hatáskört túllépő ágensként párhuzamban állnak a fogság előtti próféták Asszíria-képével.[9] Jelen szakaszban ebben az értelemben szerepelnek.

A 7. sor az izajási szöveg Libanonra vonatkozó versét értelmezi. A „Libanon" meglehetősen multifunkcionális terminusa a pesereknek, és általában a zsidó exegetikai irodalomnak. Egyes helyeken magának a qumráni Közösségnek szinonimájaként használják, itt viszont kifejezetten negatív jelentéssel az ellenség jelölésére szolgál.[10] Az izajási באדיר a peserben az isteni ítélet végrehajtójára vonatkozik. Ez az אדיר minden valószínűség szerint egy pozitív eszkatológikus főszereplő, nyilvánvalóan nem más, mint aki a 4Q161 egy előző töredékén mint Közösség Fejedelme kerül elő (4Q161 5-6, 3), illetve akit ennek a töredéknek a folytatása mint Dávid Sarja azonosít (vö. BAUCKHAM 1995: 202-216). Ezt az értelmezést erősíti a töredékes 9. sor anyaga, amely leginkább a Kittim vezérének meneküléséről tudósít: hasonló képet találunk a 4Q285 4.

[8] A 11-16. sorok: Iz 11,1-5 idézete, majd egy üres sor.

[9] A kifejezés részletes elemzéséhez lásd XERAVITS 1995: xxi-xxii.

[10] Vö. XERAVITS 1995: 13, a fogalom hatástörténetét feldolgozza: VERMES 1961: 26-39.

töredékén, illetve az ugyancsak eszkatológikus témákat feldolgozó, s egy pozitív főszereplőt is színre vivő 4Q458 jelzetű elbeszélő töredék 2. fragmentumának 2. hasábján.

A 11-16. sorok Iz 11,1-5 szövegét tartalmazzák, s az idézet egy üresen hagyott sorral zárul. Az ezt követő peser az izajási szakaszt Dávid Sarjára, egy pozitív eszkatológikus főszereplőre („messianisztikus alakra") vonatkoztatja. A szakasz alapvető értelmét megadó titulus (צמח דויד) a 18. sorban hiányosan maradt fenn, helyreállításához ugyanakkor alapot szolgáltat további három qumráni előfordulása (4Q174, 4Q252, 4Q285, az utóbbi esetben – mint látni fogjuk, az alak bemutatásának biblikus háttere ugyancsak Iz 10, 33-11,5, vö. VANDERKAM 1994: 216-218).

A 19-20. sorokban a szerző a Dávid Sarját eltöltő isteni Lélek jelenlétének konkrét megnyilvánulásait gyűjti egybe. A kiindulási pont maga a bibliai textus (az Iz 11,1 ברוח גבורה-ja), majd ezt követi három újabb, szintén szentírási eredetű attribútum, a „dicsőség trónja", a „szentség koronája" és a „hímzett ruhák". A peser Dávid Sarjának egyetemes hatalmára és tekintélyére fókuszál, ugyanakkor aláhúzza ennek a tekintélyek az eredetét is, amennyiben a 24-25. sorokban tisztébe iktatásának képét idézi, ahol a papoknak világosan alárendelt szerepet foglal el. Megjegyzendő, hogy szövegünk kerülni látszik egy önálló ároni eszkatológikus főszereplő említését, s a papi tekintély birtokosaiként a papságot, mint olyat mutatja be.[11]

### 1.2. *4QSzéfer hammilhama (4Q285)*

Az imént idézett Izajás-peserhez nagyban hasonló képet mutat egy másik qumráni iratnak, a *Széfer hammilhama*-nak anyaga is. E szövegből 12, meglehetősen sérült töredék maradt ránk. Józef Milik, a szöveg kiadásával eredetileg megbízott kutató úgy vélte, e töredékek a *Háborús tekercs* (1QM) című iratnak lehettek záró részei (MILIK 1972: 143), melyeket az első barlangban fellelt szöveg nem tartalmazott (vö. NITZAN 1993: 77-90). Hartmut Stegemann ezzel szemben arra a következtetésre jutott, hogy a 4Q285 nem más, mint a *Háborús tekercs* qumráni változata (STEGEMANN 1998: 103). A kompozíciónak fennmaradt egy további, rokon qumráni példánya a 11. barlangból (11Q14, 11QBerakot), amely a párhuzamos részek mellett a 4Q285-ön nem szereplő anyagot is tartalmaz.[12]

[11] Újabban többen adtak hangot annak a meggyőződésüknek, hogy ez az intronizáció a Templom-tekercs ún. „Király-törvénye" egy passzusa alapján (11QT[a] 58,15-21) kerül leírásra, így BROOKE 1997: 624, továbbá: QIMRON 1995: 195-198.

[12] Ebből részleteket először közölt: VAN DER WOUDE 1968: 253-258, definitív kiadása DJD 23: 243-251. A két szöveg egymáshoz való viszonyának kritikai értékeléséhez lásd

A kompozíció tartalmilag a Háborús tekercs által elbeszélt eszkatológikus küzdelem eszméjéhez kapcsolódik, a gonoszság erői feletti végső győzelmet énekli meg. Bizonyos helyeken részleteiben pontosítja a Háborús tekercs tanítását. Műfaját tekintve legalább két részre tagolódik: elbeszélő, és áldásmondásokat tartalmazó szövegegységekre.

A kézirat másolása a Kr. e. első század második felére tehető. Az íráshordozó radiokarbon vizsgálata megerősítette a paleográfiai datálást.[13]

A szöveg kicsiny (4x5 cm), hat sort tartalmazó 7. töredékének anyaga Iz 10,34-11,1 idézetén alapszik.[14] E töredék a legvalószínűbb értelmezés szerint az ellenség vezére feletti ítéletről tudósít.[15]

1 ] כאשר כתוב בספר ]ישעיהו הנביא ונוקפ[ו]
2 [סבכי היער בברזל והלבנון באדיר י]פ̊ול ויצא חוטר מגזע ישי
3 [ונצר משורשיו יפרה ] צמח דויד ונשפטו את
4 ] ] והמיתו נשיא העדה צמ[ח]
5 [דויד ]ם ובמחוללות וצוה כוהן
6 ] ח]לל[י] כתיי̊ם[ ]ל[ ]

1 ] Izajás próféta [által:] és kivág[atnak az erdő bokrai 2 fejszével, és Libanon egy hatalmas által le]hull. És vessző kél majd Jišáj törzsökéről 3 és hajtás sarjad gyökereiről... ] Dávid sarja. És megítéltetnek [ 4 ] és megöli őt a Közösség Fejedelme, Dá[vid] Sarja [ 5 ] és sebekkel. És parancsolja a Pap [ 6 ] a Kitti[m meg]veré[se... (4Q285 7, 1-6)

A töredék Iz 10,34-11,1 idézetével kezdődik. Egyesek tagadják Iz 10,34 jelenlétét, mivel a szöveget negatív előjelű eseményekről való beszámolónak tartják (TABOR 1992: 59). A felhozott érvek mindenesetre elégtelennek tűnnek e vélemény alátámasztására.[16] A 3. sorban, a bibliai idézetet követően mindjárt Dávid Sarját nevezi meg a szerző. Az Ószövetségben nem találkozunk ezzel a szóösszetétellel, megformálása Jeremiás könyve két textusán alapul.[17] A qumráni anyag viszont tartalmazza, mégpedig eszkatológikus kontextusban (4Q174 és 4Q252). Ezt

továbbá LYONS 1999: 37-43. Diszkusszió: EISENMAN/WISE 1992: 24-29; VERMES 1992: 85-90; LIM 1992: 90-92; GORDON 1992: 92-94; TABOR 1992: 58-59; GARCÍA MARTÍNEZ 1993: 126-127, 141-143.

[13] Kr. e. 50 – Kr. u. 130. (szűkebben Kr. e. 36 – Kr. u. 81): DOUDNA 1998: 446-448.

[14] A szöveg elrendezésének kérdéséhez lásd legutóbb: ALEXANDER 2000: 333-348.

[15] Megjegyzésre méltó, hogy a 10. töredéken Mikáél és Gábriél nevei olvashatók: az angyalok jelenléte tovább erősíti a végidei harc szövegösszefüggését. 1QM ix 15.16; xvii 6.7; Dn 8-9 – vö. OTZEN 1992: 114-124. Az angyalok harcos szerepeltetéséhez ld. továbbá 1 Hén 9,1.4; 10,11 (4Q201 4,6; 4Q202 3,7.13; 4,11).

[16] Lásd VERMES 1992a: 59 kritikai megjegyzéseit a fentebbi tanulmányhoz.

[17] Körülírással: וְהֲקִמֹתִי לְדָוִד צֶמַח צַדִּיק és וּבָעֵת הַהִיא אַצְמִיחַ לְדָוִד צֶמַח צְדָקָה (Jer 23,5 és 33,15), vö. Zak 3,8; 6,12.

az eszkatológikus értelmezést erősíti meg a צמח kifejezés rabbinikus használata is: a Talmud Jerusalmiban (y *Ber* 2,5), és egy midrásban (*Lam. Rabba* 1,16, Dávid említése nélkül). A 4. sor világosan azonosítja a Közösség Fejedelmét Dávid Sarjával. A sort kezdő ige (והמיתו) a legvitatottabb qumráni szöveghelyek egyike. A vokalizáció nélkül álló mássalhangzók ugyanis kétféle olvasatot tesznek lehetővé, s mindkettő gyökeresen más értelmet ad a szövegnek.

1. *w<sup>e</sup>hémítú* (ami Hifil perfectum consecutivum pl.3.m; fordítása: 'és megölik'). Ezen olvasat szerint az ige tárgya a Közösség Fejedelme, azaz Dávid Sarja, aki grammatikailag a tárgyat jelző את partikula nélkül kapcsolódna az igéhez. Így a szöveg az eszkatológikus Közösség vezetőjének megöléséről szólna, amit a szerzők szoros párhuzamban szemlélnek a Jézus-eseményről hírt adó evangéliumi beszámolókkal.[18]
2. *wehamító* (ami Hifil perfectum consecutivum sg.3.m. + suff. sg.3. m;[19] fordítása: 'és megöli őt'). A Közösség Fejedelme így az ige alanyaként jelenik meg, melynek tárgya eszerint az ellenséges seregek (Kittim) vezére.[20]

Pusztán nyelvtani síkon mindkét megoldás elfogadhatónak tűnik, bár az általános héber mondattannak jobban megfelel a második. Az első esetben az állítmány után következő direkt tárgy inkább igényelné az את partikulát, a második viszont jól tükrözi a héber mondat megszokott állítmány-alany mondatszerkesztési sémát.[21] Tovább erősíti az értelmezésnek ezt az irányát a szöveg 4. töredékén található szövegegység, amelyik közvetlenül a jelen epizód előzményeit kívánja bemutatni. Ezen világosan szerepelnek többes számban álló igék: ez utóbbiak alanyai viszont éppen a Közösség Fejedelme elé visznek valakit, miután – minden bizonnyal ugyanennek a társasága – megfutamodott Izrael elől.[22]

A 6. sorban a ח]ללן[י] כתיי[ם, a „Kittim megverése" kifejezés genitivus objectivusként és subjectivusként is értelmezhető, a szöveg menetébe az előbbi illik bele. Emlékezzünk, a 4Q161 szerzője Izajás könyvének vonatkozó szakaszát ugyancsak a Kittim legyőzésére értelmezte.

[18] EISENMAN/WISE 1992: 24-27; TABOR 1992: 58-59.

[19] Az utolsóként idézett cikk kapcsán éles vita zajlott J. Tabor és G. Vermes között a szó vokalizációját illetően (Tabor javaslata *wehămító* volt), ugyanakkor a standard nyelvtanok mindkét vokalizációt megengedik, vö. GKC § 72w; GHB § 80m; GBH § 80m.

[20] Így a kutatók jelentős többsége: VERMES 1992: 89; BAUCKHAM 1995: 203-206; GARCÍA MARTÍNEZ 1996: 124; *DSSSE*, 2: 643; LYONS 1999: 141.

[21] Szemben TABOR 1992: 58. Vö. GBH § 155k.

[22] וינוס]ו מפני ישראל העת ההיאה és ו]יביאוהו לפני נשיא העדה (4Q285 4, 7; 10), fordításuk: „és elmenekül]nek Izrael elől abban az időben", valamint „és a Közösség] Fejedelme elé viszik őt..."

## 2. Izajás 52,7 és Izajás 61,1-3

Az izajási korpusz e két szép verse (szakasza) lényeges szerepet kap a qumráni Közösség egy eszkatológikus iratában, a 11Q*Melchizedek* (11Q13) jelzetű tematikus peserben. E kompozíciónak tizenöt töredéke maradt ránk, amelyekből három hasábnyi szöveget lehet rekonstruálni, ugyanakkor a teljes egészében helyreállítható második hasáb méretei alapján arra lehet következtetni, hogy a mű eredetileg nagyon jelentős terjedelmű lehetett.[23]

A kutatók különféleképp datálják a 11Q*Melchizedek* leírását, mert írástípusa meglehetősen vegyes képet mutat, legvalószínűbbnek azonban egy a Kr. e. első századi datálás tűnik.[24] Ami magának a műnek szereztetését illeti, az alábbi *terminus post quem*-re lelhetünk: amennyiben a ii 18 sorban a דנ[אי]ל rekonstrukció helytálló, és a szerző a (kánoni) Dániel könyvét idézi, akkor a kompozíció kialakítása e bibliai könyv kialakulása utánra teendő.[25]

A mű ii 12-25. sorai az alábbi szöveget tartalmazzák:

12 פשרו על בליעל ועל רוחי גורלו אש[ר ]°ים בסורמה מחוקי אל ל[הרשיע]
13 ומלכי צדק יקום נקם משפטי א[ל ביום ההואה וינצ]ל[ו מיד ]בליעל ומיד כול ר[וחי גורלו]
14 ובעזרו כול אלי [הצדק ו]הואה א[שר יעמוד ביום ההואה על] כול בני אל והפק[יד ]
15 הזואת הואה יום ה[שלום א]שר אמר [אל עליו בדברי ישע]יה הנביא אשר אמר [מה] נאוו
16 על הרים רגלי מבש[ר מ]שמיע שלום מב[שר טוב משמיע ישוע]ה אומר לציון [מלך] אלוהיך
17 פשרו ההרים [המה] הנביאים] המה א[שר ]תמ[ ] לכול אש[ר ]
18 והמבשר הו[אה] משיח הרו[ח] כאשר אמר דנ[יאל ומבשר]
19 טוב משמי[ע ישועה] הואה הכתוב עליו אשר [
20 לנח[ם] ה[אבלים פשרו] ל[ה]שכילמה בכול קצי הע[ולם
21 באמת למ[שפט ]מה א[
22 °°[ ]ר הוסרה מבליעל ותש[וב ]נק[ם
23 ]במשפט[י] אל כאשר כתוב עליו [אומר לצי]ון מלך אלוהיך [צ]יון ה[יאה
24 עדת כול בני הצדק המה] מקימ[י] הברית הסרים מלכת [בר]רך העם ואל[ו]היך הואה
25 מלכי צדק אשר יצי[ל]מה מי[ד בליעל ואשר אמר והעברתמה שו[פר ב]כול [א]רץ

[23] Az irat legalább 25 soros hasábokból állhatott. A qumráni tekercsek különböző méret-adatainak összefüggéseit elemzi Tov 1998: 69-91. Vö. az alábbi – hasonló hasábonkénti sorszámmal rendelkező – művek hosszúságát: 1QS 9 + ? hasáb, 11QPs$^{a}$ 27 + ? hasáb, 11QT$^{a}$ 66 hasáb.

[24] Puech 1987: 507-508 átfogó ismertetését adja a különböző véleményeknek. Ő maga egy korai datálás mellett érvel: „Dans l'ensemble, cette écriture difficilement classable dans une type homogène est certainement caractéristique du premier siècle avant J.-C.: hasmonéenne tardive ou hérodienne ancienne".

[25] Dániel könyve utolsó redakciós stádiumát általában Kr. e. 167-164 közé helyezik, lásd pl. Kratz 1991: 72: „Da auch dem makkabäischen Text, der auf Antiochus IV. zielt und in seiner Endgestalt unbestritten aus der 2. Hälfte des 2. Jh.s v.Chr. (nach 168-163) stammt..."

12 Ennek a magyarázata Beliálra, és osztályrészének lelkeire vonatkozik, aki[k mindnyájan engedetlenek vol]tak, eltérvén Isten rendeléseitől, hogy [vétkezzenek.] 13 Melkizedek azonban végrehajtja Is[ten] ítéletének bosszúját [azon a napon, és megsza]ba[dulnak] Beliál [kezéből] és mind az [ő osztályrésze] lel[kei] kezéből. 14 És az ő segítségén mind az [igazság] angyalai, és ő az, a[ki megáll azon a napon] Isten minden fia [felett,] és számonkéri ezt [a közös]séget. 15 Ez a [béke] napja, amint mondta [Isten róla Iza]jás, a próféta [szavaival,] amint mondta: *[Milyen] szép* 16 *a hegyeken az örömhírhozó lába, aki békét hirdet, jó[hírt hoz, szabadulást hir]det, mondván Cijonnak: Istened [uralkodik.]*

17 Ennek a magyarázata: a hegyek, [ezek] a próféták, a[kik hallják Isten szavát, és megőrzik] tökéletes[ségben] mind, ami[t parancsolt.] 18 És az örömhírhozó, ez a Lélek felkentje, akiről mondta Dán[iel... És a jóhírt] 19 hozó, aki [szabadulást] hirdet, ő az, akiről meg[íra]tott, hogy [...] 20 *Megvigasztalni a [gyászolókat.*

Ennek magyarázata,] hogy felvilágosítsa a vi[lág] minden korszakáról [ ... ] 21 hűségben az íté[letre ... 22 ...] visszafordíttatik Beliáltól, és visszatér ...] boss[zú... ... 23 ...]Isten ítéletei által, amint megíratott róla: *[Mondd Cij]onnak: Istened uralkodik.* Cijon, e[z 24 az igazság minden fiának gyülekezete, ők] a szövetség megtartói, akik tartózkodnak attól, *hogy járjanak a nép [út]ján,* és a te Istened, ez [... 25 megme]n[ti őket Beliál [kezé]ből, és akiről mondta: *és fúvasd meg a sólfárt* ... az e]gész [f]öldön.

A 12. sorban kezdődő magyarázat a megelőző zsoltárverset (Ps 82,1) vezeti tovább. Beliált és a hozzá tartozókat a szerző mint a mennyei udvartartással kapcsolatban levő létezőket mutatja be. A következő sorok az eszkatológikus háborúnak egyéb qumráni iratokból jól ismert képét festik, s ennek keretében Melkizedeket, egy angyali főhőst úgy mutatják be, mint Isten ítéletének végrehajtóját.[26]

Az ítélet képének lezárásaképpen a szerző a 15-16. sorban Deutero-Izajás szövegéhez fordul (Iz 52,7). A vers idézésének oka nyilvánvalóan az, hogy az ítélet napjának jelentését az igazak számára is bemutassa. Ugyanakkor az izajási szöveg segítségével az eszkatológikus események még egy pozitív főszereplőjét, egy prófétai alakot is színre léptet a szerző.

Izajás 52,7 egy hírnökről (מבשר) prófétál, akinek lába a hegyeken van. A bibliai szövegben ez a hírnök egy prófétai alak, aki szabadulást hirdet Sionnak, valamint meghirdeti Isten uralmát (Isa. 52:7c). A 11Q*Melchizedek* szerzője megerősíti a rész prófétai konnotációját két aspektus hangsúlyozásával. Elsőként az 52:7aβ-ban szereplő „hegyeket" (ההרים) a „prófétákkal" (הנביאים) azonosítja. Másodszor, a hírnököt,

[26] Melkizedek qumráni alakjához lásd XERAVITS 2003a.

mint „a lélek felkentjét" (משיח הרו[ח]) határozza meg.[27] Ez a kifejezés egyértelmű utalás Iz 61,1a-ra,[28] amely egy olyan bibliai szakasz kezdete, ami – jóllehet implicite – a 11Q*Melchizedek* egész anyagának kialakítását befolyásolni látszik. Az eredeti, izajási szövegösszefüggésben a JHVH lelke által eltöltött alak nem más, mint maga a próféta.

A 11Q*Melchizedek* ii 15-21 főszereplőjének ezen jellegzetességei arra utalnak, hogy prófétával van dolgunk. Szerepe kettős. Egyfelől tanítja és vigasztalja népét a szabadítás meghirdetésével. Másfelől ő Melkizedek hírnöke is: az Iz 52,7-ben a מבשר-nek tulajdonított üzenetet a 11Q*Melchizedek* ii 23-25 töredékes sorai Melkizedekre alkalmazzák. Ugyanakkor a 11Q*Melchizedek* szerzője az eszkatológikus próféta előhírnöki szerepét egy lényeges módon továbbfejleszti, az alábbiak szerint.

A ii 20. sor a következő szöveget tartalmazza:

לנח[ם] ה[אבלים פשרו] ל[ה]שכילמה בכול קצי הע[ולם]

*Megvigasztalni a [gyászolókat:* Ennek magyarázata,] hogy felvilágosítsa a vi[lág] minden korszakáról[…

Először, e sor Iz 61,2b félversét (לנחם כל־אבלים) kapcsolja alakunkhoz. Eszerint üzenete abból áll, hogy vigasztalja Isten népét az eszkatológikus kor válságos eseményei közepette. Másrészt viszont a szerző úgy értelmezi a bibliai szöveg לנחם-ját, mint ל[ה]שכילמה, amivel egyfelől prófétai, másfelől bölcsességi tradíciókkal gazdagítja iratának látásmódját. Jelen tanulmány keretei között csak az előbbire térünk ki.[29]

Mint láttuk, az eszkatológikus próféta alakjának tárgyalását a 11Q*Melchizedek*-en izajási idézetek dominálják. A szerző mindjárt a szakasz kezdetén Iz 52,7-et idézi, majd Iz 61,2b-t. Ennek fényében a 11Q*Melchizedek* ii 20 ל[ה]שכילמה-jának ugyancsak feltárhatóak izajási vonatkozásai, amennyiben Iz 52,13-ra utalhat. Ebben a versben JHVH szolgájáról mondja a szerző, hogy ישכיל. Az izajási kontextusban ez az ige egy önálló szövegegységet nyit, és a szolga egész aktivitását látszik jellemezni. A 11Q*Melchizedek*-ben pedig ez az izajási allúzió tovább erősíti az eszkatológikus hírnök prófétai karakterét.

A töredékes 23. sorral a szerző egyértelműen visszatér az angyali Melkizedek személyére, ugyanakkor továbbra is izajási szövegekkel

[27] Ez továbbá jelzi azt is, hogy Melkizedektől különböző alakkal van dolgunk. ZIMMERMANN 1998: 410, Melkizedek és ezen alak között a különbséget elsősorban abban látja, hogy az előbbi mennyei, az utóbbi pedig földi alak. „Soweit erkennbar, vollzieht Melchisedek seine Handlungen im *Himmel*, während die Verkündigung des 'Gesalbten' im *irdischen* Bereich stattfindet. 'Gesalbt' bzw. 'geistbegabt' sind ferner im AT, im Frühjudentum und in Qumran Menschen, aber keine Engel".

[28] רוח אדני יהוה עלי יען משח יהוה אותי.

[29] A szakasz részletesebb elemzéséhez lásd XERAVITS 2003 és 2003b.

operál, a kezdő idézet Iz 52,7, később implicite Iz 8,11. A peserek Melkizedekre vonatkoznak.

## 3. IZAJÁS 61,1-3

Amint fentebb láttuk, Trito-Izajás eme szakasza jelentős szerepet tölt be a 11Q*Melchizedek* című qumráni iraton. A qumráni 4. barlangból előkerült egy másik szövegen szintén említésre méltó módon dolgozzák fel e verseket.[30]

Az ún. 4Q*Messiási apokalipszis* (4Q521) tizenhat töredékben maradt fenn. Írástípusa alapján másolása a Kr. e. első század első felére tehető. Műfaját illetően nincsen konszenzus a kutatók között, és bár kiadója egy műfaji megjelölés magának a kompozíciónak a hivatalos címébe is elhelyezett („apokalipszis"), meg kell jegyezni, hogy a mű egésze – bár tartalmaz jelentős apokaliptikus látásmódú anyagot – formailag nem apokalipszis. Ami a bennünket érdeklő szakaszt illeti, azt leginkább úgy határozhatjuk meg, mint „eszkatológikus bölcsességi anyagot tartalmazó apokaliptikus költemény".[31] A mű eredete ugyancsak vita tárgyát képezi, a qumráni Közösség saját irataira annyira jellemző szektás szóhasználat hiánya mindenesetre inkább arra utal, hogy Qumrânon kívüli költeménnyel van dolgunk.[32]

A bennünket érdeklő izajási szakasz egy fontos félverse a kompozíció második töredékén megőrzött második hasáb 12-14. soraiban található:

11 ונכ֯דות שלוא היו יעשה אדני כאשר ד[בר]
12 כ֯י ירפא חללים ומתים יחיה ענוים יבשר
13 ו֯[דלי]ם ישב[יע ]נ֯חושים ינהל ורעב֯ים יעשר
14 ונב[ונים ] וכלם כ֯קד֯[ושים
15 ואן

**11** És dicső dolgokat, amelyek nem voltak (még), tesz majd az Úr, amint m[ondotta], **12** mert meggyógyítja a betegeket, és a holtakat megéleszti, az *alázatosnak örömhírt visz*, **13** és [a szűkölködő]ket megelé[gíti], a kitépetteket gonddal vezeti, és az éhezőket gazdaggá teszi, **14** és az ér[telmeseket...] és mindnyájan, mint szen[tek (?)...

[30] XERAVITS 1997: 127-147. PUECH 1992: 475-522; PUECH 1993: 627-692; PUECH 1999: 551-565.

[31] A mű műfajának problémáját és a kapcsolatos vitákat érintettem: XERAVITS 2003b, lásd ott.

[32] Az iratot qumráni műnek tartja pl. DJD 25: 36-38; GARCÍA MARTÍNEZ 1996a: 192-193. Az ellenkezőjéhez lásd COLLINS 1994: 106; COLLINS 1997: 89; 128-129; DIMANT 1995: 48; DJD 30: 13.

