

301957

5

S F ÁROSPATAKI ÜZETEK

XVI. ÉVFOLYAM 2012/3-4

DUPLA SZÁM

A TARTALOMBÓL

HOUWELINGEN, P. H. R. VAN: JERUZSÁLEM,

AZ ANYAGYÜLEKEZET

BUSCH, EBERHARD: AZ EGYHÁZ ÉRTELMEZÉSE

A HEIDELBERGI KÁTÉ TANÍTÁSA SZERINT

VAN DE BEEK, ABRAHAM: AZ ÖVÉIHEZ JÖTT

JUHÁSZ TAMÁS: KÉP ÉS BÁLVÁNY. A MÁSODIK

PARANCSOLAT AZ IGE EGYHÁZÁBAN

SÁROSPATAKI FÜZETEK

*A Sárospataki Református
Teológiai Akadémia szakfolyóirata*

A KIADVÁNY SZERZŐI/AUTHORS:

Adriana Drint	Theologische Universiteit Apeldoorn, Apeldoorn,
Jaap Dekker	Theologische Universiteit Apeldoorn, Apeldoorn,
Jacob J. T. Doedens	Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak
Abraham van de Beek	Vrije Universiteit Amsterdam, Faculteit der Godgeleerdheid, Amsterdam
Eberhard Busch	Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen
Martien E. Brinkman	Vrije Universiteit Amsterdam, Faculteit der Godgeleerdheid, Amsterdam
P. H. R. van Houwelingen	Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland (Vrijgemaakt), Kampen
Juhász Tamás	Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet
Keresztes Hajnalka	KGRE Nagykőrösi Tanítóképző Főiskola Kara
Pásztor Gyula	Sárospataki Református Teológiai Akadémia Sárospatak
Marjovszky Tibor	Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen

SÁROSPATAKI FÜZETEK
XVI. évf. 2012. 3-4. szám

Csak előzetesen lektorált tanulmányokat közlünk.

KIADJA: A Sárospataki Református Teológiai Akadémia

FELELŐS KIADÓ/PUBLISHER: Enghy Sándor, PhD

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG/EDITORIAL BOARD:

elnöke/ Editor-in-Chief: Dienes Dénes, PhD

A. Molnár Ferenc, MTA doktora (Miskolc)

Buzogány Dezső, PhD (Cluj/Kolozsvár)

Petróczi Éva, PhD (Budapest)

Börzsönyi József, PhD (Sárospatak)

Enghy Sándor, PhD (Sárospatak)

Frank Sawyer, PhD (Sárospatak)

Kádár Ferenc, PhD (Sárospatak)

Győri István, PhD (Sárospatak)

Szerkesztők/Editors: Füstli-Molnár Szilveszter, PhD (Sárospatak)

Rácsok Gabriella (Sárospatak)

NYELVI LEKTOR: Kovács Józsefné

TÖRDDELTE: Asztalos József

BORÍTÓTERV: Rácsok András

KÉSZÜLT: A Kapitális Nyomdában, Debrecen

ÜGYVEZETŐ IGAZGATÓ: Kapusi József

ISSN 1416-9878

Szerkesztőség címe: Sárospataki Református Teológiai Akadémia

3950 Sárospatak, Rákóczi út 1.; Tel/Fax: +36 47 312 947;

e-mail: fustis@t-online.hu

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA: 500 Ft

ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 2000Ft

TARTALOM

OKTASS, HOGY ÉLJEK!

Pásztor Gyula	Oktass, hogy éljek!	7
---------------	---------------------	---

TANULMÁNYOK

P.H.R. van Houwelingen	Jerusalem, the Mother Church. The development of the apostolic church from the perspective of Jerusalem Jeruzsálem, az anyagyülekezet. Az apostoli egyház fejlődése Jeruzsálem szemszögéből	11
Jaap Dekker	The Servant and the Servants in the Book of Isaiah A Szolga és a szolgák Ézsaiás próféta könyvében	33
Jacob J. T. Doedens	The Indecent Descent of the Sethites: The Provenance of the Sethites-Interpretation of Genesis 6:1-4 A séíták erkölcstelen utódai: az 1Móz 6,1-4 séítita-értelmezésének eredete	47
Adriana Drint	Bibelstellen auf Grabsteinen im Norden der Niederlande Bibliai textusok észak-hollandiai sírfeliratokon	59
Eberhard Busch	Das Verständnis der Kirche nach dem Heidelberger Katechismus. Az egyház értelmezése a Heidelbergi Káté tanítása szerint	75
Martien E. Brinkman	God's Transcendence of Our Concepts of Righteousness and Evil Az igazvoltról és a gonoszról alkotott fogalmaink isteni transzcendenciája	85
Abraham van de Beek	He Came to his Own. On Christ's Ownership of Creation Az övéihez jött. Krisztus teremtetési tulajdonjogáról	93
Juhász Tamás	Kép és bálvány. A második parancsolat az ige egyházában Bild und Götzenbild. Das zweite Gebot in der Kirche des Wortes	101
Keresztes Hajnalka	A Magyar-Kossa család és Gyönk kapcsolatáról	111
		121

KÖZLEMÉNYEK

Marjovszky Tibor	Egy bibliafordító válaszúton: Pákozdy László Márton	135
Laudációk	Eberhard Busch laudációja Martien E. Brinkman laudációja Abraham van de Beek laudációja Juhász Tamás laudációja	151

A decorative graphic consisting of several overlapping, stylized swirls or scrolls, rendered in a light gray color. The swirls are arranged in a descending, diagonal pattern from the upper left towards the center of the page. Small, dark, teardrop-shaped accents are scattered along the curves of the swirls.

OKTASS, HOGY ÉLJEK!

„KÖVESS ENGEM!” MT 9,9

A mikor eligazodást keresek e cikket írva, két okból is a rovat címe jár az eszemben: Oktass, hogy éljek! Egyrészt azért gondolkodom ezen, mert ahhoz igyekszem igazodni, ami a tényleges feladatom, de még inkább azért fohászodom így, mert sok karácsonyi és egyéb szolgálattal a hátam mögött ma is arra van szükségem, hogy Isten tanítson, hogy ő leplezzen le újra titkaiból, csodáiból valamit, mert csak az életet, s csak azt van értelme továbbadni másoknak is. Így hát Jóbbal együtt mondom, kérem: „Én kérdezek, te pedig oktass engem!” (Jób 42,4)

S úgy találom, hogy Jézusnak a Mátéhoz intézett fenti hívása kedves felelet erre a kérésre is. „Ha valóban erre vágysz, gyere velem, kövess engem!”

Kíválságnak érzem, ha egye tárlatot az alkotóval nézhetek végig, akit figyelni, kérdezni lehet. Hiszen ő tudja pontosan és hitelesen, mit miért csinált, mi mit jelent, minek mi az oka és a célja.

Így szeretnék Karácsony kapcsán is a hívásnak engedve Jézus nyomdokába szegődni, figyelni, kérdezni és várni a tanítást, a leleplezést. Ő pedig ezt kínálja fel. Mire is hívja Jézus Mátét, és a hozzá hasonlóan megszólítottakat?

1. Nézni és látni hív

Jézusban Isten úgy lett emberre, hogy vállalta, sőt igényelte, hogy látható legyen. Látható, megismerhető legyen gondviselésre szoruló újszülött gyermekként, s isteni hatalommal rendelkező felnőttként. Azt akarata, hogy látható, figyelhető legyen vendéglátója gazdagon terített asztalánál, és később szomjazóan szenvedve; sokak által körülvelt tanítóként, gyógyítóként csakúgy, mint teljesen elhagyatottan; kereszten meghalva, eltemetve és dicsőségesen feltámadva.

Ennélfogva Jézus születésétől kezdve igényli: Gyere, és nézd meg, ki vagyok, mit teszek, mit mondok, hogyan viselkedem. Nézd meg a történetem.

Emberi értelmünk általában képtelen egyszerre minden részletet észrevenni és megragadni. Szükségünk van egy-egy alkotást többször, több oldalról megfigyelni, egy-egy filmet, jelenetet újabb alkalommal is megnézni. Nagy segítség, ha valaki egy-egy fontos mozzanataira külön is felhívja a figyelmünket.

Jézus, most Karácsony kapcsán újra arra hív: Állj ide mellém, itt a történet földi részének a kezdetén, aztán gyere, nézd végig velem a történetet. Úgy fogod megérteni a további részeket, ha az elejét is jól megfigyelted. Szeretném a részleteket is megmutatni neked, hiszen mindegyik neked szól, nagyrészt a kettőnk története ez.

Jézus egyik akkori tanítványa, János, visszatekintve erre a Jézussal végigjárt útra így foglalja össze az évek alatt látottakat: „Az Ige testté lett, itt élt közöttünk, és láttuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttének dicsőségét, telve kegyelemmel és igazsággal.”

Jn 1,14 Hiszem, hogy ennél kevesebbel nem akarja beérni velünk sem. Erre a látásra akar bennünket is eljuttatni.

2. Értetni hív

Annak lesz kedves és fontos ez a hívás, aki vágyik (többet) érteni. Annak nélkülözhetetlen, aki próbált már valamit megragadni, megérteni, magában feldolgozni Jézus történetéből, s belátta, hogy emberi értelmünk számára mennyire megfoghatatlan mindez. Annak lesz fontos Jézus biztatása, aki ott tart, ahol az énekíró: „Csak nézlek boldog szívvel, és nem győzlek nézni téged. Szóm és erőm mind oly kevés, hogy elmondhassa néked: Bár felfoghatna tégedet az emberszív és ismeret, hogy megfejt-tesse titkod.” (RÉ 329/4)

Jézus golgotaí áldozata és feltámadása után a tanítványok visszatekintve már sok mindent tisztán láthattak és érthettek volna, de magukban ők is képtelennek bizonyultak erre. Akkor, amikor ünnepelni lett volna okuk, ott álltak tanácstalanul. Ekkor Jézus, a Feltámadott megjelent közöttük, s a következőt írja róla Lukács evangélista: „Akkor megnyitotta értelmüket, hogy értsék az Írásokat ...” (Lk 24,45) Megnyitotta a szemüket, szívüket, hogy értsék azt, amit addig csak láttak, vagy még látni is képtelenek voltak.

Erre nyerünk biztatást, ígéretet, amikor ezt mondja Jézus: Kövess engem! Hiszem, hogy nemcsak Húsvétra, hanem a teljes váltságműre, benne testetöltésének csodájára és titkára is érvényes ez az ígéret: Kövess engem! Gyere, járd velem végig a Karácsonyt is, és megnyitom az értelméd, hogy értsd az Írásokat, hogy meglásd, minek miért kellett történnie, s mi köze hozzád.

3. Jézus kihív és bevon

Miközben látni és érteni hív Jézus, egyúttal kihív, kiemel abból, amiben – akár már őr követőként is – nélküle küszködöm. Értetlenségből, közönyből, bizonytalanságból, bukásból, magányos küzdelemből. Ha vágyom kijutni ezekből mint segítséget kínálja fel: Kövess engem! S felkínálja válaszul elkészített ünnepi ajándékait: szent közösségét, erejét, az adott helyzetre frissen megértett örömhírét, vezetését.

Mert amikor Jézus hív, úgy hív ki a magunk erőtlenségeiből, bukásaiból, kétségeiből, kudarcaiból, megkötöttségeiből, hogy egyúttal be is von. Bevon a maga erőterébe. Oda, ahol elér, abba a közelségbe, ahol érvényesül vigasztaló és bátorító világossága, feloldozó és újjáteremtő ereje, a bocsánatból és szerető hatalmából fakadó békessége. És akit ide bevonhatott, azt hitében, örömében, odaszánásában megerősödve be- vonja mentő szolgálatába is: Kövess engem abban, amit teszek, amiért emberre lettem. Gyere velem, hogy azonos legyen a célunk, a lelkületünk, az emberekhez való viszonyulásunk. Így teljesezhet be az, amire Pál apostol biztat: „Azt törekedjete megvalósítani magatokban, ami Krisztus Jézusban is megvolt ...” (Fil 2,5) Jézussal lehetséges ez.

Jézussal lehet ünnepelni: látni, érteni, szabaddá lenni, s hozzá egyre jobban hasonlítani. Ő pedig így szól: Kövess engem!

TANULMÁNYOK



Dokumente, die in der Regel in der Form eines Buches oder einer Zeitschrift erscheinen, sind in der Regel in der Form eines Buches oder einer Zeitschrift erschienen.

Die Dokumente, die in der Regel in der Form eines Buches oder einer Zeitschrift erscheinen, sind in der Regel in der Form eines Buches oder einer Zeitschrift erschienen.

Die Dokumente, die in der Regel in der Form eines Buches oder einer Zeitschrift erscheinen, sind in der Regel in der Form eines Buches oder einer Zeitschrift erschienen.

Die Dokumente, die in der Regel in der Form eines Buches oder einer Zeitschrift erscheinen, sind in der Regel in der Form eines Buches oder einer Zeitschrift erschienen.

Die Dokumente, die in der Regel in der Form eines Buches oder einer Zeitschrift erscheinen, sind in der Regel in der Form eines Buches oder einer Zeitschrift erschienen.

Die Dokumente, die in der Regel in der Form eines Buches oder einer Zeitschrift erscheinen, sind in der Regel in der Form eines Buches oder einer Zeitschrift erschienen.

Die Dokumente, die in der Regel in der Form eines Buches oder einer Zeitschrift erscheinen, sind in der Regel in der Form eines Buches oder einer Zeitschrift erschienen.

P.H.R. (ROB) VAN HOUWELINGEN

JERUSALEM, THE MOTHER CHURCH

THE DEVELOPMENT OF THE APOSTOLIC CHURCH FROM
THE PERSPECTIVE OF JERUSALEM

Describing the apostolic period from the perspective of Jerusalem is a challenge, but if it is true that the church of Jerusalem is the mother church of all Christians, it will no doubt be worth the effort.

In attempting to do so, this article takes a tripartite form.

To begin with, the centrality of Jerusalem during the apostolic period is highlighted, paying special attention to the written sources, and taking into consideration that Jerusalem, the holy city, was the spiritual heart of the whole world.

Following, the article will look at the development of Jerusalem after Pentecost; with the northward flight of many Jewish-Christian believers as a result of Stephen's death by stoning, the mother church gained a daughter in Antioch.

Finally, Jerusalem is explored as the mother church that distributed various letters to its children: as a collection, the seven so-called 'Catholic Epistles' document the missionary progress that moved outward from Jerusalem. The Jerusalem perspective of two other non-Pauline books of the New Testament – Hebrews and Revelation – will also be considered.

Thus, an overall picture of the development of the apostolic church from the Jerusalem perspective is built up.

Part I: The centrality of Jerusalem

1. The apostolic period

The twelve apostles, disciples of the Lord himself, were first charged to lead the church in Jerusalem, and to carry forth the gospel. They became 'carriers' in two senses: they themselves were the pillars of the gospel; they also had the task of carrying the gospel out into the world, starting from Jerusalem. In this way, their voice re-echoed: for what the apostles broadcast, was a news-making and much talked-about gospel. Paul was a later addition to the number of the apostles: after 'the Twelve', he was the thirteenth and last. He was an extra labourer, so to speak, for external duties. It would be difficult to provide a complete collection of biographies concerning the

individual apostles, some of whom remain almost entirely unknown. In this article the accent, therefore, will lie on the joint activity of the Twelve and those in their immediate circle. The course of their lives stood in service to their witness of Christ, Israel's Messiah and the Saviour of the world. We have chosen to take Jerusalem as the redemptive-historical focal point, enabling us to gain a view of the gospel, as it was proclaimed and passed on during the apostolic period.¹

The 'apostolic period' is commonly understood to be the earliest phase of Christianity (in German, *Urchristentum*). Beginning in Jerusalem, the gospel creates ever-widening circles in the world, just as a stone sends out ripples in a pond. Some date the end of this period with the death of the last apostle, John. Others see its end with the final separation of Judaism and Christianity, after the Bar Kochba revolt in AD 135. This coincides, more or less, with Eusebius' description of the apostolic era: starting with the period after the Ascension (see the foreword to his *Ecclesiastical History* II) and continuing till the reign of emperor Trajan. Eusebius comments: "We have now described the facts which have come to our knowledge concerning the Apostles and their times" (περί τε τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἀποστολικῶν χρόνων; *Ecclesiastical History* III 31,6; cf. II 14,3).²

The two most important documentary sources for the apostolic period are the *Book of Acts* in the Bible and Eusebius' *Ecclesiastical History*. We will examine each of them, providing a methodological account.

2. The first source: The Book of Acts

For the history of earliest Christianity we have access to a historic source in the form of a Biblical book, with a more-or-less official title: *The Acts of the Apostles*. It is commonly accepted that Luke wrote this book, as a sequel to his gospel. Both Luke's gospel and this sequel dealing with the apostles were dedicated to a certain Theophilus. Luke, who was not of Jewish descent (it seems likely that he, like Cornelius, belonged to the circle of 'God-fearing Gentiles', adherents of the synagogue), had become a Christian, and was a frequent companion of the apostle Paul. In narrative form, he recounts the spread of Christianity within the Roman Empire. Into this account, he integrates several discourses given by the apostles. There can be no doubt that Luke, in writing this book, drew on a number of oral and written sources. In this way, his book became a coherent and well-attested whole.

From the perspective of the history of religion, the Book of Acts is quite unique. Of the other world religions, none has a comparable historical work, throwing light on its origins, that can be dated to its own time. Other religions may have narrative texts of a more legendary character; for those without such legendary narrative texts, their early histories must be reconstructed by means of later material. In contrast to this, however, the Book of Acts provides us with a contemporaneous historical account.

Some scholars might attempt to weaken this conclusion with a claim that the Book of Acts is largely theological in character. Of course it is true that Luke, a

¹ James D.G. Dunn, *Beginning from Jerusalem* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009).

² Adelbert Davids, "The Era of the Apostles According to Eusebius' *History of the Church*." In *The Apostolic Age in Patristic Thought*, ed. A. Hilhorst (Leiden: Brill, 2004), 194-203.

believing Christian, had his own perspective on the church and the world. He makes horizontal as well as vertical connections. Hengel has rightly described him as a 'theological historian'³. Luke is writing redemptive history, but he does so in a way that does justice to its historical scholarship. In the preface to his gospel, Luke notes that he has carefully investigated everything from the beginning, so that Theophilus might know the certainty of the things he had been taught (Luke 1:4).

Research into the geographic and topographic information given in the Book of Acts, the personal titles, and other details have increasingly confirmed, after some initial scepticism, that Luke carried out painstakingly careful work. True, he has stylistically edited the apostles' discourses, but without harming the authenticity of their content. In doing so, Luke follows the lead of the Greek historian Thucydides who, with his account of the Peloponnesian War, set the standard for the historiography of his time. Thucydides, in recording a number of discourses throughout his works, took great pains to represent the speakers' lines of thought accurately, whenever a verbatim account was not available.⁴

One must then, even if some questions might arise at specific points of detail, read the Book of Acts as a piece of serious historiography. This historical source is invaluable for our knowledge of earliest Christianity.

3. The second source: Eusebius' *Ecclesiastical History*

Eusebius (circa 263-339 AD), who was a student of Pamphilus of Caesarea, and who later succeeded him as bishop, is often considered the father of church history.⁵ This is largely due to his impressive ten-part *Ecclesiastical History*, in which he "purposed to record in writing the successions of the sacred apostles, covering the period stretching from our Saviour to ourselves" (*Ecclesiastical History* I 1,1).

Eusebius painstakingly searched archives and libraries to find material from the first three centuries of the history of the Christian church. In contrast to the historiographical tradition that Thucydides and Luke followed, Eusebius includes very few addresses or discourses in his work. Sometimes he does insert older documents, or excerpts from them. For example, he quotes Flavius Josephus approximately thirty times. It should also be noted that Eusebius does not restrict his quotes and references to Jewish authors. He also makes particular use of various early Christian authors: Irenaeus, Tertullian, Clement of Alexandria, Justin, Hegesippus, Origen and Dionysius of Alexandria. In addition, he refers to the writers of the ancient classics, and the philosophical streams that flowed from them. Eusebius' *History*, supported by source references and quotations, is a complex whole, mentioning what is – for modern readers – a dizzying array of names.

Of course, Eusebius is no modern historian. While he occasionally takes a critical view of his sources, to modern historians he comes across to as being too credulous. He passes on stories that modern readers would find hard to believe. He comments

³ Martin Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (London: SCM, 1979), 59.

⁴ Armin Daniel Baum, *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).

⁵ Friedrich Winkelman, *Euseb von Kaisarea. Der Vater der Kirchengeschichte* (Berlin: Verlags-Anstalt Union, 1991).

in a fashion that betrays his own – sometimes theological – interpretation of events. He took the motif of truth from classical historiography as being synonymous with the truth of the gospel (*Ecclesiastical History* I 5,1).

None of this, of course, negates that Eusebius sets out to work as a true historian, one basing his work on careful examination of historical sources, and who expects his readers to take him seriously. His *Ecclesiastical History* functions for us as the voice of someone who has a worthwhile contribution to make, and who also allows earlier voices to be heard.

A continuing thread in Eusebius' *History* is the apostolic succession throughout various congregations and regions during the first centuries of the Christian era. Eusebius regarded this as evidence of the guiding hand of God, leading eventually to the freedom Christians gained during the rule of Constantine. Eusebius considers the Christian church to be the special people of God in the world, as is evident from this passage:

For when the advent of our Saviour, Jesus Christ, recently shone forth on all men, it was confessedly a new race which has thus appeared in such numbers, in accordance with the ineffable prophecies of the date, and is honoured by all by the name of Christ, but it is not little nor weak, nor founded in some obscure corner of the earth, but the most populous of all nations, and most pious towards God, alike innocent and invincible in that it ever finds help from God (*Ecclesiastical History* I 4,2; cf. X 4,19-20: "Who established a nation never heard of since time began?").

4. Jerusalem, a world city

Jerusalem would not be the first place that comes to mind when thinking of a great world city. It is really no cosmopolitan metropolis, such as New York is today, or as Rome was in antiquity. Still, considered with regard to religion, Jerusalem could be counted as a world city. It is the only place in the world that is known as the 'holy city'. For centuries, it has been a place of pilgrimage for Jews, Christians and Muslims; at the same time it has always been a place of conflict.