A hasáb anyaga, amelyet ezek a sztikhometrikusan szépen elrendezett sorok lezárnak, Isten jótetteményeit mutatja be az igazakon az eszkatológikus korban. A költemény ezen sorai több különböző ószövetségi helyről veszik anyagukat, így Dt 32,39, Iz 61,1-2, Oz 6,1-2 stb. Az említett cselekedetek végrehajtója úgy a Bibliában, mint a korai zsidóság irodalmában általában Isten. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy éppen Iz 61,1 a szegényeknek való örömhír-hirdetést az Isten lelke által felkent próféta hatáskörébe rendeli, s ennek az izajási szakasznak az eszkatológizálását megfigyelhettük már a 11Q*Melchizedek*-en is. Ugyanakkor a felsorolt másik öt kifejezés – ha szó szerint nem is lelhetőek fel, szellemükben mindenképpen – olyan mértékben kapcsolódik az ószövetségi hagyományban magához Istenhez, önmagában az עניים יבשר kifejezés kevés ahhoz, hogy az e sorokban leírt tetteket az eszkatológikus próféta személyéhez kössük.[33] Ebben az esetben tehát a szöveg szerzője az ószövetségi szakaszt úgy alkalmazza textusában, hogy annak tanítását harmonizálja az általa létrehozott idézetcsokor együttes képéhez, s az izajási próféta feladatát, mint az eljövendő napokban tevékeny Isten jótetteményét határozza meg.

## Felhasznált irodalom

Philip S. **Alexander** 2000: „A Reconstruction and Reading of 4Q285 (4QSefer ha-Milḥamah)" *RevQ* 75: 333-348. • John M. **Allegro** 1956: „Further Messianic References in Qumran Literature" *JBL* 75: 174-187. • **Allegro** 1957: „Addendum to Professor Millar Burrow's Note on the Ascent from Accho in 4QpIsa[a]" *VT* 7: 183. • Joseph D. **Amusin** 1974: „A propos de l'interprétation de 4 Q 161 (Fragments 5-6 et 8)" *RevQ* 31: 381-392. • **Amusin** 1978: „The Reflection of Historical Events of the First Century B.C. in Qumran Commentaries (4Q161; 4Q169; 4Q166)" *HUCA* 48: 123-152. • Richard **Bauckham** 1995: „The Messianic Interpretation of Isa. 10:34 in the Dead Sea Scrolls, 2 Baruch and the Preaching of John the Baptist" *DSD* 2: 202-216. • George J. **Brooke** 1997: „Isaiah in the Pesharim and Other Qumran Texts" in *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition* (szerk. C.C. Broyles és C.A. Evans, Leiden) 609-632. • Millar **Burrows** 1957 „The Ascent from Accho in 4QpIsa[a]" *VT* 7: 104-105. • Jean **Carmignac** 1963: *Les textes de Qumrân. Traduits et annotés*, 2. kötet, (Paris). • John J. **Collins** 1994: „The Works of the Messiah" *DSD* 1: 98-112. • **Collins** 1997: *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (The Literature of the Dead Sea Scrolls, London). • Devorah **Dimant** 1995: „The Qumran Manuscripts: Contents and Significance" in *Time to Prepare the Way in the Wilderness* (STDJ 16, szerk. D. Dimant és L.H. Schiffman, Leiden) 23-58. • DJD 5: John

[33] Erre hajlik Eisenman/Wise 1992: 20, ám amint García Martínez 1993: 141 rámutat: „En realidad el problema no existe si el texto es leído correctamente, como lo hace Puech... Las acciones gloriosas que no son obra de Dios desaparecen del texto, que en realidad únicamente habla de acciones gloriosas realizadas por Dios mismo, acciones que son precisamente las enumeradas en las líneas 12-13". Érvelésünket támasztja alá továbbá ama tény is, hogy a töredék mindhárom כי-vel bevezetett, és *imperfecta* igéket tartalmazó alegysége Istent bírja alanyául (5-6, 7-8, 12-14).Ez utóbbi igen pontos *sztikhometriájához* lásd Puech 1992: 494-495.

M. Allegro, *Qumrân Cave 4. I (4Q158-4Q186)* (Oxford 1968). • DJD 23: Florentino García Martínez, *et al.*, *Qumran Cave 11. II: 11Q2-18, 11Q20-31* (Oxford 1998). • DJD 25: Emile Puech, *Qumrân Grotte 4. XVIII: Textes hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579)* (Oxford 1998). • DJD 30: Devorah Dimant, *Qumran Cave 4.XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts* (Oxford 2001). • Greg **Doudna** 1998: „Dating the Scrolls on the Basis of Radiocarbon Analysis" in *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, 2 vols. (szerk. P.W. Flint és J.C. VanderKam, Leiden) 1: 430-471. • Robert **Eisenman** / Michael O. **Wise** 1992: *The Dead Sea Scrolls Uncovered* (Rockport). • Florentino **García Martínez** 1993: „Notas al margen de The Dead Sea Scrolls Uncovered" *RevQ* 61 (1993), 123-150. • **García Martínez** 1996: *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English* (Leiden és Grand Rapids). • **García Martínez** 1996a: „Textos de Qumrán" in G. Aranda Pérez, *et al.*, *Literatura judía intertestamentaria* (Introducción al Estudio de la Biblia 9, Estella), 15-241. • Robert P. **Gordon** 1992: „The Interpretation of 'Lebanon' and 4Q285" *JJS* 43: 92-94 • Maurya P. **Horgan** 1979: *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQMS 8, Washington). • Reinhard G. **Kratz** 1991: *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (WMANT 63, Neukirchen). • Timothy H. **Lim** 1992: „11QMelch, Luke 4 and the Dying Messiah" *JJS* 43: 90-92 • William J. **Lyons** 1999: „Clarifications concerning 4Q285 and 11Q14 arising from Discoveries in the Judean Desert 23" *DSD* 6: 37-43. • Józef T. **Milik** 1972: „Milkî-sedeq et Milkî-reša' dans les anciens écrits juifs et chrétiens" *JJS* 23: 95-144. • Bilhah **Nitzan** 1993: „Benedictions and Instructions for the Eschatological Community (11QBer; 4Q285)" *RevQ* 61: 77-90. • Benedikt **Otzen** 1992: „Michael and Gabriel. Angelological Problems in the Book of Daniel" in *The Scriptures and the Scrolls. Studies in Honour of A. S. van der Woude on the Occasion of His 65th Birthday* (VTSup 49, szerk. F. García Martínez, *et al.*, Leiden), 114-124. • PTSDSSP 1: *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations I. Rule of the Community and Related Documents* (Tübingen és Louisville 1994). • Emile **Puech** 1987: „Notes sur le manuscrit de 11QMelkîsédeq" *RevQ* 48: 483-513. • **Puech** 1992: „Une apocalypse messianique (*4Q521*)" *RevQ* 60: 475-522. • **Puech** 1993: *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle?* 2 kötet (EtBib N.S. 21-22, Paris). • **Puech** 1999: „Some Remarks on 4Q246 and 4Q521 and Qumran Messianism" in *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls* (STDJ 30, szerk. D.W. Parry és E. Ulrich, Leiden) 545-565. • Elisha **Qimron** 1995: „A Work Concerning Divine Providence: 4Q413" in *Solving Riddles and Untying Knots, Fschr. J. C. Greenfield* (szerk. Z. Zevit, *et al.*, Winona Lake), 195-198. • Hartmut **Stegemann** 1996: „Some Remarks to *1QSa*, to *1QSb*, and to Qumran Messianism" *RevQ* 65-68: 49-505. • **Stegemann** 1998: *The Library of Qumran* (Leiden és Grand Rapids) • John **Strugnell** 1970: „Notes en marge du volume V des «Discoveries in the Judaean Desert of Jordan»" *RevQ* 26: 163-276. • James D. **Tabor** 1992: „A Pierced or Piercing Messiah? – The Verdict Is Still Out" *BAR* 6: 58-59. • Eibert J.C. **Tigchelaar** 2000: „Working with Few Data: The Relation between 4Q285 and 11Q 14" *DSD* 7: 49-56. • Emanuel **Tov** 1998: „The Dimensions of the Qumran Scrolls" *DSD* 5: 69-91. • James C. **VanderKam** 1994: „Messianism in the Scrolls" in *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls* (CJAS 10, szerk. E. Ulrich és J.C. VanderKam, Notre Dame), 211-234. • Geza **Vermes** 1961: „Lebanon: The Historical Development of an Exegetical Tradition" in *Scripture and Tradition in Judaism* (SPB 4, Leiden), 26-39. • **Vermes** 1992: „The Oxford Forum for Qumran Research. Seminar on the Rule of War from Cave 4 (4Q285)" *JJS* 43: 85-90. • **Vermes** 1992a: „Counterpoint. Geza Vermes Replies" *BAR* 6: 59. • Hans **Wildberger** 1991: *Isaiah*, 1. kötet (ContC, ford. T.H. Trapp, Minneapolis [ered. BKAT X/1, Neukirchen 1972]). • Adam S. **van der Woude** 1968: „Ein neuer Segensspruch aus Qumran (11QBer)" in *Bibel und Qumran* (FS Bardtke, szerk. S. Wagner, Berlin) 253-258. • **Xeravits** Géza 1995: *Szentírás-értelmezés Qumrânban* (Budapest). • **Xeravits** 1997: „A Messiás, mint a végső idők előfutára (4Q521) – Fordítás

és magyarázat" *Athan* 5: 127-147. • **Xeravits** 2003: *King, Priest and Prophet. Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library* (STDJ 47, Leiden). • **Xeravits** 2003a: „Az angyali Melkizedek alakja Qumrânban" in *Az Ige szolgálatában. A 60 éves Tarjányi Béla köszöntése* (szerk. Rózsa H., Budapest), 396-407. • **Xeravits** 2003b: „Wisdom Traits in the Qumranic Presentation of the Eschatological Prophet" in *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (BETL 163, Leuven), 183-192. • Johannes **Zimmermann** 1998: *Messianische Texte aus Qumran* (WUNT II/104, Tübingen).

## The Book of Isaiah in the Eschatological Literature of the Qumran Community

Géza G. Xeravits

In the present paper we investigate several passages of the Qumran library, which testifies to the eschatological reinterpretation of several Isaianic texts. This complicated book served for the authors of these passages as reference points with special interest regarding to the description of the eschatological events. Isaiah can be considered as one of the most important Biblical background of the sect's eschatological thinking.

Studia Biblica Athanasiana
vol. 7 (2004) 105-117.

# MIÉRT KELLETT BÁLÁMNAK MEGHALNIA? A NUM 31,8 MINT A BÁLÁM TÖRTÉNET (EGYIK) ÚJRAÍRÁSA

Zsengellér József
PRTA – Pápa

Minden nép emlékezetében vannak periódusok, amikor elhomályosulnak elődeik hagyományai, történelmük eseményei, azután újra meg újra felfedezik azokat. Néha akaratlanul nem tudnak, máskor nem lehet, vagy tudatosan nem akarnak emlékezni rájuk. Vagy éppen kapóra jön egy-egy történelmi pillanat, mitológiai eset feleleventése az éppen aktuális ma helyzetének legitimálásához, valami más tagadásához. Így írja újra korábbi történeteit az új generációk sora, így értelmezi át, egészíti ki megújult tapasztalataival az ősök felismeréseit az utódok szüksége, történelmi tudata. Ezzel a jelenséggel találkozunk a bibliai irodalomban is. Az egyes szövegek kialakulásának története generációk hitének, istenélményének, történelmi tudatának változását, felhalmozódását tárja elénk. Többféleképpen lehetünk tanúi korábbi hagyományok újraírásának. Egyrészt megfigyelhető az örökölt történet átdolgozása, vagyis maga a hagyományozás folyamata, a továbbadás aktusa akarva-akaratlanul alakít a szövegen. Néha olyan erős az új mondanivaló megfogalmazása, hogy lassan már alig kivehető az eredeti üzenet. Ilyen többszörösen átírt történetsor a Bírák 17-21 szakasza. De vannak olyan szövegek, melyek nem nyúlnak a meglévőhöz, hanem felhasználva annak alap anyagát értelmezik a történteket. Ezt figyelhetjük meg a 2 Királyok 17. fejezetében. Harmadik esetként említhetjük egy meglévő hagyomány, szöveg értelmének, üzenetének kiegészítését, folytatását egy másik történetben, amivel az eredeti gondolat más eredményhez vezet. Ilyen például a Numeri 31, a Bálám történet egyik újraértelmezése.

Amennyiben az Ószövetségben újraírt szövegek után kutatunk, talán nem is lelhetnénk pregnánsabb példára, mint Bálám történetére. A Numeri 22-24-ben, három fejezeten át szövődik, sőt mondjuk inkább úgy, hogy gabalyodik a cselekmény. Aki ismeri Bálám történetét, az jól tudja, hogy az idegen próféta az eredeti célkitűzéshez képest éppen az ellenkezőjét valósítja meg, vagyis átok helyett áldást mond. Végső tettének megvalósulásáig azonban több ponton szinte metamorfózison ment keresztül, feladva vagy megerőszakolva saját elhatározását, meggyőződését, megtagadva korábbi fogadkozását, vállalását. De nem csak ő, hanem a történet másik, láthatatlan főszereplője, maga Isten is feledékenynek, vagy legalábbis változékony lelkiállapotúnak mutatkozik.

Az egységesnek tehát nem nevezhető alapszöveg legalább három Bálám-képet rajzol föl. Az egyik egy nem izraeli átokmondó, aki mágiával is foglalkozik. A második egy Istennek engedelmes, az Ő szavát ismerő és követő próféta, aki bár átkozni hívták, áldani megy. Ezzel szemben áll végül egy olyan próféta, aki nemhogy Istennel nincs igazán kapcsolatban, de még az általa küldött angyalt sem látja meg. A történet azáltal is nevetségessé teszi ezt a „másik" Bálámot, hogy vele ellentétben a szamara meglátja az angyalt, sőt még beszél is a prófétához. E három alak ugyan összekeveredik a történetben, de úgy, hogy Bálám végül nem tesz rosszat, hanem megáldja Izráelt és a történet pozitív lezárást kap. Vagyis mai formájában mindenképpen egy negyedik íróról, vagy végső szerkesztésről is kell beszélnünk.

Feltűnő az is, hogy a szöveg gyakran vált stílust, sőt kifejezetten irodalmi műfajt. Ezek a váltások szinte természetes módon húznak meg határvonalakat az egyes egységek között. Az így kialakult határvonalak a következő felosztást adják:

| | |
|---|---|
| 22,1 | bevezető narratíva |
| 22,2-20 | narratíva |
| 22,21-35 | mese |
| 36-23,6 | narratíva |
| 23,7-10 | prófécia |
| 23,11-17 | narratíva |
| 23,18-24 | prófécia |
| 23,25-24,2 | narratíva |
| 24,3-9 | prófécia |
| 24,10-14 | narratíva |
| 24,15-24 | prófécia |
| 24,25 | befejező narratíva |

Természetesen az egységek még önmagukon belül is strukturálódnak a cselekmény, illetve a téma váltakozásával. E fenti sémából is jól látható, hogy három markánsan elkülöníthető műfaji egység építi föl a

három fejezetet. 1) A narratíva, mely azon túl, hogy önálló *elbeszélés* egyben összekötő szerepet is betölt, 2) közbevetve a szamaras epizód, mely az egyik ritka ószövetségi műfajt, a *mesét* képviseli 3) és szintén részletekre tagoltan a *prófécia*.

A modern kutatók egy része ezt a hármas tagozódást valóban három önálló egységként kezeli, melyek egybeszerkesztését eltérően, de általában igen késői időszakra teszik.[1] Mások véleménye szerint a Pentateuchusban feltárt források is szerepet játszanak a mű tagolásában, ám azok a narratívát – egyesek szerint még a szamár epizódot is – megosztják.[2] Ezek alapján megállapítható, hogy nincsen két teljesen azonos felosztási megoldás. A különböző modern értelmezési kísérletekből talán közös kérdésként adódik az is, hogy mi is lehetett az eredeti Bálám történet és mi az, ami a különböző szerkesztési folyamatok eredményeként vált annak részévé? Vagyis mit, mikor, és esetleg kik írtak újra a Num 22-24-ben? Ez a kérdést azonban nem válaszolható meg az alapszövegből. Sőt fel kell tenni azt a másik kérdést is, hogy vajon ez a szakasz valóban alapszövegnek tekinthető vagy sem?

Jelen írásunkban csupán arra teszünk kísérletet, hogy a Num 31,8 szinkronikus elemzésével felfedjük a Bálám történet legalább egyik újraírásának célját.

A forráselmélet nyomán, de stílus és mondanivaló tekintetében is mindenképpen egy papi írói kör munkájának tartott szakasz a Num 31, a Midján elleni háború.[3] A szöveg alapvető problémája abból adódik, hogy az általa megjelenített háborúnak nincs igazán alapja a Num 25-ben. Az ott olvasható szöveg első 5 verse (JE) Moáb csábításaként írja le a Baál Peóri esetet, és csupán kiegészítésként, az alaptörténet kiszínezéseként jelenik meg a Pinhász (Fineás) „hőstettével"

[1] L. Rost, „Fragen um Bileam" in *Beitrage zur biblische Theologie des Altes Testaments* (FS W. Zimmerli), Göttingen 1977, 377-387; J. Van Seters, „Stroy of Balaam: Numbers 22-24" in idem, *The Life of Moses, The Yahwist as Historian in Exodus–Numbers* (CBET 10), Kampen 1994, 405-435; B.A. Levine, *Numbers 21-36* (AB 4A), New York 2000, 137-275.

[2] A forráselmélet képviselői általában J-nek és E-nek tulajdonítják a szöveg egyes részeit, hogy éppen melyiket kinek, az kutatónként megoszlik. Vö. J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1899, 109-116.347-352; S. Mowinckel, „Der Ursprung der Bileamsage" *ZAW* 48 (1930) 233–271; O. Eissfeldt, „Die Komposition der Bileam- Erzählung" *ZAW* 57 (1939) 212–241; M. Noth, *Das vierte Buch Mose* (ATD 7), Göttingen 1966, 151-154; J. de Vaulx, *Les Nombres* (SBib), Paris 1972, 255-264; L. Schmidt, „Die alttestamentliche Bileamüberlieferung" *BZ* 19 (1979) 234-261; P.J. Budd, *Numbers* (WBC), Waco 1984; J.A. Hackett, „Balaam" in *ABD* 1: 569-572.

[3] Az egyik legkésőbbi papi részletnek számít: Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, 115; Budd, *Numbers*. Noth, *Das vierte Buch Mose*, 198 az egész Pentateuchus egyik legkésőbbi részletének tartja.

végződő epizód (25,6-26,1a),[4] melynek elsődleges szerepe az ároni papi ág etiologikus legitimációja,[5] mégis a midjánita nőket is beleszövi a jelenetbe.[6] Ez a mellékesnek tűnő mozzanat ad lehetőséget arra, hogy az egész Baál Peóri esetet kapcsolatba lehessen hozni Midjánnal. A Num 31 tehát a 25,6-26,1a aggádikus kiegészítés fényében úgy interpretálja a Baál Peóri incidenst, mint ami Midján miatt történt, amire válasz az ellene indított háború. Ám, ha a Baál Peór és Midján közötti kapcsolat interpretáció eredménye, akkor a háború is az. Ahogyan azt Baruch Levine is megjegyezte,[7] a Midján és Izráel közötti, bírák korában megemlített ellenségeskedés és háborúk[8] pentateuchusbeli megalapozását szolgáltatja ez a háború-értelmezés.

Három ponton kapcsolódik ez a papi tradíció a Bálám hagyománykörhöz: a 8., a 12. és a 16. versekben. Sorrendben a harmadikkal kell kezdeni, hogy érthető legyen a 31,8 elhelyezése. A Num 31,15-16-ban Mózes számon kéri a hadsereg vezetőit, hogy a Midján elleni bosszú során életben hagyták az asszonyokat, hiszen ők csábították el Izráelt. A felháborodást megindokló 16. vers, mely a Bálám utalást is tartalmazza, szerkezetében és nyelvi megoldásaiban igen bonyolult, ami magyarázatot ad arra, hogy a különböző fordítások igen eltérően adják vissza az értelmét.[9] A szöveg így olvasható:

[4] F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic, Essays in the History of the Religion of Israel*, Camberidge, Mass 1973, 201-203.

[5] A papi családok és kifejezetten Pinhász kérdéséhez lásd: M. Haran, „Shiloh and Jerusalem: The Origin of the Priestly Tradition in the Pentateuch" *JBL* 81 (1962); L. Sabourin, *Priesthood. A comparative Study*, Leiden 1973, 125-128; Cross, *Canaanite Myth*, 195-215; D.G. Schley, *Shiloh: A Biblical City in Tradition and History* (JSOTSup 63), Sheffield, 142-151; W.H. Propp, „Ithamar" *ABD* 3: 579-581. Propp elemzéshez kapcsolódóan érdemes megjegyezni, hogy éppen e vitához, az Eleázár contra Itamár ellentéthez, illetve a cádókita papság nem ároni voltához kapcsolódik a későbbi qumráni és samaritánus papi tradíció is.

[6] E teológiai célkitűzést aggádikus interpretációval éri el a *papi* szöveg. Az Ószövetségen belüli ilyen jelenség részletes bemutatását lásd M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, 281-440.

[7] B.A. Levine, *Numbers 1-20* (AB 4), New York 1993, 94-95; és idem, *Numbers 21-36*, 445.

[8] Gedeon története: Bír 6-8.

[9] Három jellemző példa: Noth, *Das vierte Buch Mose*, 196: „Pedig éppen ezek lettek Bálám szavára az Izráeliták Jahvétől való elpártolásának okává a Peorral kapcsolatos dologban, úgy, hogy csapás érte Jahwe gyülekezetét." (Gerade diese sind doch auf des Wort Bileams hin den Israeliten zum Anlass de Abfalls von Jahwe geworden in der Sache mit dem Peor, so dass eine Plage über die Gemeinde Jahwes kam.) Budd, *Numbers*: Mivel ezek okozták Izráel Bálám tanácsa szerinti áruló cselekedetét Jahvével szemben a peóri eset során, és így csapás érte Jahve gyülekezetét." (Behold, these caused the people of Israel, through the counsel of Balaam, to act treacherously against Yahweh in the affair at Peor, and so there was the plague among the congregation of Yahweh). Levine, *Numbers 21-36*, 448: „Ők éppen azok voltak, akik Izráel ártására voltak a Bálám esetben, a Jahve elleni vallásos lázadás felbujtásával a peóri incidensben,

הֵן הֵנָּה הָיוּ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל בִּדְבַר בִּלְעָם לִמְסָר־מָעַל בַּיהוה
עַל־דִּבְר־פְּעוֹר וַתְּהִי הַמַּגֵּפָה בַּעֲדַת יהוה׃

Az már első olvasatra látható, hogy a vers több egységre osztható:

| | | |
|---|---|---|
| a) | הֵן הֵנָּה הָיוּ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל | Bizony ők Izráel fiaié lettek.[10] |
| b) | בִּדְבַר בִּלְעָם | Bálám szavára, |
| c) | לִמְסָר־מָעַל בַּיהוה | hogy fellázadjanak Jahve ellen |
| d) | עַל־דִּבְר־פְּעוֹר | a peóri dolognál |
| e) | וַתְּהִי הַמַּגֵּפָה בַּעֲדַת יהוה | és csapás érte Jahve gyülekezetét |

A vers két mondatot formál, az *a-d* alkot egy mondatot, és az *e* egy másik önálló mondat. Az *a-d* mondat főmondata az *a*, célhatározói mellékmondata a *c*. Egy-egy határozói kiegészítő elemet kap még mindkét mondatrész állítmánya. A *d* a Num 25,18-ban is szó szerint megtalálható, így egyértelműen összeköti a Baál Peór kiegészített történetet a midjánita háborúval, tehát fontos eleme a mondatnak. Ezt a kapcsolatot erősíti az *e* is, mely tartalmazza a Num 25,6-19-ben háromszor is emlegetett מגפה (csapás) szót. A *b* kiegészítés nélkül is teljesen érthető és egyértelmű a mondat. Ez a két szó azonban a Bálám történetet is belekeveri a Baál Peórnál történt incidensbe.[11] A בדבר בלעם kifejezés azonban nem teszi egyértelművé ezt a kapcsolatot. A דבר szó szemantikai mezeje igen tág. Jelentései közé tartozik a „szó", „dolog", „tett", „ügy", „eset".[12] A Num 22-24-ben a דבר főnévként az Isten által mondott dolgokat jelenti,[13] itt azonban bizonyára nem erről van szó. Az ott elhangzott Bálám szavak sem köthetők a Num 25-ben olvasható eseményekhez. De még *eset*ként, *ügy*ként sem lehet az alapszöveget odakapcsolni. Következésképpen a דבר בלעם vagy a Num 25 fényében interpretálja a Bálám történetet, vagy egy mára már meg nem lévő hagyományt idéz fel Bálámmal kapcsolatban.[14] Az első lehetőség mellett szól az alapszövegben itt-ott megjelenő, és nyelvtani,

úgy, hogy csapás sújtotta Jahve gyülekezetét." (They are the very ones who were detrimental to the Israelites in the Balaam affair, by instigating sacrilegious rebellion against YHWH in the Peor incident, so that a plague struck the community of YHWH).

[10] A ל + היה kifejezés a birtokká, tulajdonná lételt is kifejezi, mint pl. az Ézs 4,2-ben is. Lásd KB (1985), 230.

[11] De Vaulx, *Nombres*, 354 betoldásnak tartja a két szót, és bár bizonyos értelemben ez igaz, a kérdés mégsem ilyen egyszerű.

[12] Lásd KB (1995), 201-202. old.

[13] Num 22,35; Num 23,3.

[14] Schmidt, „Bileamüberlieferung", 235-261 szerint a Num 31 nem tartozik a Pentateuchus forrásanyagához, és hátterében egy a Num 22-24-től eltérő hagyomány áll (260.). A fentiekből látható, hogy a kijelentés első fele nem teljesen megalapozott, és a második része sem bizonyos, de feltételezhető.

értelmezésbeli problémákat okozó *midjániták*[15] szó. A második lehetőséget a kifejezés rövidsége támasztja alá. Ez itt csupán egy utalás, ami a mindenki által ismert esetre hivatkozik, legyen az Bálám egy beszéde, vagy vele kapcsolatos események, amint a דבר פעור is egy ilyen jellegű hivatkozás. A későbbi hagyományozás[16] és értelmezés a דבר „szó" jelentését עצה „tanács" értelemben használja, és tovább szövi a Num 22-24 eseménytörténetét, ennek ellenére nem világos, hogy e rövid kifejezés vagy egy feltételezett hagyomány alapján teszik ezt.

A Num 31,8 felsorolja azokat a királyokat, akikkel Izrael a Baál-Peórt követő csata során megütközött (Num 25), s megölte őket. [17] Bálám nem szerepelt sem a háborút kiváltó csábítási jelenetsorban, sem a csata leírásában a Num 25-ben, mégis itt, a királyokat felsorolását egy önálló mondat követi: ואת בלעם בן־בעור הרגו בחרב („És Bálámot, Beór fiát karddal ölték meg"). Bálámnak a Baál Peórnál történtekben való részvételét feltételezi a szöveg, és bármi volt is a szerepe, ez az értelmezés halálbüntetést ad érte. Amennyiben ő a felelős az izráeliek Jahve elleni lázadásáért, melynek következménye 24.000 ember halála volt, akkor jogosnak látszik a büntetés. A szöveg több szinten sem törekszik harmonizációra, hiszen egyrészt nem veszi tudomásul a Num 24,25-öt, ahol Bálám és Bálák útjának elválását olvashatjuk, másrészt a midjánita királyok mellett nem jelenik meg a Num 25,1-5-ben emlegetett Moáb, se annak királya, az alapszövegből ismert Bálák, ami Bálám jelenlétét még jobban alátámasztaná. Ez alapján ezt a mondatot

[15] A Num 22-ben megjelenő midjániták papi anyaghoz tartozásához lásd Van Seters, *The Life of Moses*, 414.

[16] Alexandriai Philón hosszú teológiai elemekkel vegyített monológgá alakítja azt az egyetlen szót, ami így tökéletes átvezetést ad magának az esetnek a leírásához, azonban kihagyja belőle Bálám halálát. *De vita Mosis* 1,294-300. Gúnyolódva „gyönyörűséges" (καλὰς) szavaknak nevezi az intelmeket (παραινέσεις), melyekkel „még nagyobb rosszba akarta belevinni őket: az istentelenségbe, az érzéki gyönyört ajánlva csalétkül." (Bollók J. fordítása in Alexandriai Philón: *Mózes élete*, Budapest 1994, 79.). Josephus Flavius a tanácsadást már Bálám elmeneteléhez kapcsolta és térben az Eufrátesz mellé helyezi, ahol Philónhoz hasonlóan részletezi az elcsábítás alkalmazandó technikáját, amivel rábírhatják a zsidókat arra, „hogy feladják atyáik törvényeit és Istent." *Atiquitates* 4,126-130. A Jelenések 2,14 már tanításként (διδαχὴ) interpretálja a tanácsot, ami a bálványáldozati hús fogyasztására és a paráználkodásra biztatott, s ebben szintén a Num 31,16 és a 25,1-2 összekapcsolását valósítja meg a szerző. A rabbinikus hagyomány a tanács szexuális tartalmára koncentrálva Bálámhoz különböző szexuális témákat is köt: a szamarával való nemi kapcsolatot (bSzanh 105a), a hímtagjával való jóslást (Targum neofiti 24,1; bSzanh 105a), és a forró ondóban történő bűnhődést bGit 57a).

[17] E.A. Knauf, *Midian*, Wiesbaden 1988, 166-167 szerint ezek egy Észak-Arábián és Dél-Transz-Jordánián átvezető út melletti települések nevei. Lásd még ugyanő az egyes nevekről írt szócikkeket in *ABD* 2: 677-678; 3: 334; 5: 628-629 és 665; 6: 1175-1176.

is nevezhetjük glosszának, mely a Num 31,16-hoz hasonlóan kiegészíti a papi hagyomány alaptörekvését.[18]

Feltűnő, hogy míg az öt király halálának pontos módja nincsen feltüntetve, addig Bálám esetében kiemelten fontosnak tartották a kard általi kivégzés megemlítését (הרגו בחרב). Két további ószövetségi szövegben találunk jelentős utalást a kifejezetten kard által meghaltakkal kapcsolatban. a) Az Ézs 14,4-21 Babilón királyának halálát énekli meg, ahol a 19. versben szerepelnek a „meggyilkoltak, akiket karddal öltek meg" (הרגים מטעני חרב), további sorsukat pedig úgy jellemzi: „kőhalom alatt lesz a sírjuk." (אל־אבני־בור) Vagyis nem tisztességes temetés és sírhely a jussuk. Ez a leírás feltehetően a csatában elhunytakat jellemzi, akiket vagy temetetlenül hagytak és a vadállatok és az enyészet tűntettek el a föld színéről, vagy tömegsírba kerültek, ami a palesztinai viszonyokat ismerve leginkább a hullákra dobált köveket jelenthette.[19] Miután Bálámnak tulajdonítja ezt az igazán szentségtelen enyészetet indikáló halálnemet, ezzel emlékének várható elhalványulását és a róla való további megemlékezés lehetetlenségét emeli ki a Num 31,8. Már ez a párhuzam is érthetővé teszi a kard általi halál hangsúlyozását a próféta büntetésében. b) A másik szöveg az Ez 32,17-32. A fogság prófétája Egyiptom pusztulását hirdeti. Ézsaiás leírásával szemben, akinél a babilóni király halála – ugyan az ószövetségi irodalomban addig ismeretlen felbolydulást, aktivitást kelt a Seolban[20] – földi maradványai sorsában lett gyalázatossá, Ezékiel a sír, a Seol Egyiptomnak járó részének jellemzésével ad negatív jussot Izrael ellenségének. „A legmélyebb sírban adtak neki helyet" (בירכתי בור 23.v.) megfogalmazás a Seol rosszabbik részét jelentheti. A szakaszban 13x szerepel a „karddal megöltek" (נפלים בחרב מחללי חרב) és 10x a „körülmetéletlenek" (ערלים) kifejezés, mindkettő a gyalázatos sorsot hivatott ábrázolni. Az ószövetségi túlvilághit egyik állomását jelenti ez a két szövegrészlet, melyek a Seolt már nem csupán a halál utáni mozdulatlanság és nem lét kategóriájaként jellemzik, de benne mozgást, sőt valamilyen rangsort, vagy büntetést is felfedeznek.[21] A Num 31,8 leírása ide utalja Bálámot. Kettős minőségben, mint körülmetéletlen és mint kard által megölt részesedik ebben a gyalázatos

[18] Schmidt, „Bileamüberlieferung", 260; Budd, *Numbers* a vonatkozó versnél.

[19] J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39* (AB 19), New York 2000, 287: „there is no worse fate than to be denied proper burial". Vö. Ézs 34,3; Jer 14,16; 36,30; 1 Kir 14,10-11.

[20] Vö. J.N. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament* (BibOr 21), Rome 1986 és R.E. Friedman – S.D. Overton, S „Death and Afterlife: The Biblical Silence" in A.J. Avery-Peck és J. Neusner (szerk.), *Judaism in Late Antiquity IV*, Leiden 2000, 35-59.

[21] W. Zimmerli, *Ezechiel I.* (BKAT), Neukirchen-Vluyn 1969, 785 szerint a „körülmetéletlenekkel feküdni" kifejezés a túlvilági lét egyik kategóriája. „Aki nem viseli a körülmetélés jegyét, az ki van zárva a valódi sírból."

sorsban: sír nélkül, temetetlenül marad és a Seol rosszabbik részében kap helyet. Ezzel a gondolati háttérrel a szöveg lehetőségeihez képest a legerőteljesebben diszkvalifikálja a nem zsidó prófétát.

Megállapíthatjuk, hogy, mivel az Ez 32 a prófétai könyv azon részéhez tartozik, amit mindenképpen Jeruzsálem pusztulása utánra datálnak, a Num 31,8 tradíciójának feltétlenül ez után kellett keletkeznie. Vagyis a papi írói kör, mely a Num 31-et fogalmazta, vagy amelyik a Bálám utalásokkal azt újrafogalmazta, ismerte és felhasználta az Ézs 14 és Ez 32-ben megjelenő gondolatokat.

Hogy mennyire igyekezett a papi hagyományozás összekötni a Num 22-23-ben olvasható „alaptörténetet" az egész incidenssel, azt jól mutatja az is, hogy a 31,12 az alapszöveget a pusztai vándorlástörténetbe bekapcsoló szerkesztői mondat egy részét, a helymeghatározást szinte szó szerint ismétli el:

| | |
|---|---|
| אֶל־עַרְבֹת מוֹאָב אֲשֶׁר עַל־יְרֵדֵן יְרֵחוֹ | a Moáb síkságra, ami a Jordánnál van, Jerikóval szemben |
| בְּעַרְבֹת מוֹאָב מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרֵחוֹ | a Moáb síkságán, a Jordánon túl, Jerikóval szemben |

Ez a lokalizáció az egyetlen megadott konkrétum az egész midjánita háborúban.[22] Így a Bálám történet nem csupán az alapvető indokát, de a terét is megadja a Num 25 és 31 eseménytörténetének.

A Num 31-ben megjelenő értelmezés egy olyan hagyományt követ vagy teremt, mely Bálám vállalkozását – hogy megátkozza Izráelt – kibővíti, és ha már az átokmondás nem sikerült, helyette egy másik akció szervezését írja a számlájára. De a büntetése sem marad el, a megátkozandó Izráel öli meg őt. Nem tudni biztosan, hogy a papi írói kör meglévő hagyományokat használt fel ehhez vagy mennyire adott új értelmezést. Az azonban nagyon valószínűnek látszik, hogy az eredeti Bálám hagyományoknak nem volt közük Midjánhoz, csak Móábhoz. A papi írói kör megfogalmazásaihoz azonban hozzá kellett igazítani a meglévő történeteket, így lett Bálám egy Midján ellen folytatott háború okozójává és egyben áldozatává.

Bálám halálával kapcsolatos eddigi elemzésünket és értelmezésünket tovább erősíti a későbbi hagyományozás is. A Num 31,8 mint lista és mint Bálám diszkvalifikációja visszhangra talál a 4Q339-en is. Ez a nem qumráninak nyilvánított,[23] kettészakadt, pár centinyi, kilenc

[22] Noth, *Das vierte Buch Mose*, 199. A Num 22,1-hez lásd az *Alapszöveg* alfejezetet.

[23] S. Segert, „Die Sprachen-Fragen in der Qumrangemeinschaft" in *Qumranprobleme: Vorträge des Leipziger Symposions über Qumran-probleme*, Berlin 1963, 315-319 felállított tézise szerint a holt-tengeri közösség saját írásait kizárólag héberül fogalmazta meg.

soros szövegtöredék[24] első sorának tanúsága szerint azokat a prófétákat veszi ujjhegyre, akik hamisan (שקר) prófétáltak Izráelben.[25] Ezek a következők: Bálám ben Beor, az öreg Bételből, Cidkijjá ben Kena'aná, Aháb ben Kolijá, Cidkijjá ben Ma'aszejá, Semajá a nehelámi, Hananjá ben 'Azur a próféta Gibeonból. A felsoroltak közül egyedül Bálám az, akiről a történetét elbeszélő szakasz nem mondja, hogy hazudik.[26] Sőt önmagát, mint Isten által küldött prófétát azzal igazolja, hogy Istenre hivatkozik: „nem ember az Isten, hogy hazudjon" (Num 23,19). Itt sem a listán szereplő שקר, hanem annak erőteljesebb szinonimája a כזב olvasható. Ám éppen a Num 31,8.16 meglévő negatív interpretációja nem hazugságot, hanem egy Izráelnek ártó tanácsot tulajdonít a prófétának. Ilyen értelemben Bálám Izráel rosszakarója lett. Ezen kívül még abban tér el a listán szereplőktől, hogy ő az egyetlen idegen próféta. A többi prófétával kapcsolatban elmondható – amennyiben a 8. és 9. sort egybetartozónak vesszük, hiszen a Bibliában egyetlen próféta származik a 9. sorban említett Gibeonból, és ez éppen az előző sorban megnevezett Hananjá ben Azur –, hogy nem tesznek és nem mondanak semmi olyat, ami önmagában negatív lenne Izráelre nézve, csupán az adott helyzetben nem ez az isteni üzenet. Prófétaságuk hamissága vagy hazugsága tehát abban áll, hogy saját érdekük szerint beszélnek. Ebben megint csak Bálám a kivétel, hiszen az ő érdeke azt diktálná, hogy teljesítse Bálák kérését.

A lista ebben az olvasatban tehát hét hamis/hazug prófétát emleget, akiknek a sorsát megpecsételte hamis cselekedetük.[27] Bálámról a

[24] Szövegkiadás: M. Broshi – A. Yardeni, „On Netinim and False Prophets" (Héber) *Tarbiz* 62 (1993) 45-54; DJD 19: 77-79 (Plate XI.). Magyar fordítás: Fröhlich I.,:*A qumráni szövegek magyarul*, Piliscsaba 2000, 389. A töredék Heródes korabeli írásmódot mutat (DJD 19: 77), ami korban a Kr.e. 1. század első fele utánra helyezi leírásának idejét.

[25] Bár a 4Q339 szövegében az Izráel megjelölés már nem olvasható, feltehetően így kell kiegészíteni a szöveg első sorának végét, mivel Bálám kivételével mindegyik izraeli származású volt, de ő is Izráellel kapcsolatosan prófétált. Izráel itt nem az északi országrészt, hanem Isten népet jelenti.

[26] Az öreg bételi próféta: „így hazudott (כחש) neki" (1 Kir 13,18); Cidkijjá ben Kena'aná: „hazug (שקר) lélek leszek minden prófétája szájában" (1 Kir 22,22); Aháb ben Kolijá és Cidkijjá ben Ma'aszejá: „hazugságot (שקר) prófétálnak nektek" (Jer 29,21); „hazug (שקר) igét hirdettek az én nevemben" (Jer 29,23); Semajá, a nehelámi: „hazugsággal (שקר) biztatott benneteket" (Jer 29,31); Hananjá ben Azur, a próféta Gibeonból „biztattad ezt a népet hazug (שקר) módon" (Jer 28,15).

[27] A hamis próféták felsorolásának másik lehetséges értelme és célja a 9. sor más olvasatában rejlik. (E. Qimron, „Note: On the List of False Prophets from Qumran" (Héber) *Tarbiz* 63 (1994): 273-276.) A töredékes sorban megmaradt betűk ez esetben nem egy város, hanem egy ember nevének utolsó hangzói. A ן, ו és ע betűk előtt fennmaradó hely éppen elég teret biztosít arra, hogy elférjen benne a יחנן בן שמעון, ami Ioannész Hürkanosz héber neve. A Qimron által e korábban javasolt olvasat a Kr. e. 135 és 104 között élt királyt és papot tünteti fel negatív színben. Ez jól illeszkedik a hasmóneusokkal nem szimpatizáló qumráni közösség irodalmába, ugyanakkor ellentmond a Heró-

Num 31,8 mondja el, hogy megölték a midjánita királyokkal együtt. A bételi öreg próféta maga emlegeti halálát, felismerve, hogy Isten igaz prófétája halt meg miatta (1Kir 13,31). Cidkijjá ben Kena'ánának menekülnie kell az ellenség elől (1Kir 22,25). Aháb ben Kolijá és Cidkijjá ben Ma'aszejá vége kivégzés (Jer 29,21), míg Semajáról, a nehelámiról azt mondja Jeremiás, hogy nem marad meg senki a családjából (Jer 29,32), végül Hananjá ben Azur, a próféta Gibeonból még abban az évben meghal (Jer 28,16). Hamisságuk mellett dicstelen végük is összeköti őket.

A Qumránban talált lista az olyan számmondásos misnáknak az előfutára,[28] mint a Misna Szanhedrin 10,2, mely szintén hét embert sorol föl – köztük Bálámot –, mint akik nem részesülnek az eljövendő világban (עולם הבא):

| | |
|---|---|
| שלשה מלכים וארבעה הדיוטות | Három királynak és négy egyszerű embernek |
| אין להם חלק לעולם הבא | nincs része az eljövendő világban. |
| שלשה מלכים ירבעם אחאב ומנשה | A három király: Jeroboám, Aháb és Manassé… |
| ארבעה הדיוטות בלעם ודואג ואחיתפל וגחזי | A négy egyszerű ember: Bálám, Dóég, Ahitófel és Géházi. |

Az, hogy hét embert sorol fel, és az, hogy mindnyájan negatív megítélésben részesülnek, különösebb magyarázat nélkül, a 4Q339 listájának műfaját idézi. A felsorolásban társául kapott három király negatív portréját markánsan festi le a bibliai deuteronomista történetírás a Királyok könyveiben.[29] Mindhármuk a nem tiszta izráeli vagy kifejezetten idegen kultuszokkal álltak kapcsolatban. A másik három egyszerű ember közül Dóég edomita volt,[30] így a 4Q339-hez

des korabeli írásmódnak. Ehhez magyarul lásd még Xeravits, G., „A hasmoneusok fogadtatása Qumránban" *SBAth* 5 (2002) 63-75, kül. 72-74.

[28] S.J.D. Cohen, „False Prophets (4Q339), Netinim (4Q340), and Hellenism at Qumran" *JGRCJ* 1 (2000) 55-66 szerint a hamis próféták listája a hellenista korban a zsidóságban is megjelenő új tudományos műfajnak, a listának Qumránban a Netinim mellett fennmaradt képviselője. Ehhez még csatolhatjuk témánk szempontjából a Judás 11-et, mely ugyan nem ilyen szűkszavú lista, de mégis listaszerűen sorol fel három ószövetségi személyt, akik szintén negatív cselekedeteik alapján kerülnek össze. Sőt, J. Mitchel, *Die Katolische Briefe*, Regensburg 1968, 83 ötletét (fokozás: *Weg, Trug, Auflehnung*) tovább gondolva haláltól halálig tart ez a lista, mivel Káinnal az embergyilkossal kezdődik és Kórahhal, az egyiptomi szabadulást követően nyíltan Isten ellen támadó csoport félelmetes halált szenvedő tagjának sorsával zárul. Ebbe a sorba tagolódik be Bálám, mint aki a Num 31,16 értelmezése alapján okozója izraeliták halálának, illetve a Num 31,8 kontextusában szintén halállal lakol.

[29] 1 Kir 12-14; 1 Kir 16-22; 2 Kir 21.

[30] Lásd 1 Sám 21,8 és 22,11-23.

képest ez a lista Bálámon kívül más nem izráelit is felsorol. A Bálám mellett említett három férfi közül Dóég árulásért és gyilkosságért, Ahitófel árulásért és negatív tanácsért, Géházi pedig kapzsisága miatt került erre a listára.[31] Vagyis a számmondásos misnák között szereplő szövegben felsorolt három király és négy „egyszerű" ember még annyi közös vonást sem mutat mint a 4Q339 prófétái, bár mindegyiknek volt olyan negatív vonása, amire lehetne hivatkozni.[32] Mégis a szöveg szűkszavúan ott is, itt is csupán felsorolásukra szorítkozik,[33] vétkük azonban elegendő ahhoz, hogy kirekedjenek az eljövendő örök világból.

Bálám diszkvalifikálásának sora a Misna Abot 5,19 révén teljesedik be. Az egész 5. fejezet (*perek*) számmondásokat sorol tíztől a háromig. E sor utolsó részlete az 5,19, mely nagyjából a Szanh 10,2 gondolatmenetét veszi fel, de még tovább megy, mert már nem csupán Bálámról beszél, hanem – a 2 Pét 2,15-16-hoz hasonlóan – Bálám követőiről is.[34]

[31] Dóéghoz lásd az előző jegyzetet. Ahitófel: 2 Sám 15,31; 16,20-22; 17,1-4. Géházi 2 Kir 5,20-27.

[32] Közülük csupán hárman, Jeroboám, Áháb és Bálám hal meg kard által.

[33] Az alapszöveg, a három király és a négy egyszerű ember felsorolása volt, melybe kiegészítésként került bele a rabbinikus véleményváltás. Eszerint a szöveg szerkezete a következőképpen alakult: A1 + A2 + B1 + B2 + A3.

A1 megállapítás: Három királynak és négy egyszerű embernek nincs része az eljövendő világban

A2 1.lista: A három király: Jeroboám, Aháb és Manassé

B1 1.vélemény: Rabbi Júda azt mondja: Manassénak lesz része az eljövendő világban, ahogyan meg van

írva: „És miután imádkozott hozzá, megkönyörült rajta, meghallgatta könyörgését és visszavitte országába, Jeruzsálembe." (2 Krón 33,13).

B2 2. vélemény: Azt mondták neki (a bölcsek): Az ő királyságába vitte vissza, de nem az eljövendő világ életébe vitte vissza

A3 2. lista: A négy egyszerű ember: Bálám, Dóég, Ahitófel és Géházi.

A Misna végső szerkesztőjének tartott Rabbi Júda haNaszi (170-200) véleménye és az ahhoz csatolt ellenvélemény alapján is látható, hogy az eredeti megállapítás és lista kommentálása a 2. század második feléhez kapcsolódik. Maga a lista azért is tűnik korábbinak, mivel a kommentár félbe szakítja a teljes listát, és a második felét nem is magyarázza. Az azonban feltehető, hogy személyének besorolása ebbe a listába a 4Q339 hagyományán túl a 135-ös események végkimenetelének is köszönhető. Bálám ebben a szövegben nem egyszerűen a Júdás 11-ben is emlegetett testi halálra, de örök halálra kárhoztatik, azáltal, hogy kireked az eljövendő világból, amit majd a messiás hoz el.

[34] Ábrahám tanítványaival hasonlítja össze itt Bálám tanítványait (A három-három tulajdonság felsorolása pontos ellentétpárokat alkot. Az említésre kerülő emberi „szervek" mindegyike szerepel a Num 22-24-ben is. עין טובה – עין רעה; רוח נמוכה – רוח גבוהה; נפש רחבה – נפש שפלה), akik feltehetően az istenfélő zsidók, „akik élvezik ezt a világot és öröklik az eljövendő világot." (אוכלין בעולם הזה ונוחלין בעולם הבא – a két kategória közös megléte a teljes életet jelenti) Bálám tanítványai pedig ebből következően az istentelenek és a nem zsidók.

Azt mondja ez a misna, hogy ha valaki a következő három tulajdonsággal bír:

> rosszindulat (עין רעה), fennhéjázás (רוח גבוהה), kevélység (נפש רחבה) – Bálámnak, a gonosznak (בלעם הרשע) a tanítványai közül való... Bálámnak, a gonosznak a tanítványai a gyehennát (גיהנם) öröklik és leszállnak az enyészet vermébe ahogyan meg van írva: „És Istenem, te taszítod őket a sírnak mélyére. A véreskezű és álnok emberek az emberélet felét sem érik el. De én benned bízom!" (Zsolt 55,24).

Bálámot ez a misna elsőként nevezi „a gonosznak" (הרשע), ami később Bálám állandó jelzőjévé vált, s ez után többé már nem lehet igazán pozitív figura. De nem ebben teljesíti ki a Num 31,8-ban elkezdett sort a szöveg, hanem az örök halálnak, vagyis a gyehennának (גיהנם) az emlegetésével, mely nem az Istennel való boldog kapcsolat, az עלום הבא, hanem a pusztulás, enyészet helye. Az 55. zsoltár idézésével a további szentírási alap is készen áll arra, hogy Bálámot azonosítsa a „véreskezű álnokkal", akit maga Isten taszít le a sír mélyére,[35] a halálba. A rabbinikus szövegek feltehetően azért ítélik halálra egyre erőteljesebben Bálámot, mert a 132-135 közötti Bar Kochba felkelésben Rabbi Akiba értelmezése révén a Num 24,17 konkrét messiási értelmet (csillag fia) nyert a felkelés vezetőjében (Bar Kosziba). A felkelés bukása okozta csalódottság eredményeként azonban nem csak ezt az aktualizált értelmezést, de a próféciát mondót, Bálámot is elvetették és mint Izrael ellenségének segíteni akarót a messiás eljövetelével együttjáró üdvkorszakból is kizárták.

Összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy a Num 31,8.16 vagy nem ismerte a Num 22-24 alapszöveget, és egy másik tradíciót dolgozott bele. Vagy éppen hogy nagyon is ismerte ezt, és szükségesnek tartotta újraírni. Mégpedig a babilóni fogság fényében, ahogyan majd később a Bar Kochba lázadás leverése fényében is újraértelmezték. Mert nem „zúzta be Móáb halántékát és Sét összes fiának koponyáját" (Num 24,18), Jákób nem „taposott el" senkit (Num 24,19), hanem őt magát taposták el. Az a próféta, akinek a szavai nem teljesednek be nem az Úr prófétája, sőt Izrael ellensége, s elbizakodottságában szólt, „az a próféta haljon meg!" (Deut 18,19-22). Így vált Bálám a történelem alakulásával egy elképzelt Midján ellen folytatott háború okozójává és egyben áldozatává.

[35] Az itt szereplő באר שחת kifejezés szó szerint sír gödör. Vö. Jastrow, 136, ill. 1552.

**Why Bala'am had to Die?**
**Num 31,8 as (one of) the Rewritings of the Bala'am Story**
József Zsengellér

Num 31,8 lists those kings with whom Israel had a war after the incident at Baal Peor (Num 25) and they were killed. Bala'am cannot be found in story caused the war, nor in the description of the war in Num 25, but he is listed along with these kings, but he is the only one concerning whom it is the remarked that he was put to death by sword. According to Isaiah 14,4-21 and Ez 32,17-32 the one who is killed by sword is like an uncircumcised and has the worse place in the Seol. Because of the lack of harmonization this gloss belongs to the priestly layer and reworking of the whole chapter (25 and 31) and reinforces its basic intentions to connect these stories (22-24; 25 and 31) together. This idea of Bala'am's disqualification is reinforced by other lists like this in Num 31,6. 4Q339; 2 Pet 2,15-16 and Mishna Abot 5,19 causes him to loose even the possibility of having part in the world to come (*Olam haba*).

The writer of Num 31,8.16 did not know the basic text Num 22-24 or worked another till unknown tradition. Or even he really knew it and thought it necessary to rework it in the light of the Babylonian exile as it is reworked later in the light of the misfortune of the Bar Kochba revolt. In this way Bala'am became during the course of history the causer and in the same time the victim of an imagined war against Midian.

Studia Biblica Athanasiana
vol. 7 (2004) 119-135.

# EVANGÉLIUMOS KÖNYVÜNK MEGJELENÉSÉNEK KÖRÜLMÉNYEI ÉS AZ EGYHÁZKÖZSÉGEK

Ivancsó István
Szent Atanáz GK Hittudományi Főiskola – Nyíregyháza

TARTALOM: 1. Helyzetbemutatás; 2. Elvi álláspont; 3. Miklósy püspök lépései; 4. Az egyházközségek hozzáállása; 5. Összegzés

## 1. HELYZETBEMUTATÁS

A magyar görög katolikus egyházban eddig mindössze egyetlen egyszer jelent meg az *Evangéliumos könyv* nyomtatásban, mégpedig 1925-ben.[1] Ezzel együtt csaknem háromnegyed századon keresztül az egyetlen szabályos liturgikus könyvünk volt.[2] Igaz, hogy az Amerikába kitelepülni kényszerült bazilita atyák egy kisebb formátumú könyvet is készítettek, de az az eredetinek csupán fénymásolási eljárással készített kicsinyített változata. Mindenesetre, az időközben

[1] A mű teljes körű bemutatását már elvégeztük: *A magyar görög katolikus egyház Evangéliumos könyve*, (Athanasiana Füzetek 6), Nyíregyháza 2002, 5-32. A bemutatás függelékében pedig közöltük a műre vonatkozó levéltári és sajtóban megjelent dokumentumokat, *uo.*, 33-45.