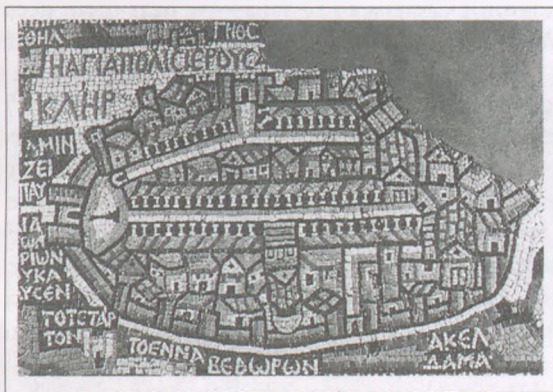
Jerusalem has an extraordinary history.⁶ From of old, it was the city of the temple, and as such, the centre of the Holy Land. Jerusalem was called 'the holy city' because that is where the holy God of Israel chose to dwell in His temple. It was the focal point of divine presence, not just in the Old Testament, but also in the New: 'the city of the great King' (Psalm 48:3; Matthew 5:35). Jerusalem was the place where Jesus of Nazareth was crucified, and where by the power of His Spirit, the first Christian community came into being. This is where the apostles proclaimed the gospel of their living Lord. From there, the apostolic gospel was carried outwards, into the world.

Not only has Jerusalem had a remarkable history: it has also been promised a wonderful future. In the Bible, we discover the contours of a new city. According to divine promise, this new city will unite heaven and earth.

The central position of Jerusalem is beautifully portrayed on the 6th century floor mosaic at Madaba, in Jordan. This topographical mosaic, with a floor area of

⁶ Küchler's historical guide is very informative. See Max Küchler, *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt* (Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007).

around 30 square metres, was intended to map out the most notable places of the sacred history of Syria, Palestine and Egypt.⁷ Jerusalem, positioned in the centre, completely surrounded by a wall and lavishly furnished with gates, is larger than any other city. The same is true of its inscription, in large red script: ‘the holy city Jerusalem’. The city is in the shape of a perfect oval, and is clearly typified as the ideal city, the centre of the holy land, the navel of the earth (Ezekiel 38:12, cf. 5:5 and the explanation of Acts 2:9-11, below).⁸



In what is clearly a Christian representation, not only is the temple itself missing, the whole temple mount is nowhere to be seen. The Church of the Holy Sepulchre, traditionally the place – originally outside the city wall – of Jesus’ crucifixion and burial, has taken over the place of the temple complex in the heart of the city. Perhaps the floor mosaic of Madaba was intended to portray the New Jerusalem, the city of the future, in which there is no temple at all, “because the Lord God Almighty and the Lamb are its temple” (Revelation 21:22)

5. Jerusalem as a locus of activity

In Luke’s twin volumes, the Gospel of Luke and the Book of Acts, the city of Jerusalem takes a central role. Luke’s gospel, built up geographically, describes the movement of the gospel towards Jerusalem. In the Acts of the Apostles, Luke picks up the thread of the story again, starting in Jerusalem, and going out from there into the world. In this way, Jerusalem forms the geographical centre of Luke and Acts. More than that, the central position of Jerusalem symbolises the theological point that salvation is from the Jews.⁹ Jesus is the Messiah of Israel, and at the same time the Saviour of the world.

To gain a clearer picture of the centrality of Jerusalem, the enumeration of

⁷ Herbert Donner, *The Mosaic Map of Madaba. An Introductory Guide* (Kampen: Kok Pharos, 1992); see also http://198.62.75.1/www1/ofm/mad/Madaba_Mosaic_Map.html and Yoram Tzafrir’s article on this website: The Holy City of Jerusalem in the Madaba Map.

⁸ Philip S. Alexander, “Jerusalem as the ‘Omphalos’ of the World: On the History of a Geographical Concept,” *Judaism* 46.2 (1997): 147-158; Michael Tilly, *Jerusalem – Nabel der Welt. Überlieferung und Funktionen von Heiligtumstraditionen im antiken Judentum* (Stuttgart: Kohlhammer, 2002).

⁹ Oskar Skarsaune, *In the Shadow of the Temple. Jewish Influences on Early Christianity* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2002), chapter 4 [Jerusalem: The City of the Temple].

peoples that we find in Acts 2 provides a useful starting point. There one finds a list of God-fearing Jews, living in Jerusalem, from every nation under heaven. These diasporic Jews were filled with utter amazement because of the spectacular events of Pentecost, and were particularly perplexed because they heard all kinds of languages being spoken. Luke records them as saying: "Parthians, Medes and Elamites; residents of Mesopotamia, Judea and Cappadocia, Pontus and Asia, Phrygia and Pamphylia, Egypt and the parts of Libya near Cyrene; visitors from Rome (both Jews and converts to Judaism); Cretans and Arabs—we hear them declaring the wonders of God in our own tongues!" (Acts 2:9-11). This list of nations is no random tally. It draws the reader's focus towards a circular movement centred on Jerusalem. This is true in both religious and geographical senses.

Regarding the religious sense, many commentators have already observed that this list does not represent the political situation of the Roman Empire. Instead, it encompasses the Jewish diaspora that had already taken place before this time. Further to this, it includes places which had never been part of the Roman Empire. Luke shows his readers that there were Jews living throughout the known world.

Concerning the geographical sense, one noteworthy aspect is that Judea is included in the list of nations. Luke is not referring to the immediate region of 'Judea', for in Luke and Acts this only occurs when Judea and Galilee are mentioned together. Rather, this is to be understood as encompassing the Jewish homeland as a whole, with Jerusalem as its capital; in later years, the entire Roman province was to be known as Judaea (Luke 1:5; 4:44; 6:17; 7:17; 23:5; Acts 11:29; 15:1; 28:21). In showing that Jews were living throughout the world, Luke cannot leave out the Jewish homeland itself. In this context, Jerusalem and its surroundings are unmistakably the heart of the known world. It may then be concluded that in this list 'Judea' serves, as Bauckham has shown, as the geographical centre of the Jewish diaspora, a diaspora that fanned out in all directions.¹⁰

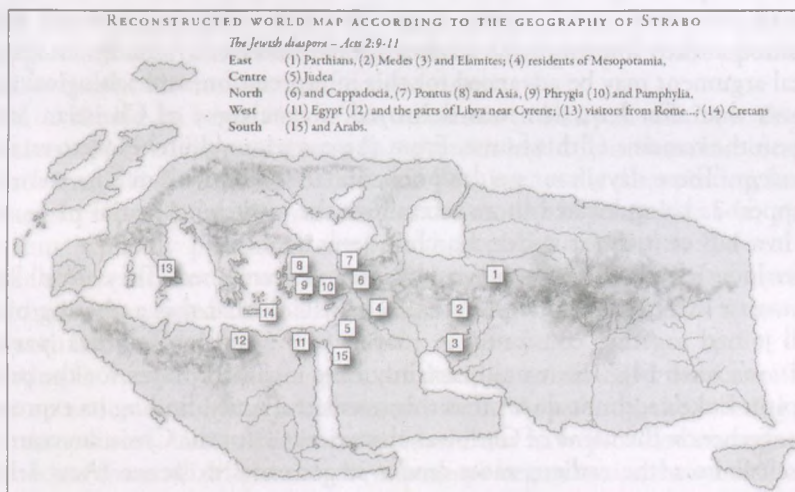
Luke points out that this entire diaspora was represented in Jerusalem at the miracle of languages at Pentecost. They were "God-fearing Jews from every nation under heaven". From Judea, the geographical heart of the Jewish world, one's attention is first drawn towards the east: Parthians, Medes, Elamites, and residents of Mesopotamia. Then it is turned northward: residents of Cappadocia, Pontus, Asia, Phrygia and Pamphylia. From there one looks to the west: Egypt, Libya and Cyrene; visitors from Rome, and Crete. Finally one's focus is drawn to the south: Arabia. The effect of this ordering is to show readers that the place where the Spirit was poured out dominates the perspective towards all four points of the compass.

To his audience, Peter says that their conversion will have worldwide effects: "The promise [this being a reference to the Spirit, promised by God and given at Pentecost] is for you and your children and for all who are far off – for all whom the Lord our God will call" (Acts 2:39). The reference to those 'far off' concerns those scattered far from Jerusalem in the diaspora, in every direction throughout the world.

¹⁰ Richard Bauckham, "James and the Jerusalem Church." In *The Book of Acts in Its First-Century Setting. Volume 4: Palestinian Setting*, ed. Richard Bauckham (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 415-480. Bauckham bases his description on a reconstruction of a world map of the time, taken from Strabo's *Geographica* (420).

JERUSALEM THE MOTHER CHURCH

In other words, whether one is a Jew by birth, or joined to Israel as a proselyte, none who in any way belongs to the Jewish world can ignore Judea, with Jerusalem as its capital and its centre. Luke was only too aware, says Bauckham, that it was from the holy city that Christianity had spread in all directions. In this way, Jerusalem could be seen as the centre of the whole earth. That is where, on the day of Pentecost, it all happened!



Part II: The development of Jerusalem

6. The place where the first church gathered

It happened, then, in Jerusalem. Where, exactly? Luke records that Jesus disciples ‘stayed continually at the temple’ (Luke 24:53). Luke begins his second book, *Acts*, with an account of Jesus meeting his apostles (Acts 1:2-4), and goes on to describe a subsequent meeting (1:6: *συνελθόντες*). The implicit subject of verse 12 is clearly the apostles, the ones who returned to Jerusalem after Jesus’ ascension from the Mount of Olives. In addition, verse 13 lists the eleven remaining apostles by name: “Peter, John, James [the sequence in the Majority Text is: Peter, James, John] and Andrew; Philip and Thomas, Bartholomew and Matthew; James son of Alphaeus and Simon the Zealot, and Judas son of James.”

The apostles had a regular meeting place in Jerusalem, an upstairs room where they usually stayed (verse 13: *τὸ ὑπερώϊον*; cf. Acts 9:37,39; 20:8). One can think of the time between the Ascension and Pentecost, days of expectation, fulfilled by the coming of the Holy Spirit. Verse 15 marks this period with the words ‘in those days’. It is quite possible that this upstairs room was also where Jesus appeared after his resurrection, on Easter Sunday and the week following. Looking back a little further, we can think of the room where Jesus celebrated the last Passover with his disciples, a guest room somewhere in the city. In the other Gospels, this room is described as a ‘large upper room’ (*ἀνάγαιον μέγα*; Mark 14:15; Luke 22:12), fully furnished, containing at least three sets of couches surrounding a large table. Peter and James

had been given the task of finding the unknown owner of this house, by means of directions Jesus had given them. In this room, apparently a place their Master liked, they had made the necessary preparations for the Passover meal. Had arrangements been made for a longer tenancy of this room, perhaps?

Even though a different terminology is used, this upstairs room in Acts is often identified with the upper storey described in Mark and Luke. It is rather less likely that one ought to think here of a different upstairs room, located somewhere within the temple complex. Indeed, it is not until Acts 2:46 that the temple is first mentioned. The article used in verse 13 could well be used anaphorically, referring to a location already known to the readers of Luke and Acts. Actually, an important historical argument may be advanced for this interpretation: archaeological research has shown that after Jerusalem was destroyed, a synagogue of Christian Jews was built upon the remains of this house. From there, various churches were established in Jerusalem. These days, tour guides point out the Coenaculum (the room of the Last Supper) as being located in a space above the traditional burial place of King David, in a 12th century Crusader church in Jerusalem.¹¹

After Judas' death, eleven of the twelve disciples remained. They are all listed by name in verse 13, beginning with Peter. Luke tells us that this gathering of eleven men 'all joined together constantly in prayer' (the Majority Text has 'prayer *and supplication*', verse 14). This would certainly have included prayer for the promised Holy Spirit. Luke's account shows that this wonderful unity, finding its expression in calling together on the name of God, was characteristic for the Christian community in Jerusalem from the earliest, most tender stages of its existence (Acts 1:14; 2:1; 2:46; 4:24; 5:12).

In verse 14, Luke also records the presence of women. At first glance, the reader would be inclined to think of the women from Galilee, those frequently mentioned by Luke's Gospel as Jesus' most devoted followers. There are, however two clues pointing in a different direction. To begin with, the sentence lacks an article, leading Van Eck to make a point of translating this phrase as: 'with women' rather than 'with the women' or 'with some women'.¹² Nowhere does the book of Acts refer to women from Galilee. Following this, the Western text has added the word 'children' as well as an article, which indicates that the women meant here were also mothers of children. It seems reasonable, then, to think of the wives and children of the men listed by name in the previous verse. It is possible that not all of the apostles were married, but we know that Peter, for instance, took his wife along on his journeys (1 Corinthians 9:5). During the years that Jesus lived and worked on earth they had often, and for extended periods, left their families behind.

¹¹ Bargil Pixner, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*. Herausgegeben von Rainer Riesner (Giessen/Basel: Brunnen Verlag, 1991), 287-326; Jerome Murphy-O'Connor, "The Cenacle-Topographical Setting for Acts 2:44-45." In *The Book of Acts in Its First-Century Setting. Volume 4: Palestinian Setting*, ed. Richard Bauckham (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 303-321; Bradley Blue, "Acts and the House Church." In *The Book of Acts in Its First-Century Setting. Volume 2: Graeco-Roman Setting*, eds. David W.J. Gill and Conrad Gempf (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 119-222 [134].

¹² John van Eck, *Handelingen. De wereld in het geding* (Commentaar op het Nieuwe Testament; Kampen: Kok, 2003), 43.

Immediately after the Ascension, had the time perhaps come for family reunions?¹³

If we continue this line of thought, verse 14 must be read as listing two separate groups:

- a. the disciples, mentioned by name, together with their wives (and families);
- b. Mary, the mother of Jesus, mentioned by name, together with his brothers and sisters.

The physically absent Jesus, taken up into heavenly glory, brings these two core groups together. For both groups he forms the spiritual centre. The first group consists of his disciples and their immediate families; the second group is made up of his own immediate family: his mother, brothers and sisters.

This, it should be noted, is the last reference to Mary in the New Testament. She receives a place of honour among those remaining in Jerusalem, but increasingly steps back into the shadow of her ascended Son, eventually disappearing from view altogether. In verse 14, Mary is recorded as the mother of Jesus. Her Son, physically absent, but explicitly present in the text through his mother, is the real central character of this account. It was he who had arranged for this meeting place; it was he who had commanded his followers to go back to Jerusalem, and to await there what was to happen next.

Starting in verse 15, a larger group of disciples comes onto the scene. The text gives us no reason to think of a different location. Apparently, the meeting place is still the same house, but an upper room would not have provided enough space to accommodate them all. Might they have perhaps begun to use the whole house (cf. Acts 2:2)? Luke relates how Peter began to speak, amid 'the brothers' (ἀδελφοί in the Nestle-Aland edition, also the NIV and the ESV) or 'the disciples' (μαθηταί, as in the Western Text and in the Majority Text). The former highlights their relationship to each other: this group belongs to a spiritual family. This is the first time they are referred to as such in Acts. The latter focuses on their relationship to Jesus: this group is a gathering of his followers. This would connect well with the language usage of Luke and Acts. One way or the other, this marks the first beginnings of a congregation in Jerusalem.

As such, the reader is shown a fellowship including Jesus' disciples, together with their families, along with all other disciples, in the broadest sense, both male and female. Verse 23 mentions two more by name: Joseph Barsabbas and Matthias. This situation is reflected in an expression found twice in Luke's Gospel: 'the Eleven and [all] those with them' (Luke 24:9,33).

7. A communion of saints

In Acts 9:31, the oldest manuscripts have 'church' (ἐκκλησία) in the singular. This can be explained by the Greek expression that follows: καθ' ὅλης¹⁴; the 'catholic'

¹³ For the Western text of the book of Acts, see Josep Rius-Camps and Jenny Read-Heimerdinger, *The Message of Acts in Codex Bezae. A Comparison with the Alexandrian Tradition. Volume 1: Acts 1.1-5.42: Jerusalem* (Edinburgh: T&T Clark, 2004). For comparison they point to Acts 21:5: Paul was being escorted by the Christians from Tyre, along with [their] wives and children.

¹⁴ In the New Testament, the expression καθ' ὅλης is only used by Luke in his gospel (4:14; 8:39; 23:5) and in the Book of Acts (9:31,42; 10:37), and only here he connects it to the term ἐκκλησία.

church of Jerusalem extends across a much larger area than the holy city itself, for it can be found in Judea, Samaria and even in the previously unmentioned Galilee.¹⁵ Jerusalem is the mother church, spread over the country of Israel, as the result of the testimony of the apostles (Acts 1:8). In addition, Christian Jews travelled abroad, to bear witness across the diaspora of what God had brought about in Jerusalem (they are recorded as travelling to Phoenicia, Cyprus and Antioch; Acts 11:19). It is to these people that James, the brother of the Lord, wrote his diasporic letter, to be followed later by the letter of his younger brother Jude. James' address says: "To the twelve tribes scattered among the nations" (James 1:1).

Peter's apostolic work is often underrated, according to Hengel. Not only was he a passionate preacher; he also capably organized the church and acted as a missionary strategist. Unlike Paul, Peter does not revisit churches he has already planted. Instead, his journey to Samaria is followed by a circuit through the plain of Sharon and visits to the chief Jewish cities of the region: Lydda and Joppa.¹⁶ There, he meets 'the saints' (Acts 9:32,41), an expression generally used for the believers in Jerusalem, sanctified by the Spirit (Acts 9:13; 26:10, cf. Revelation 20:9 and Paul's reference in Romans 15:25-26, 31). Peter, then, was visiting the outlying districts of the one church of Jerusalem. Within the church, there was great encouragement, thanks to the healings he performed in Lydda and Joppa. Outside the church, the effect of Peter's visit was that those who lived in Sharon turned to the Lord. This provides an interesting early example of missionary activity among Jewish people.¹⁷

8. Antioch, the daughter church

The second Christian church only comes into existence when the people of Antioch become acquainted with the gospel of Jesus Christ. This happens when men from Cyprus and Cyrene, some of those who had been scattered by the persecution in Jerusalem, come into contact with the Greek inhabitants of Antioch (probably beginning with those among them who were 'God-fearing').

Again, the church in Jerusalem keeps a close eye on this development. When the news of what has happened reaches them, they wish, just as in Samaria, to retain control of events. This time, it is Barnabas, a bridge-builder *par excellence*,¹⁸ who is sent to investigate. Barnabas, tells Luke, was a good man and full of faith,

¹⁵ In reading the plural 'churches' along with plural verb forms, the Majority Text differs from all other textual sources, with the exception of a small number of early translations. The singular form is used throughout Acts (Acts 5:11; 8:1,3; 11:22; 12:1; 15:4,22; 18:22; cf. James 5:14). See K.N. Giles, "Luke's Use of the Term 'ΕΚΚΛΗΣΙΑ' with Special Reference to Acts 20.28 and 9.31," *New Testament Studies* 31 (1985): 135-142. The preferred reading by Giles himself, however, is a subject in the singular and the last verb in the plural.

¹⁶ Martin Hengel, "The Geography of Palestine in Acts." In *The Book of Acts in its First Century Setting, Volume 4: Palestinian Setting*, ed. Richard Bauckham (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995), 27-78; idem, *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 148.

¹⁷ Joachim Gnllka, *Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten* (Freiburg: Herder, 2002), 86-88.

¹⁸ Markus Öhler, *Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 486: "Barnabas war damit die vermittelnde Persönlichkeit des frühen Christentums".

well trusted by the church in Jerusalem (Acts 11:24). Having his own roots on the island of Cyprus (Acts 4:36), he was the right person to assess what the Cypriot and Cyrenian brothers had achieved in Antioch. On his arrival, Barnabas encouraged (παρεκάλει) them all to persevere and to remain true to the Lord. Barnabas was also the one who introduced Saul – just as he had previously done in Jerusalem – to the church in Antioch. By a spontaneous process, this was where believers are first called Χριστιανοί (Acts 11:26b; cf. Acts 26:28 and I Peter 4:14): here, the Christians, disciples of Christ, form an independent community.

From that time onwards, the mother church in Jerusalem co-existed alongside a daughter church in Antioch consisting not only of Jewish but also Gentile Christians (this is also an instance of ἐκκλησία being used in the singular: Acts 11:26; 13:1; 14:27; 15:3). This daughter church, it seems, was led by prophets and teachers, five of whom (just as the Twelve and the Seven) are mentioned by their full names: Barnabas, Simeon Niger, Lucius the Cyrenian, Manaen, and Saul (Acts 13:1). Increasingly, the daughter church in Antioch begins to show marks of adulthood, and eventually becomes an independent church, full of missionary vigour.¹⁹

What was the relationship between the mother church in Jerusalem and her independent daughter in Antioch? There was always a risk that they would grow apart. Each had its own character: Jerusalem was exclusively Jewish, while Antioch was also partly Gentile. In Acts 11-15, Luke repeatedly points out that these two Christian churches, intimately woven together by a common past, consciously aimed to find a way together once the work of mission among the nations began to expand.

Further to this, delegations were sometimes sent from the one church to the other. A number of prophets travelled from Jerusalem to Antioch to pass on their message, or to deliver and further explain a letter. Antioch provided financial help to Jerusalem for the support of brothers and sisters during a period of famine. Antioch, not Jerusalem, became the home base for Paul's missionary journeys: even though Paul was not from the church in Jerusalem, some of his first missionary colleagues certainly were (Barnabas, John Mark and Silas; see also Acts 11:22,27; 12:25; 13:4-5; 15:22,40).²⁰ Mission work among the Gentiles, therefore, was not a typically Antiochian enterprise; it remained anchored in the mother church in Jerusalem.

9. James and the elders

With Peter's departure, the leadership of the church in Jerusalem fell to James. In the New Testament, he appears more than once as a church leader (Acts 12:17; Galatians 1:19, James 1:1). This brings to the fore a category of men less well-known

¹⁹ About the origins of Christianity in Antioch, see Wayne A. Meeks and Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch. In the First Four Centuries of the Common Era* (Missoula: Scholars Press, 1978), 13-16; Magnus Zetterholm, *The formation of Christianity in Antioch. A social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity* (London and New York: Routledge, 2003); Paul Barnett, *The Birth of Christianity. The First Twenty Years* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), chapter 8 ["Christians" in Antioch]. Barnett also discusses the list of five names in Acts 13:1. It is perhaps no coincidence that this list starts with Barnabas and ends with Saul.

²⁰ See Richard Bauckham, "James and the Jerusalem Church." In *The Book of Acts in Its First-Century Setting. Volume 4: Palestinian Setting*, ed. Richard Bauckham (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 415-480 [434]. Barnabas and Saul even worked together for one year, preaching and teaching at Antioch (Acts 11:26).

than the apostles: the brothers of the Lord. That said, the New Testament does tell us something of the role played by Jesus' blood relatives in the New Testament church.

At the beginning, Jesus' own brothers did not believe in him (John 7:5). It seems, however, that his appearance as the risen Lord, especially to James, brought about a change in their attitude (1 Corinthians 15:7). Together with their mother Mary, Jesus' brothers formed part of the early church in Jerusalem (Acts 1:14). Later, next to the apostles, the Lord's brothers played an active part in the proclamation of the gospel. It appears that James, the eldest, remained in Jerusalem, while the younger brothers Joses, Simon and Jude (Matthew 13:55; Mark 6:3) are believed to have made missionary journeys of their own. In contrast to Paul, however, they were accompanied by their wives, who themselves belonged to the believers (1 Corinthians 9:5).²¹

In addition, two letters in the New Testament canon, sent to Jewish Christians, have the names of Jesus' brothers in their address: a diasporic letter by James himself, and a follow up letter, written by his brother Jude. Neither of them, however, presents himself as the Lord's brother; rather, each presents himself as the Lord's servant. Jesus is our Lord and Master, no less (James 1:1; Jude :4).

The devout lifestyle of James, who daily prostrated himself in the temple to plead for forgiveness for his people, evoked such respect that he became known as 'the righteous' (Eusebius, *Ecclesiastical History* II 1, 2-5; 23, 4-7). He was indeed a *tsaddiq* in the fullest sense of the word. As Jerusalem was regarded as the mother church for all of Christianity, James was held in high esteem even well outside the boundaries of the holy land (cf. Galatians 2:12).

The *Gospel of Thomas* contains an apocryphal saying of Jesus, which could well be taken as a witness to the universally respected righteousness of the brother of the Lord. When the disciples wondered who should become their leader after Jesus left them, he is supposed to have said: "Wherever you are, you are to go to James the righteous, for whose sake heaven and earth came into being". What the rabbis said about the Torah, applied to James also, throughout the world.

After James' violent death, he was succeeded as leader in the church of Jerusalem by another of Jesus' relatives: Simeon, the son of Cl(e)opas, known as one of the travellers on the road to Emmaus (Luke 24:18; John 19:25). Hegesippus describes Clopas as the brother of Joseph, Mary's husband. If that is correct, Simeon was a Jesus' full cousin (Eusebius, *Ecclesiastical History* III 11; IV 22,4).²² In addition, two of Jude's grandsons, arrested by Domitian because of their Davidic ancestry and later released, played an important role in early Jewish Christianity.

The bishop's seat, the symbol of James' position as leader, was an object of interest, right up to Eusebius' day. From the quotation below, it is clear that in the

²¹ Eusebius quotes Clement of Alexandria in order to prove that marriage is not objectionable, as some apostles themselves were married, for example Philip and Peter (*Ecclesiastical History* III 20, 1-2). Eusebius, however, sometimes seems to confuse the apostle Philip with Philip the evangelist.

²² The name Clopas is a rare Semitic variant of the Greek name Cleopas, so rare that Cleopas from Luke 24:18 is often identified with Clopas from John 21:25. In that case, he was married to Mary, who was an aunt of Jesus by marriage and one of the four women at the foot of the cross. Why could she not be the second, anonymous, disciple walking to Emmaus? See further, Richard Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edinburgh: T & T Clark, 1990).

first centuries of church history, the Holy See was not in Rome, but in Jerusalem:

Now the throne of James, who was the first to receive from the Saviour and the apostles the episcopate of the church at Jerusalem, who also, as the divine books show, was called a brother of Christ, has been preserved to this day; and by the honour that the brethren in succession there pay to it, they show clearly to all the reverence in which the holy men were and still are held by the men of old time and those of our day, because of the love shown them by God (Eusebius, *Ecclesiastical History* VII 19).

Nevertheless, we do not get the impression from the book of Acts that after the apostles' departure, the leadership of the church narrowed to one person. In the company of James, a number of elders suddenly appears (Acts 11:30; 21:18). Already at the convent in Jerusalem, they are mentioned in the same breath as the apostles (Acts 15:2, 4, 6, 22-23).

In contrast to the Seven (Acts 6:5-6), or the elders of the Pauline congregations, we do not read of a particular moment when these elders were chosen or appointed. It seems that these men were not elders in the sense that they had been put forward from within the churches. Their authority was self-evident. They derived it from the life experience that came with being an older member, in this case from their special first-hand experience of having known Jesus Christ personally, and of having been sent out by him (perhaps as one of the Seventy: Luke 10:1-20).

Hence, the almost automatic connection between these elders and the apostles. Van Bruggen compares their position in Jerusalem with that of the elders of Israel, the ones who had witnessed the entry into the land of Canaan, and who had outlived Joshua. After Joshua's death, these men remained as living eyewitnesses of what God had done for Israel (Joshua 24:31; Judges 2:7).²³ Similarly, the elders in Jerusalem were living eyewitnesses of what God had done in Israel through Jesus Christ, his own Son.

These eldest disciples of Jesus formed a college, of which, so to speak, James was the chairman. Within the church of Jerusalem, 'James and the elders' have a position of authority, as the Book of Acts shows. They direct the diaconal funds collected for the church (Acts 11:30). During the Jerusalem convent the elders, with James as their spokesman, stand beside the apostles. The decision of this convent, as described in Acts 15, has been of immeasurable value for the relationship between Jewish and Gentile Christians: one need not be a Jew in order to belong to the God of Israel. Later, the elders gathered around James to receive Paul and his companions. Indeed, their joint declaration is then expressed in the first person plural: 'we' (Acts 21:18-25).²⁴

If Bauckham is correct, the early Christian tradition has preserved the names

²³ J. van Bruggen, *Ambten in de apostolische kerk. Een exegetisch mozaïek* (Kampen: Kok, 1980), 78-91.

²⁴ Several other interpretations of the role of James and the elders in the Jerusalem church have been proposed. Campbell believes that elders is another term for the apostles, used by Luke from the moment that they appear as witnesses less than as leaders of the church. How should one think of James? According to Campbell, James took over the role of Jesus. Bauckham thinks that the Twelve, when they fell apart after the death of James and the departure of Peter, gradually became included within the circle of elders. But at the convent of Jerusalem, the apostles are still a group besides the elders.

of the elders of Jerusalem.²⁵ In his *Ecclesiastical History*, Eusebius lists fifteen Jewish overseers, continuing up to Hadrian's campaign after the Bar Kochba revolt. The list begins with James, the brother of the Lord. Then follow Simeon and Justus, after which one finds another twelve names. The number fifteen seems rather artificial, as Eusebius later lists another fifteen Gentile overseers, for a round total of thirty. Eusebius' explanation for the large number, that they each lived for only a short period, is hardly convincing, particularly since it is known that Simeon lived to a very old age.²⁶ It is far more likely that the overseers listed did not succeed each other, but were each other's contemporaries, sharing the leadership of the church in Jerusalem.

If we regard Simeon and Justus as James' direct successors, we are left with precisely twelve: Zaccheus, Tobias, Benjamin, John, Matthias, Philip, Seneca, Justus, Levi, Ephres, Joseph and Jude. These twelve men are likely to have formed the college of elders who, together with James, gave leadership to the church of Jerusalem.²⁷

Part III: the bounty of Jerusalem

10. Jerusalem distributes its bounty

In the second book of his *Ecclesiastical History*, Eusebius recounts the events that took place after the ascension of Jesus Christ, giving particular attention to those in the church at Jerusalem. His third book then begins as follows:

Such was the condition of things among the Jews, but the holy Apostles and disciples of our Saviour were scattered throughout the whole world. Thomas, as a tradition relates, obtained by lot Parthia, Andrew Scythia, John Asia (and he stayed there and died in Ephesus), but Peter seems to have preached to the Jews of the Dispersion in Pontus and Galatia and Bithynia, Cappadocia, and Asia, and at the end he came to Rome and was crucified head downwards, for so he had demanded to suffer. What need be said of Paul, who fulfilled the gospel of Christ from Jerusalem to Illyria and afterward was martyred in Rome under Nero? This is stated exactly by Origen in the third volume of his commentary on Genesis (Eusebius, *Ecclesiastical History* III 1,1-3).

In drawing on this tradition, Eusebius here aims to give an insight into the worldwide spread of the apostolic proclamation. The movement went from Jerusalem to all points of the compass, with Rome becoming the new centre of the world. This tradition, according to which Thomas, Andrew and John were each assigned a region, ought not to be understood as if the apostles, by mutual agreement, divided their areas of labour; rather, it points to a divine appointment of their tasks from heaven (Greek: *εἰλήχεν*, meaning 'received by lot'). Eusebius wants to show how the emissaries and disciples of Jesus Christ, through their missionary journeys, gave concrete form to

²⁵ Eusebius, *Ecclesiastical History* IV 5,3; V 12,1-2. Richard Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edinburgh: T & T Clark, 1990), 70-79 [The Jerusalem Bishops List].

²⁶ According to Hegesippus, Simeon died as a martyr at the age of 120 (Eusebius, *Ecclesiastical History* III 32,3,6).

²⁷ When James advises the gravely ill to call in the 'elders of the church' (James 5:14), he probably has the elders of Jerusalem in mind.

the world-wide spread of the Gospel. This is how both Peter and Paul found their way to Rome: neither had planned their missionary itineraries, but both were led by the hand of God. The other traditions, of greatly varying quality and often largely beyond verification, are not inconsistent with this general picture.²⁸

The tradition that Eusebius draws on shows that while Paul may be considered the best-known of missionary apostles, he is certainly not the only one to have made such journeys. Geographical details of Peter's activities among the Jewish diaspora are no doubt based on the address of Peter's first letter (1 Peter 1:1). The letter itself, however, leaves the impression that other preachers had been active in Asia Minor (1 Peter 1:12), while Peter himself stayed in Babylon (1 Peter 5:13). He is also known to have travelled to Antioch, as is seen in his confrontation with Paul there (Galatians 2:11).

In addition there are three indications that the apostle Peter, perhaps accompanied by his wife, is likely to have visited the city of Corinth. In the first place, it was Peter who had fanatical supporters in Corinth – a true 'Cephas party' (1 Corinthians 1:12). Secondly, Paul uses the example of Cephas to demonstrate to the Corinthians that apostles had every right to take their believing wives along on their journeys, even though Paul himself does not do so (1 Corinthians 9:5). Thirdly, Dionysius, the bishop of Corinth, writes a century later that both Peter and Paul were involved in the establishment of the church at Corinth. Both apostles, Dionysius records, have 'planted' in Corinth, and have given further instruction there as well (Eusebius, *Ecclesiastical History* II 25,8).²⁹

It seems clear that the church at Jerusalem resembled a bursting seed pod. The seed of the gospel scattered across the face of the earth. Twelve plus one sowers knew themselves called to take the lead. Although it is true that this scattering of seed was done first by the emissaries and disciples of Jesus Christ, beginning in Jerusalem and spreading throughout the world, this activity was not limited to them. Jesus' brothers and other passionate preachers took an active part in this proclamation of the gospel. The power of the Holy Spirit set an immense missionary movement in motion. In this way the church of Jerusalem, where everything began on the day of Pentecost, became a truly catholic church in the full meaning of the word: universal, a Christian community of faith that – spiritually – extended all over the world. This global catholic church has its roots, not in Rome, but in Jerusalem.

²⁸ Of the apostles, Thaddeus, for instance, is said to have found his way to Edessa, in Syria, and Thomas to India. Bartholomew has also been mentioned in connection with India. After Peter's death in Rome, Mark departed for Egypt, where he, according to the tradition, became the bishop of Alexandria. According to a Cypriot tradition, Lazarus, after his resurrection, and fearful of an attempt to murder him (John 12:9-11), fled to Cyprus and later became bishop of Citium. Epiphanius records that Lazarus lived in Cyprus for another thirty years after his resurrection. Later sources tell that Barnabas, who was a Cypriot by birth (Acts 4:36), later returned to the island and lived there until his death.

²⁹ The imagery of Dionysius is probably taken from 1 Corinthians 3:5-9. See further: C.K. Barrett, *Essays on Paul* (London: SPCK, 1982), chapter 2 [Cephas and Corinth]; Martin Hengel, *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 106-111; 167-189; 204-217. For a reconstruction of Peter's apostolic activities: P.H.R. van Houwelingen, *1 Petrus. Rondzendbrief uit Babylon* (Commentaar op het Nieuwe Testament; Kampen: Kok, 1991; Forth, Revised Edition 2010), 38-41.

11. Seven Catholic Epistles

'Catholic Epistles' (or 'General Epistles', as they are sometimes referred to,) is the collective term for a group of seven letters that bear the names of their authors only, and not those to whom they were addressed. Traditionally, these letters are ascribed to James, Peter, John and Jude. In some later manuscripts, the word 'καθολικός' was sometimes added to their superscription. Hence, the catholic epistle of James, etc. Many modern commentaries and introductions do not deal with these letters as a unified whole; instead, after covering the gospels, the Pauline epistles and the Johannine writings, they assume that what remains is a random assortment of left-over letters. At the time of the fourth century church fathers, however, published lists of the canon grouped these as a collection of seven so-called Catholic Epistles, each of them identified by name.³⁰

The manuscript tradition of the New Testament displays a remarkable phenomenon in relation to these letters. In the great majority of manuscripts, they immediately follow the book of Acts, before the Pauline letters, even. We see this in the codex Alexandrinus, the codex Vaticanus, the codex Ephraemi Rescriptus as well as in the Majority Text. The book of Acts and the Catholic Epistles have a very close connection.³¹ In the Greek canon we see the same thing. It is only under the influence of the Latin tradition (as laid down in the text of the Vulgate) that the Pauline letters precede the Catholic Epistles for the first time. Bearing in mind that the attention of the Western European reformers was largely directed towards Paul's instruction concerning justification by faith, it must be said that in the study of the New Testament, the Catholic Epistles have often been overshadowed by the letters of Paul.³²

In the fourth century, when describing the death of James, the brother of the Lord, Eusebius mentions seven missionary letters. The first of these was written by James; his brother Jude is also understood to have written one of these seven. There were some doubts about James. These did not seemingly concern its content, as it was freely used in the churches. There was, however, a lingering degree of uncertainty as to its authorship. The ancient authors consulted by Eusebius could provide no definite answer to this question, nor about the letter of Jude. Nonetheless, and after some initial hesitation, the churches accepted the authenticity of the seven Catholic Epistles, and with that the recognition of James as author. Eusebius writes as follows:

³⁰ Cyril, Epiphanius, Athanasius, Jerome, Gregory. See <http://www.bible-researcher.com/canon8.html>.

³¹ It is true that in the codex Sinaiticus and in a number of minuscules the book of Acts is placed between the Pauline letters and the Catholic Epistles, but that does not detract from this connection. See further: Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon Press, 1987), appendix II: Variations in the Sequence of the Books of the New Testament; David Trobisch, *Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 35-57; D.C. Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts* (Cambridge: University Press, 2008), 283-310.

³² The codex Alexandrinus nicely shows how the letter of Jude was regarded as the conclusion of the book of Acts plus the Catholic Epistles. On the last page of Jude, the manuscript displays a flowery decoration, with this caption: *The epistle of Jude. The acts of the holy apostles and the Catholic [Epistles]* (ΙΟΥΔΑ ΕΠΙΣΤΟΛΗ. ΠΡΑΞΕΙΣ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ ΚΑΙ ΚΑΘΟΛΙΚΑΙ). The next page begins with Paul's letter to the Romans.

Such is the story of James, whose is said to be the first of the Epistles called Catholic. It is to be observed that its authenticity is denied, since few of the ancients quote it, as is also the case with the Epistle called Jude's, which is itself one of the seven called Catholic; nevertheless we know that these letters have been used publicly with the rest in most churches (Eusebius, *Ecclesiastical History* II 23,24-25).

Elsewhere, Eusebius notes that Clement of Alexandria (ca. 150-215 AD) provided a brief commentary on all the canonical books, including the letter of Jude and the other Catholic Epistles (*Ecclesiastical History* VI 14,5). This document itself has been lost, but a Latin translation of Clement's commentary on 1 Peter, 1 and 2 John, and Jude has been preserved. This ancient Bible commentary from Egypt most probably already gave attention to the Catholic Epistles.

From this, three tentative conclusions may be drawn. First, the expression 'Catholic Epistles' has been the term for a specific group of seven letters, which originated in the apostolic period. Secondly, there was some debate regarding the authenticity of at least two of them; apparently, there was some doubt concerning their authorship. In the case of James and Jude, as mentioned by Eusebius, this is likely because the author does not identify himself as an apostle. However, with regard to James, there was also a larger problem: a number of apocryphal writings were in circulation, purportedly under his name (the *Infancy Gospel of James*, the *Apocryphon of James*, and the *First and Second Revelations of James*). Thirdly, in spite of the margin of uncertainty concerning their authorship, both of these letters were freely used in the churches. This is to say that just as with all the other authoritative writings, they were read aloud throughout the world as accepted parts of the church liturgy.

There is, therefore, every reason for a re-evaluation of this collection of letters. Indeed, this is all the more so, as it enables us – in the words of the 20th century New Testament scholar J. de Zwaan of Leiden University – to better distinguish the range of voices that speak to us from the New Testament.³³ Schlosser believes that we are dealing with a homogenous corpus, while Wall has demonstrated that the seven Catholic Epistles are not just a random collection, but as to their content form a coherent whole.³⁴ Be that as it may, the collection of seven Catholic Epistles forms a precious possession of faith for the worldwide church.

What exactly does the name 'Catholic Epistles' signify? In what respect are they general? This is commonly understood to mean 'generally recognised' or 'generally distributed'. Already at an early date, there would have been the realisation that these letters were not specifically intended for one church, but were meant for the worldwide church as a whole. This explanation, however, is not altogether convincing. To

³³ J. de Zwaan, *Inleiding tot het Nieuwe Testament* III (Haarlem: Bohn, 1948), 14-15. The 52nd Colloquium Biblicum Lovaniense (2003) was dedicated to the Catholic Epistles. See *The Catholic Epistles and the Tradition*, ed. J. Schlosser (Leuven: Peeters, 2004).

³⁴ Robert W. Wall, "A Unifying Theology of the Catholic Epistles. A Canonical Approach." In *The Catholic Epistles and the Tradition*, ed. J. Schlosser (Leuven: Peeters, 2004), 43-71. His claim that the letters of Jude and James function as a literary framework of the collection (50) is dubious, because the sequence is that of length, letters of the same author being combined (Metzger, *The Canon of the New Testament*, 299-300).

begin with, the development of the canon implies that *all* of the New Testament writings are of importance for the whole of the Christian Church. The Pauline Epistles, for example, were also read in other churches. In addition, some of these Catholic Epistles really do have specific addressees, as is evident from their prefaces. James is written to the twelve tribes in the diaspora, 1 Peter to Christians in a number of specifically designated regions in Asia Minor, 2 John to a specific but not explicitly identified sister-church, and 3 John to the 'beloved brother Gaius', the leader of a specific church.

It is worth considering whether the catholicity of the letters does not have more to do with the catholicity of Jerusalem (Acts 9:31, see section 7 of this article). All their authors, after all, had come from the mother church in the holy city. As such, it could be said that these letters document the catholic mission movement that went out from Jerusalem. James, the leader of the church in Jerusalem, was the Lord's brother. The same was true of his younger sibling Jude. Peter and John (assuming that John is 'the elder' identified as the author of two of the Johannine letters) were close companions, who played an important role in the early days of the church. It is through these 'catholic' men, apostles and brothers of the Lord, fully involved in the proclamation of the gospel that proceeded from Jerusalem, that the close connection between the book of Acts and these seven Catholic Epistles can be easily explained as well. The chief characters in Acts developed as authors of the church.

However, something else must also be taken into account. In Galatians 2:9, in connection with his earlier visit to Jerusalem, Paul describes James, Cephas (Peter) and John as 'pillars [στυλοὶ] of the church'. The priority is important: James comes first. He was not an apostle, but he was the leader of the church in Jerusalem. It is perhaps no coincidence that Paul lists their names in exactly the same order in which six of the seven Catholic Epistles are passed on to us in the canon. They came from the three pillars of Jerusalem, the three most prominent members of the mother church, who, for just that reason, were regarded as authority figures throughout the Christian world.³⁵ A seventh document, a short letter from Jude, has been added to the other six. This is presumably because the author introduces himself as the brother of James, and also because he makes use of material from Peter's second letter.³⁶

Thus, seven Catholic Epistles were sent into the world: written material from the circle of the pillars of Jerusalem; documentation of the ecumenical movement that proceeded from the mother church in Jerusalem. What follows is a brief description of each of the seven letters.³⁷

³⁵ David R. Nienhuis, *Not by Paul Alone. The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon* (Waco: Baylor University Press, 2007), 88. However, Nienhuis claims that the letter of James is pseudepigraphical, dating from the second century and intended to introduce the collection of Catholic Epistles into the canon. See also Jacques Schlosser, "Le corpus des Épîtres catholiques." In *The Catholic Epistles and the Tradition*, ed. J. Schlosser (Leuven: Peeters, 2004), 3-41[18-20]. However, Schlosser considers the epistolary character of these letters to be fictitious.

³⁶ P.H.R. van Houwelingen, "The Authenticity of 2 Peter: Problems and Possible Solutions," *European Journal of Theology* 19.2 (2010): 119-129 [123].

³⁷ Summarising the material from *Apostelen. Draggers van een spraakmakend evangelie*, ed. P.H.R. van Houwelingen (CNT; Kampen: Kok, 2011), chapter 3. James D.G. Dunn limits – without arguing his case – the legacy of what he calls the first generation Christian leaders to three documents, independently

Catholic Epistle 1: The diasporic letter of James, the brother of the Lord.

As has already been noted, this letter is addressed to refugees from the Jewish-Christian church of Jerusalem. The 'twelve tribes' mentioned in the address clearly do not refer to a Christian diaspora, but to the tribal relationships of Israel, in which the Christian believers had their roots. James follows a Jerusalem tradition of letters, full of instructions and advices, aimed at Jews living in the diaspora. He acts as a teacher of wisdom, in the style of Jesus himself. It is likely that this letter of exhortation was written before the convent in Jerusalem, and before the mission to the Gentiles began.

Catholic Epistle 2: Peter's circular letter from Babylon.

Peter, having fled Jerusalem, had gone to 'another place' (Acts 12:17). This place was not Rome, as is often thought. This idea is based on the book of Revelation, where Rome is compared with Babylon. However, the Babylon referred to at the end of 1 Peter denotes an actual place. To ensure that Herod could not find him, the apostle had to leave the territory of the Roman Empire. For that reason, he went to Babylon in Mesopotamia, where there was a Jewish community. From there he writes to Gentile Christians in Asia Minor, living in all regions of the address, arranged in an imaginary circle. Silas delivered this letter and provided further elucidation.