[2] Csak 1998-ban kezdődött liturgikus könyveink magyar nyelven való publikálása: Orosz Atanáz új fordítást készített Rohály Ferenc munkájának felhasználásával. Így jelent meg a *Triódion* – a róla való ismertetésünket magyarul lásd *Athanasiana* 7 (1998) 156; olaszul *uo.*, 160-161. Ezt követte a *Ménea* II. kötete szintén 1998-as évszámmal – ismertetésünket magyarul lásd *Athanasiana* 11 (2000) 191-192; olaszul *uo.*, 197-198; illetve *Folia Athanasiana* 2 (2000) 128. Majd 2002-ben látott napvilágot a *Pentekosztárion* – ismertetésünket lásd *Görög Katolikus Szemle* 11 (2002) 12; illetve *Athanasiana* 16 (2003) 250. magyarul; olaszul *uo.*, 260. Végül 2002-ben már megjelent a *Ménea* I. kötete is – ismertetésünket lásd *Görög Katolikus Szemle* 2 (2003) 12.

felmerülő igényeket akarták kielégíteni ezáltal az 1960-as évek végétől, hogy egyetlen templomunk és kápolnánk se nélkülözze oltáráról a könyvet.

Mivel a magyar nyelvű *Evangéliumos könyv* megjelenése előtt templomainkban az ószláv könyvek voltak az oltáron – s bizonyára használatban is[3] – egészen természetesnek vehető, hogy amikor magyarul is megjelentették, akkor nem az ismeretlen szerkezetű görög változatot vették alapul, hanem az ismerősebb ószlávot.[4]

Minthogy *Evangéliumos könyvünk* teljes bemutatását elvégeztük[5] – az előzetes igényektől kezdve a tényleges munkálatokon át egészen az értékelő véleményekig –, ebben az írásban főleg arra a sajátos szempontra kívánjuk ráirányítani a figyelmet, hogy a *Görög Katolikus Püspöki Levéltárban* fellelhető dokumentumok alapján milyen nehézségekbe ütközött az egyes egyházközségeknek a könyv megvásárlása, illetve

[3] A Miskolci Apostoli Kormányzóságban ténylegesen így volt, hiszen annak liturgikus nyelve nem a görög, hanem az ószláv volt.

[4] Papp János debreceni h. segédlelkész az ószláv nyelvűhöz hasonló könyvről írt: „E szent könyvnek a legfelsőbb helyről approbalt forditásával rendelkezünk ugyan, oltárainkon mégis mind ez ideig hiányzik a szövegében ezen forditással megegyező hanem a mi egyházunk felosztásait is magában foglaló és az eddig használt ó-szláv nyelvi evangéliumos könyvekével megegyező nagy és diszes kiállitásban készült magyar nyelvü Evangelium". Papp János 50/1902. számú, 1902. március 3-án kelt levele Lengyel Endre külhelynöknek, in *A Hajdúdorogi Külhelynökség Levéltára*, 4. doboz, 3. csomó. – Melles Emil budapesti paróchus viszont arra kéri a megyéspüspököt, hogy „a magyar nyelvű liturgikus használatra szánt evangéliumos könyv összeállításánál kegyeskedjék a Rómában a közelben kiadott görög nyelvű evangélium perikópás rendszerét alkalmazni". Ugyanis állítása szerint „ez a rendszer a görög szertartás ősi formája, kifogástalan katholikus eredetű, a görög szertartású görögök, románok és araboknál alkalmasan el van fogadva és használatban van, és ami talán a legfőbb: kiválóan praktikus, a gyakorlati életre alkalmas, és minden tévedést és komplikációt teljesen kizár és lehetetlenné tesz". Szerinte „az oroszoknál használatos evangéliumi rendszer ezzel ellentétében az ősi formától való indokolatlan, öntörvényes eltérés, határozottan skizmatikus eredetű, amely a görög szertartás más nyelvű népeinél sehol bevezetve nincs, és ami igazán a legfőbb, teljesen impraktikus, a gyakorlati életre alkalmatlan, az örökös tévedések és komplikációk forrása". Melles Emil budapesti paróchus 450/1925. számú, 1925. február 17-én kelt levele, in *Görög Katolikus Püspöki Levéltár* (a továbbiakban: *GKPL*), 86. doboz, 1. csomó. – A püspökség állásfoglalása azonban egyértelmű volt: „Azt az Evangéliumot, melyet szertartásaink közben híveinknek buzdítólag felmutatunk, melyet a szentelés alatt álló püspök fejére helyezünk, melyet eskütételeinknél, *megszemélyesítve* a Szentháromságban egy Isten mellett segítségül hívunk: a perikópák gyűjteménye nem helyettesítheti... új evangéliumos könyvünk oly alakban rendeltetett kinyomatni, amilyenre mindannyian, mint volt munkács- s eperjesegyházmegyei papok, felszentelésünk alkalmával esküt tettünk." A Melles Emil levelére került indorza, febr. 23. dátummal, *uo.*

[5] Lásd az 1. lábjegyzetünket.

árának megelőlegezése, amit két körlevelében[6] is elrendelt Miklósy István megyéspüspök.

## 2. Elvi álláspont

Kétségtelen, hogy a levéltári vonatkozó iratok egy részében, valamint a korabeli sajtóban megjelent tudósításokban arról lehet olvasni, hogy az új, magyar nyelvű *Evangéliumos könyv* megjelentetése örvendetes eseménynek készült, illetve valóban az is volt. Azonban az iratok másik része – amelyre eddig csak utalás történt[7] – már a kiadással kapcsolatos, az egyházközségeknek problémát jelentő nehézségeket is feltárja, amiről írásunk későbbi részében lesz szó. Ütközött tehát az elmélet és a gyakorlat. – Előbb lássuk a téma elméleti, elvi oldalát!

Már 1902-ből létezik dokumentumunk arról, hogy igény volt a magyar nyelvű *Evangéliumos könyvre.* Papp János debreceni papunk írta Lengyel Endre hajdúdorogi külhelynöknek:

> „Bölcsen tudni méltóztatik, miszerint egyházi könyveink között a legfontosabb és valamennyi másnak ugyan alapja a szent Evangelium, melynél a »lingua vernacula« használatát sem az egyházmegyei, sem a római szentszék nem kifogásolja... mégis mind ez ideig hiányzik a szövegében ezen fordítással megegyező... a mi egyházunk felosztásait is magában foglaló és az eddig használt ó-szláv nyelvi evangéliumos könyvekével megegyező nagy és diszes kiállitásban készült magyar nyelvü Evangelium".[8] Hiányzott tehát a könyv, de az igény megvolt rá. Sőt, 1905-ben Orosz Pál ajaki papunk örömmel jelezte a külhelynöknek: „Egy Veresmartról Amerikába ment hivem 50 koronát küldött azon kéréssel, hogy egy diszes magyar evangeliumos könyvet szerezzek be azon a veresmarti kápolnának".[9]

A művet megjelentető Miklósy István megyéspüspök előbb csak arról az igényről írt, amely miatt meghozta a rendelkezését:

[6] „1966. A magyar evangéliumos könyv kiadására adományok gyűjtendők" in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* V (1922) 10. – A rendelkezés teljes szövegét lásd: *A magyar görögkatolikusság körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye,* Nyíregyháza 1998, 56. (A továbbiakban: *Forrásgyűjtemény.*) „300. Az evangélium nyomatása és árának beküldése", in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* II (1925) 5-6. – *Forrásgyűjtemény,* 62-64.

[7] Lásd az 1. lábjegyzetünkben jelzett írásunk 42. lábjegyzetét.

[8] Az 50/1902. számú, 1902. március 3-án kelt levél, in *A Hajdúdorogi Külhelynökség Levéltára,* 4. doboz, 3. csomó.

[9] Orosz Pál ajaki esperes-paróchus 1905. február 9-én, 45/1905. számú levelének részlete. *A Hajdúdorogi Külhelynökség Levéltára,* 6. doboz, 1. csomó.

„Több oldalról fölmerült óhajnak engedve, a liturgikus evangéliumos könyv magyar kiadásának előkészítését és sajtó alá rendezését határoztam el".[10]

Később pedig patetikusan a „leghőbb vágyának" jelentette ki a könyv kiadatását:

„Tekintettel a jelentőségre, mellyel az Anyaszentegyház keleti szertartása az Evangéliumot, egyrészről mint templomainak elsőrendű, symbolikus szerelvényét, másrészről legfontosabb istenitiszteleteinek nélkülözhetetlen segédkönyvét felruházta, egyházmegyénk megalapításától kezdve leghőbb vágyunk, hogy e könyvet, külsejében is tartalmához s rendeltetéséhez méltó alakban, hazánk édes nyelvén kiállítva, oltárainkon díszelegni lássuk".[11]

Eme utóbbi kifejezésre, „oltárainkon díszelegni lássuk", érdemes lesz még visszatérni, annál is inkább, mert még a sajtóban is megjelent.[12]

## 3. Miklósy püspök lépései

A hajdúdorogi megyéspüspök már 1921-ben közölte körlevelében az *Evangéliumos könyv* kiadatásának tervét: „Tervbe vettem... egy nagyobb alakú, díszes kivitelű, magyar Evangéliumos Könyv rövid idő alatti kiadását".[13] Erre háromtagú bizottságot hozott létre.[14] Majd ismét arra hivatkozott – természetesen jogosan –, hogy nagyon szükséges a „díszes kiállítású" könyv:

„Az istentiszteletek szentsége és komolysága megköveteli, hogy az evangéliumi szakaszokat megfelelő, nagyobb alakú és díszes kiállítású könyvből olvassuk fel a híveknek, főleg pedig, hogy az oltár és templom körüli körmeneteknél ilyeneket használjunk".[15]

[10] „1966. A magyar evangéliumos könyv kiadására adományok gyűjtendők", in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* V (1922) 10. – A rendelkezés teljes szövegét lásd: *Forrásgyűjtemény*, 56.

[11] A 18/1925. számú irat, in *GKPL*, 86. doboz, 1. csomó. – Megjegyzendő, hogy Miklósy püspök ugyancsak 1925-ben kiadott körlevelének első része szinte szó szerint ismétli ezt a kézzel írt változatot. Vö. „300. Az evangélium nyomatása és árának beküldése", in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* II (1925) 5-6. – *Forrásgyűjtemény*, 62.

[12] „Az új magyar evangéliumos könyv nyomtatási munkálatai immár befejezés felé közelednek, úgy hogy rövid idő alatt teljesedésbe megy főpásztorunk ama régi vágya, hogy a magyar evangéliumot oltárainkon díszelegni lássa". – „Az új magyar evangéliumos könyv" in *Görögkatholikus Tudósító* 12 (1925) 2.

[13] „1195. Új liturgikon" in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* II (1921) 1. – A teljes szöveget lásd: *Forrásgyűjtemény*, 53.

[14] Vö. A 18/1925. számú irat, in *GKPL*, 86. doboz, 1. csomó.

[15] „1966. A magyar evangéliumos könyv kiadására adományok gyűjtendők" in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* V (1922) 10. – A teljes szöveget lásd: *Forrásgyűjtemény*, 56.

Viszont ez meglehetősen nagy anyagi kiadással járt, olyannal, ami – a püspök körlevele szerint – jóval meghaladta az ő rendelkezésére álló összeget. Ezért elvárta, hogy

> „a lelkész urak és híveink erre a nemes célra anyagi helyzetükhöz mérten nagyobb összegű adományokat, lelkészetenként legalább 2000-2000 (kétezer) koronát ajánljanak fel".[16]

Kérte továbbá, hogy a papok hirdessék ki ezt a híveknek, buzdítsák őket az áldozatkészségre. Önmaguk pedig jó példával járjanak elöl. – Ez tehát 1922-ben történt.

Ám három év múlva – már a nyomdai munkálatok folyamán – egy újabb körlevelében szomorúan jelezte a püspök, hogy előző felhívásának

> „nem volt meg a kívánt eredménye, minthogy összesen csak 28 anyaegyház és 3 fília küldött be gyűjtést az evangéliumra. A begyűlt összeg távolról sem volt elegendő még a könyvkiadás előzetes költségeire sem."[17]

Ezért a nyomatási munkálatok zavartalan folytatása céljából feltétlenül szükségesnek tartotta, hogy az egyházközségek az *Evangéliumos könyv* árát előre beküldjék. Így elrendelte: a

> „könyvnek 110 aranykoronában (17.000 szorzószámmal) megállapított árát minden hitközség lelkésze a mellékelt postatakarékpénztári befizetési lap felhasználásával mielőbb, de legkésőbb folyó évi március hó 15-ig az egyház pénztárából okvetetlenül fizesse be".[18]

Azoknak az egyházközségeknek, amelyek a 2000 koronát annak idején már beküldték, 20 aranykoronával kevesebbet, vagyis 90 aranykoronát kellett még befizetniük. Elrendelte továbbá a püspök, hogy a papok indítsanak gyűjtést, ahol az szükséges, és különösen is buzdítsák a híveket az adakozásra, mert ez

> „kiváltja a hívek áldozatkészségét, sőt a legtöbb helyen azt fogja eredményezni, hogy 1-2 buzgó hívő ajándékozza meg templomát az új evangéliummal".[19]

A körlevélben történt rendelkezés utolsó részéből pedig már kiérezhető, hogy komoly gondról volt itt szó. Ugyanis a püspök anyagilag tette felelőssé a papokat az összegnek a megadott határidőig való befizetéséért. Sőt, a kerületi espereseket is megbízta a befizetés

[16] *Ibid.*

[17] „300. Az evangélium nyomatása és árának beküldése" in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* II (1925) 5-6. – *Forrásgyűjtemény*, 63.

[18] *Ibid.*

[19] *Ibid.*

megtörténtének ellenőrzésével és az esetleges mulasztásról szóló jelentéstétellel.

Egy másik tényező is jelezte az anyagi nehézségeket. Mégpedig az, hogy a már kinyomtatott könyvekre a régi díszeket kívánták felhasználni a kevésbé tehetős egyházközségek. A görög katolikus újság korabeli írásából fény derül erre is:

> „Több hitközség elöljárósága érdeklődött szerkesztőségünkben is az iránt, hogy a régi evangéliumos könyvek díszeit nem lehetne-e ráalkalmazni az új evangéliumra. Illetékes helyen érdeklődtünk az ügy iránt, s azt az információt nyertük, hogy a régi díszítések fölhasználásának nincs semmi akadálya. Már több hitközség be is küldte régi evangéliumát, melyről a díszítések szakértő által szereltettek le s fognak az új könyvre alkalmaztatni. Ez az átszerelési művelet semmi költségbe nem kerül, kivéve, ha a díszítés hátsó kapcsai letörtek, s így azokat forrasztatni kell; akkor ennek a pár száz koronás munka díjának megtérítése fog kívántatni."[20]

Sőt, az újság még azt is megírta, hogy a könyv új díszekkel is ellátható lesz, ha azt idejében bejelentik. De az új díszítés már külön költségbe fog kerülni, melynek mértékére nézve még nem sikerült tájékozódást szerezni.

## 4. AZ EGYHÁZKÖZSÉGEK HOZZÁÁLLÁSA

Miközben tehát az egyházi vezetés magas szintjén az új, magyar nyelvű *Evangéliumos könyv* fontosságáról, megjelenésének nagyszerűségéről szóltak az elméleti híradások, egyúttal elkezdődött az anyagi nehézségekről szólók feltűnése is.

Még a töretlen optimizmust hirdette Kozma János átfogó tanulmánya, amely közvetlenül az *Evangéliumos könyv* megjelenése után látott napvilágot. Szempontunkból a legjellegzetesebb részei a következők:

> „A század második negyedének hajnalán örömrepesve tekintünk oltáraink felé. Az... isteni Mester rejtekének ajtaja előtt cicomákban szerény, nekünk mégis nagyszerű és kedves formájú új könyv fekszik: az első magyar liturgikus könyv, a Szent Evangélium. Évszázados küzdelem eredménye, kézzelfogható diadaljele ez... A hajdúdorogi püspök... tízéves püspöki jubileumának emlékünnepén elrendelte a Szent Evangélium magyar kiadásának sajtó alá rendezését és oltárainkra helyezését – mint a könyv első lapja hirdeti – a hajdúdorogi egyházmegye alapítói: dicső emlékű X. Pius római pápa Őszentsége és I. Ferenc József apostoli királyunk áldott emlékének szentelve. Az új evangéliumos könyv első liturgikus kiadványunk, mely kifejezetten oltári használatra készült...

[20] „Az új magyar evangéliumos könyv" in *Görögkatholikus Tudósító* 12 (1925) 2.

> István püspökünk... e könyv kibocsátása és oltárainkra helyezése által korszakot teremtett történetünkben. Az új Szent Evangélium kiadásának eszméjét főpásztorunk már trónfoglalása óta hordozta. A háború okozta anyagi bajok s egyéb okok azonban várakozásra kényszerítették őt is. 1923-ban, püspöksége tizedik esztendejében kezdtek a viszonyok úgy alakulni, hogy tervét – mi a görögkatholikusságnak, híveknek és papoknak is hő vágya volt – a megvalósulás stádiumába juttathatta... pár hét alatt mindenütt ott lesz az oltár gyönyörű ékessége, az egyszerűségében is impozáns Magyar Evangélium."[21]

Ennek az optimizmusnak az ellentétét mutatja egyrészt Miklósy püspök már idézett körlevélbeli sajnálkozása: „összesen csak 28 anyaegyház és 3 fília küldött be gyűjtést az evangéliumra".[22] Másrészt pedig az a tény, hogy a levéltárban fennmaradt iratok, illetve kérvények alapján tíz paróchiából csupán kettő állt olyan helyzetben, hogy be tudta küldeni a könyv árát, nyolc egyházközség haladékot, illetve elengedést kért a fizetésre vonatkozóan.

Kísérjük hát figyelemmel a következőkben ezeket az eseteket a levéltári dokumentumok alapján! Előbb annak a két egyházközségnek az iratát vizsgáljuk, amelyek be tudták fizetni a megkívánt összeget.

1. *Nyírgyulaj* – Véghseö Dániel esperes-lelkész azt írja a levelében, hogy már az első (1966/1922. számú) rendelkezésre beküldött 4.000 koronát; a teljes összeg kiegyenlítésére a második (300/1925. számú) rendelkezés alapján 1.190.000 koronát küld. S így fejezi be a levelét: „a 4.000 korona fejében a 110 aranykoronából 40 aranykoronát leszámítunk".[23]

2. *Nyírkarász* – Sereghy János lelkész pedig egy összegben, teljes egészében befizette az összeget: „az evangéliumos könyv árába f. hó 12-én 1.870.000 koronát postatakarék pénztári lapon az e. m. Iroda czímére befizettem".[24]

Az egyházközségek közül azonban nem állt mindegyik olyan jó anyagi helyzetben, hogy azonnal eleget tudott volna tenni a rendelkezésnek. A levéltárban fennmaradt további nyolc eset már arról szól, hogy papjaink fizetési haladékért, illetve teljes elengedésért folyamodtak a megyéspüspökhöz. – Lássuk ezeket is!

[21] (KJ.), „Oltárainkon a magyar evangélium" in *Görögkatholikus Tudósító* 3 (1926) 1.

[22] Lásd a 17. lábjegyzetünket.

[23] A 389/1925. számú irat, 1925. február 14-ről, in *GKPL*, 86. doboz, 1. csomó. – Az irat indorzája: „Az Evangéliumra vonatkozó iratok között megőrzendő. Amennyiben a 40 aranykorona leszámítása a körrendelet alapján történt, a beküldött összeggel a könyv ára kiegyenlítést nyert. Febr. 15." – Az irat alján szerepel, hogy a 20 aranykorona ténylegesen beérkezett.

[24] A 666/1925. számú irat, 1925. február 14-ről, in *GKPL*, 86. doboz, 1. csomó. – Az irat indorzája: „Érk. márc. 17. Irattárba. Márc. 19." – Az irat alján szerepel, hogy az összeg beérkezett: „41/925. sz. a. bevételezve. III. 17."

1. *Hosszúpályi* – Szeremi Viktor gkath. lelkész 1925. február 16-án egy év haladékot kért az *Evangéliumos könyv* árának, a 110 aranykoronának a befizetésére. A következőket írta:

> „Ha már a meglévő teljesen új díszkötésű román szövegű Evángéliom körmenetekre nem használható (mert az Ev. olvasást magyar szövegű Ev.ból végzem), kegyeskedjék Méltóságod egy évi haladékot adni az új díszkötésű Evangéliom beszerzésére".[25]

Kérelméhez csatolta az előző nap felvett jegyzőkönyv másolatát. Ennek legfontosabb része:

> „Jelenlévők megállapítják, hogy a hitközség ez idő szerint képtelen a jelzett 110 aranykoronát a kitűzött időre kifizetni.[26] Kérik elnöklő lelkészt, hogy kérelmet intézzen a Méltóságos Püspök Úrhoz, engedje meg, egy évig használhassák a régi román szövegűt, mely teljesen új és elsőrendű díszkötéses, mert ez idő szerint a hitközség oly rossz anyagi körülmények között van, hogy képtelen minden nagyobb fizetéseket teljesíteni."[27]

A paróchus – bizonyára nem csak a szolgálati utat megtartva, hanem megerősítő támogatást is remélve – az esperesen keresztül terjesztette be kérvényét és a jegyzőkönyvi másolatot a megyéspüspökhöz. Mosolygó Dezső esperes a következőket írta:

> „Igazolom azt, hogy egyházainkra – iskolafenntartás, vagyonadó, illetékegyenérték, tanítói nyugdíjalap stb. címeken tényleg oly – soha nem hallott – terhek vannak kivetve, hogy még a vagyonosabb egyházak évi jövedelmét is teljes egészében felemésztik. Indokoltnak találom tehát – a még élni akaró hosszupályii egyház feljajdulását."[28]

Nem járt azonban sikerrel, mert az iratra a következő válasz került:

> „Az evangeliumos könyv előállítási árának beküldésére a lelkészek személyileg vannak elkötelezve. Ejtse tehát módját a hosszupályii lelkész a kötelezettség lerovásának. Nehéz viszonyaink között az egyházmegye haladási törekvésében lelkészei fokozott ügybuzgóságától vár elsősorban támogatást. Oly helyeken, a hol a templom pénztára tőkével nem rendelkezik, egyes hivek adományaiból, esetleg a lelkész előlegezéséből

[25] Az 519/1925. számú irat, 1925. február 16-ról, in *GKPL*, 86. doboz, 1. csomó. – Az irat indorzája csupán ennyi: „Érk. febr. 26."

[26] Mindössze 262 görög katolikus hívő élt 1918-ban a 3837 összlakosságú Hosszúpályiban. Lásd *Schematismus venerabilis cleri dioecesis graeci rit. cath. Hajdudorogensis ad annum Domini 1918*, Nyíregyháza 1918, 79. (A továbbiakban: *Schematismus.*)

[27] Az 1925. február 15-én felvett jegyzőkönyv másolata, külön iktatószám nélkül.

[28] Külön iktatószám nélküli irat, 1925. február 22-ről, in *GKPL*, 86. doboz, 1. csomó.

> könnyű szerrel állítható elő a három métermázsa búza értékének megfelelő összeg."[29]

Tehát az egyházmegyei vezetőség az esperesi támogatás ellenére is elzárkózott a kérés teljesítésétől. – Viszont itt találkozunk azzal a fontos kitétellel, hogy az új magyar nyelvű *Evangéliumos könyv* ára három mázsa búzának felelt meg.

A paróchus azonban nem nyugodott bele kérésnek elutasításába, hanem március 8-án újabb kérvényt fogalmazott a megyéspüspöknek, melyben a következőket írta:

> „Minden lehetőt elkövettem, hogy a hitközség az Evang. árát beküldje, de mikor e csekély hitközséget 1924. évről csaknem hat miliónyi adóhátrány terheli, az 1925. évi költségelőirányzat pedig 15 miliónyi minimumot tesz ki, a jelenben képtelen ebbeli kötelezettségének eleget tenni – én pedig lelkészi fizetésemből nem előlegezhetek, mert pénzkészletem nincs, jószágomból pedig ki nem foszthatom magamat csak azért, hogy a hitközségnek előleget adjak, melyet per nélkül ugyse kapnám vissza soha."[30]

Utána azt ecsetelte, hogy olyan szegény egyházközségről van szó, mely

> „évi rendes szükségleteit sem képes teljesiteni, 40 kézi munkástól pedig az 1924. és 1925.ki rendkivüli adóterheket... a végrehajtó sem lesz képes beszedni, hiszen maga a Községi Elöljáróság is elösmeri, hogy ez a kis hitközség ennyi terheket nem képes teljesiteni."[31]

Aztán a paróchus személyes helyzetét is felvázolta a levelében, valamint az egyházközsége érdekében kifejtett tevékenységét és áldozatát, mely valóban tiszteletreméltó:

> „A lelkészi laknál előkerülő évi szükségleteket... a magaméból teljesítem, évi csekély párbéremet nem tudom beszedni. A nyáron feledhetetlen gyermekem kegyeletes emlékét megörökítendő, nem állitottam síremléket, hanem a helyett a teljesen elhanyagolt templomunk belsejét 4 milliónyi költséggel rendbe hozattam. Gyertyát, tömjént jobbadán a magam erszényéből veszem – mert a sok terhek miatt erre sem jut az egyház pénztárából. – Tehát így is elég áldozatot teszek, és ha még az Evángéliom is a magam pénzéből kerül ki, akkor én nekem nincs egyebet mit tennem, mint immár pusztulni, mert ez esetre még annyit sem fognának tenni, a mit eddig tettek."[32]

[29] Az előző irat indorzája, március 2-án.
[30] A 607/1925. számú irat, 1925. március 8-ról, in *GKPL*, 86. doboz, 1. csomó.
[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*

Végül a paróchus további érveket sorolt fel kérelmének alátámasztására, a híveknek a római egyházba való átmenetétől kezdve, az életveszélyen át, saját nyugalmáig. Ezeket foglalta össze a levelének utolsó részében:

> „Adóvégrehajtásokkal célt nem érünk, mert az amugyis elkeseredett kis hitközség igen könnyen átpártolna a római egyházhoz, hol az adóteher nem sok; meg aztán igen könnyen veszedelmet is zudithatnék magamra, mert az elkeseredett ember mindenre kész (precedens rá a közel szomszédos Monostorpályi, hol ez előtt két hónappal a község főjegyzőjét – eddig még ösmeretlen – est szürkületkor egy kés markolattal agyonszúrt – pár napra sebeibe belehalt). Én 34.ik éve hogy pásztorkodom, már megért ember vagyok, fáradságos mult után már békességre és nyugalomra van szükségem, miértis a fentiek alapján kérem Méltóságodat községünk érdekében, hogy engemet a személyi felelősség terhe alól felmenteni, hitközségemnek pedig az Evángéliom beszerzésére egy évi haladékot adni kegyesen méltóztasson."[33]

Ezek az érvek már hatottak, s végül az egyházközség a második kérésre megkapta a kért fizetési haladékot: „Tekintettel a bejelentő lelkész által vázolt sajnálatos körülményekre, a kért haladék megadatik".[34]

2. *Gebe* – Ifj. Damjanovich Ágoston gk. lelkész 1925. március 9-én április 10-ig szólóan kért egyhónapos haladékot a befizetésre.[35] Indoklása így szól: „Egyházközségünk pénzkészlete kifogyott és az ajánlatok is csekély összeget képviselnek".[36] A rövid kérelemre az egyházközség egyszerűen, minden további eljárás nélkül megkapta a kért egyhónapos haladékot: „A halasztás megadatik".[37]

3. *Kisvárda* – Tóth János lelkész 1925. március 13-án kért haladékot a befizetésre. A kérelem alátámasztására azt írta, hogy az egyházközség a hívek nehéz megélhetési viszonyai miatt olyan súlyos helyzetben van, hogy napi kiadásait sem képes fedezni. Segélyre szorultak, s a paróchus így folytatta a levelet:

> „Tisztelettel bátorkodom azért az iránt folyamodni, hogy az evángélium árát később, talán abban az időben fizethessük meg, amikor kért segélyünk folyósítva lesz".[38]

A kezdeményezés nem járt sikerrel; a kérvényt elutasították:

[33] *Ibid.*

[34] A 607/1925. számú irat indorzája, március 11-én.

[35] 1918-ban Gebe (ma: Nyírkáta) 2161 főnyi összlakosságából 720 volt a görög katolikus hívő. *Schematismus*, 125.

[36] A 615/1925. számú irat, 1925. március 9-ről, in *GKPL*, 86. doboz, 1. csomó.

[37] Az előző irat indorzája, március 12-én.

[38] A 640/1925. számú irat, 1925. március 13-ról, in *GKPL*, 86. doboz, 1. csomó.

„Az ügybuzgó lelkészek oly helyeken, hol a templom pénztára az evangelium beszerzésére készpénzzel nem rendelkezik, egyes hiveiket nyerik meg a beszerzés költségének felajánlására. Ez a módja a költség előállításának a legnagyobb valószínűség szerint Kisvárdán is sikerre vezetne. E hó végéig feltétlenül elvárja az egyházmegye kormánya a 110 K. beküldését."[39]

Ezt az utolsó mondatot nyilván azért fogalmazták így, mert már március 14. volt, a befizetési határidőnek pedig 15-ét rendelte el a püspöki körlevél.

4. *Makó* – Dr. Toma László parochus 1925. március 14-én felmentést kért az *Evangéliumos könyv* árának megfizetése alól. Hivatkozott a nehéz anyagi helyzetre:[40] a tanítói fizetések, a felújítások sokat emésztenek fel. Majd így folytatta:

„Ezen ok miatt, s mivel tényleg 1892-ben 3 magyar nyelvű, 30x40 czm. nagyságú, ezüst veretes, díszített, bőr és lila plüss kötésű evangéliumos könyvet beszerzett az egyház – mivel mind a 3 Káldi György fordítása után Samassa bíboros érsek s az apostoli szentszék jóváhagyásával jelent meg",[41]

kérte a mentesítést. A kérelmet a paróchus jegyzőkönyvi kivonattal is alátámasztotta, melyben határozatként szerepel:

„Tekintettel arra, hogy a makói gör. kath. egyházközség már régebben beszerzett szép, diszkötésű, ezüstveretes evangeliumot, sőt nem is egy, de 3 példánya is van, ugy, hogy egy példányt a szegedi leányegyháznak készséggel átenged, továbbá, mert az egyre szaporodó kiadások miatt az egyház pénztára jelenleg a kérdéses összeggel nem rendelkezik, arra kéri a Püspök Úr Őméltóságát, hogy az evangelium kötelező megvétele, illetve a 110 arany korona beküldése alól a makói gör. kath. egyházközséget felmenteni méltóztassék".[42]

Az egyházmegyei rendelkezés egyértelmű és elutasító volt. Ebben az esetben is megfogalmazta, hogy az új *Evangéliumos könyv* beszerzése minden egyházközség számára kötelező; hogy egyes hívek is kifizethetik a könyvet; hogy gyűjtés útján is be lehet szerezni az összeget. Továbbá, nem adott lehetőséget arra, hogy a makói egyházközség ne az új, szabályos *Evangéliumos könyvet* használja.

„Az egyháztanács ellenvetésére, melynek értelmében, vélekedése szerint, az ottani templomban meglevő evangeliumos könyv feleslegessé teszi egy ujabb evangélium beszerzését, a parochusnak kellett volna

[39] Az előző irat indorzája, március 14-én.

[40] 1918-ban Makó 34805 főnyi összlakosságából 1392 volt a görög katolikus hívő. *Schematismus*, 81.

[41] A 683/1925. számú irat, 1925. március 14-ről, in *GKPL*, 86. doboz, 1. csomó.

[42] Az 1925. március 8-án felvett jegyzőkönyv kivonata, külön iktatószám nélkül.

megadnia a feleletet. Fel kellett volna világosítani az egyháztanácsot, hogy a makói templomban használt evangeliumos könyv, beosztását s a benne foglalt magyarázatokat tekintve, közhasználatra szánt kézi könyv. Oltárainkon előírásos evangeliumnak kell helyet foglalnia; mert csak az ilyen könyv felel meg annak a szimbolikus jelentőségnek, mellyel az evangeliumot vallásos kegyeletünk felruházza."[43]

Ismételten is hangsúlyozta, hogy minden egyházközségnek kötelezően be kell küldenie a könyv árát. S fontos szempont, hogy a rendelkezés megemlítette: az egyházközségek túlnyomó része eleget tett a felhívásnak:

„E kötelezettségöknek valamennyien dicséretre méltó módon megfeleltek. Csupán két-három legszegényebb hitközség kért fizetési haladékot. A lelkész ügybuzgósága mindenütt megtalálta a módját a kívánt összeg beszerzésének. Az előadottak szerint a makói hitközség az uj, előírásos evangelium árának befizetése alól fel nem mentető. A beszerzés gondja, felelősség mellett, a parochust terheli. A befizetésre ujabb határidőül a f. évi április 15-ik napja tűzetik ki."[44]

5. *Álmosd* – Borlán János kokadi gör. kath. lelkész, álmosdi adminisztrátor 1925. március 14-én küldte be[45] a püspökségre az előző napon Álmosdon készült jegyzőkönyv határozatát, mely azt tartalmazta, hogy

„az egyháztanács a legnagyobb örömmel veszi tudomásul Püspök Úr Őméltóságának kegyes rendeletét. Az evángélium nagy fontosságának és szükségességének tudatában van, azonban annak megrendelését az egyház anyagi helyzete,[46] továbbá az újonnan kinevezett lelkész és ktanitó költöztetésével járó nagy kiadások miatt – beláthatatlan időn belül – képtelen eszközölni, mit a legnagyobb sajnálattal kell, hogy kijelentsen."[47]

A válasz nem volt teljesen elutasító, mert három hónap haladékot adott a püspökség.[48] Ez egyben a kokadi kérelemre is válaszul szolgált, ugyanabban az iratban. – Majd pedig, immár az új pap, Nádasi Béla gör. kath. h. lelkész, határidőre beküldte az összeget. Levelében azt írta, hogy

[43] A 683/1925. számú irat indorzája, március 23-án.

[44] *Ibid.*

[45] A 685-686/1925. számú irat, 1925. március 14-ről, in *GKPL*, 86. doboz, 1. csomó.

[46] 1918-ban Álmosd 2084 főnyi összlakosságából 381 volt a görög katolikus hívő. *Schematismus*, 78.

[47] Az 1925. március 13-án Álmosdon felvett jegyzőkönyv kivonata, külön iktatószám nélkül.

[48] Lásd az 52. lábjegyzetünket.

„a hivek ezt az összeget gyüjtés utján a legnagyobb készséggel össze is adták... az uj evángéliumos könyvért 110 aranykoronának megfelelően 1.870.000 kt.".[49]

6. *Kokad* – Borlán János paróchus az előző irattal terjesztette be a püspökségre az előző napon készült kokadi jegyzőkönyvi határozatot is, mely a következőképpen szólt:

„Az egyház-tanács – tekintve az egyház sulyos anyagi helyzetét,[50] a legnagyobb sajnálattal egyhangulag kimondja, hogy az uj evangeliumot egyenlőre megvásárolni nem tudja".[51]

Az egyházmegyei válasz mindkét kérelemre ugyanaz lett:

„Az egyházmegye kormánya tekintettel ugy a kokadi, valamint az álmosdi hitközség szűkös anyagi viszonyaira, mindkét hitközségnek három hónapi haladékot ad az uj evangeliumos könyv 110 koronányi árának befizetésére. Tisztán a lelkészek hivatásszeretetétől függ vallásos híveiknek felbuzditása oly irányban, hogy a kitűzött nemes célra tehetségökhöz képest adakozzanak. A lelkészek személyes fáradozásának, melyet a gyüjtés körül bizonyára készséggel fognak kifejteni, feltétlenül meglesz a kívánt sikere. Több helyütt egy-egy buzgó hivő vállalta s be is küldte a kívánt összeget. Valószínű, hogy akad Kokadon s Álmosdon is ily áldozatkész hívő. Amennyiben egy hívő fedezné a beszerzési összeget, annak neve az evangelium egyik előlapján fog megörökittetni."[52]

Tehát részleges sikert ért el a két egyházközség: ha nem is belátható időre, de legalább három hónapra haladékot kapott a befizetés teljesítésére.

7. *Vértes* – Dr. Bodnár Béla h. lelkész 1925. március 15-én fordult a megyéspüspökhöz, hogy a befizetendő összeg egy részére haladékot vagy elengedést kapjon.[53] A már beküldött 1.500.000 koronáról ezt írta:

„Ez az összeg is úgy gyűlt össze, hogy házról házra kerestem föl híveimet és bűzdítottam őket az adakozásra. A gyűjtés eredménye engem kielégített, amennyiben tekintetbe veendő, hogy templomunknak a régi

[49] Nádasi Béla 1925. május 27-én kelt, iktatószám nélküli levele: ad 18. ltsz.

[50] 1918-ban Kokad 918 főnyi összlakosságából 175 volt a görög katolikus hívő. *Schematismus*, 78.

[51] Az 1925. március 13-án Kokadon felvett jegyzőkönyv kivonata, külön iktatószám nélkül.

[52] A 685-686/1925. számú irat indorzája, március 23-án.

[53] 1918-ban Vértes 2675 főnyi összlakosságából 453 volt a görög katolikus hívő. *Schematismus*, 85.

időkből elég díszes kiállítású evangeliumos könyve van, jóllehet azt én soha sem használtam."[54]

Aztán a pap leírta azt is, hogy éppen emiatt a hívek nem fogadták kellő megértéssel a püspöki rendeletet. Így cselhez is kellett folyamodnia, eldugta a régi könyvet:

„Gondoskodtam... arról, hogy a nevezett evangeliumot meg ne találják, s igy a szükségességet kellőképpen megindokoltam. E vidéken a változások ellenére is számot kell vetni azzal, hogy emléke a régi egyházmegyének még mindig él a lelkükben, ha áldozatról van szó, mert ilyen esetekben elmondogatják, hogy onnan inkább adtak, mint kértek."[55]

Mivel pedig a papi és kántortanítói javadalmon kívül nem volt más vagyona az egyházközségnek és minden költség kivetésből folyt be, azt kérte a paróchus, hogy a hiányzó 370.000 korona befizetésére aratásig kapjon engedélyt, vagy pedig teljesen engedjék el az összeget. – A kérelmet annyi siker koronázta, hogy a halasztást megkapta az egyházközség: „A kívánt haladék megadatik. Nyilvántartandó."[56]

8. *Zemplénagárd* – Csopey Jenő parochus 1925. március 14-én haladékot vagy elengedést kért a fizetendő összeg egy részére. A kérelemben ezt írta:

„Mennyiben templomunknak van ószláv és magyar nyelvű diszkötésü evangeliumos könyve, csupán 500.000 koronát adtak össze hiveim a kinyomatandó evangeliumos könyvre, mely összeget egy millió koronáig birtunk az egyház pénztárából kiegésziteni."[57]

Majd azzal folytatta, hogy egyébként is építkezési segélyt adtak be, ami igazolja, az egyházközség gyenge anyagi helyzetét.[58] Ráadásul a díszkötésű evangéliumos könyvük állapotát esperesi bizonyítvánnyal akarta igazolni, de az esperesi szemle elmaradása miatt ezt nem tudta megtenni a paróchus. Így tehát ő is azt kérte, hogy kaphasson haladékot a hátralék befizetésére, vagy pedig engedjék el ezt a maradék összeget. – A kérelemnek itt is annyi lett az eredménye, hogy a püspökség három hónap haladékot adott a befizetésre:

„Amennyiben a nyomatási s teljes előállítási költség fedezésére az előirányzott összeg hiánytalan behajtása kívántatik, igyekezzék a még elmaradt összeg beküldésével az egy példányra eső 110 aranykoronáig

[54] A 844/1925. számú irat, 1925. március 15-ről, in *GKPL*, 86. doboz, 1. csomó.
[55] *Ibid.*
[56] A 844/1925. számú irat indorzája, április 28-án.
[57] A 849/1925. számú irat, 1925. március 14-ről, in *GKPL*, 86. doboz, 1. csomó.
[58] 1918-ban Zemplénagárd 1670 főnyi összlakosságából 499 volt a görög katolikus hívő. *Schematismus*, 78.

kikerekíteni a már beérkezett összeget. A halasztás 3 hónapra megadatik."[59]

## 5. Összegzés

A magyar nyelvű *Evangéliumos könyvünk* megjelentetésével az egyházmegye első püspöke, Miklósy István nem csak méltó emléket állított püspökké szentelésének tizedik évfordulójára, hanem az egész magyar görög katolikus egyháznak is nagy szolgálatot tett. Ugyanis – mint a korabeli híradásokból is kiderült – az első *szabályos liturgikus könyvet* hozta létre magyar nyelven. Igaz, az ószláv mintát követte, nem pedig az eredeti görögöt, ami egyébként nem is volt ismerős egyházközségeinkben. De így is készen lett az a *magyar nyelvű Evangéliumos könyv*, amely előtte nem létezett, s így papjaink kénytelenek voltak saját maguk a másféle formátumban megjelent Szentírásba bejegyezni a szakaszokat, megalkotva a perikópákat, illetve jelzésüket.

Ebben az írásban azt a kettősséget próbáltuk meg felvázolni a fellelhető összes dokumentum alapján, amely az *Evangéliumos könyvünk* megjelentetésével kapcsolatosan jelentkezett. Az egyházmegye felső vezetése és egyes – szélesebb látókörű – papok igen nagy örömmel és optimizmussal üdvözölték a mű kiadását, míg egyes szegény egyházközségek és azok papjai csak igen nagy nehézségek közepette tudták előteremteni a kiadás biztosításához a püspök által megkívánt összeget.

Végül Miklósy István megyéspüspök kezdeményezését siker koronázta: a püspökké szentelésének tizedik évfordulóján elrendelt kiadás megvalósult. Azóta ténylegesen „ott díszeleg oltárainkon" az *Evangéliumos könyv*, s bizonyítja azt, hogy a nehézségeket le lehet győzni, illetve túl lehet lenni rajtuk. A nagyon súlyos vagy éppen megoldhatatlannak tűnő problémák – visszatekintve – már nem olyan nagyok, s csak a megvalósulás fölötti öröm marad időtálló.

Ezek fényében érdemes arra gondolni, hogy a jelenleg fennálló nehézségek közepette szintén meg kellene próbálnunk egy új *Evangéliumos könyv* összeállítását és kiadását, amely szövegében bizonyos mértékig megőrzi liturgikus szövegeink archaizmusát, de amely az evangéliumi szövegeket ma hallgatók számára sem cseng idegenül.

[59] A 849/1925. számú irat indorzája, április 28-án.

## L'Evangeliario della Chiesa greco-cattolica ungherese

István Ivancsó

L'Evangeliario è un libro liturgico; nella Chiesa bizantina contiene i vangeli da leggersi durante l'anno nell'ufficio e nella liturgia eucaristica. Il testo delle pericopi del vangelo si presenta nell'evangeliario in due modi: 1/ secondo le domeniche dell'anno, iniziando dal giorno di Pasqua; 2/ in sequenza, chiamato "tetraevangelion", in cui occupa il primo posto il testo del vangelo di Matteo, seguito da Marco e poi da Luca, infine da Giovanni. La prima variante del libro è usato dai greci, il secondo invece, nella maggior parte dei casi, dalle Chiese slave.

La Chiesa greco-cattolica ungherese ha finora pubblicato una sola volta il suo Evangeliario. L'opera però è importante da due punti di vista. Da una parte esso era il primo nostro libro liturgico ufficiale – anche se non segue il metodo originale greco, ma quello del paleoslavo – quasi per un tre quarti di secolo. D'altra parte invece è importante da quel punto di vista che è un'opera in lingua ungherese, e così significò un appoggio importante nel movimento che ha mirato a far riconoscere la lingua ungherese come lingua liturgica. E confondendo i due punti di vista possiamo dire che infine il libro ha potuto presentarsi sui nostri altari in un'edizione degna e decorata.

L'esigenza concreta, documentata in iscritto, si presentò già nei primi anni del secolo XX per l'Evangeliario di lingua ungherese, dopodiché alcuni libri liturgici più importanti sono già editi (il Liturgicon, l'Euchologion, la Liturgia di San Basilio il Grande con la Liturgia dei Presantificati e libro di canti di Danilovics) in conseguenza dell'attività della Commissione di traduzione liturgica di Hajdúdorog che lavorava da 1879 per tredici anni. Quest'esigenza si incontrò con l'intenzione alzatasi in Miklósy István primo vescovo della diocesi, chi ordinò la pubblicazione del libro in occasione del decimo anniversario della sua consacrazione episcopale. Il vescovo ha costituito una commissione da tre membri per redigere e pubblicare l'Evangeliario.

Possiamo documentare abbastanza bene la nascita del libro e la formazione in base all'Archivio del Vicariato di Hajdúdorog, all'Archivio della Diocesi di Hajdúdorog e dalle notizie di allora venuti in luce in diversi organi della stampa. I documenti rimasti, oltre di essere notizie pure, sostengono anche l'importanza dell'opera. E l'importanza culmina nel fatto che si aveva bisogno di un'altra edizione, che è un'edizione facsimile, nel senso che è soltanto una versione rimpicciolita dell'origine.

L'Evangeliario ungherese di rito bizantino contiene il testo del vangelo tradotto da Káldi György e rielaborato per l'ordine dell'Arcivescovo di Eger da Tárkányi B. József, pubblicato per la prima volta nel 1865. Ci furono anche altre versioni ma il testo rimase. Era una versione tanto buona che ancora oggi la può usare.

La pubblicazione del libro non era facile. Si emerse un'obiezione teoretica, riguardo alla forma dell'opera. Non tutti i sacerdoti volevano che l'Evangeliario seguisse il sistema paleoslavo invece del greco. Inoltre, una notevole parte delle comunità parrocchiali non era nella situazione di anticipare

facilmente la somma richiesta dal vescovo, due volte nelle sue lettere circolari, per la pubblicazione dell'opera.

L'Evangeliario di lingua ungherese edito una sola volta, finora non è stato seguito da nessun'altra edizione. Quando emerse il bisogno, i Padri basiliani immigrati in America, hanno curato della versione rimpicciolita. Così il libro non manca dagli altari delle nostre chiese e cappelle greco-cattoliche ungheresi. – Nei nostri giorni si vede una certa speranza: qualche cosa ci sta a muoversi; forse prenderemo fra poco nelle nostre mani una versione dell'Evangeliario ungherese che contiene un testo simile all'antico, facilmente cantabile, che però sarà un testo rinnovato.

Studia Biblica Athanasiana
vol. 7 (2004) 137-144.

# KRITIKA

*Beyond Babel: A Handbook for Biblical Hebrew and Related Languages* (szerk. J. Kaltner és S.L. McKenzie), Atlanta: Society of Biblical Literature 2002, xiv + 242 pp., ISBN 1589830350, $ 29.95.

A héber Biblia magasabb szintű tanulmányozásába kezdő diák gyakran szembesül az új, idegen kifejezések tömkelegével és a szakirodalom átláthatatlannak tűnő dzsungelével. Nekik íródott ez a könyv. Számos zsákutca kikerülhető és sok helyről sok munkával megszerezhető adat, kifejezés szerezhető ebből az egyetlen tankönyvből. A könyvet alkotó cikkek a héber Biblia nyelveit, ill. az azokkal rokon sémi nyelveket taglalják, továbbá a nem sémi nyelvek közül a hettita és egyiptomi nyelvről is olvashatunk. Minden fejezetben leírást kapunk az adott nyelvről, megismerjük fontosságát a Biblia-tanulmányozás szempontjából, bevezetést kapunk az adott nyelv szakirodalmába, valamint egy válogatott bibliográfia áll az egyes fejezetek végén. Az egyes nyelveket az adott terület egy-egy kiemelkedő szaktekintélye írta, mivel nem akármilyen névsorról van szó, kedvcsinálásként álljon itt egy felsorolás:

Bevezető: John Huehnergard, akkád: David Marcus, ammóni, edómi, móábi: Simon B. Parker, arab: John Kaltner, arám: Frederick E. Greenspahn, egyiptomi: Donald B. Redford, héber („Biblical and Epigraphic"): Jo Ann Hackett, héber (Biblia utáni): Baruch A. Levine, hettita: Harry A. Hoffner Jr., főníciai: Charles R. Krahmalkov, ugariti: Peggy L. Day.

Az egyes fejezetek tartalmi bősége között azért jelentős különbségek is vannak. Egyes szerzők paradigmaigéket is közölnek (akkád, arám, arab), sőt két fejezetben még szövegrészletekkel is találkozunk (akkád és Bibila utáni héber irodalom). A különbségek sem a használhatóságot, sem a szakmai színvonalat nem érintik.

Huehnergard bevezetésében (nem meglepő módon) a sémi nyelvekre koncentrál és segíti az olvasót azok viszonyának könnyebb megértésében. Az összehasonlító sémi nyelvészet irodalmában a fonológia, morfológia és mondattan kérdéskörének ennél rövidebb és velősebb leírásával eddig még nem találkoztam. A szakirodalomban a legújabb kiadványokról is olvashatunk, továbbá a hiányosságokra is felhívja Huehnergard a figyelmet (az összehasonlító sémi nyelvészet körében mind ez ideig nem született átfogó szótár, bár Cohen szótáráról, valamint a Militarev-Kogan szerzőpáros új projectjéről is szó esik.) A két oldalas bibliográfia egy ilyen kurzus szakirodalmának is teljesen alkalmas.

David Marcus az akkád nyelv bemutatását természetesen egy gyors definícióval kezdi és a korszakolással. Érhető és egyszerű az ékírásos rendszer leírása, a logogrammáktól a nyelvtani jellegzetességek bemutatásáig a körkép teljes. Az igeragozás alapjainak bemutatása természetesen a klasszikus *parāsum* (elkülönít) igén történik. Talán csak hely hiányában maradt ki a perfectum ragozás (*iptaras, iptarsū* stb.). Rendszerezett a Bibliára való jelentőségről írt rész: nyelvészeti oldal (új jelentések, kulturális koncepciók), irodalom (teremtéstörténet, özönvíz történet), történelem, jog, prófécia, bölcsességirodalom. Egyetlen gyakorlati példa a szemléltetés kedvéért. Num 23,10-ben ezt olvassuk: „Ki számolhatja meg Jákóbot – száma mint a por – Izráelnek csak a negyedét is?" A héberben itt szereplő אֶת־רֹבַע kifejezést a fordítók „negyed"-ként értették, de helyesebb a szó mögött az akkád *tarbuum/turbum* (= „por") szót keresni. Itt tehát gondolati párhuzam (paralellismus membrorum) van: „Ki számolhatja meg Jákób porát, vagy Izráel porfelhőinek számát?" A vers üzenete változatlan, ugyanakkor a fordítás pontosabb (és szebb).

A héber nyelv legközelebbi rokonairól (móábi, edomi, ammóni) nagyon keveset tudunk a rendelkezésünkre álló kevés írásos anyag miatt. Pedig a rokonság olyan közeli, hogy akadnak olyan kutatók, akik nem is külön nyelvekről beszélnek, hanem egy „dialektikus continuumról" (W.R. Garr), egy összefüggő kánaáni nyelvről, amit dialektusok, s nem különálló nyelvek alkotnak. A kevés anyagból kevés információ nyerhető, így ezeknek a nyelveknek a Biblia megértésében játszott szerepe várhatóan emelkedni fog a jövőben az írásos emlékek növekedésével együtt. Simon B. Parker „előzetes megjegyzés" címmel olyan nagyszerű módszertani leírást ad az epigráfiai leletek értékeléséről, ami folytatás nélkül is olvasásra érdemes. Természetesen sok szó esik paleográfiáról, ikonográfiáról, jó áttekintést kapunk a rendelkezésünkre álló forrásokról (Mesa felirat, mar-

zeah papirusz, Tell Sirán felirat stb.). A bibliográfia pontos, mindenki megtalálható, akit jegyeznek itt.

Az arab nyelvről az a John Kaltner írta a fejezetet, aki 1996-ban „The Use of Arabaic in Biblical Hebrew Lexicography" címmel emlékeztette a hebraistákat arra, hogy az arab nyelvet nem szabad ignorálni. Részletes a nyelv történetének bemutatása, a nyelv jellemzőinek bemutatása. A Biblia-kutatás fontosságának szempontjából szó esik arról a korról, amikor túlzott szerepet tulajdonítottak az arab nyelvnek („hyperarabism", elsősorban A. Schultens után). Csak felsőfokon lehet írni arról a részről, amiben az arab szótárakat mutatja be és értékeli Kaltner. Az alkalmazás gyakorlatának ecsetelésénél a szerző már a HALOT (Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament) egyes szócikkeit veszi nagyító alá, a példák elemzéséből sokat tanulhatunk, módszertanilag is.

Az arám nyelvről írt fejezet szerzője Frederick E. Greenspahn. Erről többet nem is kell írni.

Donald Redford és Harry Hoffner túlnyomórészt történelmi adatokat közölnek a nyelvről. Olvashatunk a felfedezésről, a nyelvek megfejtéséről. Fonológiáról és mondattanról igen kevés szó esik, nem tudna azért, mert nem sémi nyelvekről van szó, vagy mert annyira összetett mindkét nyelv, hogy az adott keretek közt a feladat megoldása még röviden sem lehetséges.

Jo Ann Hackett cikke jó, bár nagyon egysíkú olyan értelemben, hogy mind a nyelvészeti fejtegetésben, mind a szakirodalmi ajánlóban erősen ignorálja a német nyelvű irodalmat. Egy válogatott bibliográfiából, aminek tárgya a héber nyelvészet, szinte teljesen kihagyni a német nyelvű irodalmat (olyan munkákat, mint Bauer-Leander, vagy Jenni!) súlyos hanyagság.