Catholic Epistle 3: The testament of Simon Peter.

As he felt the end of his life approaching, Peter wrote a second letter to the same readers as its precursor, a spiritual last will and testament. He warns against false teachers, who will try to turn back the clock on their Christian identity. Let no-one think that God will leave this evil unpunished. In the same manner as the world was once engulfed in a deluge of water, so the Almighty will carry out his last judgement with all-consuming fire. Isaiah's ancient promise will then be fulfilled: "we are looking forward to a new heaven and a new earth, the home of righteousness." (2 Peter 3:13)

Catholic Epistles 4, 5 and 6: Church mail from the eldest witness (John).

The author of the second and third letters of John refers to himself as 'the elder'. He is almost certainly the apostle John, the longest surviving witness to the resurrection (John 21:23). It is likely that the first letter was intended to commit to writing his apostolic witness to his own congregation. From his second and third letters, it is clear that John had intentions to visit a sister church. In order to ensure that he should be well received, he informs both the congregation (2 John) and its leader, Gaius (3 John), of his impending arrival.

Catholic Epistle 7: The testament of Jude, the brother of James.

Jude's letter is one long and varied list of examples from Israel's history (from both the Old Testament and Jewish tradition) providing documentary evidence that the wicked will not avoid their punishment: their sentence has long ago been determined and written down. Even though Jude's letter bears strong resemblance to 2 Peter 2,

discussed by him: the letter to the Ephesians (according to Dunn written by a pupil of Paul), the letter of James and the first letter of Peter (*Beginning from Jerusalem* [Grand Rapids: Eerdmans, 2009], 1105-1166).

his readers are probably Jewish, rather than Gentile, Christians. Besides, Jude was not one of the apostles. He points to them, and identifies himself as James' brother. James was put to death in 62 AD; this may be his spiritual testament, written on his behalf by his younger brother Jude.

12. The Jerusalem perspective of Hebrews and Revelation

There are good reasons to suppose that the letter to the Hebrews was written to Jewish Christians who had come from Jerusalem.³⁸ Eusebius recounts that they were able to flee from Jerusalem just before the Roman conquest from where they went to Pella, a Hellenistic city across the Jordan, about one hundred kilometres to the northeast.³⁹ The letter to the Hebrews is intended to encourage these believers. It reminds that they have no lasting city here, and accordingly exhorts them not to become fixated on the earthly Jerusalem. Instead, they are to fix their eyes on the Jerusalem above, the city of the future (Hebrews 13:14). Furthermore, it provides the reminder that their High Priest has entered the heavenly sanctuary and has brought about eternal reconciliation. Upon this basis, it asserts that the cultic sacrifices of the present Jerusalem have come to an end. The letter to the Hebrews is a 'word of encouragement' (λόγος τῆς παρακλήσεως; Hebrews 13:22), that builds stylistically on a form of preaching that was common in the synagogues. An ancient tradition suggests that the anonymous author of Hebrews may have been Barnabas, who was certainly no stranger in Jerusalem. The apostles had given him the surname 'son of encouragement' (υἱὸς παρακλήσεως; Acts 4:36).

The significance of the book of Revelation for the Jerusalem perspective becomes especially clear towards its end: John, exiled to the island of Patmos, sees a new Jerusalem coming down out of heaven.⁴⁰ From the throne in heaven a voice resounds: "I am making everything new!" (Revelation 21:5). God's dwelling place is not restricted to the people of Israel, as it was before. It is now 'with people' (μετὰ τῶν ἀνθρώπων; Revelation 21:3). When the new city is measured, it is revealed to be as wide as the whole world. Its gates are invitingly open to all directions of the compass, and those who would be its inhabitants stream towards it. But not everyone is welcome in the city (Revelation 21:8, 27; 22:15): this welcome is extended only to those who honour and serve God. In the cityscape of the future, the proud temple of the past is no longer to be seen. God himself has become the temple of the new Jerusalem, together with the Lamb. The paradise curse has been lifted (Revelation 22:3) so that there is now ample space within which the blessing of God can abound. "Blessed are those who wash their robes, that they may have the right to the tree of life and may go through the gates of the city" (Revelation 22:14). Jerusalem truly does become a holy world metropolis!

³⁸ P.H.R. van Houwelingen, "Riddles around the letter to the Hebrews," *Fides Reformata* XVI.2 (2011): 151-162.

³⁹ P.H.R. van Houwelingen, "Fleeing Forward: The Departure of Christians from Jerusalem to Pella," *Westminster Theological Journal* 65.2 (2003): 181-200. For actual information about the excavations at Pella, see <http://sydney.edu.au/arts/sophi/neaf/excavations/index.shtml>.

⁴⁰ P.H.R. van Houwelingen, "The Book of Revelation: Full of Expectation," *Sárospataki Füzetek* 15.1 (2011): 11-19; "Paradise Motifs in the Book of Revelation," *Sárospataki Füzetek* 15.4 (2011): 11-25.

Abstracts

Jerusalem, the Mother Church

The development of the apostolic church from the perspective of Jerusalem

Describing the apostolic period from the perspective of Jerusalem is a challenge, but if it is true that the church of Jerusalem is the mother church of all Christians, it will be worth the effort.

This article has three parts.

To begin with, the centrality of Jerusalem during the apostolic period is highlighted, paying special attention to the written sources, and taking into consideration that Jerusalem, the holy city, was the spiritual heart of the whole world.

Following this, the article looks at the development of Jerusalem after Pentecost; with the northward flight of many Jewish-Christian believers as a result of Stephen's death by stoning, the mother church gained a daughter in Antioch.

Finally, Jerusalem is explored as the mother church that distributed a number of letters to its children: as a collection, the seven so-called 'Catholic Epistles' document the missionary progress that moved outward from Jerusalem. The Jerusalem perspective of two other non-Pauline New Testament books – Hebrews and Revelation – will also be considered.

Thus, an overall picture of the development of the apostolic church from the perspective of Jerusalem is built up.

Jeruzalem, de moederkerk

De ontwikkeling van de apostolische kerk vanuit het Jeruzalem-perspectief

Jeruzalem was, zou men kunnen zeggen, de moederkerk van heel de christenheid. Daar gebeurde het allemaal op de allereerste Pinksterdag. Het is dan ook een uitdaging de apostolische periode te beschrijven vanuit het Jeruzalem-perspectief.

Dit artikel neemt drie stappen.

Allereerst zal de centraliteit van Jeruzalem tijdens de apostolische periode worden belicht, met aparte aandacht voor de schriftelijke bronnen. Jeruzalem, de heilige stad, is immers geestelijk gesproken het hart van heel de wereld.

Vervolgens kijken we naar de ontwikkeling van Jeruzalem vanaf Pinksteren; de moederkerk kreeg, nadat vele Joods-christelijke gelovigen naar het noorden waren gevlucht als gevolg van de steniging van Stefanus, een dochtergemeente in Antiochië.

Tenslotte gaat het over de uitdelende moederkerk: de zeven zogeheten Katholieke Brieven documenteren als collectie de zendingsbeweging vanuit Jeruzalem. Ook van twee andere niet-paulinische geschriften uit het Nieuwe Testament, de brief aan de Hebreeën en het boek Openbaring, zal de betekenis voor het Jeruzalem-perspectief worden meegenomen. Zo ontstaat een schetsmatig beeld van de ontwikkeling van de apostolische kerk vanuit het Jeruzalem-perspectief.

Jeruzsálem, az anyagyülekezet

Az apostoli egyház fejlődése Jeruzsálem szemszögéből

Az apostoli kor leírása a jeruzsálemi gyülekezet szemszögéből nem könnyű feladat. De ha igaz, hogy e gyülekezet az egész keresztyénség anyagyülekezete, akkor ez megéri a fáradságot. Ez a cikk a fent említett feladatot három lépésben végzi el.

Először hangsúlyozza a jeruzsálemi gyülekezet központi jellegét az apostolok korában. Külön figyelmet fordít az írott forrásokra és arra a tényre, hogy Jeruzsálem, a szent város, az egész világ lelki szíve volt.

Másodszor bemutatja a jeruzsálemi gyülekezet pünkösdi után bekövetkezett fejlődését. Azzal, hogy sok zsidó-keresztyén hívő észak felé menekült, miután halálra kövezték Istvánt, az anya-gyülekezet szerzett egy leány-gyülekezetet Antióchiában.

Végül felhívja a figyelmet, hogy Jeruzsálem, mint anyagyülekezet, hogyan táplálta a többi gyülekezetet a Jeruzsálemből kiinduló misszió során, amiről a hét katolikus levél tanúskodik. A két másik, nem Pál apostol által írt újszövetségi levelet – a Zsidókhoz írt levelet és a Jelenések könyvét – is megvizsgálja a jeruzsálemi távlat felől.

Ilyen módon áll össze az apostoli egyház fejlődésének képe jeruzsálemi perspektívából.

JAAP DEKKER

THE SERVANT AND THE SERVANTS IN THE BOOK OF ISAIAH

1. Introduction



In the City of Souillac, in the Dordogne, a department in the south-west of France, one can see this marvelous sculpture of a dancing Isaiah. It decorates the portal of the old abbey church of St. Marie. It is a famous sculpture the City of Souillac is very proud of because it is one of the finest pieces of Roman art, dating from the first half of the 12th century. If you have the opportunity to stay in the Dordogne, do not forget to visit this sculpture and admire its beautiful details.

But why – one might ask – did the church artist picture the prophet Isaiah dancing? I guess the reason is that Isaiah is known for the gospel-like character of his prophecies. The book of Isaiah has even been mentioned in the Early Church already, the Fifth Gospel. For his prophesying of Christ Chrysostom called Isaiah ‘the prophet with the loudest voice’, Jerome designated him as more a gospel-writer than a prophet, and in line with this Calvin understood Isaiah as ‘a very noble ambassador of Christ’. The dancing of the Isaiah of Souillac probably reflects Isaiah’s joy concerning the coming of Jesus Christ as the fulfillment of his prophecies. His well-known Immanuel prophecy, related by Matthew to the birth of Christ (Matt 1:22-23) and also his Servant prophecies, which are related to the mission and suffering of Christ throughout the New Testament, are examples of this.

When talking about the Servant of the Lord in the Book of Isaiah, the Christian understanding has always been in line with the preaching of Philip to the Ethiopian court official who had asked him whom the prophet Isaiah was talking about, about himself or about someone else. Philip did not hesitate to proclaim to him the good news about Jesus (Acts 8:35).

In the book of Isaiah, however, the figure of the Servant is a complex one. Sometimes it appears to have a more collective character than an individual one. In some texts the Servant is even explicitly identified as the people of Israel. Within biblical science the Servant texts of Isaiah have been studied intensely and scholars have developed numerous theories to interpret these texts and especially to establish the identity of the Servant within the book. Should the Servant be identified as a prophetic or as a royal figure, an ideal figure or an historical one? Should he be understood as an individual or as a collective? Redaction-critical studies have made it even more complex with hypothetic reconstructions of successive redactions with changing perspectives and identifications.¹ No one is able any more to read all the articles and books on this particular subject.²

2. The Four Servant Songs

It has been the well-known Old Testament scholar Bernard Duhm especially who has stimulated many others to make study of the Servant texts. Duhm came to isolate four texts in particular which he called the Servant Songs: The first in Isa 42:1-4; the second in Isa 49:1-6; the third in Isa 50:4-9 and the fourth, the famous Song about the suffering Servant, in 52:13-53:12. Duhm argued that these so-called Servant Songs had a different style, content and composition from the other Servant texts within the book of Isaiah and could therefore be ascribed to a single author. In first instance Duhm thought the prophet had borrowed these songs from elsewhere and had incorporated them into his book.³ Ultimately Duhm suggested that these songs had been written by a single author in later times and had been incorporated into

¹ Cf. C. Conroy, ‘The “Four Servant Poems” in Second Isaiah in the Light of Redaction-Historical Studies’. In: C. McCarthy & J.F. Healy (eds.), *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart*, JSOT.S 275, London 2004, pp. 80-94.

² Cf. H. Haag, *Der Gottesknecht bei Deuteronesaja*, Darmstadt 1985.

³ B. Duhm, *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*, Bonn 1875, pp. 288-289.

an already finished book.⁴ This single author thus had to be distinguished from the prophet who had been responsible for the other prophecies. According to Duhm the Servant within these four Servant Songs could not and should not be identified with the Servant the other texts of Isaiah talk about. Outside of these four Songs the Servant had to be identified as the people of Israel, but within these four Songs the Servant is a prophetic figure who is distinguished and distinguishes himself from Israel.

This thesis of Duhm has been of great influence. Old Testament scholars like W. Rudolph, who supposed that Deutero-Isaiah had written these Songs, were certain that he himself could never have incorporated them into the book, for he would have done better than it is now.⁵ S. Mowinckel even thought that it was principally incorrect to try to identify the Servant with the help of the rest of the book, for he interpreted these Songs as representing another form of religious thinking.⁶ Christian interpretation too has made grateful use of Duhm's thesis, excluding his late dating of the Servant Songs, by interpreting these four Songs straightaway as prophecies about Christ. Remarkably the Dutch Bible Society until recently even incorporated the Four Servant Songs theory of Duhm in its Bible translation by using headings which relied upon this assumption. The newest Dutch Bible Translation (2004) has abandoned this practice, and fortunately so, because there has been an important shift of paradigm in the study of Isaiah in the last several decades. Isaiah scholars no longer concentrate on the question of authorship and on studying the several parts of the book of Isaiah independently or even in isolation of each other, but rather try to understand the book of Isaiah as a literary and theological unity. In first instance this focus on the unity of the book effects how the link between the usual divisions of First, Second and Third Isaiah is understood. But this shift of paradigm also has consequences for the study of the Servant texts. The four prophecies that Duhm designated as Servant Songs can no longer be studied in sheer isolation from the other Servant texts within the book of Isaiah, speculating about their origins and way of incorporation within the book. They have to be studied as belonging to one single composition. Thirty years ago already Trygve Mettinger wrote a book with the unmistakable title *A Farewell to the Servant Songs. A Critical Examination of an Exegetical Axiom*.⁷ In practice, however, many scholars are still working within the parameters of Duhm's outdated paradigm, setting apart and isolating the alleged Servant Songs. Hans Barstad even qualifies this Servant Song hypothesis as 'one of the biggest scholarly myths in the history of biblical exegesis' and as a myth which 'is long, long overdue for demolition'.⁸

⁴ B. Duhm, *Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt*, Göttingen 1892.

⁵ W. Rudolph, 'Der exilische Messias. Ein Beitrag zur Ebed-Jahwe-Frage', ZAW 43 (1925), pp. 90-114.

⁶ S. Mowinckel, 'Zur Komposition des deuterojesajanischen Buches', ZAW 49 (1931), pp. 87-112 / 242-260.

⁷ T.N.D. Mettinger, *A Farewell to the Servant Songs. A Critical Examination of an Exegetical Axiom*, Lund 1983. Cf. H.M. Barstad, 'The Future of the "Servant Songs". Some Reflections on the Relationship of Biblical Scholarship to its Own Tradition.' In: S.E. Balentine & J. Barton (eds.), *Language, Theology and the Bible. Essays in Honor of James Barr*, Oxford 1994, pp. 261-270.

⁸ H.M. Barstad, 'The Future of the "Servant Songs": Some Reflections on the Relationship of Biblical

3. The Story of the Servant in the Book of Isaiah

The flipside of this farewell to the Servant Songs, I would argue, is that all the Servant texts in the book of Isaiah are nevertheless part of one story. The book of Isaiah is telling us a story about the Servant. I will try to sketch the development of this story within the book. Of course it will not be possible to give an exegesis of all the Servant texts. I would like to give a roughly painted overview of the Servant Story as I understand it at this moment.

In short, this Servant Story is first and foremost about Israel, a nation presented to the world as the Servant of the Lord and destined to establish righteousness and to be a light for the nations. But Servant Israel itself appears to be blind and deaf. By consequence it painfully fails to fulfill its mission. For that reason, when Israel persists in its blindness, another figure, a prophetic one, is appointed by the Lord to be his Servant. He is called then to be Israel, to restore the survivors of Israel and to make Israel's mission his own mission. From the very beginning, however, this prophetic figure struggles in executing his difficult task. His mission seems to be in vain, because the Israelites themselves do not want to listen to the voice of this Servant. He is confronted by resistance and humiliation. In the end the Servant is even put to death. But then, unexpectedly, the stunning awareness breaks through that the suffering and death of the Servant had been in favor of the people. He had made his life an offering for their sin. This means that the story is not finished with the Servant's death. The story of the Servant continues by focusing on his spiritual offspring. This offspring then is specified as the Servants of the Lord. They share in the profits of the Servant's death.

There are thus two important transitions within this Isaianic Servant Story. The first transition is from the one Servant to the other, from Servant Israel to the prophetic Servant. The second transition is from the prophetic Servant to his offspring, in the plural designated as the Servants of the Lord. I will focus now on these two transitions to give credibility to my understanding of the Servant Story.

4. First transition: From Servant Israel to the prophetic Servant

The first transition takes place at the end of chapter 48 and at the beginning of chapter 49. It has long been recognized that within Isaiah 40-55 there is an important division here. In chapters 40-48 the address of the prophecies is consequently called Jacob and Israel. This address begins at the end of the introductory chapter, Isa 40:27, with the complaint of Jacob/Israel that his way was hidden from the Lord (נִסְתָּרָה), and continues till Isa 48:12, introducing a summary in which the Lord once again proclaims his sovereignty and states that from the beginning He has not spoken in secret (בִּסְתֵּר, cf. Isa 45:19). Jacob and Israel are always mentioned together and nearly always in the same order. In chapters 49-55, however, Jacob and Israel are not addressed any more. The exodus of the exiles from Babylon and the impressive victories of Cyrus are also no longer central motifs. The focus now is on Zion.

Scholarship to its own Tradition'. In: S.E. Balentine & J. Barton (eds.), *Language, Theology, and the Bible: Essays in Honour of James Barr*, Oxford 1994, pp. 261-270.

In my opinion this ending of the Jacob-Israel-address corresponds to an important change in the identification of the Servant at this same point.⁹

Before chapter 49 the Servant can be consequently identified as being the people Israel.¹⁰ Though Israel is in exile, there still is a personal relationship with the Lord. 'My Servant' is a title of honor the Lord gives to Israel confirming its privileged position.¹¹ Starting with Isa 41:8 the Servant is on several occasions even explicitly mentioned as Israel or Jacob. Moreover, it is remarkable that when the Servant is mentioned for the first time, only here the regular order of Jacob and Israel is reversed. This calls for attention. I suppose that this reversal deliberately points the reader of the book of Isaiah to the identification of the Servant here, guiding the reader in the chapters that follow.

The one problematic text within this part of the book has always been Isa 42:1-4. Traditionally Isa 42:1-4 has been interpreted as referring to an individual Servant, above all probably because of the way it is used in the New Testament. In his gospel Matthew explicitly notes that Jesus fulfilled this prophecy by healing many people and ordering them not to make Him known (Matt 12:17-21). Since Duhamel it has even been called the first Servant Song which has reinforced this interpretation of this Servant text as referring to an individual Servant.

This interpretation, however, isolates this text from its context within the book and is based on an outdated paradigm. There is no compelling reason to think that the Servant in Isa 42:1 would be an other than the Israel already mentioned.¹² When understood in relation to the first mention of the Servant (Isa 41:8), it can only be Servant Israel that is formally presented here to the world by the Lord himself. One would expect any other identification as having been made explicitly. This Servant text then describes the mission of Israel towards the nations. It is an enormous mission of a royal character that has to do with the bringing forth of justice and with the establishment of righteousness. Within the following verses Israel's mission is even defined as being a covenant to the people and a light to the nations, to open the eyes that are blind, to bring out the prisoners from the dungeon, and from the prison those who sit in darkness (Isa 42:6-7).

⁹ Cf. J. Blenkinsopp, 'The Servant and the Servants in Isaiah and the Formation of the Book'. In: *Writing and Reading the Scroll of Isaiah*, Leiden 1997, pp. 155-175.

¹⁰ Cf. P. Wilcox & D. Paton-Williams, 'The Servant Songs in Deutero-Isaiah', *JSOT* 42 (1988), pp. 79-102: 'all the obstacles to identifying the servant consistently with Israel occur at or after Isa 49:4. Before then, in 42.1-4, and throughout Isa 40-48, a consistent identification of the two is possible.' (p. 81)

¹¹ Before the time of the exile, this title was given to individuals like the patriarchs, kings and prophets who could be presented as chosen by God (cf. Gen 26:24 'my servant Abraham'; Isa 20:3 'my servant Isaiah'; Isa 22:20 'my servant Eliakim' and Isa 37:35 'my servant David'). During the exile prophecy applied this servant concept to the people of Israel (cf. Jer 30:10; 46:27-28; Ezek 28:25; 37:25; see also the use of the designation 'your servants' in the context of prayer: 1 Kgs 8:23, 32, 36; Neh 1:6, 10, 11; Ps 79:2, 10; 89:51; 90:13, 16; 102:15), making use of the vassal concept developed by the great Near Eastern empires. Cf. Antony Tharekadavil, *Servant of Yahweh in Second Isaiah. Isaianic Servant Passages in Their Literary and Historical Context*, Frankfurt am Main 2007.

¹² The Septuagint has even made this identification explicit by inserting the name of Israel in the text of Isa 41:1.

The problem with Israel however is that it itself suffers from blindness and deafness. This is stated immediately in the next Servant text of Isa 42:19 and elaborated upon in the following chapter (Isa 43:8-13). The Lord tries to break through their darkness by announcing his willingness to pay a ransom for his blind Servant, to buy them off and turn them into his witnesses. He also promises to pour out his Spirit to renew his Servant (Isa 44:1-4). For the sake of his Servant Israel God even calls the Persian ruler Cyrus, making him his anointed, to overthrow the Babylonian Empire and free Israel from its exile (Isa 45:4). But in chapter 48 the Lord concludes that Israel still has not listened to Him. Within this chapter the Lord says to Israel that its neck is an iron sinew and its forehead brass (Isa 48:4). They could have heard and they could have seen how the Lord set the world in motion to free them, but they are still not susceptible to it. In Isa 48:18-19 you can sense God's own disappointment when by way of concluding summary He states: *'O that you had paid attention to my commandments! Then your prosperity would have been like a river, and your success like the waves of the sea; your offspring would have been like the sand, and your descendants like its grains; their name would never be cut off or destroyed from before me.'*

His disappointment, however, does not discourage the Lord from redeeming his Servant Jacob. He explicitly calls them to go out of Babylon and proclaim to the world that He has redeemed his Servant Jacob (Isa 48:20). But the Lord apparently does change his strategy now. That's what the Servant text of chapter 49 is indicating and what Isa 48:20 is already preparing for by surprisingly not mentioning the name Israel, though Jacob and Israel were always mentioned together.