Baruch A. Levine ismertetése nagyon jó. Ennyi helyen ennél többet elmondani aligha lehet. Természetesen a szakirodalomban is minden alapmunka említődik, amin elindulhat valaki egy-egy területen (Neusner, Albeck, Lieberman stb.)

A nagy főníciai-pun szótár atyja (Peeters 2000) Krahmalkov nagyszerű történeti és nyelvészeti áttekintést ad a főníciairól. Csak sajnálhatjuk, hogy nincs több lelet a birtokunkban, mert fontosságban az ugariti mellé nőhetne fel a disciplina. A feliratok áttekintése jó, a listák és templomi adományok áttekintése jó, a túlvilági élet, a gyermekáldozat szokásának bemutatása jó, a vallási élet bemutatása jó, minden jó a cikkben. Kicsit fura, hogy nem részletesebb bibliográfiai összeállítás

áll zárásként, mint a többi fejezetben, hanem csak a legalapvetőbb nyelvtanok, szótárak és szöveggyűjtemények említődnek.

Peggy Day fejezete nekem rövidnek tűnik, különösen ha azt vesszük, hogy a nyelvtudomány mai állása szerint az ugariti nyelv és irodalom a legfontosabb segítség a bibliai héber, ill. az óizráeli vallás megértésében. A jellistákba és szótárakba való bevezetés (UT, CTA, KTU, CAT) viszont alapos és „felhasználóbarát".

Mindent egybevetve az apró kritikai észrevételekkel együtt is egy nagyon jó összegzés a könyv, nagy segítség a célzott olvasóréteg számára. Hasonló tankönyv magyarul is igen hasznos lenne egyetemeinken, akár ennek a műnek a fordítása is nagyszerű lenne ilyen célra. (*E.L.S.*)

SMITH, Mark S., *Untold Stories: The Bible and Ugaritic Studies in the Twentieth Century*, Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers 2001, xix + 252 pp., ISBN 1-56563-575-2. $ 29.95.

A Hendrickson Publishers híres és közkedvelt amerikai kiadó. Hozzá kell tennünk, nem véletlenül. A számtalan, többnyire színvonalas kegyességi kiadvánnyal sok olvasót szerzett a kiadó. Ugyanakkor a tudományos érdeklődésű közönséget nem igazán kényeztették el. A '90-es évek közepén azonban úgy tűnik bővítette profilját a kiadó, s több akadémiai könyv megjelentetésébe kezdett. Ennek eredményeként egyre több tudományos igénnyel megírt munkát adnak ki, bár ha a Hendrickson kommentárjaira nézünk, még bőven akad tennivaló. Jó példaként emelném ki az akadémiai kiadványokból Jack M. Sasson *Civilizations of the Ancient Near East* c. munkáját (2000), amelynek egyébként magyar vonatkozása is van, hiszen Kákosy László professzor írta az első fejezet legelső szakaszát (letölthető az Internetről a Hendrickson honlapjáról!). Némi óvatosság azért felfedezhető a kiadó stratégiájában, hiszen az akadémiai könyvek egy része már megjelent (és sikert aratott) máshol (Sasson említett könyve például eredetileg Scribner kiadvány, 1995-ből). Magyar vonatkozásnál maradva még egy példát említek a Hendrickson kapcsán: a M. McDonald – James A. Sanders páros szerkesztésében megjelent *The Canon Debate* c. kiadvány (2002) szerzői között helyett kapott a Károli Egyetem újszövetségése, Balla Péter is. A mű tudományos jelentőséggel nem igazán bír, inkább csak egy jó szintézisnek tekinthető, viszont jelzi azt a „trendváltást", ami a Hendricksonnál ha lassan is, de elindult.

Nos, ilyen jó példa Smith most megjelent kutatástörténete is. Elég egy pillantás vetni a könyv hátsó borítójára, hogy megdöbbenjünk. Az ajánló kutatók névsora több, mint impozáns: David Noel Freedman,

Frank Moore Cross, Cyrus H. Gordon, Baruch A. Levine, Franz Rosenthal, Baruch Halpern. Ehhez jön még a belső boríton Dennis Pardee neve, valamint a Hendrickson honlapján található ajánlásban még egy személy, aki lemaradt a hátsó borítóról: Peter Machinist (Hancock Professor of Hebrew and Other Oriental Languages, Harvard University). Ebből már lehet sejteni, hogy olyan munkát tartunk a kezünkben, amire érdemes odafigyelni.

Smith persze korábban is megörvendeztetett minket néhány jó könyvvel, ezekből jól látható, hogy kutatási területe a Biblia és Ugarit körül mozog. Mivel Magyarországon kevésbbé ismert kutatóról van szó, visszaélve olvasóm türelmével néhány fontosabb munkáját itt megemlítem. 1990-ben jelent meg a *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (San Francisco: Harper & Row 1990), aminek komoly szakmai visszhangja volt (2. kiadása tavaly, 2002-ben jelent meg az Eerdmans-nál). A következő évben jelent meg a wáw consecutivumról írt monográfiája: *The Origins and Development of the Waw-Consecutive: Northwest Semitic Evidence from Ugarit to Qumran* (Atlanta: Scholars Press 1991), amivel a nyelvészek elismerését is kivívta. Pope tanítványa természetesen ugaritológusként is eredményesnek bizonyult: 1994-ben jelent meg a Baal ciklusról írt könyve: *The Ugaritic Baal Cycle* (volume 1, Leiden: E.J. Brill, VTSup 55), amelyben a KTU 1.1-1.2 fordítását és kommentárját olvashatjuk. 2001-ben pedig újabb munka került ki a nyomdából az óizraeli vallás tárgyköréből, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (New York: Oxford University Press 2001), melyre a szerző is sűrűn hivatkozik mostani könyvében. A két utóbbi könyv között egy másik fontos munka is megjelent: *The Pilgrimage Pattern in Exodus* (JSOTSup 239, Sheffield: Sheffield Academic Press 1997).

E rövid kitérő után nézzük az „elmondatlan történeteket". Untold Stories, vagyis „elmondatlan történetek" – ezt a címet adta Smith könyvének, ami utalás arra a szándékára, miszerint elsősorban olyan információkat akar közölni, amik kimaradtak más ugariti bevezetéstanokból. Ez a Smith által adott cím azonban csak részben fedi a valóságot, ugyanis az egyszerű stílus mellett is igazi *hochwissenschaftlich* könyvről van szó: a könnyed stílus hatalmas bibliográfiai anyaggal és józan történészi értékeléssel párosul. Az „Untold Stories" mellett, mögött számtalan „published writings" is erősíti a könyv gerincét. A feladat – ugariti kutatástörténet írása – sajátos, ami magából az ugaritológiából adódik. Az ugaritológia évtizedeken keresztül szorosan kapcsolódott a biblia-kutatáshoz, s mint disciplina csak az

utóbbi évtizedekben vált önálló tudományággá. Nyugodtan mondhatjuk: az 1920-as évek végétől egészen a millenium végéig az ugaritológia forradalmosította a Biblia magyarázatát. Legyen az héber nyelvészet, óhéber költészet, kánaáni mithológia, a monotheizmus kialakulásának tárgyköre, az ugarit szövegek alapvető ismerete megkerülhetetlen. Ebből adódóan csak olyan személy vállalkozhat a siker reményében egy ugariti kutatástörténet megírására, aki mindkét területen otthonosan mozog. Smith ilyen személy, s bizony e feladatot magas szinten teljesítette. Könyvéből nem csak az ugariti kutatásokat, hanem azoknak a Bibliára gyakorolt hatását is megismerjük. Korábban is léteztek sikeres ugariti bevezetések, ám ezek vagy populáris szinten maradtak (A.H.W. Curtis népszerű könyvét említeném meg itt: *Ugarit (Ras Samra)*, Cambridge: Luttersworth 1985, valamint A.S. Kapelrud könyvét: *The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament* – mindkettő diákkorom kellemes emlékei közé tartozik), vagy tudományos szinten maradtak, de nem a kezdők olvasmányául szánták őket (ilyen – már nehezebb diákkori olvasmányom – a G.D. Young szerkesztésében megjelent bevezetés: *Ugarit in Retrospect: Fifty Years of Ugarit and Ugaritic*; Winona Lake: Eisenbrauns 1981). Smith bevezetése nem csak olvasmányos, de magas szintű tudományos munka is egyben. Történészként igyekszik a források minél szélesebb és mélyebb megismerésre, s ehhez nem csak az Albright hagyaték leveleit, Marvin Pope leveleit és feljegyzéseit és a Dropsie College archívumát kutatja át, hanem a személyes beszélgetésekből és a kiterjedt internetes levelezéséből származó információkat is felhasználja és bedolgozza könyvébe. A „drótposta" bekapcsolása a munkába az újdonság erejével hat, ennek a könyvnek már nemcsak a szerkesztésében, hanem a születésében is jelentékeny részt kap a XX. sz. végének információs technológiája.

Smith 4 fejezetre osztva mutatja be az ugariti kutatásokat és azoknak a Bibliára gyakorolt hatását (utóbbi bővítés szándékos ismétlés részemről): I. fejezet. Kezdetek: 1928-tól 1945-ig, II. fejezet. Szintézis és összehasonlítások: 1945-től 1970-ig, III. fejezet. Új szövegek és az összehasonlító módszer krízise: 1970-től 1985-ig, IV. fejezet. Az eszközök és a módszer újjáéledése: 1985-től 1999-ig.

A felosztás némi magyarázatra szorul. A II. Világháború komoly törést okozott a kutatásban, így az első korszak végét ez jelöli ki. Ennek köszönhetően több tudós elmenekült Németországból (pl. A. Goetze, J. Obermann, P. Haupt – előbbi kettő a Yale-re, utóbbi a The Johns Hopkins-ra), ill. megtörtént az ugariti írás megfejtése, valamint a nagyobb szövegek publikálása. A második korszak határát Smith

azért húzza meg 1970-nél, mert ekkortájt jelentetnek meg fontos új szövegeket az Ugaritica V-ben (1968), továbbá ekkor indul néhány jelentős folyóirat is (UF: 1968, JNWSL: 1971). Az 1945 és 1970 közötti időszak további felbontását a szerző azért sem tartja szükségesnek, mert 1. új szövegeket csak ekkor adnak ki, 2. a kutatást meghatározó személyek (W.F. Albright, G.R. Driver, T.H. Gaster, H.L. Ginsberg, C.H. Gordon, C.F.A. Schaeffer, E. Ullendorf és C. Virolleaud) folytatták munkájukat végig, vagy többnyire ebben az időszakban. Az 1985-ös év több dolog miatt adódik. Az 1980-as évek közepére a kutatás lelassult, ugyanakkor '85 után megint új lendületet kapott (hála legfőképp a francia kutatóknak). Új szótárak, konkordanciák, nyelvtanok jelennek meg, újra terítékre kerül Ugarit régészeti szempontból, új kérdések merülnek fel az ábécé-vel kapcsolatban (a rövidebb alefbét-tel kapcsolatban egyre inkább déli eredetről beszélnek) és az O. Keel által elindított nyugat-sémi ikonográfiai kutatások az ugaritológiát sem hagyják érintetlenül.

Adott egy jó felosztás, mit találunk az egyes fejezetekben? Legelőször egy rövid összefoglalást a tárgyalandó korról. Ezután jön egy rendkívül alapos bibliográfia, ami a „Texts and Tools" címet viseli. Itt vannak felsorolva az adott korszakban megjelent fontosabb publikációk (természetesen pontos bibliográfiai adatokkal), ráadásul szakosított felsorolással van dolgunk: a bibliográfián belül olyan témaköröket találunk, mint régészet, szövegkiadások, fordítások, nyelvtanok, kommentárok, összehasonlító vallástörténet stb. Az utolsó fejezetet bevezető bibliográfia pedig egy ilyen tárgykört is feltüntet: „Ugaritic in Cyberspace" (Internet), ahol az edinburghi Ras Shamra Project-től kezdve a münsteri Ugarit-Forschung-ig néhány hasznos látogatni való hely címét olvashatjuk. Következetes Smith az egyes fejezetek belső felosztásában is. A szövegkiadások, nyelvtanok, lexikográfia, tehát „az aprómunka" tárgyalása után sorra bemutatja azokat a személyeket, iskolákat ahol az adott korban hozzátettek az ugariti kultúra jobb megértéséhez. Ismertek magyar nyelvterületen is a főbb teológiai iskolák, pl. az Albright-iskola (újabban szokás Baltimore-irányzatnak nevezni), a skandináv iskola stb. Smith könyvéből azonban ennél jóval aprólékosabb „ugariti" képet kapunk arról, hogy ki mennyi erőt fordított utódok kinevelésére, doktoranduszokra, s ezek milyen szerephez jutottok később a kutatásban. Kíváncsiságtól hajtva egyfajta „lemmá(ka)t" igyekeztem rajzolni arról, hogy egyes kutatási központokban, ill. egyes kiemelkedő kutatók keze alatt hogyan is gyűrűzött tovább az ugariti szövegek kutatásának hullámja. A végeredmény egy összetett, de átlátható kép. Ezekből jól nyomon követhető (természetesen kronológiai sorrendben) egyes kutatók és kutatási centrumok szerepe; a felsorolásnak itt nem látom

értelmét, nagyon hosszú lenne a sor. (Egyes kutatók tudatosan törekedtek iskolaalapításra, s nemcsak Albrightra kell gondolnunk, F.M. Cross-nak is több mint 100 doktorandusza volt eddig!). Smith tájékozottsága itt is tekintélyt parancsoló, egy igen részletes geográfiai képet kapunk a disciplina utánpótlásneveléséről. Talán illő lenne bemutatnom a tárgyalt témakörökből egyet kedvcsinálónak, de ezt a munkát az elejétől a végéig el kell olvasni.

Az *Untold Stories* magyar vonatkozással is bír. Sajnos ez annyira korlátozott, amennyire korlátozott azoknak a kutatóknak a száma, akik ugaritológusként ismertté váltak. Az első természetesen a sváb származású Aistleitner József, akire 7 alkalommal hivatkozik Smith. Megint csak a szerző kitűnő tájékozottságát dicséri, hogy nem csak egyszerűen Aistleitner nyelvtanáról (1954), ill. Wörterbuch-járól (1963) olvashatunk, hanem utóbbi hátteréről, ami magyar területen sem annyira ismert, nevezetesen arról, hogy a posthumus megjelentetett Wörterbuch Eissfeldtnek köszönhetően jelenhetett meg, aki aktív munkakapcsolatban állt a magyar tudóssal. A kampeni J.C. de Moor tanítványai között említődik (p.146.) Karasszon István professzor, akinek pár évvel ezelőtt tartott ugariti kurzusán nekem is volt szerencsém részt venni. Az 1970 és 1985 közötti időszakot tárgyaló fejezetben a közép-kelet európai kutatók felsorolásában (p.136.) találkozunk Vargyas Péter nevével. Itt szeretném megemlíteni, hogy nemrég jelent meg az ékírásos szakember könyve: *A History of Babylonian Prices in the First Millennium BC* (HSAO 10, Heidelberg: Heidelberger Orientverlag 2001, Vargyas 1985-ös disszertációjának átdolgozott formája). Ugyanitt értesülünk arról is, hogy a fiatalon elhunyt Kustár Péter is folytatott ugariti tanulmányokat Bázelben E. Jenni professzornál.

Egy kritikai észrevétel, ami a fentiek után már szinte jelentéktelen. Az index auctorum használatánál némi figyelmesség kéretik. A lista feltehetőleg számítógéppel készült, ám a keresésnél valószínűleg csak a családnevet táplálták az adatbázisba. Így fordulhat elő, hogy mind a Mark S. Smith-re, mind Morton Smith-re történt hivatkozások a „Smith" felsorolásba kerültek. Apró kellemetlenség, a könyv sok-sok jó oldala mellett teljesen eltörpül az említett jelenség.

A könyv kitűnő, remélhetőleg hazánkban is sok szakemberhez eljut majd. Nagyszerű olvasmány! (*E.L.S.*)

Studia Biblica Athanasiana
vol. 7 (2004) 145-159.

# KÖNYVISMERTETÉSEK

## 1. ÓSZÖVETSÉG

*The Biblical Canons* (BETL 163, szerk. J.-M. Auwers és H.J. de Jonge), Leuven: Peeters 2003, lxxxviii + 717 pp., ISBN 90-429-1154-9. € 60.

DAVIES, Philip R., *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures* (Library of Ancient Israel), Louisville, KY: Westminster John Knox Press 1998, xi + 219 pp., ISBN 0-644-22728-7. $ 29.95.

A Leuveni Katolikus Egyetem teológiai kara által szervezett Colloquium Biblicum – a szentírás-tudományok talán legrangosabb európai seregszemléje – 2001-ben érkezett el ötvenedik alkalmához. Ez alkalommal a szervezők olyan nagyszabású konferencia szervezését határozták el, amely közös asztalhoz gyűjti úgy az Ó-, mint az Újszövetség kutatóit. Ehhez a kánon témájánál keresve sem lehetett volna jobbat találni. Kötetünk, mely ennek a jubileumi Colloquium-nak az előadásait tartalmazza, pillanatnyilag a legjobb hozzáférhető tárgyalásává vált a bibliai kánon(ok) kérdésének.

A kötet 36 előadás szövegét tartalmazza – tekintsünk most el ezek részletes felsorolásától. Az Ószövetséggel foglalkozó részből emeljünk ki négy „main paper"-t, melyek egyaránt a korpusz „lezárásának" kérdése iránt érdeklődnek. A leideni A. van der Kooij a Hasmoneus-kort vizsgálja. Szerinte a Kr.e. 150 körüli időszak elsőrendű fontosságú volt Palesztinában a szent írások kanonizálásának folyamatában, hiszen a hasmoneusok valláspolitikájának részét képezhette egy a templomban megőrzött ősi irategyüttes nyílvánossá tételének gesztusa. Szerinte már ebben a korban beszélhetünk a kánon hármas felosztásáról is. Johan Lust érdeklődése Alexandria felé fordul, és egy „pre-maszoréta" kánon létét feszegeti. Ennek példájaként a híres $P^{967}$ jelzetű papiruszt vizsgálja, amelynek nem csupán eltérő szövegei, hanem olyan, saját teológiai hangsúlyai is vannak, amelyek a maszoréta kánon szövegeiből már kivesztek. Lust egyébiránt mindenestől tagadja egyfajta „alexandriai kánon" létezését. Eugene Ulrich a qumráni kánont vizsgálja, a kifejezést tág értelemben használja – helyesen –, mint olyan iratok meghatározott listáját, amelyeket egy közösség, függetlenül szövegi formájuktól, vallásilag normatív, inspirált szövegeknek ismert el. Amellett érvel, hogy a qumráni könyvtár nem ismeri a szoros értelemben vett kánon fogalmát. Egyes iratokat Istentől sugalmazottnak tartanak, s ezeket tekintélyinek tartják, ugyanakkor e corpus *tartalma* nem került kizárólagos meghatározásra. Gilles Dorival végül az egyházatyák írásainak fényében vizsgálja az Írások zsidó kánonját. Ennek során a deuterokanonikus könyveket a rabbinikus terminológia *szefárím hícónim* kategóriájával azonosítja, valamint amellett érvel, hogy ezek a zsidóság bizonyos csoportjai számára az „olvasott, de nem tanulmányozott" kategóriába tartoztak.

Az újszövetségi részből szintén négy tanulmányt emelnénk ki. Ezek közül

három a keresztény korpusz egy-egy szegmentumát vizsgálja. Andreas Lindemann szerint a páli iratok egységgé állásának folyamata – a küldő szándékától függetlenül – már az első században megkezdődött, s a második század közepére lezárult, s igazából nem is beszélhetünk „kanonizálásról", hiszen az egyes közösségek kezdettől fogva inspirált iratokként kezelték őket. Graham Stanton Jusztinosz és Iréneusz működése között látja azt az időt, amikor a négyosztatú evangéliumi korpusz összeállt; utóbbi egyházatya már világosan szentírásként kezeli e műveket. Jean Zumstein pedig a jánosi irodalmat vizsgálva jut arra a következtetésre, hogy ezek fogantatásuk pillanatától mint az „Írások" része működtek. A negyedik tanulmány, Joseph Verheyden tollából kimutatja, a híres Muratori Kánon nem negyedik századi, keleti alkotás, hanem a második század közepének nyugati egyházából származik.

ଔ

Philip Daviesnek, a minimalista biblikusok sheffield-i fenegyerekének kötete szintén a kánon kérdését járja körül. Aki ismeri Davies jellegzetes, köreikre jellemző idioszinkratikus gondolkodását, régóta várt egy ilyen jellegű könyvet tőle. Alapállásából következően, Davies nem a kánon tartalma vagy tekintélye iránt érdeklődik, hanem sokkal inkább azután kérdez, hogy miképp érhető tetten és írható le az a folyamat, illetve azok a komplex folyamatok, melynek során előállt a tekintélyi iratok ama összessége Izraelben, amit a későbbi hagyomány kanonizált iratokként recipiált.

A könyv 11 fejezete szépen felépített érvelést tartalmaz. Először („The Dimensions of Canon", 1-14) a definíció és eredet kérdéseivel foglalkozik, majd bemutatja az Izraelt körülvevő ókori világ különböző kultúrköreinek viszonyát a kánon kérdéséhez (15-36). A harmadik, bevezető jellegű fejezet a kánon kutatástörténetét tekinti át (37-58). E tág bevezetés legelső fejezetének legfontosabb figyelmeztetése – és ezt, függetlenül attól, hogy Davies bibliatudományi alapállását elfogadjuk-e vagy sem, mindenképpen megszívlelendő –, hogy kánon helyett tanácsosabb kánonokról beszélni, nem csak a különböző izraelita csoportok által használt iratok értelmében, hanem magán a későbbiekben recipiált egyes kánonokon belül is.

Davies a negyedik fejezetben (59-73) röviden áttekinti az izraeliták ókori történetét. Erre azért van szüksége, hogy kimutassa, egészen a perzsa korig nem lehet megfigyelni – a rendelkezésünkre álló emlékek csekélysége miatt legalábbis – azokat az alapvető szociológiai és gazdasági meghatározó tényezőket, amelyek elengedhetetlenek az írásbeliség és az ehhez kapcsolódó iskolák létrejöttéhez, melyek aztán a kánont, mint olyat, gondozhatják. (Ezen a véleményén nincs mit csodálkozni...) Ezekre az iskolákra Davies elméleti reflexióját az ötödik fejezet tartalmazza („Judean Scribes, Schools, Archives, and Libraries", 74-88).

A következő négy fejezet olyan iratgyűjtemények összeállását taglalja, amelyek alapul szolgáltak a későbbiekben a mai Ószövetség (NB a kifejezés a Héber Biblia jelölésére először a könyv utolsó előtti [!] lapján jelenik meg) összeállításának, így „The Mosaic Canon" (89-106), „The Canonizing of Prophets" (107-125), „Canons of David and Solomon" (126-141) és „Serious Entertainment" (azaz a késői, novellisztikus elbeszélések, 142-151).

Ezután két fejezet marad hátra, előbb a holttengeri tekercsek „kánon-képét" vizsgálja (152-168), végül, föltéve a pontot az í-re, „Holy Books" (169-184) címen, jellegzetes davies-i választ ad arra, hol érhetjük tetten a különböző kánonok első tekintélyi eggyérendezését: természetesen a Hasmoneus dinasztia ideológiai hátterén.

Összegzésként elmondhatjuk, Davies műve jó könyv. Erényei nem annyira történeti rekonstrukcióiban rejlenek, radikális minimalista álláspontja általában fejvakarásra készteti az olvasót. Eszmetörténeti és szociológiai szempontjai azonban jó alapot szolgáltatnak a továbbgondolásra. (X.G.)

*The Changing Face of Form-Criticism for the Twenty-First Century* (szerk. M.A. Sweeney és E. Ben Zvi), Grand Rapids, MI: Eerdmans 2003, vii + 350 pp., ISBN 0-8028-6067-2. $ 54.

Az amerikai Eerdmans kiadó régóta ismert rendkívül ügyesen kialakított kiadói politikájáról, amelyben egyaránt helyt kapnak jó értelemben vett tudományos ismeretterjesztő művek, és elméleti szakmunkák egyaránt – ezzel egyaránt megcélozva a szélesebb olvasóközönség és a szorosabban vett szakma érdeklődését. Különös örömmel gondolhatunk a kiadónak azon vállalkozásaira, amikor mintegy hidat próbálnak verni szakma és közönség közt, és a kutatás fontosabb kérdéseinek olyan kiértékeléseit bocsátják közre, amelyben mindkét olvasó-fajta megtalálja számítását. Jelen kötetünk ilyen munkának tartható.

A kötet választott témájának (a formatörténeti kutatás változásai) fontosságát a szerkesztők az előszóban az alábbiak szerint jelzik: „Mintegy száz esztendővel ezelőtti megindulásától kezdve a formatörténet a bibliatudomány legalapvetőbb exegetikai módszerei közé tartozott... ugyanakkor a huszonegyedik század elejére észrevehetően megváltozott." A kötet 19 tanulmánya – mind a szakterület legkiválóbb, nemzetközi kutatóinak tollából – ezt a változást mutatja be, s jelölik ki egyúttal a formatörténeti módszer jövőjét a bibliatudomány következő évtizedeire.

A kötet az alábbi tanulmányokat tartalmazza. Első rész: Teológiai reflexió. A.F. Campbell, „Form Criticism's Future" (15-31). E. Blum, „*Formgeschichte* – A Misleading Category? Some Critical Remarks" (32-45). R.F. Melugin, „Recent Form Criticism Revisited in an Age of Reader Response" (46-64). R.C. Van Leeuwen, „Form Criticism, Wisdom, and Psalms 111-112" (65-84). H.C.P. Kim, „Form Criticism in Dialogue with Other Criticisms: Building the Multidimensional Structures of Texts and Concepts" (85-104). Második rész: A Biblia és az ókori Kelet irodalma. M. Rösel, „Inscriptional Evidence and the Question of Genre" (107-121). M. Nissinen, „Fear Not: A Study on an Ancient Near Eastern Phrase" (122-161). M.S. Odell, „Ezekiel Saw What He Said He Saw: Genres, Forms, and the Vision of Ezekiel 1" (162-176). T. Longman, „Israelite Genres in their Ancient Near Eastern Context" (177-195). Harmadik rész: Elbeszélő irodalom. S. Boorer, „Kaleidoscopic Patterns and the Shaping of Experience" (199-216). W. Lee, „The Exclusion of Moses from the Promised Land: A Conceptual Approach" (217-239). T. Römer, „The Form-Critical Problem of the So-Called Deuteronomic History" (240-252). B. Becking, „Nehemiah 9 and the Problematic Concept of Context (*Sitz im Leben*) (253-265). Negyedik rész: Prófétai irodalom. D.L. Petersen, „The Basic Forms of Prophetic Literature" (269-275). E. Ben Zvi, „The Prophetic Book: A Key Form of Prophetic Literature" (276-297). M.H. Floyd, „Basic Trends in the Form-Critical Study of Prophetic Texts" (298-311). M.J. Buss, „Toward Form Criticism as an Explication of Human Life: Divine Speech as a Form of Self-Transcendence" (312-325). P.K. Tull, „Rhetorical Criticism and Beyond in Second Isaiah" (326-334). M.A. Sweeney, „Zechariah's Debate with Isaiah" (335-350).

A kötet tanulmányai világosan és közérthetően megírt cikkek, s az, hogy az esettanulmányokon túl az elméleti reflexióra is ügyelnek, különösen aláhúzza a könyv értékét. Csak sajnálható, hogy a mutatók teljes hiánya viszont jelentősen levon a használhatóságból. Cseppnyi figyelemmel elkerülhető lett volna az üröm örömbe keverése. (*X.G.*)

GERSTENBERGER, Erhard S., *Psalms, Part 2, and Lamentations* (FOTL 15), Grand Rapids, MI: Eerdmans 2001, xxii + 543 pp., ISBN 0-8028-0488-8. $ 45.
TERRIEN, Samuel, *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary* (ECC), Grand Rapids, MI: Eerdmans 2003, xix + 971 pp., ISBN 0-8028-2605-9. $ 95.

Az Eerdmans kiadó az elmúlt években három, a Zsoltárok könyvével foglalkozó, értékes művet is piacra dobott. J.L. Crenshaw kötetét folyóiratunkban már

ismertettük (*StBAth* 5 [2002] 114-115), most két kommentárra hívnánk fel a figyelmet.

Kezdjük a – minden hasznossága ellenére talán mondhatjuk – kisebb jelentőségűvel. A kiadó új kommentár-sorozatának első ószövetségi tárgyú kötete a 2002-ben, 91 évesen elhunyt S. Terrien utolsó, igazán nagyméretű műve, a Zsoltárok könyvének magyarázata. A kötet két részre tagolódik, egy 65 oldalas bevezetőre, valamint egy több mint 850 oldalas kommentárra. A bevezetőnek két fejezete érdemel külön említést, „The Music of the Psalms" (26-36), és „Strophic Structure" (36-41), ezekről a szempontokról – különösen az elsőről – a kommentárok gyakran megfelejtkeznek. Jegyezzük meg gyorsan, hogy a következő, „Literary Genres" (41-44) fejezet viszont hihetetlenül uninformatív és összecsapott. A bevezető fejezetekben Terrien hatalmas mennyiségű másodlagos irodalmat dolgoz fel, és ez, szerencsére a kommentárt is jellemzi.

A magyarázatok felépítése hasonló. Egy strófikus fordítás után (mely gyakran jelzi a feltételezett beszélőket is) alapvető irodalomjegyzék következik, ezután megjegyzések a költemény struktúrájáról és műfajáról („Form"), majd a strófikus kommentár, végül pedig „Date and Theology". Ez az áttekintés mindjárt rámutat a kötet – s talán a sorozat – nagy gyengéjére, a teljes szövegkritikai megalapozatlanságra. Tudva a Zsoltárok könyve bonyolult hagyományozástörténetét, küzdve a sokhelyütt rendkívül romlott szövegrészletekkel, a szövegkritika elmaradása bűnös mulasztásnak tűnik.

A kötet használói – kritikai indíttatása ellenére – elsősorban nem a szaktudósok lesznek. Szakmailag Terrien kommentárjánál számos jobbat találhatunk. Igehirdetők, és a Szentírás mélyebb megismerése iránt érdeklődő laikusok azonban keresve sem találhatnak jobb bevezetést az Ószövetség e fontos könyvének világába. Bátran ajánlhatjuk nekik e művet.

A másik könyvre ugorva megérthető, miért lett Terrien műve az imént „kisebb jelentőségűnek" aposztrofálva. Gerstenberger formakritikai művének második kötete ugyanis az utóbbi évek talán legfontosabb zsoltár-magyarázatainak egyike. A *Forms of the Old Testament Literature* sorozat lassan gyarapodó kötetei közül is kiemelkedik e könyv. A sorozat célja az, hogy az Ószövetség minden könyvét szigorúan formakritikai szempontok szerint vizsgálják. Nem a klasszikus értelemben vett kommentárral van tehát dolgunk, hanem inkább egy olyan művel, amelyik a kommentárt mintegy megelőzi és megalapozza. Jelen kötet (melynek anyaga a 61. zsoltárral indul), a Zsoltároskönyv második felét (1-461), és – mintegy függelékképpen – a Siralmakat elemzi (465-505).

Felépítését illetően minden egység magyarázata hasonló sémát követ. Először a szöveget illető megjegyzéseket közöl („Text", jegyezzük itt is meg, ez az alegység a legkevésbé kidolgozott e könyvben is). Ezután a kompozíciók költői felépítését, szerkezetét elemzi („Structure"), majd a műfajra („Genre"), és a *Sitz im Lebenre* kérdez rá („Setting"), végül pedig az adott költemény megkomponálásának szándékát („Intention") keresi. Minden zsoltár tárgyalásának lezárásaként részletes bibliográfiát közöl, ami hihetetlenül jól használhatóvá teszi az amúgy is jól sikerült kötetet.

Végezetül pedig, amiért a recenzens különösen is szereti e sorozatot, két „kislexikont" („Glossary") találunk, az első műfajjal kapcsolatos szakkifejezéseket magyaráz lényegre törően, a másik pedig a zsoltárokban alkalmazott sajátos formulákat értelmezi. E fejezet *raison d'être*-je nyilván az, hogy a formakritika bonyolult német, eredetű terminológiáját az angol nyelvű olvasóközönség számára befogadhatóvá tegye, frappáns a meghatározások viszont a teológiai oktatás során is kiválóan felhasználhatók. (X.G.)

*God Who Creates. Essays in Honor of W. Sibley Towner* (szerk. W.P. Brown és S.D. McBride), Grand Rapids, MI: Eerdmans

2000, xx + 273 pp., ISBN 0-8028-4626-2. $ 24.

Az Eerdmans kiadó gondozásában megjelent kötet feltehetően nem csak a jubiláns W. Sibley Towner számára okozott kellemes élményt; valószínűleg minden olvasasója megelégedéssel forgatja majd lapjait. E tanulmánygyűjtemény a tematikus *Festschrift*-ek közé tartozik, amely talán a leghasznosabb gyűjteményes kötet-fajta, hiszen nem csak egy-egy kiemelkedő kutatónak állít a kollégák és tanítványok tollából emléket, hanem átfogóan tárgyal egy-egy kérdést.

A teremtés egy olyan témája az Ószövetségnek, amelyik a proto- és deuterokanonikus korpusz egészében mindig újra és újra visszatér. Különböző műfajú, intenciójú és korú szövegek reflektálnak rá, s ez a reflexió számos, Izraelen kívüli gondolatrendszerrel is párhuzamba kerül, a nyugatsémi mitológiák teremtés-képzeteitől kezdve egészen a platonikus gondolkodás horizontjáig. Jelen kötet a Biblia szinte teljes anyagának hátterén dolgozza fel a teremtés témáját, egyetlen sajnálatos hiánya – s ez nyilván konfesszionális hátteréből következik – az, hogy teljességgel ignorálja a deuterokanonikus irodalomnak a vonatkozó, értékes tanúságát.

A kötet anyagát „kanonikus" rendben szerkesztették: Pentateuchus – Zsoltárok és Jób – Próféták – Újszövetség sorrendben, az alábbi cikkekkel. S.D. McBride, „Divine Protocoll: Genesis 1:1-2:3 as Prologue to the Pentateuch" (3-41). M.M. Wilfong, „Human Creation in Canonical Context: Genesis 1:26-31 and Beyond" (42-52). E.C. Brisson, „The Gates of Dawn: Reflections on Genesis 1:1-10; 2:1-4a" (53-58). J. Barr, „Remembrances of 'Historical Criticism': Speiser's Genesis Commentary and Its History of Reception" (59-72). J.L. Mays, „'Maker of Heaven and Earth': Creation in the Psalms" (75-86). P.D. Miller, „The Poetry of Creation: Psalm 104" (87-103). D.K. Fiedler, „'More than an 11:00 a.m. Savior': A Homily on Psalm 8" (104-106). W.P. Brown, „*Creatio Corporis* and the Rhetoric of Defense in Job 10 and Psalm 139" (107-124). K. Pidcock-Lester, „'Earth Has No Sorrow That Earth Cannot Heal': Job 38-41" (125-132). T.W. Mann, „Stars, Sprouts, and Streams: The Creative Redeemer of Second Isaiah" (135-151). W. Brueggemann, „Jeremiah: *Creatio in Extremis*" (152-170). S. Tuell, „The Rivers of Paradise: Ezekiel 47:1-12 and Genesis 2:10-14" (171-189). R.R. Wilson, „Creation and New Creation: The Role of Creation Imagery in the Book of Daniel" (190-203). D.L. Petersen, „The World of Creation in the Book of Twelve" (204-214). G.M. Tucker, „The Peaceable Kingdom and a Covenant with the Wild Animals" (215-225). D.L. Bartlett, „'Creation Waits with Eager Longing'" (229-250). J.T. Carroll, „Creation and Apocalypse" (251-260).

A tanulmányok közül kiemelendők McBride, Barr, Mays, Miller, Tuell és Petersen írásai. A kötet súlyos fogyatékossága, hogy nem tartalmaz szerzők szerinti mutatót. (*X.G.*)

ISBELL, Charles David, *The Function of Exodus Motifs in Biblical Narratives. Theological Didactic Drama* (Studies in the Bible and Early Christianity 52), Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press 2002, xv + 184 pp., ISBN 0-7734-6994-X. $ 109.95.

Charles D. Isbell könyvéről az ember első benyomása az, hogy bár keménykötésű formátumban készült, nem tartozik a túl igényes kivitelű könyvészeti remekek közé. A ronda szó talán csúnya rá, és nem is illik így említeni, de hogy nem szép – még ha ezt a fogalmat nem lehet is objektíven használni –, annyi bizonyos. A furcsa küllem első élménye után ismét meghökken az olvasó, ha kinyitja a könyvet, mivel a szennycímoldal belső felén a kivonulás történet egy részlete olvasható teleoldalnyi héber szövegként – egyszerűen fordítva belekötve vagy nyomtatva. Ez a figyelmetlenség azért is meglepő, mert egy kis betűzött narancssárga cédula arról informál minket, hogy ezt a könyvet egy nyomdai felügyelő „ellenőrizte" (inspected). Még mindig a külcsínynél maradva ez a kötet is az amerikai nyomdaiparnak azt az ágát képviseli, ahol a szöveg szedésében legalább 1,5-es, de

inkább 2-es sortávolságot alkalmaznak, valamint a szövegközi kiemeléseket *fat*tel jelölik. Ezek után már az sem meglepő, hogy a tartalomjegyzékben azonos szinten lévő fejezetek betűtípusai sem mindig egyeznek.

Az első benyomások természetesen mit sem vonnak le a könyv tartalmi értékeiből. Charles David Isbell a zsidó ószövetséges tudomány azon képviselője, aki gyakorló kántorként és rabbiként is funkcionál, miközben a Lousianai Állami Egyetemen tanít. A közösségben való forgolódás párbeszédes gyakorlatát annyiban láthatjuk megjelenni ebben a kötetben, hogy az írás alapfejezetének megírása után véleményt cseréltek róla Walter Bruggemannal, aki kritikai megjegyzésein túl elvállalta egy rövid előszó megírását is ehhez a könyvhöz, amiből mindkettőjüknek a tudománnyal kapcsolatos alázatossága is példaszerűen kitűnik.

Isbell az exodust, vagyis a kivonulástörténetet látszólag a most divatos irodalomelméleti módszer (narratív kritika) segítségével közelíti meg, melynek alapján a könyvnek a „teológiai didaktikus dráma" alcímet is adja. Azért látszólagos ez a módszerhasználat, mivel e mögött esetünkben inkább egy tradicionális, bár nem fundamentalista, illetve azt kiegészítő kánonkritikai hozzáállás húzódik meg. A szöveg végső alakját tekinti a vizsgálódás természetes kereteinek, mellyel a teológiai megközelítés inkább szisztematikus vonalát jeleníti meg.

Az alcím három elemét fejtegető bevezetőjében a *teológiai* meghatározás esszenciáját a xiv. oldalon így adja meg: „Az exodus történet ereje (power) nem annak történetisége (bár ez valóban megtörtént), hanem annak folyamatos és időtlen újratörténése". A *drámán* a bibliai irodalom kontextusában azt érti, amivel „meghatároz egy olyan irodalmi anyagot, amelyik fontos kérdéseket tesz fel az emberivel és az istenivel kapcsolatban, úgy formálva ezeket a kérdéseket, hogy egészen a végkifejletig nyitva hagy minden egyes történetet" (4.o.). Végül a *didaktikus* kifejezést azért használja, mert a kérdéses történeteket a babiloni és azt követő generációnak szánva írták tanítás céljából.

A hat fejezetből az első az exodust, konkrétan is a tíz csapást mint a teológiai didaktikus dráma prototípusát határozza meg, s ennek mintájára, illetve erre utalóként veszi végig a következő témákat: az arany borjú, Bálám és a „második Mózes" koncepciója. Ez utóbbit három fejezeten keresztül Józsué-Gedeon-Sámuel; illetve Dávid, valamint Illés személyével és történetével kapcsolatban feszegeti. Mindegyik tárgyalt történetben ugyanazt a hármas témasorozatot fedezte fel: a) JHWH abszolút kizárólagossága áll minden szöveg középpontjában; b) JHWH által választott emberi képviselő megerősítése, illetve igazolása; c) minden történet élettel és halállal végződik. Ezek az elemek a felidézett történetekben az exodus motívum mentén mutathatók ki, így az elemzés során folyamatosan összeveti azokat. Az exodus az alap teológiai didaktikus dráma, amit Isbell szerint azért fogalmaztak meg így, hogy előrevetítse JHWH-nak Egyiptomban végzett „történelmi" cselekedeteiben az etikai monoteizmust. Ezek a tettek magukba foglalják Mózes és a Fáraó irányítását is olyan cselekedetek felé, melyeket ők maguk nem tettek volna meg isteni beavatkozás nélkül. Hasonlóképpen mutatható ki ez a folyamat a többi elemzett bibliai személy esetében is. A „második Mózes" sorozatból, amely egyébként egy régóta és gyakran tárgyalt témája a bibliatudománynak érdekes módon kilóg Dávid figurája. Őt Isbell inkább a fáraóval tudja azonos nevezőre hozni, mivel az elemzett dávidi történet esetünkben a Betsabé sztori a 2 Sám 11,1-12,25 szakaszból, melyben Dávid ugyan az Isten által kiválasztott király, vezető, de éppen kifordul saját kapott szerepéből, s lesz ennek a szerepnek az ellenpólusa.

A teológiai didaktikus dráma tanítása abban foglalható össze, hogy ha az egyiptomi fogság időleges és JHWH által kontrolált volt, akkor hihető az is, hogy a babiloni fogság is csak időleges, mert az

is JHWH teljes ellenőrzése alatt áll! Az, hogy Izrael történetében egymást követő epizódok irodalmi felvillantása során olyan rutinszerűen fut végig ez az alap exodus motívum Isbell szerint annak szükségességét bizonyítja, hogy JHWH hatalmára nem csak emlékezni kell, nem csak ünnepelni kell azt, de annak folyamatosan újra meg kell jelennie, történnie minden új, aktuális krízishelyzetben. Végkövetkeztetésében pedig általános érvénnyel azt állapítja meg, hogy a (deuteronomista) „szöveg, ahogyan most előttünk van arról a prófétai hitről tanúskodik, hogy JHWH sohasem hagyja Izrael történetének egyetlen korszakát sem annak saját Mózese nélkül".

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a könyv bár ismert témákat jár körül érdekes összefüggést világít meg, és számos inspiráló gondolatot is tartalmaz. (*Zs.J.*)

McCann, Jerry C., Jr., *Judges* (Interpretation), Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2003, x + 146 pp., ISBN 0-804-23107-9. $ 24.95.

Az Interpretation sorozat alcíme *A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, vagyis az elsődleges kontextus, melyben az értelmezés megszólal, az az Egyház. A mai világban igyekszik segítségül lenni az egyházban tanítók és prédikálók munkájában. Mint a sorozat minden egyes darabja, így McCann kommentárja is egy egész könyv teljes szövegét dolgozza fel, melyben szerzőnk ötvözi az exegetikai tudományosságot és a (gyakorlati) teológiai célokat. A hermeneutikai megoldásokat olyan irányba tereli, hogy a bibliai szöveg értelmezése a ma helyzetében történjen. Ez a tendencia a záró-fejezettel teljesedik ki.

McCann a Bírák könyvének általános üzeneteként azt hangsúlyozza, hogy ha nem imádjuk és szolgáljuk Istent, akkor annak az eredménye ma is pusztító és halálos. Hiszen a Bírák könyve Izrael történelmének azt a fázisát mutatja be, amikor a vezetők és a nép újra meg újra elfordulnak Istentől és idegen isteneket imádtak, aminek eredménye időről időre pusztulás volt.

McCann kiemeli, hogy a Bírák könyve a reménységben gyökerező figyelmeztetést fogalmaz meg. Bár Izrael engedetlensége és hitetlensége miatt a pusztulást éli át, mindezek ellenére Isten hűségét is megtapasztalja. A Bírák könyve az igazságtalanságok és visszaélések elhagyására hív fel, mivel azok önpusztítással, bálványimádással és Isten akaratának és útjának elutasításával járnak.

A kötetben a felvázolt sorozati alapelvek miatt nem találunk szövegkritikai elemzést, az átírt héber szavak is viszonylag ritkán jelennek meg benne. Ezt a hiányosságot némiképp ellensúlyozza az a szakirodalmi jártasság, amivel a meglévő irodalomból akár a lábjegyzetben, akár a fő szövegben rövid idézet formájában szükség szerint citál.

Jellemző megfogalmazást tartalmaz az első fejezet, melyben leszögezi, hogy a Bír 1,1-2,5 és a Józs 1-12 közötti eltérés ugyan érdekes lehet a történészek számára, de még érdekesebb azoknak, akik teológiailag akarják megérteni a Bírák könyvét, mivel ezek a különbségek „arra hívják fel az olvasót, hogy ne szó szerint értelmezze az elbeszélést, hanem ... teológiailag" (28. o.).

A bevezetőben McCann megállapítja, hogy bár a Bírák könyve anyagának jó része eredetileg a Kr. e. 1200-1020 közötti időszakból származik, azt sokszor átdolgozták és tudatosan állították össze, elsődlegesen Dávidnak Saullal szembeni politikai propagandájának szolgálatára. Fenntartja ugyanakkor a Martin Noth által felállított tézist arról, hogy a Józsué-2 Királyok egység részeként a Bírák könyvét is a deuteronomista történeti iskola különböző hullámai dolgozták át. „A Deuteronomista történetírás felelős a 'bírák korának' kialakításáért" (9. o.), amit az egyes alakok (hősök vagy hősnők) történetének sematikus megformálásában lát egyértelműnek a 3-16 fejezetek egységében.: 1) „gonoszt cselekedtek", Baál vagy más istent tiszteltek; 2) Isten megharagszik hűtlen népére és engedi

ellenségeiknek az elnyomást; 3) Isten bírát/szabadítót támaszt népe kérésére. A nép megszabadul és a bíra élete végéig stabil marad a helyzet, 4) A bíra meghal, a nép ismét bálványimádó lesz és engedetlen – a kör kezdődik elölről. A kiegészítő 17-21 fejezetek szakítanak ezzel a formával és a királyság vagyis vezető nélküli káoszként mutatja be ezt az időszakot.

A kép ugyanakkor nem ennyire egyszerű és egyértelmű, mondja McCann, mivel a királyságot támogató deuteronomista történetírás fogság alatti és utáni átdolgozása már antirojalista vagy legalább is kimutatja Dávid királyságának hibáját és bukását. Ezzel teológiai hangsúlya egy olyan egyetemleges üzenet felé hajlik, miszerint a bálványimádás és engedetlenség lerombolja Isten népét, ahogyan bárki mást is.

McCann külön vizsgálja a könyv beágyazottságát, ami szerinte az új Tórát és új szabadítót felmutató Józsué könyve után egy új kezdet lehetőségét villantja fel. Részletezi az ország és a kánaániak szimbolikus jelentését a Bírák könyvében. Külön kitér az erőszak és brutalitás, valamint a humor jelenlétére és jelentőségére. Foglalkozik még a nők szerepének maghatározására, ami érdekes hivatkozási pontként, a feminista exegézis eredményeinek felhasználásával végig kíséri a kommentárt.

Érdekes megállapításként kiemelhetjük a 9. fejezet és a 17-21 egység párhuzamba állítását, mint ami a királysággal kapcsolatos negatívumokat és pozitívumokat állítja szembe, ugyanakkor keretet szolgáltat a köztük található bírák történeteinek. Az utolsó fejezetek McCann szerint megadják a konklúziót is, de nem csak abban, hogy mindez a szörnyűség „azért történt, mert nincsen király Izraelben", hanem az Istentől való elfordulásban is. A helyzet, melybe Izrael került már nem lehet rosszabb. Ezért a könyvet összességében a „sírás könyvének" (book of weeping – 2,1-5; 11,37-38; 20,23.26; 21,2) nevezi.

A bevezetőben megfogalmazott aktualizáció teljessé tételére egy záró fejezetben (Reflections: Chaos and Crisis Then and Now) összehasonlítja az akkori és mai helyzetet, kiemelve 2001 szeptember 11-ét és annak következményeit.

J.C. McCann az egyesült államokbeli Eden Theological Seminary Bibliaértelmezés professzora és az evangelikál kegyességi irányzathoz tartozik. (*Zs.J.*)

MCGLYNN, Moyna, *Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom* (WUNT 2.139), Tübingen: Mohr Siebeck 2001, xi + 294 pp., ISBN 3-16-147598-4. € 49.

A kötet egy a glasgow-i egyetemen 1999-ben megvédett doktori disszertáció anyagának átdolgozott változata. A szerző értelmezésének kiindulópontja: „the key to interpreting Wisdom lay in our author's answers to the clusters of aetiological questions posed within the text". Ezeket a kérdéseket az irat szerzője négy csoportba rendezve tárgyalja. Az 5,5 és 5,8 a gonoszok feletti ítélettel kapcsolatos; a 8,5-6 a bölcsesség adományára vonatkozik, mint ami az erényes élet alapja; a 9,13-17 üdvtörténeti irányultságú, és az isteni terv földi körülmények közötti aktualizálódására koncentrál; végül az ún. „Kegyelmi beszéd" egyes részei (11,21.25; 12,12.20) azt kívánják bemutatni, hogy Izrael különleges helyzete miatt részesül Isten kegyelmében, illetve a népek felé pedig a megtérés reményét hordozza. Ebből kifolyóan, az (isteni) ítélet és jóakarat közötti kölcsönösség képe a könyv minden főrészében megjelenik, ami kiemeli jelentőségét.

A kötet végén egy nagyon hasznos függeléket találunk, melyben a szerző áttekinti a Bölcsesség könyve néhány bevezetéstani kérdését („The History and Reception of the Book of Wisdom", 225-245). Ebben egészen a reformáció kora utánig kíséri végig a mű különböző vallási közösségek általi fogadtatását, illetve helyzetét egyes teológiai áramlatokban. Végezetül, a szokásos szerzői és locusmutató mellett a könyv tárgymutatóval is rendelkezik

A szerző alapos elemzései bizonnyal hosszú távon érvényes eredményekkel járulnak hozzá a korai zsidóság görög nyelvű része e kivételesen jelentős filozófiai és teológiai alkotásának megértéséhez. (*X.G.*)

MEIN, Andrew, *Ezekiel and the Ethics of Exile* (OThM), Oxford: University Press 2001, xii + 298 pp., ISBN 0-19-829992-3. £ 45.

Ismert, hogy Ezekiel értelmezésében Jeruzsálem eleste és a babiloni fogság ténye a nép erkölcsi bukásának („moral failure") következménye. Mein tézise szerint – amelyet oxfordi disszertációjában kifejt (aminek jelen kötet átdolgozott változata) – Ezekiel könyvének jellemző etikai alapeszméi a fogság élményére adott válaszokként érthetők meg. Mein felhívja a figyelmet, hogy annak ellenére, hogy Ezekiel morális tanítását illetően a hangsúly általában a 18. fejezetre esik, ezzel egy meglehetősen egyoldalú kép jön létre, hisz a könyv egészében gyakorlatilag rendkívül széles kínálatát leljük etikai kérdések taglalásának.

Könyve első fejezetében a szerző általánosan vizsgálja az ókori Izrael és Júda erkölcsiségének képét („Moral Worlds: Ancient Israelite Ethics in a Social Context"). Mint a fejezet címe is jelzi, Mein vizsgálata történeti és szociológiai fókuszú; célja, amint a bevezetésben is jelzi: „Different groups of people have different economic resources and levels of political influence, different cultures and world-views, and as these vary so do ethical ideas and values, as well as the religious symbols which express those values. If we pay attention to the different moral worlds that are presupposed in biblical texts, we may contribute to a more complete picture of the moral life of ancient Israel" (2-3).

A második fejezet („Ezekiel and the Exiles") problémafelvetése, hogy a fogságba kerültek közösségi identitásának válságát az okozta, hogy két különböző „moral world" világához tartoztak: egyfelől – történetileg – Júda vezető elitjéhez, másfelől viszont, fogságba kerülésükkel egy tekintély és autonómia nélküli, elnyomott kisebbséghez.

A harmadik és negyedik fejezetek („The World of Politics" és „The Politics of Cult") az egyik féle morális világot tárja fel, elsősorban a próféta ítéletes igehirdetése alapján: a júdai elit világát. Itt Ezekiel – anélkül, hogy figyelmen kívül hagyná a szociális igazságosság prófétáknál számára mindig kedves témáját – figyelmét elsősorban a nemzetközi politikára, és a kultusz helyes végzésére irányul, s rámutat, Júda vezetői mindkét téren helytelen morális döntéseket hoztak. A három záró fejezet pedig a másik „moral world", azaz a fogság helyzete felé fordul („Ritual and Ethics", „The 'Domestication' of Ethics" és „From Responsibility to Passivity"). Ezekben a fejezetekben a próféta azon válaszait vizsgálja, amelyben a fogságban levők túlélésének mechanizmusait tárgyalja, s amelyben ismét elsőrendű szerepet biztosít a rituális szempontoknak.

Mein könyve alaposan megírt munka. S jóllehet egyesek talán szkeptikusak bizonyos bevezetéstani alapállásait illetően (Ez 40-48), mégis megkerülhetetlen az óizraeli moralitás megismeréséhez. (*X.G.*)

SMITH, Mark S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel. Second Edition* (BRS), Grand Rapids, MI: Eerdmans 2002, xlvi + 243 pp., ISBN 0-8028-3972-X. $ 25.