In Isaiah 49 a new Servant presents himself to the world. This is the first Servant text in first person language. He claims that the Lord himself has called him already while he was still in his mother's womb. In the preceding chapters things like this were also said already about Servant Israel (cf. Isa 44:2, 24), but now the Servant appears to be a prophetic figure. The Lord made the Servant's mouth like a sharp sword and so prepared him completely for his mission. He even hid his new Servant in the shadow of his hand and in his quiver to be able to present him at the moment He would require him.

Crucial for understanding the Servant Story in the book of Isaiah then is verse 3 of Isaiah 49. In many Bible translations this verse is translated as if the name of Israel again functions to identify the Servant here as being Israel, just as in the preceding chapters. The name Israel is then understood as in apposition to Servant or as a vocative.¹³ The Hebrew text of Isa 49:3 is:

וַיֹּאמֶר לִי עַבְדִּי אֶתָּה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בָּרַךְ אֶתְּפָאֵר

The New Revised Standard Version for example translates this as: *'And he said to me, "You are my servant, Israel, in whom I will be glorified."'* Syntactically this translation is correct of course. But the colometry of this verse is:

וַיֹּאמֶר לִי עַבְדִּי אֶתָּה

יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בָּרַךְ אֶתְּפָאֵר

¹³ In the past many exegetes suggested eliminating the name Israel considering it to be a later interpolation, but there is no serious text critical support for that.

In Hebrew poetry we have a bicolon here with a metre of 3 + 3 feet, in which the device of an ellipsis is used. This ellipsis refers to the words **וְיֵאמֶר לִי** that are not repeated in the second line. Instead of repeating these words the second line is extended with the relative clause **אֲשֶׁר בְּךָ אֶחָפָא** thus filling out the second line making it a three feet colon and creating a verse with so-called pivot parallelism (a-b // b'-c; cf. Isa 45:1). Interpreting the name of Israel as a predicate the translation then becomes: *'And he said to me, "You are my Servant. (He said to me:) Israel, in whom I will be glorified."*'

Or more specified as a second predicative: *'You are my Servant. You are Israel in whom I will be glorified.'* (cf. Isa 44:21: **וְיֵאמֶר לִי אֶחָפָא // יִשְׂרָאֵל לֹא תִנְשָׁנִי וְתִשְׁכַּח** *my Servant, o Israel, You will not be forgotten by me.*) This means that the prophetic figure who is talking here, understands himself as being appointed by the Lord to be his Servant and to be Israel.¹⁴ Here the name of Israel that we missed in Isa 48:20 is surprisingly applied to this prophetic figure. By way of paraphrasing God has said to him: You are my Servant. Now, you are Israel. And you are the one in whom I will be glorified, as I promised before to Israel (Isa 44:23). Now, you are destined to fulfill the mission of Israel, which it could not fulfill by itself because of its blindness. When Isa 49:3 is interpreted in this way, as referring to a prophetic figure appointed by the Lord to be his new Servant and destined to fulfill the mission of Israel, then it is at once clear why the Servant in the verses 5 and 6 immediately is distinguished from Jacob and Israel. This has always been embarrassing for exegetes of the Servant texts. But when a new Servant, a prophetic one, is appointed here, then this distinction becomes clear. It can also be clarified then why in verse 6 this prophetic Servant is promised to become a light to the nations and in verse 8 to become a covenant to the people, after this had already been said to Servant Israel in Isa 42:6. This indicates that the Lord sticks to the mission for which He has called Israel. He is not abandoning Israel now. But this new appointed Servant has to embody Israel and in fact has to fulfill Israel's mission.

5. Identity and Function of the Prophetic Servant

When we try to understand these Servant texts against the exilic background that constitutes the historical context of this part of the book, the question arises as to who this prophetic Servant might be. The Servant says about himself that he has labored in vain and has spent his strength for nothing and to no avail (Isa 49:4). This suggests that he is a prophetic figure that has worked for some time among the exiles in Babylon, but without obtaining the results that he had hoped for. For that reason it is possible, in line with Ibn Ezra, to think of the exilic prophet (or prophetic group eventually) who has often been called Deutero-Isaiah, and who may be the one that addressed Israel and Jacob in the prophecies of the preceding chapters, as the supposed prophetic Servant.¹⁵

¹⁴ Cf. P. Wilcox & D. Paton-Williams, 'The Servant Songs in Deutero-Isaiah', JSOT 42 (1988), pp. 79-102: 'It is the prophet who is called Israel here.' (p. 91)

¹⁵ See for example J. Goldingay, *The Message of Isaiah 40-55. A Literary-Theological Commentary*, London-New York 2005.

He has worked extremely hard proclaiming the new redemption the Lord was bringing, but the people remained blind and deaf to it.

In my view, however, it is preferable to think of still another prophetic figure. My first argument is that it does not seem very probable to imagine Deutero-Isaiah describing his own death in Isaiah 53. My second argument is that Deutero-Isaiah himself never used first person language from Isaiah 40 onwards (sometimes Isa 40:6 LXX is interpreted in this way) and always keeps himself in the background. It is not until Isa 48:16, a few verses before the Servant text of Isaiah 49, that an anonymous prophetic figure presents himself as being sent by the Lord. In Hebrew he says:

וְעַתָּה אֲדֹנָי יְהוֹה שְׁלַחֲנִי וְרוּחִי. The first word וְעַתָּה normally marks the beginning of a new text, currently indicating a change of participants within a text, though in Isa 48:16 the Masoretes understood it as the closure of the foregoing paragraph, just as many Bible translations do. This, however, does not match with the first person language of this foregoing paragraph that refers to the Lord himself. For that reason some exegetes have eliminated this phrase as a gloss (B. Duhm, for example) or emended the phrase to make it fit (P. Volz, for example). It is much more probable, however, that this last phrase of verse 16 marks the introduction of the message that follows and is introduced with the well-known messenger formula. The last line of verse 16 can then be translated as: *'And now, the Lord God has sent me and his spirit.'* The prophecy of Isa 48:17-21 gives a summary of his preaching. By consequence he might be the Servant we meet in first person language in Isa 49:1-6 and 50:4-9. The remarkable use of the divine name אֲדֹנָי יְהוֹה which is characteristic for the Servant in Isa 50:4-9, confirms that this prophetic Servant appears on the scene in Isa 48:16b already. In Isaiah research there is a growing tendency now to interpret this prophetic Servant of Isaiah 49 in a collective sense as representing the obedient part of Israel, those exiles who were ready to leave Babylon in contrast to the majority of the exiles.¹⁶ Recently the Indian scholar Tharekadavil identified the Servant as 'the YHWH alone movement' that during the exile proclaimed monotheism.¹⁷ Such a collective interpretation need not at once be excluded, but it remains a remarkable fact that from Isaiah 49 onwards this prophetic Servant is painted with growing individualizing colors.

Still the book of Isaiah keeps secret the exact identity of this newly appointed Servant of the Lord. In any case he is presented to us as a prophetic figure that clings to the Lord, although his preaching lacks the effect he had hoped for. He is convinced that his reward is with his God. He is thus the opposite of the people of Jacob and Israel that thought that its way was hidden from the Lord, and that thought its right to have been disregarded by God (Isa 40:27). By not exposing the exact identity of this prophetic Servant, a prevailing mystery is connected with him. This is especially the case when the motive of the suffering of this Servant is further elaborated in the Servant text of Isa 50:4-9 and above all in the Servant text of Isa 52:13-53:12. Paradoxically the more this Servant is personified as an individual character, the less

¹⁶ Cf. Ulrich Berges, *Jesaja 40-48*, HThKAT, Freiburg 2008, p. 537: 'die prophetische Gemeinschaft, die als berufener und geläuterter Knecht bereit ist, sich von Babel und ihrem Fremdgötterdienst zu trennen und den Weg in die jüdische Heimat anzutreten.'

¹⁷ Antony Tharekadavil, *Servant of Yahweh in Second Isaiah. Isaianic Servant Passages in Their Literary and Historical Context*, Frankfurt am Main 2007.

he can be identified as an historical person. When we arrive at this most famous of all Servant texts it is clear that it is impossible and useless to search for a prophetic figure in the time of the Babylonian exile. Here prophecy has sung itself more and more loose of any biographically identifiable figure. The words that are spoken then are too ambiguous and also too great to fit within the biography of an ordinary prophet. The exact reference of these Servant texts remains a mystery that awaits the future. Within the context of the book of Isaiah it is useless to try to come closer to the identity of this mysterious prophetic Servant. We do good to remove our sandals, for the place on which we are standing is holy ground (cf. Ex. 3:5).¹⁸

Instead of his identity it is the function of this prophetic Servant that we have to look for. Within the book of Isaiah the function of the prophetic Servant is more important than his exact identity. His function clearly is to embody the people of Israel and to fulfil Israel's mission in bringing forth justice, establish righteousness and be a light for the nations. At first glance it seems that the prophetic Servant will fail in his mission as well. Not because of any failure of his own, as if he himself suffered from blindness or deafness just as Servant Israel did. On the contrary, this prophetic Servant fully has the listening attitude of a disciple as it is described in Isa 50:4. He only seemed to fail in his mission because no one was listening to his voice (Isa 50:10) and because of the suffering he had to endure and of the death he had to face. But surprisingly the suffering and death of this Servant appeared to have a great significance. God appeared to be able to realize his will through the suffering of his Servant.

6. Second transition: From the prophetic Servant to his Offspring

That brings us to the second important transition in the story of the Servant, the transition from the prophetic Servant to his offspring. After the Servant text of Isaiah 53 the book of Isaiah talks no more about the Servant. But that is not the end of his story. In Isa 53:10 it is said that the Servant shall see his offspring and prolong his days. That is why from Isaiah 54 onwards the book of Isaiah focuses on the Servants of the Lord. In fact they are presented as the spiritual offspring of the Servant.¹⁹

In first instance Isaiah 54 prophesies about the children of Zion. Zion will no longer be a barren woman. She shall have a rich abundance of children and is summoned to enlarge the site of her tent for her descendants (Isa 54:2). This abundance of children symbolizes the new future given to her by the Lord. But He not only promises her a lot of children, but also, in verse 13, that all her children shall be taught by the Lord. Or in a more literal translation: that all her children shall become disciples of the Lord. In Hebrew: **וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִלְמְדוּ יְהוָה**. This phrasing is very important, because in Isa 50:4 it had been the Servant who twice designated

¹⁸ Cf. Walter Brueggemann, *Isaiah 40-66*, Louisville 1998, p. 149: 'Interpretation may legitimately cease in awe, refusing to decode the imagery, because we are very close here to what seems to be quintessential holy ground.'

¹⁹ Cf. W.A.M. Beuken, 'The Main Theme of Trito-Isaiah "The Servants of YHWH"', *Journal for the Study of the Old Testament* 47 (1990), pp. 67-87. 'Before the fourth Servant Song, Israel is addressed as "the seed" of the patriarchs (Abraham: 41.8; cf. 51.2; Jacob-Israel: 45.19), which will itself have offspring (43.5; 44.3; 49.19), but from 53.10 on the promise of posterity regards the Servant and the new City (54.3).' (68)

himself as a disciple. In the New Revised Standard Version the Servant says: *'The Lord GOD has given me the tongue of a teacher, that I may know how to sustain the weary with a word. Morning by morning he awakens-- awakens my ear to listen as those who are taught.'* I do not know why this translation has chosen the word 'teacher', for in Hebrew the word 'disciple' is used twice, even in the plural form:

וְדָנִי יְחִנֵּה נָתַן לִי לִשׁוֹן לְמוֹדִי

לְרַעַת לְעוֹת אֶת־יָעַף דְּבַר

יָעִיר בְּבֹקֶר בְּבֹקֶר

עִיר לִי אֵין

לְשָׁמַע כָּל־מוֹדִים:

In his speaking as well as in his hearing the Servant has had the attitude characteristic of disciples. But until now the Servant was the only one with such an attitude, for no one was willing to listen to the voice of the Servant (Isa 50:10). By now using exactly the same word to designate the promised children of Zion, the book of Isaiah acknowledges them as the promised offspring of the Servant himself. In the last phrases of the same chapter this offspring of Zion is explicitly referred to as the 'Servants of the Lord' (Isa 54:17). It is the concluding sentence of this current chapter and not the beginning of the following chapter, as sometimes is supposed. The Servants are promised a heritage, namely the heritage that is described in the promises to Zion and her children. It is a heritage of living in great peace without any need to fear oppression or terror. It is the peace as it is described earlier in the book already, in the summarizing prophecy of the Servant himself, that concludes the chapters 40-48. There the Lord God said that He would have given them peace like a river if they had only paid attention to his commandments and that their righteousness then would be like the waves of the sea. Their offspring would be like the sand and their descendants like its grains. But at that moment in the book of Isaiah it is concluded with disappointment that Servant Israel has failed. And by way of warning that part of the book concludes with the saying that there is no peace for the wicked (Isa 48:20). After that saying the book of Isaiah tells us about the new Servant of the Lord, the prophetic one. And immediately after the chapter about this Servant's suffering and death, peace and righteousness is guaranteed to Zion and her children and designated as the heritage of the Servants of the Lord. This means that the suffering and death of the prophetic Servant of the Lord has cleared the way for this peace and righteousness to be given to the offspring of Zion.

They take advantage of the reconciliation with God for which the Servant of the Lord has given his life as an offering.²⁰

7. Identity of the Servants

When the Servants of the Lord participate in such an important heritage, the question arises as to which people may be regarded as these Servants. In Isaiah 54 this offspring of the Servant is identified with the children of Zion. But Zion is promised an abundance of children, for which it would be necessary to enlarge the place of her tent. In the book of Isaiah a chapter follows in which an invitation is expressed that is not restricted to a small group: *'Ho, everyone who thirsts, come to the waters...'* (Isa 55:1) With this summarizing invitation the exilic part of the book of Isaiah (Isa 40-55) ends. The remaining chapters are commonly dated to the postexilic period. These chapters focus in fact on the question as to who may be considered Servants of the Lord. The tone is set immediately in Isaiah 56. There a eunuch and a foreigner are mentioned who are both in doubt about their own future. Isa 56:6 states explicitly that foreigners (plural) join themselves to the Lord, to minister to him, to love the name of the Lord, and to be his Servants. Note the conscious use of the plural Servants here and the fear of the foreigner being separated from the people of the Lord (Isa 56:3). In this way the remaining chapters of the book of Isaiah introduce the question as to which people may be designated as Servants of the Lord and take advantage of the reconciliation the Servant has given his life for. The answer is given in Isaiah 56 already in principal. The Lord does not exclude anyone who holds fast to his covenant. Nor any social group of which the eunuch is an example, nor any ethnic group of which the foreigner is an example, is excluded. In Isa 56:8 the Lord even promises in a very general sense that He will gather others besides those already gathered.

The only parameters that are set immediately in the first few of Isaiah 56 concern the maintaining of justice and the doing of right. This means holding fast to his covenant, keeping the Sabbath and not profaning him, and refraining from doing any evil (Isa 56:1-2). This is in accordance with what is said earlier in the book, namely that there is no peace for the wicked (Isa 48:20). This theme is elaborated upon in the following chapters. Those who are contrite and humble in spirit will share in God's presence and the mourners will be repaid with comfort (Isa 57:14-21). For them, those far and those near, there will be peace. But it is stated again that there will be no peace for the wicked (Isa 57:21). These wicked are like the tossing sea that cannot keep still; its waters toss up mire and mud. (Note the contrast with the metaphor in Isa 48:8) It becomes especially clear in Isaiah 65 and 66, the concluding chapters of the book, that the Servants of the Lord are distinguished from people that have chosen for wickedness. Only the Servants will be spared like wine in a cluster (Isa 65:8) and are promised a life in the blessing of the Lord (Isa 65:13-16). It is only for his Servants that the Lord will create even new heavens and a new earth (Isa 65:17-25), while the wicked shall face his judgment. For by even persecuting the

²⁰ Cf. Cf. W.A.M. Beuken, 'The Main Theme of Trito-Isaiah "The Servants of YHWH"', *Journal for the Study of the Old Testament* 47 (1990), pp. 67-87: '...if these may enter into the peace (57.2), it is thanks to him who bore the chastisement for their peace (53.5).' (70)

Servants of the Lord (Isa 66:5), the wicked have turned out to be the enemies of the Lord himself. By way of summary, therefore, Isa 66:14b states: *'it shall be known that the hand of the LORD is with his servants, and his indignation is against his enemies.'* In the last verse of the book, Isa 66:24, the earlier warnings to the wicked reach their climax, when the Servants of the Lord are finally separated from the enemies of God and look at the bodies of the people who have rebelled against the Lord. The third part of the book of Isaiah then has made clear who may belong to the Servants of the Lord, constituting the spiritual offspring of the Servant. Implicitly it invites its readers to join this offspring of the Servant. The line of separation does not run between Israel and the foreign nations any more, but now runs between those who are contrite and humble in spirit and the wicked. Only the first may appropriate all the promises given to the Servants of the Lord.

8. Conclusion

By way of conclusion I ascertain that it is important not to isolate the Four Servant Songs as identified by Duhm from the totality of Servant texts of which they are part. It is worth reading the Servant texts of Isaiah within the context of the book. Together they tell an important story that is also relevant for understanding the story of Jesus Christ. When in several ways He fulfills the mission of the Servant, He is doing this as the embodiment of Israel and creating by his suffering and death a community that is not restricted to the boundary of Israel. It includes outcasts as well as foreigners, but it excludes those who are not contrite and humble in spirit but prefer to live as the wicked. This community, which in fact presupposes a redefinition of Israel as it is addressed in Isaiah 40-48,²¹ shares in all God's promises of peace and righteousness and may understand itself as the spiritual offspring of the Servant. The Souillac Isaiah thus is surely right when he dances, for the Servant Story is still continuing whenever and wherever one recognizes Jesus Christ as fulfilling the Servant's mission and discovers that he may participate in the community of his spiritual offspring.

Absztrakt

A Szolga és a szolgálk Ézsaiás próféta könyvében

Ézsaiás próféta könyvében egy összetett szolga-alakkal találkozunk. A 19. század végétől elterjedt az ún. négy szolga-ének megkülönböztetése a prófétai könyvön belül. Éveken keresztül az a felfogás volt általános, hogy ezeknek az énekeknek a szolgálja nem azonosítható a próféta által a könyv egyéb helyein említett szolgálival. Ez a feltételezés azonban hitelét veszítette. Az Ézsaiás próféta könyvében található összes szolga-szöveg egyetlen történet része. Ez a szolga-történet mindenekelőtt Izráelről szól, arról a nemzetről, mely az Úr szolgáljaként adatik a világnak, azzal a rendeltetéssel, hogy igazságot teremtsen és világosság legyen a népek számára. A szolga Izráel azonban

²¹ Cf. J. Blenkinsopp, 'The Servant and the Servants in Isaiah and the Formation of the Book'. In: *Writing and Reading the Scroll of Isaiah*, Leiden 1997, pp. 155-175 (see p. 168).

kudarcot vall ebben a küldetésében. Ezért másvalakit, egy prófétai alakot jelöl ki az Úr az Ő Szolgájának. Ez a Szolga arra kap elhívást, hogy Izráel küldetését saját küldetésévé tegye. Azonban már kezdettől fogva küzdelmes ennek a prófétai alaknak ezt a nehéz feladatot véghezvinnie. Küldetése hiábavalónak tűnik. Ellenállásba és megaláztatásba ütközik. Végül megölik ezt a Szolgát. Ekkor váratlanul megszületik a megdöbbentő felismerés: a Szolga szenvedése és halála a nép javát szolgálta. Ez azt jelenti, hogy a történet nem ér véget a Szolga halálával. A Szolga története a lelki utódaira való összpontosítással folytatódik, ők az Úr szolgálói. Ők részesülnek a Szolga halálának javaiból. Mindezek alapján tehát két átmenettel találkozunk az ézsaiási szolga-történetben. Az első átmenet az egyik szolgából a másikba történik: a szolga Izráelből a prófétai Szolgába. A második átmenet a prófétai Szolgából az utódaiba. Ez a tanulmány erre a két átmenetre fókuszál, ezzel segítséget nyújtva az Ézsaiás könyve olvasójának abban, hogy a szolga-történetet egyetlen összefüggő egységként értse.

JACOB J. T. DOEDENS

THE INDECENT DESCENT OF THE SETHITES:

THE PROVENANCE OF THE SETHITES-INTERPRETATION OF
GENESIS 6:1–4

1. INTRODUCTION

In Reformational exegesis, the enigmatic passage of Genesis 6:1–4 is classically understood as referring to male descendants of the godfearing Seth, who fell in love with female offspring of Cain. Formulated in a more popular way: the boys of the church were enchanted by the beauty of worldly girls, and this caused, religiously spoken, the downfall of their generation. In short, the passage was seen as telling us about the risk of mixed marriages between believers and non-believers. Exegesis wisely left out of consideration the difference in DNA and genes between believers and non-believers, for it would have been an interesting question how these relationships produced such an extraordinary offspring. Later rationalism coined the expression that “the sleep of reason produces monsters”,¹ but it is difficult to see how the result of an “unequal yoking with unbelievers” (2 Cor 6:14) can result in giant children.

A brief look at the history of exegesis, however, reveals that this so called ‘Sethites-interpretation’ was not the first exegetical solution that was developed to unravel the mystery of the passage about the ‘sons of God’, the ‘daughters of men’, the Nephilim and the Gibborim. It might therefore be interesting to find out the provenance and the aim of the Sethites-interpretation of Gen 6:1–4.

2. EARLY INTERPRETATION

The earliest interpretation of Gen 6:1–4 is found in the Jewish pseudepigraphic writings of the

Second Temple period. Crown witness, for that matter, is the *First Book of Enoch*.²

¹ “El sueño de la razón produce monstruos”, an etching made by the Spanish painter Francisco Goya, between 1797–1799. The picture may be interpreted as a typical statement of the Enlightenment, depicting what happens when reason is suppressed, but it may also be seen as a Romantic allusion to the painter’s commitment to the creative process.

² The complete text of 1 *Enoch* is only extant in an Ethiopic version, though Aramaic fragments were found in Cave 4 of Qumran. Cf. J. T. Milik, “Problèmes de la littérature Hénochique à la lumière des fragments Araméens de Qumrân,” *HTR* 64 (1971): 333. Fragments related to the passage of Gen 6:1–4 are: 4Q201 I:2–6; III:13–21, cf. Florentino García Martínez and Eibert J. C. Tigchelaar, *The Dead*

In fact, a large section of *1 Enoch* is a fairly expanded version of the narrative of Gen 6:1–4.³ The so called ‘Book of Watchers’⁴ in *1 Enoch* tells about 200 angels,⁵ the sons of heaven,⁶ who are attracted by the beauty of earthly women, and therefore descend⁷ on mount Hermon⁸ with the aim to seduce the fair girls they observed and to beget children with them. The women give birth to giants, who turn out to be very hungry. When the people refuse to feed them, the giants begin taking people for breakfast. In the end, God intervenes; the angels are imprisoned until the last judgment, the giants attack each other and perish. The souls of the killed giants become evil spirits on earth (*1 En.* 12–16).⁹

The ‘Book of Watchers’ is considered to be the oldest extant apocalyptic work,¹⁰ probably dating from pre-Maccabean times.¹¹ Later pseudepigraphic works recount a similar story, based on Gen 6:1–4. So for example the *Book of Jubilees*, a ‘rewritten’¹²

Sea Scrolls Study Edition. (2 vols. Leiden: Brill, 2000), 398–403, hereafter: *DSSSE*, 4Q202 II:2–5; IV:5–11 (*DSSSE* 1:404–407), 4Q204 VI:5–13 (*DSSSE* 1:414–417); frag. 5 col. II:16–19 (*DSSSE* 1:420–421).

³ English translations: R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English: With Introduction and Critical and Explanatory Notes to the Several Books* (hereafter: *APOT*; Oxford: Clarendon Press, 1913), vol. 2:163ff; E. Isaac, “1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch: A New Translation and Introduction,” in *The Old Testament Pseudepigrapha* (hereafter: *OTP*; James H. Charlesworth, ed.; 2 vols.; New York: Doubleday, 1983, 1985), vol. 1 1:5ff; Matthew Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual notes* (SVTP vol. 7; Leiden: Brill, 1985); George W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108* (ed. Klaus Baltzer; Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2001).

⁴ *1 En.* 6–36.

⁵ Some manuscripts call them the ‘Watchers’, a term (עִירִיָּן) also used in Dan 4:10.14.20, in parallel with ‘holy one(s)’, referring to a heavenly messenger. The Slavonic *2 En.* 18 calls them ‘Grigori’, a transcription of the Greek word in Koine-pronunciation: οἱ γριγγήγοροι.

⁶ לוֹט וְהָמֹר וְהָמֹרֹט, clearly a circumlocution of בְּנֵי הָאֱלֹהִים in Gen 6:2.4.

⁷ Some manuscripts add ‘in the days of Jared’, cf. Gen 5:15, clearly a paronomasia of Jared and יָרֵד, ‘to descend’, see Black, *The Book of Enoch*, 117.

⁸ A deliberate paronomasia of Hermon and חֶרֶם, ‘curse’.

⁹ Reference to evil spirits born from angels and women is also found in the magical text “Testament of Solomon” (1st–3d century c.e.), *T. Sol.* 5:3, cf. 6:2. (Translation: D. C. Duling, “Testament of Solomon”, *OTP* 1:965, 967). The author may have wanted to connect the existence of evil spirits in his own days to the tale about their coming into existence, cf. Eibert J. C. Tigchelaar, *Prophets of Old and the Day of the End: Zechariah, the Book of Watchers, and Apocalyptic* (OTS 35; Leiden: Brill, 1996), 204–211.

¹⁰ Cf. Paolo Sacchi, *Jewish Apocalyptic and its History* (JSPSup 20; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 61–62. Sacchi divides the *Book of Watchers* into two parts of different authors. He dates *1 En.* 6–11 to the early, *1 En.* 12–36 to the late fourth century B.C.E. Nickelsburg, *1 Enoch* 1, 168, dates the nucleus of the work to the early Hellenistic period.

¹¹ Cf. Isaac, *OTP* 1:7. See also James C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1984), 110–140. See further Eibert J. C. Tigchelaar, *Prophets of Old and The Day of the End: Zechariah, the Book of Watchers, and Apocalyptic* (OTS 35; Leiden: Brill, 1996), 153.

¹² The term ‘rewritten Bible’ was coined by Géza Vermes, cf. Jacques T. A. G. M. van Ruiten, *Primeval*

narrative from Genesis 1 through Exodus 19.¹³ According to *Jub.* 4:15 in the days of Jared “the angels of the Lord, who were called Watchers, came down to earth,” not with the purpose to sin, as in *1 En.* 6, but “in order to teach the sons of man, and perform judgment and uprightness upon the earth”.¹⁴ Only later, some of the angels who were on earth with the aim to teach men good things, “sinned with the daughters of men because they began to mingle themselves with the daughters of men so that they might be polluted.”¹⁵ Enoch turns up as the one who witnesses against those sinning angels, *Jub.* 4:22. The full story of Gen 6:1–4 is retold in *Jub.* 5:1–2,

And when the children of men began to multiply on the surface of the earth and daughters were born to them, that¹⁶ the angels of the Lord saw in a certain year of that jubilee that they were good to look at. And they took wives for themselves from all of those whom they chose. And they bore children for them; and they were the giants. And injustice increased upon the earth, and all flesh corrupted its way; man and cattle and beasts and birds and everything which walks on the earth. And they all corrupted their way and their ordinances, and they began to eat one another. And injustice grew upon the earth and every imagination of the thoughts of all mankind was thus continually evil.¹⁷

Consequently, mankind is punished with the flood, the giants are killed by each other, and the fallen angels are imprisoned in the depths of the earth until the last judgement, *Jub.* 5:3–11. Also in *Jubilees* the souls of the slain giants become evil spirits on earth, who seduce people to idolatry (*Jub.* 11:4–5; 15:31). A similar story is found in Pseudo-Philo’s¹⁸ *Liber Antiquitatum Biblicarum*,¹⁹ in the *Testaments of the Twelve Patriarchs*,²⁰ in *2 Baruch*,²¹ and in the New Testament apocryphal work *Acts*

History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1–11 in the book of Jubilees (JSJSup 66; Leiden: Brill, 2000), 3–4.

¹³ Cf. Jacques T. A. G. M. van Ruiten, “Genesis herschreven en geïnterpreteerd in het boek *Jubilees*, nader toegelicht met een vergelijking van Genesis 17 en *Jubilees* 15,” *NTT* 64 no. 1 (2010): 33. According to R. H. Charles, *APOT* 2:6, the document was written between 109 and 105 B.C.E.; O. S. Wintermute, *OTP* 2:43, also dates the document before 100 B.C.E.

¹⁴ Wintermute, *OTP* 2:62.

¹⁵ *Jub.* 4:22, Wintermute, *OTP* 2:62.

¹⁶ Sic! Probably is meant “it happened when . . . that the angels” or “when . . . the angels”.

¹⁷ Wintermute, *OTP* 2:64. For a detailed comparison with Gen 6:1–4, see Van Ruiten, *Primaeval History Interpreted*, 183–196.

¹⁸ The Latin text of L.A.B. was transmitted together with Latin translations of Philo’s works, although most probably Philo was not its author, see D. J. Harrington, “Pseudo-Philo,” *OTP* 2:299–300.

¹⁹ *L.A.B.* 3:1–3; 34:2–3.

²⁰ *Testament of Reuben* 5:6, English translation: H. C. Kee, “Testaments of the Twelve Patriarchs,” *OTP* 1:784; *Testament of Naphtali* 3:5, English translation: Kee, *OTP* 1:812.

²¹ *2 Baruch* 56:11–15, English translation: A. F. J. Klijn, “2 (Syriac Apocalypse of) Baruch,” *OTP* 1:641.

of Thomas.²² This angels-interpretation of Gen 6:1–4 is also found in Philo²³ and Josephus.²⁴ It seems therefore that the earliest interpretation of Gen 6:1–4 understood the ‘sons of God’ to be angels.

For a time, Jewish exegesis tried to counter this angels-interpretation. *Genesis Rabbah* 26:5.1 gives the first clue for an alternative Jewish interpretation of Gen 6:1–4. The passage from *Gen. Rab.* introduces the interpretation of rabbi Simeon bar Yoḥai (2d century c.e.), who identified the ‘sons of God’ as ‘sons of the nobility’, whilst cursing anyone who called them ‘sons of God’.²⁵ Despite the curse on the earlier angels-interpretation, traces of it were preserved in the Targumim and in later Jewish tradition. According to the Babylonian Talmud²⁶ there is an authoritative Tannaitic rule external to the Mishnah (*baraita*) from the school of Rabbi Yishmael²⁷ according to which the term Azazel indicates “that it atones for the act of Uza and Azazel”, names that refer to the fallen angels known from the Enochic tradition.²⁸ Similarly, a name of a fallen angel known from the Enochic tradition occurs in the Talmud,²⁹ where Sihon and Og (Num 21:21–35) are considered to have been sons of “Ahijah the son of Shamḥazai”.³⁰

²² *Act. Thom.* 32, Dutch translation: A. F. J. Klijn, *Apokriefen van het Nieuwe Testament II* (Kampen: Kok, 1985), 56ff.

²³ Philo, *De gigantibus* / Peri. giga,ntwn) Text: Leopold Cohn and Paul Wendland, eds., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* (Vol. 2; Berlin: Georg Reimer, 1897), 42–55; translation: C. D. Yonge, *The Works of Philo: New Updated Version* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993), 152–157. See also Philo, *Quod Deus sit immutabilis* / “Ὅτι ἀτρέπτων τὸ θεῖον 1:3. Text: Cohn and Wendland, *Philonis Alexandrini opera*, Vol. 2, 56ff. Translation: Yonge, *The Works of Philo*, 158–173; Philo, *Quaestiones et solutiones in Genesim*, 1:92. The complete text is only handed down in Armenian. Latin and French translation: Charles Mercier, *Quaestiones et solutiones in Genesim: I et II, e versione armeniaca* (Paris: Éditions du Cerf, 1979). English translation: Yonge, *The Works of Philo*, 791–813.

²⁴ Josephus, *Antiquitates judaicae*. Text: Benedictus Niese, ed., *Flavii Iosephi opera. Vol. 1: Antiquitatum Iudaicarum Libri I–V* (Berlin: Weidmann, 1955), 17; English translation: Steve Mason, ed., *Flavius Josephus Translation and Commentary: Vol. 3, Judean Antiquities 1–4* (trans. Louis H. Feldman, Leiden: Brill, 2000), 26–27.

²⁵ Jacob Neusner, *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis: A New American Translation* (BJS 104; Atlanta: Scholars Press, 1985), 282. Because ‘sons of God’ is a literal translation of the Hebrew text, the curse must have been addressed at adherents of the angels-interpretation.

²⁶ Tractate *Yoma* 67b.

²⁷ Contemporary of Akiva, however, Yishmael did not share Akiva’s opposition to the angels-interpretation.

²⁸ Cf. I. Epstein, ed., *The Babylonian Talmud: Seder Mo’ed* (London: Soncino, 1938), 316 nt. 5.

²⁹ Tractate *Niddah* 61a.

³⁰ Cf. I. Epstein, ed., *The Babylonian Talmud: Seder T’ohoroth* (London: Soncino, 1959), 433 nt. 7. Interestingly, the combination of Biblical references to Og as residing in Ashtaroth and Edrei (Josh 12:4, 13:12) with Ugaritic literature in which *Rp’u* is described as ‘the god who dwells in Ashtaroth and judges at Edrei’, also suggests something like superhuman ancestry for Og, cf. John Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOTSup 265; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 223–224. Day observes a fascinating connection between KTU 1.108.1–3 where *rp’u mlk ‘lm*, “Rp’u, king of eternity” is mentioned, who is characterised as *‘il ytb b’tirt ‘il tpbhadr’*, “the god who dwells in Ashtaroth, the god who judges in Edrei”, and Josh 12:4 about one of the ethnic Rephaim, “Og, the king of Bashan, one of the remnant of the Rephaim, who dwelt at Ashtaroth and at Edrei.” (cf. Josh 13:12 “Og, who reigned

Later Jewish literature fully accepted the angels-interpretation anew, as is clear from *Pirke Rabbi Eliezer*,³¹ chapter 22, where the fall of the angels is described in a way comparable with the Enochic tradition.³² The cabalistic literature of the thirteenth century also represents this view.³³ Thus, the dissenting exegesis of Simeon bar Yoḥai appears to be the voice of a minority in the literature of the Second Temple period and thereafter, while the angels-interpretation remained dominant in Jewish literature and initially also entered Christian theological reflection.³⁴

3. Gnostic Influence?

If the 'sons of God' in Gen 6:1–4 were generally understood as angels, and later on also as mighty persons or judges, then, from where arrived the Sethites-interpretation?

When one begins the quest for the provenance of the Sethites-interpretation, one immediately discovers that in gnostic literature there is a lot of speculation about the Sethites and Cainites, in which Cain serves as a symbol for matter and in which Seth represents the spiritual realm.³⁵ The church fathers mention gnostic sects, called Sethites or Cainites.³⁶ Yet, it is not likely that these gnostic teachings were the source for the patristic Sethites-interpretation of Gen 6:1–4, because Gnosticism was seen as heresy. Perhaps gnostics draw upon general exegetical material of their time.

4. Sethites at Qumran?

When the gnostic connection turns out to be a dead-end track, there is one reference among the Dead Sea Scrolls that deserves a closer look.

The expression בני שיה occurs in 4Q417.³⁷ However, the referent of the expression בני שיה is unclear. It is explained by some with the help of Num 24:17c:

יִשְׂרָאֵל מִשְׁחָרֵם מִזְבְּחַי וְיִשְׂרָאֵל דָּל בְּנֵי שֵׁחַ , "he shall crush the temples (forehead) of Moab, and

in Ashtaroth and in Edrei").

³¹ Aggadic work of the eighth century, cf. Fred Skolnik, ed., *Encyclopaedia Judaica* 16:182–183.

³² Translation: Gerald Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer* (New-York: Sepher-Hermon Press, 1981), 160–163.

³³ E.g. *Zohar* I:25a-b, where also the names of Uzza and Azael occur. Translation: Harry Sperling and Maurice Simon, *The Zohar: Volume I* (London: Soncino, 1978), 99. Nevertheless, *Zohar* I:37a sees the 'sons of God' also as the descendants of Cain!

³⁴ Cf. Gene L. Green, *Jude and 2 Peter* (BECNT; Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2008), 67.

³⁵ See Hansjörg Bräumer, *Das erste Buch Mose: 1. Teil: Kapitel 1 bis 11* (WSB; Wuppertal: Brockhaus, 1983), 149–150; H. M. Ohmann, "Zonen Gods en dochteren der mensen in Gen. 6:1–4: Een oude kwestie III," *Ref'68* no. 2 (1992): 21–22.

³⁶ Philip Schaff, *Ante-Nicene Christianity: History of the Christian Church* (vol. 2; 5th ed., 1889; reprint; Whitefish, Mont.: Kessinger Publishing, 2004), 370. The designation 'Sethites' or 'Sethians' may have been coined by the church fathers, there is no evidence that they called themselves in this way, cf. John D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition* (BCNH 6; Leuven: Peeters, 2001),

55

³⁷ 4Q417 frag. 2, col. I:15. The same expression is reconstructed in 4Q418 frags. 43.44.45 col. I:12, cf. Eibert J. C. Tigchelaar, *To Increase Learning for the Understanding Ones: Reading and Reconstructing the Fragmentary Early Jewish Sapiential Text 4QInstruction* (Leiden: Brill, 2001).

break down all the sons of Sheth".³⁸ The expression 'sons of Sheth' in Num 24:17 in its turn has been explained as 'sons of strife' with the help of Jer 48:45c *וַיִּחַבֵּל פְּתַח מוֹאב וַיִּרְדֹּף בְּנֵי שֵׁת*, "it has consumed the forehead of Moab, the hairy skull of the sons of strife".³⁹ Others see in the expression *tyX ynb* a reference to the nomadic tribe of the Sutu, who are mentioned in Egyptian texts.⁴⁰ Anyhow, in Num 24:17c the *בְּנֵי שֵׁת* are mentioned in parallel to Moab, which suggests that the expression refers to a tribe in the Transjordan.⁴¹ I could find only one author, who suggests that the passage from 4Q417 in which the *בְּנֵי שֵׁת* are mentioned, refers to the tradition about the fall of the angels during the time of the sons of Seth.⁴² If true, this would be the earliest reference to a Sethites-interpretation. Yet much remains unclear. So much can be said that the wisdom text 4Q417 appears to mention the *בְּנֵי שֵׁת* as opponents of God⁴³ in contrast to the line of Enosh and to a 'spiritual people' *עַם רוּחַ*.⁴⁴

The result of this short excursion to Qumran is, that there is no clear evidence that the expression *tyX ynb* as mentioned in 4Q417 refers to Sethites. There is even less evidence that this wording somehow refers to a Sethites-interpretation of the story about the 'sons of God' in Gen 6:1–4. This means that also this road turns out to be a dead-end.

5. The Syriac Church Fathers

As far as present knowledge goes, it therefore only can be demonstrated that patristic exegesis went on with the heritage from the Jewish Second Temple period interpretation, when Gen 6:1–4 is considered. For quite a time, patristic exegesis represented the angels-interpretation.⁴⁵

³⁸ Cf. Daniel J. Harrington, *Wisdom Texts from Qumran* (London: Routledge, 1996), 55. Numbers 24:17 is quoted more often in the Qumran scrolls, namely in 4Q175:13; 1QM col. XI:6; CD-A col. VII:21.

³⁹ Cf. H. Jagersma, *Numeri II* (POT; Nijkerk: Callenbach, 1988), 162.

⁴⁰ Cf. Philip J. Budd, *Numbers* (WBC 5; Waco, Tex.: Word Books, 1984), 256.

⁴¹ Cf. John Strugnell, Daniel J. Harrington, and Torleif Elgvin, *Qumran Cave 4 XXIV: Sapiential Texts, Part 2* (DJD 34; Oxford: Clarendon Press, 1999), 163.

⁴² Jörg Frey, "The Notion of Flesh in 4QInstruction and the Background of Pauline Usage," in *Sapiential, Liturgical, and Poetical Texts from Qumran: Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Published in Memory of Maurice Baillet* (ed. Daniel K. Falk, F. García Martínez, and Eileen M. Schuller; Leiden: Brill, 2000), 218.

⁴³ Note that their punishment appears to be mentioned in 4Q417 frag. 2, col.I:14.

⁴⁴ 4Q417 frag. 2, col.I:16.

⁴⁵ E.g. Justin Martyr, *Apologia secunda pro christianis* 5:88–89 (Migne, *Patrologia Graeca*, hereafter: PG 6:452), *Dialogus cum Tryphone judaeo* 79 (PG 6:661); Athenagoras, *Legatio pro christianis* 24 (40) (PG 6:948); Irenaeus, *Adversus haereses* 4,16:2 (PG 7:1016), 4,36:4 (PG 7:1093); Clement of Alexandria, *Paedagogus* 3,2 (PG 8:576), *Stromata* 3,7 (PG 8:1161); Bardaisan of Edessa, *Liber Legum Regionem* 9 (René Graffin, *Patrologia Syriaca*, hereafter: PS 1,2:548); Pseudo-Clement, *Homilia VIII*, 15 (PG 2:233–236); Tertullian, *Apologeticum* 22 (Migne, *Patrologia Latina*, hereafter: PL 1:464–465), *De idolatria* 4 (PL1:741), *Adversus Marcion* V,18:14 (PL 2:551), *De cultu feminarum* I,2 and 4 (PL 1:1419–1423); Origen, *Commentariorum in evangelium secundum Ioannem* 13:37 (PG 14:464); Cyprian, *De habitu virginum* 14 (PL 4:466–467); Commodian, *Instructiones adversus gentium deos* I,3 (PL

The first known Sethites-interpretation is found in Julius Africanus, to be dated to the first half of the third century.⁴⁶ Africanus mentions two possible explanations. He explains that the expression 'sons of God' may refer to the Sethites, while the 'seed of men' refers to the descendants of Cain. But he also mentions the tradition known from the Enochic tradition, that the 'sons of God' are the angels, who taught all kinds of knowledge to women and begot giant children.⁴⁷ Anyhow, Africanus makes no choice between the two options. He appears to have been an adventurer, and he seemed to be more concerned with perfecting his skills in bow-shooting⁴⁸ and other sports. More interesting with respect to the theme of the 'sons of God', however, is the fact that Africanus spent some time at the court of king Abgar VIII in Edessa, trying to educate the king's son. The arrow for the provenance of the Sethites-interpretation therefore may point to Syria. It may be in Syria that Africanus met the Sethites-exegesis. Other indications pointing to Syria are the Pseudo-Clementine *Recognitiones*. Even if they cannot be dated with certainty (somewhere between the second and fourth century c.e.), and even if these writings, as to their content, fit better the category of apocryphal literature, their provenance is probably Syria.⁴⁹ In the *Recognitiones*, the 'angels' from the exegetical tradition on Gen 6:1–4 are allegorised as "righteous men who lived a life of angels".⁵⁰ These righteous ones were seduced by the beauty of women, and from these promiscuous relationships giants were born. The interesting fact is that the expression 'to live a life of angels' became a fixed expression for monastic life.⁵¹

5:203–204); Methodius, *De resurrectione* III,7 (PG 18:293); Lactantius, *Divinae institutiones* II,15 (PL 6:330–331); Alexander of Lycopolis, *De placitis Manichaeorum* 25 (PG 18:445); Eusebius, *Praeparatio evangelica* V,4 (PG 21:324); Ambrosius, *De Noe et Arca* I,3:8 (PL 14:385), *Expositio in psalmum CXVIII*, Sermo 8:58 (PL 15:1388), *De virginibus* I,8:53 (PL 16:214); Sulpicius Severus, *Historia sacra* I,2 (PL 20:96–97).

⁴⁶ Sextus Julius Africanus, died after 240. See Berthold Altaner and Alfred Stuiber, *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (9th ed.; Freiburg: Herder, 1980), 209–210.

⁴⁷ Julius Africanus, *Chronographia* 2 (PG 10:65). Cf. Wallraff et al., eds., *Julius Africanus Chronographiae: The Extant Fragments*, 48–51.

⁴⁸ He even calculated the flight of an arrow, cf. George Agar Hansard, *The Book of Archery* (London: Bohn, 1841), 438.