Két amerikai kiadó közös vállalkozásként hozta létre a *The Biblical Resource Series* sorozatot, melynek célja, hogy új kiadásban jelentessen meg olyan műveket, amik ugyan mára nehezen elérhetővé váltak, mégis, befolyásuk, vagy időszerűségük ajánlatossá teszi minél szélesebb körű terjesztésüket. John Collinsnak a sorozatban megjelent két kötetét már méltattuk (vö. *StBAth* 5 [2002] 130-131), de ugyanitt gondozták – többek között R. de Vaux máig páratlan *Les institutions de l'Ancien Testament*-ja angol fordításának reprintjét, vagy J.A. Fitzmyer két gyűjteményes kötetének és A. Saldarini szociológiai

indíttatású remekének (*Pharisees, Scribes, and Sadducees*) új kiadását.

Mark S. Smith könyve az óizraelita vallástörténet egy aspektusának, a monoteizmus történeti fejlődésének mesterien megírt kézikönyve. Ebben azt a folyamatot tekinti át, ahogy JHVH, egy jelentős helyi istenség Izrael egyetlen („monoteisztikus") istenévé vált. A szerző bámulatosan helyezi el az óizraelita kultuszt korának kánaánita miliőjébe, s ezen a hátteren értelmezi a vallás fejlődését. Az epigráfia és a régészet adatainak biztos kezelése a könyv értékét kivételesen emeli.

Smith e könyve nem csupán reprintje, hanem teljesen átdolgozott kiadása az 1990-ben megjelent elsőnek. Nem csupán a több, mint negyedszáz oldalas új bevezetés biztosítja ezt, hanem az eredeti szöveg szakirodalmi hivatkozásainak teljes felújítása, és szinte mindenhol, az 1990-t követő kutatás eredményeinek a műbe való beépítése is. A könyv megjelenése (együtt P.D. Miller vallástörténetével [vö. *StBAth* 4 (2001) 198-200], illetve ennek Sheffieldben 2000-ben megjelent gyűjteményes kötetével [JSOTSup 267]) az amerikai vallástörténészek kiváló munkáját bizonyítja, másfelől pedig egy újabb örvendetes segítséget jelent mindazok számára, akik oktatásban is használható segédkönyvet keresnek e tárgykörben (*X.G.*)

## 2. KORAI ZSIDÓSÁG

*The Bar Kochba War Reconsidered* (TSAJ 100, szerk. P. Schäfer), Tübingen: Mohr Siebeck 2003, xx + 313 pp., ISBN 3-16-148076-7. € 99.

E kötet a korai zsidóság korszaka alkonyának egy esemény- és eszmetörténetileg fontos négy évét, a Bar Kokhba felkelést dolgozza fel. Ez a felkelés, ahogy az előszóban a szerkesztő megjegyzi, „figyelemreméltóan változtatta meg a zsidó Palesztina politikai és kulturális képét". Peter Schäfer számára kedves témában szerkesztette meg e szép kötetet, hiszen – emlékezzünk – disszertációját is ebben a témában jelentette meg, majd' negyed századdal ezelőtt (*Der Bar Kokhba-Aufstand* [TSAJ 1], Tübingen: Mohr 1981). E könyv máig az egyik legjobb feldolgozása a témának, de az elmúlt több, mint húsz év számos helyen továbbgondolásra adott lehetőséget. A TSAJ „jubileumi", 100. kötete így megfelelő fórummá vált e munka elvégzésére.

A kötet nagy előnye, hogy nem egy ember munkája, hanem átfogó és felkészült szerzői gárda alkotása, az alábbi tanulmányokkal. P. Schäfer, „Bar Kokhba and the Rabbis" (1-22). M. Goodman, „Trajan and the Origins of the Bar Kokhba War" (23-29). Y. Tsafrir, „Numismatics and the Foundation of Aelia Capitolina – A Critical Review" (31-36). B. Isaac, „Roman Religious Policy and the Bar Kokhba War" (37-54). A. Oppenheimer, „The Ban on Circumcision as a Cause of the Revolt: A Reconsideration" (55-69). R. Abusch, „Negotiating Difference: Genital Mutilation in Roman Slave Law and the History of the Bar Kokhba Revolt" (72-91). H. Eshel, „The dates used During the Bar Kokhba Revolt" (93-105). M. Mor, „The Geographical Scope of the Bar-Kokhba Revolt" (107-131). H.M. Cotton, „The Bar Kokhba Revolt and the Documents from the Judaean Desert: Nabataean Participation in the Revolt (*P.Yadin* 52)" (133-152). W. Eck, „Hadrian, the Bar Kokhba Revolt, and the Epigraphic Transmission" (153-170). G.W. Bowersock, „The Tel Shalem Arch and P. Nahal Hever/Seiyal 8" (171-180). A. Kloner és B. Zissu, „Hiding Complexes in Judaea: An Archaeological and Geographical Update on the Area of the Bar Kokhba Revolt" (181-216). Y. Shahar, „The Underground Hideouts in Galilee and Their Historical Meaning" (217-240). Y.Z. Eliav, „The Urban Layout of Aelia Capitolina: A New View from the Perspective of the Temple Mount" (241-277). Y. Zerubavel, „Bar Kokhba's Image in Modern Israeli Culture" (279-297). (*X.G.*)

BOCCACCINI, Gabriele, *Roots of Rabbinic Judaism. An Intellectual History from Ezekiel to Daniel*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2001, xvii + 230 pp., ISBN 0-8028-4361-1. $ 24.

A jó ideje Amerikában működő, ám a bibliatudományra Torinóban „szocializált" Sacchi-tanítvány régóta ismert azon erőfeszítéseiről, hogy a korai zsidóság eszmetörténeti szempontból rendkívül bonyolult komplexumának megértését előbbre vigye. Ennek jegyében születtek tanulmányai a „middle Judaism" fogalomkörében – sajátos, idioszinkratikus kifejezése, ami ugyan elfogadhatatlan, de mégis elmés felvetés –, valamint legutóbbi könyve, amely az esszénusok gondolkodását kívánta elhelyezni a korai zsidóság szellemi fejlődésében. Jelen művével egy másik csoport, a rabbinikus zsidóság gyökereit kutatja.

Boccaccini tudatában van annak, hogy ez a szellemi áramlat csak jóval később vált „mainstream"-mé a zsidóságon belül, hiszen a korai zsidóságban egyáltalán nem beszélhetünk mainstream-ről, ugyanakkor azzal is tisztában van, milyen gazdag örökséget hordoz magában a rabbinikus zsidóság sajátos eszmerendszere.

Szerzőnk olvasatában a farizeizmus két korábbi, átfogó irányzat, a cádokita és a bölcsességi zsidóság (Zadokite Judaism és Sapiential Judaism) közös nevezőre hozásának eredményeképpen alakult ki. Ebből a szempontból a makkabeusi korra sajátos, konkurrens áramlatává vált annak, amit ő hellenista zsidóságnak és esszénizmusnak nevez (előbbit egyedül a bölcsességi zsidóságból, míg utóbbit a hénoki zsidóságból [Enochic Judaism] eredezteti). Izgalmas, bár a sajátos terminológia miatt feltehetően egészében marginálisan maradó könyvének legeredetibb fejezete az utolsó, amely Dániel könyvét tárgyalja. (Ne feledjük, szerzőnk Dánielt illető komoly tanulmányát 1987-ből [*Henoch* 9: 267-302].) Ennek a rabbinikus rendszerbe való inkorporálását szerzőnk a könyv szövetségre helyezett hangsúlyával indokolja.

Amint a könyv hátulján egyik méltatója megjegyzi: „this book opens new paths in difficult terrain". Ezzel mindenképpen egyetérthetünk. Hogy mennyire sikerült meggyőzően tennie ezt, annak megítélését bízzuk az olvasóra. Magunk – bár nagy élvezettel forgattuk a könyvet – mégis szkeptikusak vagyunk a felmutatott eredményeket illetően. Mindazonáltal, *tolle, lege*... (X.G.)

LEVINE, Lee I., *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?*, Peabody, Mass.: Hendrickson 1998, xiii + 227 pp., ISBN 1-56563-488-8. $ 19.95.

Lee Levine kis kötete négy előadás szövegének szerkesztett változata. Folyóiratunk olvasóinak érdeklődésére különösen az első két fejezet számíthat, hiszen az utolsó kettő („Rabbinic Judaism in Its Roman-Byzantine Orbit" és „The Ancient Synagogue") már az ókor késői szakasza felé fordul. Az első két fejezet viszont meglepően világos, érthető és üdvözlendő összefoglalása a kötet témája két szegmensének. Először („Hellenism and the Jewish World of Antiquity") olyan általános kérdésköröket tárgyal, mint a hellenizmus fogalma, természete, viszonya lokális kultúrákhoz, illetve ezekkel való sajátos kölcsönhatása. Megfelelő kutatástörténeti összefoglalásai a kötetet azok számára is rendkívül jól használhatóvá teszik, akik a vonatkozó szakirodalomban nem mélyedtek el részletesebben. A második fejezet („Second Temple Jerusalem") régészeti, szociológiai és exegetikai alapon mutatja be a Szent Várost a makkabeusi kortól kezdve egészen a római időszakig. Ennek a fejezetnek a használhatóságát számos, nagyon jó minőségű illusztráció (fénykép, térkép, alaprajz és vázlat) emeli.

Levine nem kíván új elméleteket közölni, megalapozott kiértékelései, világos stílusa és könnyed anyagkezelése azonban bizonnyal közkedvelt olvasmánnyá teszi majd, és nem csupán szakmai körökben. (X.G.)

3. HOLT-TENGERI TEKERCSEK

CHARLESWORTH, James H., *The Pesharim and Qumran History. Chaos or Consensus?*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2002, xiv + 171 pp., ISBN 0-8028-3988-6. $ 20.

A qumráni Közösség irodalmának talán legjobban körülhatárolható korpuszát képezik az ún. *peserek*, azon sajátos exegetikai technikával létrehozott szentírás-értelmezések, mellyel a Közösség az Ószövetség egészét jövendölésként meghatározva annak elemeit saját múltjának, jelenének és jövőjének történéseire vonatkoztatta. Nem véletlen, hogy ez az iratcsoport az, amelyik a qumranológia szakirodalmi szempontból talán legjobban dokumentált részének mondható. A princetoni James Charlesworth kis könyvecskéje ezen kötetek és tanulmányok sorába illeszkedik bele. A kötet alcíme („Chaos or Consensus") találó, hiszen a peserek történeti utalásai, valamint a bennük használt kriptikus nyelvezet sok esetben eléggé tág és üres ahhoz, hogy teljesen eltérő elméletek kiinduló- és kardinális pontjaiul szolgáljanak.

Charlesworth a történeti rekonstrukció szempontjából a még mindig általános kutatói konszenzus terén helyezkedik el, amennyiben a szövegekben utalt eseményeket és személyeket a Kr. e. második század körülményei között kívánja elhelyezni. Ezzel természetszerűleg kizárja a szövegek „kereszténytesítésének" a kutatásban mindig újra előkerülő, fantazmagórikus kísértését. A kötet törzsanyaga kiegyensúlyozott felépítésű – bár az olvasó az exegetikai módszer hermeneutikai hátteréről nyilván többet várna, mint ami a 16 oldalnyi első fejezetben olvasható, a második, történeti orientációjú főfejezet azonban szép, részletes tárgyalását nyújtja az anyagnak (már amit egy bevezetés-jellegű munka keretei megengednek). Örömünk a könyv felett persze nem osztatlan, hiszen Charlesworth nem sokat finomít és tesz hozzá a kötet alapjául szolgáló, a *Revue de Qumrân* hasábjain 1980 májusában közzétett tanulmányához. Még egyszer hangsúlyozzuk azonban, aki megbízható bevezetést keres ebben a könyvben, az nem csalatkozik.

A kötet igazi értékét azonban – jegyezzük meg – a Lidija Novakovic által készített két függelék biztosítja. Az első a korpusz irataiban található ószövetségi idézetek pontos listája (jó szolgálat az exegétának), a másik pedig egy rendkívül hasznos lista, a korpusz irataiban található szövegkritikai változatok gyűjteménye. A kötetet részletes mutatók zárják, kár viszont, hogy „bibliográfia" címen nem kapunk többet két, teljesen semmitmondó oldalnál. (X.G.)

*The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 6B: Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents* (PTSDSSP 6B, szerk. J.H. Charlesworth), Tübingen: Mohr Siebeck – Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2002, xxv + 384 pp., ISBN 3-16-147426-0. € 109.

Ugyancsak a peserek iránt érdeklődő kutatóknak jelent örömet a – szintén Charlesworth gondozásában megjelenő – princetoni szövegkiadás-sorozat legújabb kötete. A sorozat általános érdemeiről és hibáiról a *Studia Biblica Athanasiana* megelőző számaiban már többször írtunk, így ezeket ehelyt joggal mellőzhetjük (nem mintha nem szembesülnénk most is velük, különösképpen gondolhatunk itt a hivatalos szövegkiadásokhoz képest zavaróan eltérő címzés-rendszerre).

E peser-kiadás jelentőségét mi sem bizonyítja jobban, hogy a vonatkozó korpuszt a DJD-sorozatban J.M. Allegro meglehetősen vitatott módon adta közre, s az 1968-ban megjelent DJD 5 máig csak J. Strugnell több mint 100 oldalas mammutrecenziójával együtt használható megnyugtatóan („Notes en marge du volume V des «Discoveries in the Judaean Desert of Jordan»" *RevQ* 26 [1970] 163-276). Nem véletlen, hogy ez a DJD-sorozat egyetlen olyan kötete, amelynek újradolgozott kiadása folyamatban van (5b kötet, szerk. J.M. Bernstein). Amíg ez a kötet megjelenik, bízvást állíthatjuk, a PTSDSSP 6B a legjobb szövegkiadása az anyagnak.

A könyv törzsanyagát – természetszerűen – az első és negyedik barlang folyamatos peserjeinek szövegei alkotják (pp. 1-201). Ezeket Maurya P. Horgan gondozta, akinek 1979-ben a CBQMS sorozatban megjelent disszertációja az anyagot egyszer már mesterien dolgozta fel. Ezután,

„Other Commentaries" címszó alatt a 4Q252-253 következnek, G.J. Brooke, a peserek másik nagy mestere gondozásában. A választás szerencsés, mert a DJD-ben szintén ő adta ki e szövegeket, ugyanakkor talán ésszerűbb lett volna másra bízni ezt az anyagot, hogy esetleg eltérő perspektívákkal gazdagodhasson peser-megértésünk. Ezek után két fontos tematikus peser, a Florilegium (4Q174) és a Melkizedek-peser (11Q13) következnek. Érdekes, hogy a kiadók nem fogadják el A. Steudell általános elismertségnek örvendő tézisét, mely szerint a Florilegium és a Catena A (4Q177) ugyanazon irat két kéziratát őrizték meg, s a Catemát így külön iratként közlik. Végezetül, „Related Documents" cím alatt hét további mű szövege következik. Ezek közül kiemelhetjük a Testimoniát (4Q175), és a Catena B (4Q182) iratot, utóbbit megint váratlan helyen találjuk, hiszen az, hogy miért nem a Catena A-val egy csoportba helyezték el, egyáltalán nem világos.

A könyvet egy hasznos függelék zárja, azoknak a formuláknak az indexét tartalmazva, amellyel ezek a szentírás-magyarázó művek direkt idézeteiket és kommentár-részeiket bevezetik (√אמר, כתוב, személynevet tartalmazó bevezető formulák, פשר, névszói formulák, אחרית הימים-ot tartalmazó formulák).

A kötet héber szövegei megbízhatóak, az angol fordítások pontosak és szépek. Bátran mondhatjuk, hogy a princetoni sorozat eddigi legmegnyugtatóbb darabját tartjuk kezünkben. (*X.G.*)

4. SZAMARITANOLÓGIA

ANDERSON, Robert T. és GILES, Terry, *The Keepers. An Introduction to the History and Culture of the Samaritans*, Peabody, Mass.: Hendrickson 2002, xvi + 165 pp., ISBN 1-56563-519-1. $ 29.95.

A cím némi magyarázatra szorul a magyar olvasók számára. A *samaritánus* (*szamareitész*) elnevezés Samária városának nevéből derivált forma, melyet a Kr.e. 1. század óta (Josephus, Újszövetség) alkalmaznak a keresztények a közösség leírására. A 2 Kir 17,29-ben olvasható *sómrónim* meghatározást a LXX szintén hasonlóan képzi, mégis a zsidóság a 2 Kir 17,24-ben szereplő babilóni település, Kúta alapján *kútím*nak hívja őket. Saját meghatározásukban azonban a *sómrónim* helyett csak *somrím*, azaz „megőrzők" a nevük, s ezt használja itt, a szakirodalomban először címként (*keepers*) az amerikai szerzőpáros.

A Michigani Állami Egyetem Vallási Tudományok tanszékének emeritus professzora, R. T. Anderson, akinek már több samaritánus témájú publikációja jelent meg, és a Gannon Egyetem teológiai professzora, T. Giles bevezetése kettős érzést kelt az olvasóban. Bár a cím alapján általános bevezetést várna, helyette a közösség történetét veszik végig a szerzők. Néhány oldalon keresztül még bemutatják a samaritánus vallás főbb vonalait, de ezen kívül leginkább a Chamberlain-Warren Gyűjtemény anyagát ismerhetjük meg.

A történeti áttekintés és a vallás leírása nagyszerű és nagyon hasznos a szakterületet nem ismerők számára. Nagy érdeme, hogy egységében láttatja a samaritánusok történetét a kezdetektől napjainkig, ami azért is jó, mert a legtöbb történeti munka leginkább csak az ókori, kezdeti időszakkal, esetleg az arám korszakkal foglalkozik (Kivételt képez Nathan Schur: *History of the Samaritans*, BEATAJ 18, New York, 1989, P. Lang). A vallási elemek részletezése rámutat mindazokra a problémákra, amik a zsidó-samaritánus viszony kérdésének évezredes sarokpontjai.

Könnyed stílusa jól olvashatóvá teszi a művet azok számára is, akik nehezen rágják át magukat szakkönyveken. Az illusztrációként beillesztett fotók és az egyes témák magját képező idézetek vagy gondolatok keretbe foglalt megjelenítése sokat segít a könnyű befogadásban.

A szakember számára is tud azért újat mondani a szerzőpáros. A kutatástörténet egy-egy kevéssé publikált szakaszának izgalmas leírásával, illetve a Chamber-

lain-Warren Gyűjtemény részletes bemutatásával olyan információkhoz juthatunk, melyeket másutt nem lehet elérni.

Jó a térképek csatolása, ez segít a történelmi fejezetek eseményeit a térben rögtön elhelyezni. Sajnos a bibliográfia válogatásából néhány fontos mű kimaradt, de a könyvek és cikkek tematikus elrendezése segíti az olvasót a jobb eligazodásban. (*Zs.J.*)

PUMMER, Reinhard, *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism* (TSAJ 92), Tübingen: Mohr Siebeck 2002, xiv + 518 pp., ISBN 3-16-147831-2. € 129.

A samaritánus kutatás régóta várt adósságát törlesztette Reinhard Pummer. Egy olyan kézikönyvet ad az olvasó kezébe, mely a zsidóság elsőként önállósult ágának, a samaritánus közösségnek a környezetére gyakorolt hatását mutatja be a görög, latin, szír és kopt (sőt még egy arab) patrisztikus szövegek révén. Több mint ötszáz évet ölel fel az összegyűjtött anyag Hegeszipposztól (2. sz.) Alexandriai Eutükhioszig (9. sz.) De még két későbbi szerző is szerepel a 11-12, illetve a 13-14. századból. A bevezetésben Pummer világossá teszi a szövegek válogatásának princípiumát: „Az alapelv, melyet jelen kiadás szövegeinek válogatása során alkalmaztam az, hogy a samaritánusokkal foglalkozzanak. Azok a szövegrészletek, melyek Samáriára utalnak, de nem bővítik a samaritánusokkal kapcsolatos tudásunkat és ismereteinket, nem kerültek bele." Ezt követően tisztázza a *samaritánus* és *samáriai* elnevezés közötti különbséget, melyet először csal a 20. század 80-as – 90-es éveiben fogalmaztak meg a samaritánus kutatók, de még a mai napig rosszul használnak az egyéb biblikus – úgy ó-, mint újszövetségi – témákkal foglalkozó szerzők. Erre jó példa a hazai szakirodalom is, bár már vannak kivételek. Egy másik szelekciós szempontot is előre jelez Pummer, ez pedig az egyházatyák szerint (elsőként Jusztinosz és Irenaeus) samaritánusnak titulált Simon mágussal és utódjával Menanderrel, valamint Doszitheosszal foglalkozó szövegek elhagyása. Mivel a két heretikus vonal samaritánusokkal való kapcsolata igen bizonytalan és egyáltalán nem bizonyított szerzőnk nem veszi fel a tárgyalt korpuszba. Ugyanakkor Pummer azt is megjegyzi, hogy az idézett egyházatyák közül nem mindenkinek volt első kézből szerzett információja a samaritánusokról, mivel, bár volt samaritánus diaszpóra, annak elterjedtsége és az egyes helyi közösségek nagysága és jelentősége koronként igen változó volt, vagyis megeshetett, hogy egyes szerzők életükben nem találkoztak samaritánusokkal. Tehát, ahogyan Pummer megállapítja: „A patrisztikus írók samaritánusokról megfogalmazott állításai és kommentárjai különböző zsánerekbe tartoznak. Van olyan, amelyik történelmi információt őrzött meg, mások azonban alig többek bibliai szakaszok exegézisénél vagy felidézései korábbi egyházatyáknál talált utalásoknak. Egy másik csoportnak számítanak azok az írások, melyek a samaritánusoknak a keresztény 'heretikusokkal' való azonosításán alapulnak. Sőt volt olyan időszak, amikor a samaritánus elnevezést egyszerűen a zsidó helyett, annak elkendőzésére használták. Éppen ezért igen körültekintően kell vizsgálódni ahhoz, hogy történeti adatokat találjunk a samaritánusokról a patrisztikus forrásokban. Ugyanakkor ezek az írások a fő és gyakran az egyetlen forrásai az ókori samaritánusokról szerezhető ismereteinknek, és megfelelő óvatossággal kezelve fontos információkat nyújtanak erről az ősi vallási-etnikai csoportról."

A legfontosabb témák, melyeket a szerzők érintenek: a samaritánusok eredete; a samaritánusok azonosítása a bálványimádókkal és heretikusokkal; a samaritánus név jelentésének kérdése; a Pentateuchus; a Garizim-hegy szentsége; a samaritánus írás; a samaritánusok feltámadástagadása; szekták; a Tahéb (samaritánus messiás); samaritánus települések; áttérések; zsinagógák; a samaritánusok kapcsolata nemsamaritánusokkal; a Törvény szigorú megtartása.

Pummer kronologikusan szedi sorba az egyes szerzőket, mindegyikhez rövid

bevezetőt fűzve. A számozás azonban a szövegek esetében folyamatos, így pontosan meg tudjuk állapítani, hogy 198 szöveget vett be a gyűjteménybe. Ez a sorszámozás abban is segít, hogy a további kutatások során a szakirodalmi hivatkozásban ne oldalszámra, hanem szövegre lehessen utalni. Az egyes szövegeket a legújabb kritikai kiadás szerint közli, az apparátussal együtt. Ezt követi az angol fordítás, melyet néhol nem jegyez senki, és ez jelenti Pummer saját fordítását. Azoknál a szövegeknél, ahol a német kiadások jobbak az angolnál vagy egy német fordítás kiadatlan de a kiadottaknál fontosabb és jobb kéziratok alakján készült, szerzőnk meghagyta a német fordítást, de a könnyebbség kedvéért lefordította angolra is.

Pummer az egyes szerzőkhöz írt bevezetőiben nem szorítkozik az adott egyházatya életének és munkásságának rövid bemutatására, hanem az idézett művek, illetve a kiragadott szakaszok kommentálását is elvégzi. Így egyben magyarázza és értékeli is a samaritánusokra vonatkozó utalásokat. Ezeket a kommentárokat gazdag jegyzetanyaggal látta el, mely a teljes 2002-ig megjelent szakirodalmat átfogja. Örvendetes, hogy köztük már megjelenik magyar szerzőre való hivatkozás is.

Az ausztriai születésű Reinhard Pummer, aki 1967 óta az Ottawai Egyetem Vallástudományok tanszékének professzora egy nagyon jól használható kézikönyvet állított össze, mellyel nagyban megkönnyíti a samaritánus kutatók munkáját, mivel nem csak jól ismert szövegeket gyűjtött egybe, de mindazokat, melyek relevánsak a témában, köztük azokat is, melyek igen nehezen hozzáférhetők. Kommentárjaival és fordításaival azok számára is elérhetővé és érthetővé tette ezt a forrásanyagot, akik csak határterületként foglalkoznak a samaritánusokkal. (*Zs.J.*)

## A KÖTETBEN ISMERTETETT KÖNYVEK LISTÁJA:

ÓSZÖVETSÉG


1. *The Biblical Canons.* 145
2. *Beyond Babel: A Handbook for Biblical Hebrew and Related Languages.* 137
3. *The Changing Face of Form-Criticism for the Twenty-First Century.* 147
4. Davies, P.R., *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures.* 145
5. Gerstenberger, E.S., *Psalms, Part 2, and Lamentations.* 147
6. *God Who Creates. Essays in Honor of W. Sibley Towner.* 148
7. Isbell, Ch.D., *The Function of Exodus Motifs in Biblical Narratives.* 149
8. McCann, J.C., Jr., *Judges.* 151
9. McGlynn, M., *Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom.* 152
10. Mein, A., *Ezekiel and the Ethics of Exile.* 153
11. Smith, M.S., *Untold Stories: The Bible and Ugaritic Studies in the Twentieth Century.* 140
12. Smith, M.S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel.* 153
13. Terrien, S., *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary.* 147


KORAI ZSIDÓSÁG


14. *The Bar Kochba War Reconsidered.* 154
15. Boccaccini, G., *Roots of Rabbinic Judaism. An Intellectual History from Ezekiel to Daniel.* 154
16. Levine, L.I., *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?.* 155


HOLT-TENGERI TEKERCSEK


17. Charlesworth, J.H., *The Pesharim and Qumran History. Chaos or Consensus?.* 155
18. *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 6B.* 156


SZAMARITANOLÓGIA


19. Pummer, R., *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism.,* 157
20. Anderson, R.T. és Giles, T., *The Keepers. An Introduction to the History and Culture of the Samaritans.* 158


A könyvismertetéseket írták:

E.L.S. *Egeresi László Sándor* (KGRE HTK, Budapest)
X.G. *Xeravits Géza* (PRTA, Pápa)
Zs.J. *Zsengellér József* (PRTA, Pápa)