⁴⁹ Cf. Altaner, *Patrologie*, 134–135.

⁵⁰ Pseudo-Clement, *Rec.* I,29 (PG 1:1223)

⁵¹ ἀγγελικὴ διαγωγή, βίος τῶν ἀγγέλων. See Ambrosius, *De virginibus* I,3:11; I,9:51–52, written around 377, (translation: Alexander Roberts, James Donaldson, Philip Schaff, and Henry Wace, eds. *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series*. 14 vols. Repr. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991, hereafter: *NPNE* 10:632–700), *Epistle* 63:71 (*NPNE* 10:789). Chrysostom described the 'Christian philosophy' as 'angelic life', that is to say, a life being free from passions. This angelic life especially—but not exclusively—was displayed in monasticism, cf. A. Appleton Packard, "Chrysostom's True Christian Philosophy," *ATHR* 45 no. 4 (1963): 396–406. Cf. also Patrick Henry, "What was the Iconoclastic Controversy About?" *CH* 45 no. 1 (1976): 28–29; Ellen Muehlberger, "Ambivalence about the Angelic Life: The Promise and Perils of an Early Christian Discourse of Ascetism," *J ECS* 16 no. 4 (2008): 447–478. Understanding the resurrection as attaining an angelic existence, formed the thrust for an ascetic ideal, cf. J. Warren Smith, "The Body of Paradise and the Body of Resurrection: Gender and the Angelic Life in Gregory of Nyssa's *De hominis opificio*," *HTR* 29 no. 2 (2006): 207–228. It has also been observed that since the beginning of the Constantinian era, the ascetic became the successor of the martyr, cf. S.

The theologian Ephrem the Syrian⁵² also considers the 'sons of God' to be Sethites who "suddenly yielded to sin".⁵³ These Sethites lived—in the view of Ephrem—on the slope of a mountain, still close to the fence of Paradise. The Cainites, however, lived in the lower countries, far from Paradise.⁵⁴ According to Ephrem in his commentary on Gen 4:23–24, the curse on Cain would come into effect only after the seventh generation. Indeed, Ephrem explains, after the seventh generation only girls were born to the Cainites, which meant that the Cainite generation would come to a halt. Therefore the Cainites deliberately made their daughters attractive for the sons of Seth, to safeguard the continuation of their people, and in such a way to outplay the punishment on Cain. The Cainites expected to receive grace instead of the promised punishment by mixing with the Sethites. Up till then, Ephrem notes, the Sethites were not willing to connect with the Cainites, therefore Lamech killed Cain and one of Cain's sons,⁵⁵ in order to remove the main barrier between the two peoples. The plan turned out to be successful, not little helped by the animal meat they offered them to eat and by the music they played for them: the sons of Seth left their higher country, and descended to the Cainite girls.⁵⁶ Eusebius of Emesa⁵⁷ gives the same explanation of the expression 'sons of God' in Gen 6:1–4.⁵⁸ Because Eusebius of Emesa was a Syrian who came from Edessa, yet studied successively in Caesarea, Antiochia and Alexandria, he may well have been a link between early Syriac and Antiochian exegesis, as well as an intermediary connection with the Alexandrian tradition.⁵⁹

In any case, his contemporary in the Alexandrian School, Athanasius,⁶⁰ opts

P. Brock, "Early Syrian Ascetism," *Numen* 20 no. 1 (1973): 2–13.

⁵² Ca. 306–373, born in Nisibis, Nusaybin in modern Turkey, studied at the School of Nisibis, founded when Christianity reached the city. After the city was ceded to the Persians, Ephrem joined the exodus of Christians to Edessa, where he became teacher and ascetic. Ephrem was present at the council of Nicea in 325 as personal assistant of his bishop. Cf. *NPNF* 13:197–225.

⁵³ Ephrem the Syrian, *Hymns on the Nativity* I:22. Cf. François Graffin and François Cassingena-Trévedy, eds., *Ephrem de Nisibe: Hymnes sur la nativité* (SC 459; Paris: Cerf, 2001), 33.

⁵⁴ Ephrem the Syrian, *Hymns on Paradise* I:11. Cf. René Lavenant and François Graffin, eds., *Éphrem de Nisibe: Hymnes sur le paradis* (SC 137; Paris: Cerf, 1968), 40.

⁵⁵ Ephrem's explanation of Gen 4:23 in which Lamech is reported to say: "I killed a man for wounding me and a young man for striking me."

⁵⁶ Cf. A. G. P. Janson and L. Van Rompay, *Ephrem de Syrië: Uitleg van het boek Genesis* (Kampen: Kok, 1993), 53–55. The same view is expressed in the *Cave of Treasures*, *Sp Th* 6:1–23, cf. Alexander Toepel, *Die Adam- und Seth-Legenden im Syrischen 'Buch der Schatzhöhle': Ein quellenkritische Untersuchung* (CSCO 618; Leuven: Peeters, 2006), 205–207. Cav. Tr. is dated to the late sixth, early seventh century, cf. Toepel, *Adam- und Seth-Legenden*, 6.

⁵⁷ Ca. 300–ca. 359, representative of the so-called Antiochene school. Cf. S. Müller-Abels in *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (ed. Siegm. Döpp and Wilhelm Geerlings, Freiburg: Herder, 1998), 215–216.

⁵⁸ Cf. Eusebius of Emesa, *Fragmenta exegetica in Pentateuchum*, II (PG 86:556).

⁵⁹ Cf. A. G. P. Janson and L. Van Rompay, *Ephrem de Syrië: Uitleg van het boek Genesis* (Kampen: Kok, 1993), 22–23; R. B. ter Haar Romeny, *A Syrian in Greek Dress: The Use of Greek, Hebrew, and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis* (TEG; Leuven: Peeters, 1997), 3.

⁶⁰ Ca. 296–373. Pupil of the Alexandrian School, bishop of Alexandria, attended the council of Nicea

right away for a Sethites-interpretation. In his *Interpretations from the O.T.*, he answers the question who are to be considered the 'sons of God' in Gen. 6:1–4 with the explanation: "From Adam Seth was born, who was the third after Abel, and from Seth Enosh was born. He hoped to be called the Lord and God. Therefore the children born from him bear the name 'sons of God', just like we also from the name of the master Christ are called Christians. For the race of Seth was segregated and not mixed with the race of Cain, because of the curse that was put upon him by the God of the universe. But later, when they observed how beautiful the daughters of Cain's family were, having become enchanted, they took them for themselves as wives, and thus ruined their ancestral nobility."⁶¹

The explanation about the Sethites and Cainites can also be found in the later Syriac tradition in the so called Cave of Treasures. This legend describes how the Sethites lived so close to Paradise, that they could hear the voices of angels.⁶²

For the time being, all indications for the provenance of the Sethites-interpretation point into the direction of the early Syriac tradition. Parts of the earlier angels-interpretation still can be felt in this form of the Sethites-interpretation. Just like the angels in the Enochic tradition, also the Sethites descend. Not from heaven, as in the Enochic story, but from the mountain on top of which Paradise was located. Previous to their descent, the Sethites lived so close to heaven, that they could hear the voices of angels. But their fall began with their descent. They were seduced by the Cainite women. It is interesting to note that the Sethites are primarily depicted as victims and not as perpetrators, in contrast to Gen 6:1–4, where the 'sons of God' are the initiators.

The whole of the Sethites-interpretation perfectly fits into a changed view on sexuality, at least, compared to the view on sexuality in the Old Testament.⁶³ The Sethites-exegesis followed a similar trail as the Enochic tradition. Both interpretations are present in the form of a 'rewritten Bible',⁶⁴ giving ample information that cannot be found in the text of Genesis. The descent and 'fall' of the Sethites thus became a story that supported early monastic life: it displayed the advantages, but also the dangers of 'the life of the angels', which monks had to face.

in 325, key figure in the opposition against Arianism, in exegesis he hardly used any form of allegory. See J. J. Brogan, "Athanasius," in McKim, Donald K., ed. *Dictionary of Major Biblical Interpreters* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2007), hereafter: DMBI, 129–133.

⁶¹ Athanasius, *Interpretationes ex V.T., Quaestio 65* (PG 28:740).

⁶² *Cave of Treasures*, 6:1–23. Cf. Alexander Toepel, *Die Adam- und Seth-Legenden im Syrischen 'Buch der Schatzhöhle': Ein quellenkritische Untersuchung* (CSCO 618; Leuven: Peeters, 2006), 205–207. *Cav. Tr.* is dated to the late sixth, early seventh century, cf. Toepel, *Adam- und Seth-Legenden*, 6.

⁶³ H. W. De Knijff, *Venus aan de leiband: Europa's erotische cultuur en christelijke seksuele ethiek* (Kampen: Kok, 1987), 53–63, describes the rise of ascetism as already beginning in late Antiquity prior to being taken up by Christianity.

⁶⁴ The terms 'rewritten Bible' and 'applied exegesis' were coined by Géza Vermes, cf. Jacques T. A. G. M. van Ruiten, *Primeval History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1–11 in the book of Jubilees* (JSJSup 66; Leiden: Brill, 2000), 3–4.

6. One More Key: The Exegesis of Septuagint Genesis 4:26

Athanasius is the first attested Greek church father who exegetically underpins the Sethites-interpretation with the help of the Septuagint translation of Gen 4:26. That passage reads: “Enosh hoped to invoke (ἐπικαλεῖσθαι) the name of the Lord God”.⁶⁵ The verbal form ἐπικαλεῖσθαι is ambivalent. Understood as a middle voice it means ‘to call upon, to invoke’, as passive voice ‘to be called by the name of, to be surnamed’. Evidence suggests that a middle voice was meant by the Septuagint, as all early references take it that way.⁶⁶ Yet later on, ecclesiastical authors from the fourth century onwards chose for a passive interpretation, taking the verse to mean that Enosh himself was called by God’s name or even called ‘God’. This interpretation may have been stimulated by the translation that Enosh “hoped”, which fits better the hope to be called with the name of God than a hope to invoke God’s name. If the Sethite Enosh was called by the name of God, then logically his sons were ‘sons of God’. That is why representatives of the Sethites-interpretation regularly mention both Seth and Enosh together.

Athanasius’ exegesis is the first documented explanation in the Greek church fathers that understood the infinitive ἐπικαλεῖσθαι in Gen 4:26 as a passive, and in this manner influenced later exegesis of Gen 6:1–4. However, Athanasius’ interpretation of Gen 4:26 may be derived from Syriac contemporaries, for a similar approach is found in Eusebius of Emesa and Ephrem the Syrian. However, for them Gen 4:26 appears to have less a key-function than for the Greek church fathers. For the Greek fathers, the whole story about Mount Paradise and the Sethites descending to the low countries of the Cainites, plays no part. They probably took an element that only played an additional role in Syriac exegesis and promoted this to become their main argument.⁶⁷

7. Conclusions

It, then, can be concluded that the Sethites-interpretation possibly originated in Syria. In its Syriac form it ‘conserved’ the elements from the earlier angels interpretation. It seems as if the ‘rewritten Bible’ as found in the Enochic tradition was so strong, that every element of it needed an integral reworking. Within the Sethites-interpretation, the ‘sons of God’ were no longer viewed as angels descending from heaven, but as pious men descending from their dwelling verging on Paradise. But also other elements, resembling the Prometheus myth, that the angels gave their knowledge to the women, remained in some cases part of the exegetical tradition, but now in the form that the Cainites handed over the knowledge of their technically more developed culture to the Sethites.

In general, the culture of the Sethites is depicted as pure and simple, without musical instruments, without eating meat, and especially with sexual chastity. The changed view on sexuality in the early Christian period can be seen in the celibacy of

⁶⁵ VEnw.j(ou-toj h;lpisen evpikalei/sqai to. o;noma Kuri,ou tou/ Qeou/) LXX Gen 4:26.

⁶⁶ See Steven D. Fraade, *Enosh and His Generation: Pre-Israelite Hero and History in Postbiblical Interpretation* (SBLMS 30; Chico, Calif.: Scholars Press, 1984), 10–11, 51–62.

⁶⁷ The interpretation of the verb as a passive can still be felt in the Greek *katharevousa* Bible translation of Neophytos Vamvas from 1850: To,te e;geinen avrch. na. ovnomazwntai me. to. o;noma tou/ Kuri,ou) (Gen 4:26).

the monastic tradition. The story about 'fallen Sethites' formed at the one hand the perfect ideal to strive for, and at the other hand the severe warning to avoid contact with women. The view on sexuality expressed in the monastic ideal may especially have triggered the Sethites-interpretation, while the Enochic tradition, as a form of 'rewritten Bible' may have stimulated the Syriac fathers to do the same, but now in a more 'human' form.

Absztrakt

A sétiták erkölcstelen utódai

Az 1Móz 6,1-4 sétita-értelmezésének eredete

A reformátori írásmagyarázatokban az 1Móz 6,1-4 „istenfiakról” és „emberek leá-nyairól” szóló elbeszélését általában az istenfélő Sét leszármazottairól szóló történetként értelmezik, akik a Káin családjából való leányokat vették feleségül. A történet ebben az értelmezésben a hívek és nem hívek közötti kapcsolat veszélyeire figyelmeztet. Egy kis exegézistörténeti kutatás azonban rávilágít arra, hogy nem ez a legkorábbi magyarázata az 1Móz 6,1-4-nek. A legkorábbi értelmezés az „istenfiakat” „angyaloknak” tekintette. Ez a tanulmány éppen ezért az ún. sétita-értelmezés eredetét igyekszik feltárni. Úgy tűnik, hogy ennek a magyarázatnak az eredetét nagy valószínűséggel a szír egyházatyáknál találjuk meg. Érdekes azonban, hogy írásmagyarázatuk a korábbi „angyal-értelmezés” számos elemét megőrizte, ahogyan az például az Énók-hagyományban is megtalálható. A „sétita-értelmezés” megfogalmazása arra enged következtetni, hogy elképzelhetően a szexualitásról egy, az ószövetségitől eltérő megváltozott felfogás, ill. a szerzetesi hagyományban kifejezésre jutott cölibátus eszmény volt hatással a kérdéses szakasz exegézisére.

BIBELSTELLEN AUF GRABSTEINEN IM NORDEN DER NIEDERLANDE

Seit etwa fünfzehn Jahren bin ich an der bildlichen und textlichen Aufnahme christlicher Friedhöfe in der Provinz Groningen beteiligt, die Teil der Stiftung Oude Groninger Kerken (Alte Kirchen in Groningen) sind. Die Registrierung umfasst sowohl das Fotografieren, als auch die Aufzeichnung der Abmessungen und der Verfassung der Grabmale (Grabmäler) und die Abschrift aller Inschriften. Außerdem leiste ich seit vielen Jahren einen Beitrag zur Übersetzung der hebräischen Inschriften der jüdischen Friedhöfe in der Provinz Drenthe.

Grabsteine tragen Texte, die eine spezielle Bedeutung hatten oder haben, entweder für den Verstorbenen, und/oder für die Hinterbliebenen. Juden und Christen schöpfen dafür häufig aus der Bibel. In diesem Vortrag will ich untersuchen, ob es bei der Verwendung von Bibelziten einen Unterschied zwischen Juden und Christen gibt. Selbstverständlich werden auf jüdischen Grabmalen nur Zitate aus dem Alten Testament verwendet und findet man auf christlichen Friedhöfen vor allem Zitate aus dem Neuen Testament. Deshalb versuche ich, eine Klassifizierung gemäß dem Inhalt zu machen und frage also: welche Aussage oder welchen Gedanken will der Text zum Ausdruck bringen? Gibt es dabei einen Unterschied zwischen den Intentionen von Juden und Christen?

Die Funktion des Grabmals

Der Inhalt des Textes hängt mit der Funktion des Grabmals zusammen. Die Umschreibung der Funktionen ist für jüdische und christliche Grabmale teilweise gleich, teilweise aber auch nicht. Universal ist die Funktion der Markierung des Grabes. Dies ist die erste der insgesamt zwei Funktionen, die der Rabbiner J.S. Jacobs aus Amersfoort benennt. Die Markierung des Grabes ermöglicht es, an der Grabstätte für das Seelenheil des Verstorbenen zu beten (tefillat hasjkava). Zweitens dient das Grabmal zur Erinnerung an den Verstorbenen und seinen guten Werken, wodurch die Lebenden inspiriert werden sollen.

Diese zwei Funktionen des Grabmals spiegeln zwei Bibelstellen aus dem Alten Testament wieder, die schon in griechisch-romanischer Zeit in jüdischen Grabinschriften zitiert wurden und bis heute auch auf jüdischen Grabmalen in den Niederlanden vorkommen. Der erste Text ist eine Anlehnung an das Buch 1 Samuel (1 Samuel Kapitel 25 Vers 29), wo Abigail zu David sagt: "So wird die Seele meines Herrn eingebunden sein im Bündlein der Lebendigen bei dem Herrn, deinem

Gott". Auf dem Grabstein steht: **תְּהִי נַפְשׁוֹ צְרוּרָה בְּצִדּוֹר הַחַיִּים** "Seine (Ihre) Seele sei eingebunden in das Bündel des Lebens". Der zweite Text ist dem Buch Sprüche entnommen (Sprüche Kapitel 10 Vers 7): "Das Andenken des Gerechten sei zum Segen."

Im Altertum zitierten die Juden fast ausschließlich diese zwei Bibelstellen, im Gegensatz zu den Christen, die ein großes Repertoire von Bibeltexten benutzten. Dagegen findet man auf jüdischen Friedhöfen vom Mittelalter an viele Zitate aus dem Alten Testament oder Anlehnungen an Bibelstellen. Diese Zitate und Anlehnungen können mit der Funktion des Grabmals verknüpft werden. Auch christliche Grabmale können als Gedenkstätte zum Gebet für das Seelenheil des Verstorbenen und als Ehrenzeichen zur lobenden Erwähnung der Werke der Verstorbenen dienen.¹

Seit der frühchristlichen Zeit entwickelte sich der Brauch der Beerdigung innerhalb des Kirchengebäudes. Dem zu Grunde liegt erstens die Verehrung der Märtyrer und – daran gekoppelt – das Verlangen, so nahe wie möglich bei den Resten der Märtyrer begraben zu werden, also beim Hauptaltar ('ad sanctos'); der zweite Motivationsfaktor ist das Bewusstsein, zu einer Glaubensgemeinschaft zu gehören, der sowohl die Lebenden als die Verstorbenen angehören. Die Inschriften der Fußbodenmosaiken und später der Grabplatten verweisen auf wichtigen Personen und ihren Werke mit der Absicht, dass die Kirchenbesucher für die Verstorbenen und ihre Verwandten beten sollten.

Die Reformation sorgte für einen radikalen Umschlag: es wurde sogar verboten, auf oder bei den Grabstätten zu beten. Trotzdem währte der Brauch der Bestattung innerhalb des Kirchengebäudes fort bis in das Jahr 1829. Dies geschah zum einen gewohnheitsgemäß, aber auch, weil die Eigentumsrechte für die Grabstelle fortbestanden und weil die Vergebung der Grabstätten der Kirche Geld einbrachte. Schließlich wurde es aus hygienischen Gründen verboten, Verstorbene innerhalb der Kirchengebäude zu bestatten. Während die Funktion des Grabes als Gedenkstätte zum Gebet zu bestehen aufhörte, blieb die Funktion als Ehrenzeichen bestehen. Das Grabmal konnte zur Ehrbezeugung dienen, indem es die Darstellung des Verstorbenen ehrenvoll zeigte und sie von der Umgebung absonderte und /oder dadurch, dass es die Verdienste und Tugenden des Toten mittels Wörtern und/oder Symbolen zeigte. Es ist auffallend, dass der Chorteil seit der Reformation als Stelle für großartige Grabdenkmale dient. Ursache hierfür ist die Tatsache, dass das Zentrum der protestantischen Liturgie in das Schiff verlegt wurde, wo sich die Kanzel und das Taufbecken befinden. Ein schönes Beispiel dafür, wie das Grabdenkmal die Aufmerksamkeit auf sich ziehen kann, ist das Mausoleum in der Kirche von Midwolde bei Leek, das Anna van Ewsum im siebzehnten Jahrhundert für ihren Ehemann Carel Hieronymus von Inn- und Knipphausen errichten ließ. Der Entwurf für dieses Mausoleums stammt von Rombout Verhulst, der auch das Denkmal für Michiel de Ruyter in der Nieuwe Kerk (Neue Kirche) in Amsterdam erstellt hat.

¹ Harry Tummers, "Ontstaan en functie van grafzerken, hun kunstzinnige vormgeving en enkele karakteristieken van de Bossche zerken", in: Jan van Oudheusden en Harry Tummers (red.), *De grafzerken van de Sint-Jan te 's-Hertogenbosch*, Stichting ABC in samenwerking met Adr. Heinen Uitgevers, 2010, p. 95 - 125.



Die Kirche von Midwolde, Mausoleum der Familie Von Inn- und Kniphausen.

Foto: Elly Kooiman, ellykooiman.com.

Für christliche Grabmale sind außer den vorgenannten noch zwei weitere Funktionen zu formulieren:² Ein Grabmal könnte als Mahnzeichen dienen, indem es die Passanten an den Tod erinnert und sie auf die Notwendigkeit aufmerksam macht, die eigene Lebenszeit zu nutzen. Weiter könnte ein Grabmal ein Zeichen der Hoffnung und des Glaubens sein, indem es von dem Warten in Ruhe und Frieden auf die Auferstehung am Jüngsten Tag sprach, oder von dem Eintritt der Seele in den Himmel. Durch die Jahrhunderte hindurch wurden diese vier Funktionen abwechselnd hervorgehoben. In frühchristlicher Zeit und im Mittelalter war das Grabmal ein Zeichen der Hoffnung und des Glaubens, im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert war es vor allem ein Mahnzeichen. Im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts verwischten sich die Funktionen des Grabmals, bis hin zu einer sachlichen und schlichten Erinnerung an die ehemalige Existenz des Toten, um schließlich am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts wieder an Bedeutung zu gewinnen und zum einzigartigen Ausdruck der Erinnerung an und der Trauer um den Verstorbenen zu werden. Diese wechselnden Funktionen sind deutlich erkennbar in der jeweiligen Ausführung der Grabmale und in den Grabinschriften.

Der Vergleich der Inschriften von jüdischen und christlichen Grabmalen zeigt, dass sie die Funktionen von Gedenkstätte zum Gebet, Ehrenzeichen und Zeichen der Hoffnung und des Glaubens gemeinsam haben. Die Gestaltung des Grabmals

² Peter van Dael, "Graftekens in Nederlandse Kerken", in: Johanna Fortuin, Jan van Kilsdonk e.a., *Afscheid nemen van onze doden. Rouwen en rouwgebruiken in Nederland*, Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1988, p. 37-57.

als Ehrenzeichen ist aber auf jüdischen Friedhöfen viel einfacher, da die jüdische Tradition vorschreibt, dass die Bestattung und die Grabstätte schlicht gehalten werden sollen. Im Tode sind ja alle Menschen gleich. Trotzdem ist es auf jüdischen Friedhöfen ohnehin möglich, um gewissen Personen besondere Ehre zu erweisen. Das kann beispielsweise durch Absonderung mittels eigener Grabreihen für Rabbiner und Parnassim (Vorstandsmitglieder) geschehen, oder durch einen besonders langen und schönen Text auf dem Grabstein, und/oder durch einen kostspieligen Stein, und/oder durch ein Gitter um die Grabstätte herum, oder aber mittels eines besonderen Denkmals, das oft von Freunden und Schülern gestiftet worden ist. Aber ein Grabstein von besonderer Qualität oder Gestaltung kann auch ein Beleg für den Wohlstand der Hinterbliebenen sein. Und ein Gitter um eine Grabstätte ist öfter ein Zeichen dafür, dass einzelne Gräber zusammengehören, wenn es sich beispielsweise um ein Familiengrab oder ein Grab von Eheleuten handelt.

Obwohl auf jüdischen Grabsteinen die Erwähnung des Sterbens häufig anwesend ist, kommt die Funktion von Mahnzeichen im Sinne von „Memento Mori“ in den Texten nur sehr selten vor. Jedoch kann man manchmal Darstellungen finden, die als „Memento Mori“ funktionieren. Es handelt sich etwa um das Bild der Sense, der umgedrehten Fackel, der Sanduhr oder des Totenkopfes. Trotz der Ablehnung dieser Symbolik in der jüdischen Tradition sind diese Darstellungen im Laufe des Prozesses der Assimilation der jüdischen Gemeinschaft von der sie umringenden christlichen Grabkultur adaptiert worden.

Die Form des Grabmals

Neben der Funktion ist auch die Form des Grabmals mitbestimmend für den Umfang und damit auch für den Inhalt der Inschrift. Dies betrifft die Stelle, wo die Inschrift auf dem Grabmal angebracht wurde und die Frage, wie viel Raum dafür geschaffen und wie das Layout gestaltet worden ist.

Grabmale lassen sich grob in Grabsteine und Grabplatten gliedern. Auf Friedhöfen aschkenasischer Juden – also Juden aus Nordwest- und Osteuropa – gibt es fast nur



Die Form des Grabmals in der aschkenasischen Gruppe: Stelen die am Kopfende der Grabstätte errichtet sind. (Dwingeloo)

Grabsteine, die am Kopfende der Grabstätte errichtet sind, während sephardische Juden, die aus Spanien, Portugal und Nordafrika kommen, die Gräber mit einer Grabplatte abdecken oder einen einem Sarkophag ähnlichen Grabaufbau gestalten. Der größere Teil der jüdischen Gemeinschaften in den Niederlanden gehören zu



Die Form des Grabmals
in der sephardischen
Gruppe: Grabplatte oder
deckender Grabaufbau.
(Ouderkerk aan de
Amstel)

der aschkenasischen Gruppe, daher sind auf jüdischen Friedhöfen Grabsteine in der Mehrheit. Auf Kirchhöfen und allgemeinen Begräbnisstätten gibt es sowohl Grabsteine als auch Grabplatten.

Grabsteine können an beiden Seiten beschrieben sein, Obelisk und Sockel rundum, und Grabplatten tragen selbstverständlich nur eine Inschrift an der Oberseite. Die ältesten Grabplatten im Fußboden der Kirchen und auf Kirchhöfen tragen die Inschrift auf Bändern rundum der Platte, in späteren Zeiten wurde die Oberfläche aufgeteilt in Rechtecke, die untereinander stehen, wobei Textfelder und Felder mit Bildern einander abwechseln können. Die Texte werden im letzten Fall von oben nach unten gelesen. Nach dem ersten Viertel des siebzehnten Jahrhunderts bringt man keine Textbänder rundum der Grabplatten mehr an.

Seit dem Ende des sechzehnten Jahrhunderts werden in den Niederlanden jüdische Grabmale gebaut. Anfänglich wurden auf jüdischen Grabmalen Textbänder mit Textfeldern kombiniert, dies aber nur auf sephardischen Friedhöfen und auf christlichen Friedhöfen nur bis zum ersten Viertel des siebzehnten Jahrhunderts.

Seitdem ist die Position der Inschriften auf jüdischen und christlichen Grabsteinen vergleichbar.

Die Position der Bibelstelle in Bezug auf den Rest des Textes auf dem Grabmal

Inschriften auf jüdischen Grabsteinen sind teilweise vergleichbar mit Inschriften auf Grabsteinen von Kirchhöfen und allgemeinen Friedhöfen. Es gibt selbstverständliche Übereinstimmungen, wie zum Beispiel die Erwähnung von biografischen Daten, die zum Wesen der Grabinschriften gehört, – denn wie sonst können wir wissen, wer unter dem Grabstein liegt? – oder Elemente des Grabmals, die mit beeinflusst sind von der umringenden Kultur bzw. bestimmten Modeerscheinungen. So werden im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert die biografischen Daten oft durch ein Gedicht ergänzt. Aber kurz nach Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts verschwindet das Gedicht vom Grabstein und wird die Inschrift allmählich kürzer. Nach dem Zweiten Weltkrieg besteht der Text auf dem Grabstein öfter nur aus der Erwähnung des Namens und des Geburts- und Todesdatums. Seit den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts nimmt die Vielfalt der Grabmale wieder zu und fügt man den biografischen Daten häufiger einige persönliche Worte zu.

Auf christlichen Grabmalen ist die Bibelstelle immer von dem Teil mit den biografischen Daten des Verstorbenen abgesondert. Auf Grabplatten steht die Bibelstelle gelegentlich in einem Textfeld über dem Bereich mit biografischen Daten, aber meistens in einem Textfeld darunter. Auf Grabsteinen findet man das Bibelzitat unter dem Feld mit dem Namen und Sterbedatum oder auf der Rückseite des Steines. Ein wesentlicher Unterschied zum christlichen Grabmal ist der Gebrauch der hebräischen Sprache auf jüdischen Grabsteinen. Etwa bis zur Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts wird nur Hebräisch für die Inschriften gebraucht, danach fügte man



Bibelstelle unter dem Feld mit den biografischen Daten (Grabstein auf dem Kirchhof von Eenum).

zuerst den Namen, später auch das Geburts- und Todesdatum auf Niederländisch hinzu. Nach dem Zweiten Weltkrieg nimmt gerade der Anteil der hebräischen Sprache ab, bis schließlich nur der Name und die Abkürzungen am Anfang und Ende des Textes auf Hebräisch geschrieben sind und häufig nicht einmal der Name. Auch Grabsteine auf jüdischen Friedhöfen sind häufig auf beiden Seiten beschrieben. Während auf Kirchhöfen und allgemeinen Friedhöfen die Rückseite für ein Gedicht oder ein Bibelzitat oder eine Darstellung verwendet wird, ist auf jüdischen Friedhöfen die Rückseite für einen Text auf Niederländisch reserviert, eventuell begleitet von einem Sinnbild. Wenn beide Seiten beschrieben sind, stehen nur die biografischen Daten auf Niederländisch auf der Rückseite, der Haupttext auf Hebräisch steht auf der Vorderseite. Auf jüdischen Grabsteinen wird die Bibelstelle fast ausschließlich auf Hebräisch zitiert³ und steht daher nur auf der Vorderseite des Steins. Wenn die Bibelstelle nicht im Haupttext aufgenommen worden ist, findet man sie unter dem Oberrand des Grabsteines und bei einem Rundbogen folgt das Zitat der Linie des Oberrandes. Bei den ältesten sephardischen Grabplatten wird die Bibelstelle nicht geschrieben, sondern abgebildet. Beispiele findet man auf dem Friedhof in Ouderkerk aan de Amstel.



Bibelstelle abgebildet: Ouderkerk aan de Amstel (sephardischer Friedhof).

³ Ich kenne nur eine Ausnahme: eine Grabplatte in Assen (ASN-158), auf der die Bibelstelle sowohl auf Hebräisch als auf Niederländisch zitiert wird.

Dieser Brauch ist bei den jüngeren Grabsteinen nicht mehr zu finden, wo die jüdische Gemeinschaft das Bilderverbot strikter befolgt hat.

Klassifizierung der Bibelzitate

Für die Untersuchung der Bibelzitate auf christlichen Kirchhöfen habe ich die Texte auf eine Anzahl von Kirchhöfen in der Provinz Groningen miteinander verglichen. Dies sind die Kirchhöfe von Den Andel, Eenrum, Eenum, Garnwerd, Garmerwolde, Heveskes, Noordwijk, Oosternieland, Oostum, Westernieland und Wierhuizen.⁴ Für die jüdischen Bibelstellen habe ich eine Anzahl von jüdischen Friedhöfen in der Provinz Drenthe untersucht, und zwar in Assen, Beilen, Coevorden, Dwingeloo, Emmen, Hoogeveen, Meppel, Sleen, Smilde und Veenoord.⁵



Bibelstelle abgebildet: Ouderkerk aan de Amstel (sephardischer Friedhof).

Dabei werden Psalmen öfter in gereimter Fassung zitiert.

Die Bibelzitate auf Grabsteinen der christlichen Friedhöfe bringen eine Vielfalt von Aussagen zum Ausdruck⁶:

Mahnzeichen – Memento Mori:

- die Vergänglichkeit des Menschen (1 Petri 1, 24-25: "Denn alles Fleisch ist wie Gras und alle Herrlichkeit der Menschen wie des Grases Blumen. Das Gras ist verdorret,

⁴ Die Ortsnamen werden wie folgt abgekürzt: Den Andel: AND, Eenrum: ENR, Eenum: ENM, Garnwerd: GWD, Garmerwolde: GMW, Heveskes: HVK, Noordwijk: NWK, Oosternieland: ONL, Oostum: OTM, Westernieland: WNL, Wierhuizen: WRH.

⁵ Assen: ASN, Beilen: BLN, Coevorden: COV, Dwingeloo: DWL, Emmen: EMN, Hoogeveen: HGV, Meppel: MPL, Sleen: SLN, Smilde: SDE, Veenoord: SLN-V.

⁶ Die Übersetzung der Bibelstellen ist der Lutherbibel von 1545 entnommen.

und die Blume abgefallen; aber des Herrn Wort bleibet in Ewigkeit.”⁷; Psalm 90:2 gereimt⁸; Psalm 103, 15: “Ein Mensch ist in seinem Leben wie Gras, er blühet wie eine Blume auf dem Felde.”⁹; Psalm 103:8 gereimt¹⁰; Prediger 1, 4: Ein Geschlecht vergehet, das andere kommt; die Erde aber bleibt ewiglich.”¹¹);

Zeichen der Hoffnung und des Glaubens:

- Hoffnung auf Gott (Psalm 39, 8: “Nun, Herr, wes soll ich mich trösten? Ich hoffe auf dich.”¹²; Psalm 28, 7: “Der Herr ist meine Stercke und mein Schild, auf Ihn hoffet mein Herz.”¹³);

- sicher sein bei Gott (Hebräer 13, 5b: “Denn Er hat gesagt: Ich will dich nicht verlassen noch versäumen.”¹⁴; Psalm 105:5 gereimt¹⁵; Psalm 23¹⁶; Psalm 89, 16: “Wohl dem Volk, das jauchzen kann. Herr, sie werden im Licht deines Antlitzes wandeln.”¹⁷; Psalm 56:6 gereimt¹⁸; Psalm 121¹⁹; 5. Buch Mose/Deuteronomium 33, 27a: “Das ist die Wohnung Gottes von Anfang, und unter den Armen ewiglich.”²⁰);

- die Leitung Gottes (Sprüche 16, 9: “Des Menschen Herz schlägt seinen Weg an, aber der Herr allein gibt, dass er fortgehe.”²¹; Psalm 25, 5: “Leite mich in deiner Wahrheit, und lehre mich; denn Du bist der Gott, der mir hilft; täglich harre ich deiner.”²²);

- die Gnade Gottes (Psalm 32, 1: “Wohl dem, dem die Übertretungen vergeben sind, dem die Sünde bedeckt ist.”²³; Psalm 103²⁴; 2 Corinther 12, 9b: “Lass dir an meiner Gnade genügen.”²⁵);

- Christo zugehören (Römer 14, 7-8: “Denn unser keiner lebt ihm selber, und keiner

⁷ AND-6, WRH 6-5.

⁸ NWK-182.

⁹ WNL-30.

¹⁰ NWK-51, 95, 140, 275: “Gelijk het gras is ons kortstondig leven.”.

¹¹ GNW 22-4.

¹² OTM 19-2.

¹³ OTM 5-2.

¹⁴ NWK-227: “De Here begeeft en verlaat de zijnen niet.”

¹⁵ NWK-280.

¹⁶ NWK-72, 269.

¹⁷ WRH 10-2.

¹⁸ WRH 8-3: “Gij hebt mijn ziel beveiligd voor de dood.”.

¹⁹ OTM 3-1.

²⁰ OTM 7-2: De eeuwige God is haar een woning”.

²¹ WNL-32.

²² WRH 11-3.

²³ NWK-214.

²⁴ NWK-272, 273

²⁵ NWK-195, OTM 19-3, 19-15.

stirbt ihm selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Darum, wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn.”²⁶; Philipper 1, 21: “Denn Christus ist mein Leben, und Sterben ist mein Gewinn.”²⁷; Philipper 4, 7: “Und der Friede Gottes, welcher höher ist denn alle Vernunft, bewahre eure Herzen und Sinne in Christo Jesu.”²⁸);

- die Rechtfertigung durch Christus (2 Timotheum 4, 7-8: “Ich habe einen guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten. Hinfort ist mir beygelegt die Krone der Gerechtigkeit, welche mir der Herr an jenem Tage, der gerechte Richter, geben wird; nicht mir allein, sondern auch allen, die seine Erscheinung lieb haben.”²⁹);

- die Erwartung der Auferstehung des Körpers (1 Thessalonicher 4, 13-14: “Wir wollen euch aber, liebe Brüder, nicht verhalten von denen, die da schlafen, auf dass ihr nicht traurig seyd, wie die andern, die keine Hoffnung haben. Denn so wir glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist; also wird Gott auch, die da entschlafen sind durch Jesum, mit ihm führen.”³⁰; Luca 20, 36b: “Denn sie sind den Engeln gleich [und Gottes Kinder, weil sie Kinder sind der Auferstehung]”³¹; Offenbarung Johannis 22, 20b: “Ja, ich komme bald Amen. Ja, komm Herr Jesu.”³²);

- ewige Freude (Jesaia 35, 10: “Die Erlösten des Herrn werden wiederkommen, und gen Zion kommen mit Jauchzen; ewige Freude wird über ihrem Haupte seyn; Freude und Wonne werden sie ergreifen, und Schmerz und Seufzen wird weg müssen.”³³; Psalm 17:8 gereimt³⁴);

- das ewige Leben (Psalm 68:10 gereimt³⁵; Prediger 12, 5b: “Denn der Mensch fährt hin, da er ewig bleibt, und die Kläger gehen umher auf der Gasse.”³⁶; Evangelium Johannis 5, 24: “Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer mein Wort höret, und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben, und kommt nicht in das Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben hindurch gedrunken.”³⁷; die Epistel an die Hebräer 4, 9: “Darum ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volk Gottes.”³⁸; Römer 6, 23:

²⁶ NWK-161.

²⁷ NWK-158, 226, 235.

²⁸ WRH 11-3.

²⁹ NWK-162.

³⁰ NWK-160.

³¹ WNL-9

³² HVK-10: “Koomt Here Jezus. Ja koomt haastelijck!” AD 1717.

³³ NWK-233.

³⁴ ENM-7.

³⁵ NWK-159;

³⁶ NWK-62.

³⁷ NWK-282.

³⁸ NWK-234.

“Denn der Tod ist der Sünden Gold, aber die Gabe Gottes ist das ewige Leben, in Christo Jesu, unserm Herrn.”³⁹

Ehrenzeichen:

- Sprüche 10, 7a: “Das Gedächtnis der Gerechten bleibt im Segen.”⁴⁰

Eine Bibelstelle als Ehrenzeichen kommt nur vereinzelt vor.

Eine sehr beliebte Bibelstelle ist die Offenbarung Johannis 14, 13b: “Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben, von nun an. Ja der Geist spricht, dass sie ruhen von ihrer Arbeit; denn ihre Werke folgen ihnen nach.”⁴¹ Davon wird des Öfteren nur der erste Satz zitiert.⁴² Eine andere bevorzugte Bibelstelle ist Evangelium Johannis 11, 25: “Jesus spricht zu ihr (Martha): Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe.”⁴³

Abgesehen von der Anführung von Bibelstellen, Gesängen⁴⁴ und des ersten Paragraphs des Heidelberger Katechismus⁴⁵ werden religiöse Überzeugungen auch in freien Texten zum Ausdruck gebracht. Meistens werden diese Überzeugungen in den Gedichten gestaltet, die im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert und Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts auf Grabmalen angebracht sind.⁴⁶

Auf jüdischen Friedhöfen gibt es außer Bibelstellen, die etwas über den Tod und den religiösen Überzeugungen aussagen, auch Zitate, die verwendet werden, um etwas über dem Verstorbenen als Person mitzuteilen. Deshalb können – anders als auf christlichen Grabmalen – auf jüdischen Grabsteinen Bibelstellen auch im Textfeld mit den biografischen Daten verwendet werden. Weil im hebräischen Alphabet jeder Buchstabe einen bestimmten Stellenwert hat, kann die Bibelstelle auch dazu dienen, um die Jahreszahl des Sterbejahres, selten des Geburtsjahres, zum Ausdruck zu bringen, wobei nur die Buchstaben, die einen Punkt tragen, mitzählen für die Angabe der Jahreszahl. Auf jüdischen Grabsteinen können Bibelzitate also auf drei Stellen vorkommen: 1) oben, gesondert vom Text, 2) als Bestandteil des Haupttextes, nämlich in der Eulogie (Lobpreisung) oder als Ausdruck des Sterbens, und 3) am Ende des Textes als Chronogramm, um die Jahreszahl anzugeben.⁴⁷

³⁹ OTM -42.

⁴⁰ ONL-27.

⁴¹ ONL-5.

⁴² ENM-9, ENR-2, ONL-19, OTM 4-3, NWK-4, 5, 22, 23, 75, 99, 141, 164, 230, WNL-10, 29, 37, WRH 9-3.

⁴³ HVK-17, NWK-53, 63, WNL-38.

⁴⁴ Gesang 14: OTM 5-3 “Jezus uw verzoenend sterven”

⁴⁵ OTM 19-4.

⁴⁶ Siehe auch Jeroen de Jong, Gert van Klinken, Klaas Yntema und Bart Niek van de Zedde, “Dood, geloof en samenleving: teksten op negentiende-eeuwse zerken in Leermens”, in: *Groninger Kerken* 23/1, Januar 2006, S. 2-8.

⁴⁷ Auch auf Synagogen wird das Chronogramm verwendet, nämlich für die Jahreszahl der Gründung. Die Verwendung eines Chronogramms in Grabinschriften kann man zuweilen auch außerhalb jüdischer Friedhöfe finden. In solchen Fällen geht es nicht um Bibelzitate. Ein bekanntes Beispiel ist wohl die Grabinschrift für Hugo de Groot. Die Großbuchstaben sind als römische Ziffern zu betrachten und zusammen zu zählen, wobei W = 10 (ein doppeltes „V“ ist). Die Gesamtzahl 1645 ergibt das Todesjahr:

Wenn auf jüdischen Grabsteinen eine Jahreszahl in dem hebräischen Text genannt wird, wird sie immer mittels des Stellenwerts der hebräischen Buchstaben angegeben. Jeder Buchstabe des hebräischen Alphabets hat nämlich einen bestimmten Stellenwert, von Aleph für eins bis Taw für vierhundert.⁴⁸ Wenn einer Buchstabe als Zahl gelesen werden muss, steht über dem Buchstaben ein Punkt oder ein Beistrich. Die Tausende der Jahreszahl sind meistens nicht mit aufgeführt und dieser Teil wird mit einer Abkürzung für die Wörter: “nach kleiner Zählung” angegeben.



Bibelstelle auf Hebräisch zitiert: unter dem Oberrand des Grabsteines und im Haupttext.
(Hoogeveen, Grabstein von Mozes Koekoek [HGV-069])

Unter dem Oberrand: ומשה עלה אל האלקים, “Und Mose stieg hinauf zu Gott.” (Ex. 19:3). Als Chronogramm: כבוד ה' יאספר, “Und deine Gerechtigkeit wird vor dir her gehen und die Herrlichkeit des Herrn wird dich zu sich nehmen.” (Jes. 58:8) (Chronogramm: (5)656 = 1896). Im Gedicht: המות עיה בחלוניו “Denn der Tod ist gestiegen durch seine Fenster.” (vgl. Jer.9:20).

“hVgo de groot een LICht
Was aLLer WereLts Wonder:
sIn sleLe Leeft bli godt,
sIn LIChaaM Leght hIer onder.”

⁴⁸ Die Namen der hebräischen Buchstaben mit dem Stellenwert in Klammern: א Aleph (1), ב Beth (2), ג Gimel (3), ד Daleth (4), ה Hé (5), ו Waw (6), ז Zajin (7), ח Cheth (8), ט Teth (9), י Jod (10), כ (am Wortende: ק) Kaph (20), ל Lamed (30), מ (am Wortende: מ) Mem (40), נ (am Wortende: נ) Nun (50), ס Samekh (60), ע Ajin (70), פ (am Wortende: פ) Pé (80), צ (am Wortende: צ) Sadé (90), ק Qoph (100), ר Resch (200), ש Sin/Schin (300), ת Taw (400).

Die Eulogie oder die Lobpreisung der guten Taten des Verstorbenen ist eine Hinzufügung zu den biografischen Daten. Öfter werden diese guten Taten mittels einer Kette von kurzen Bibelstellen oder Wordkombinationen aus der hebräischen Bibel angeführt, wohl oder nicht wörtlich zitiert. Der ursprüngliche Kontext hat dabei keine Bedeutung mehr, die Texte werden in einem neuen Kontext umgearbeitet zu einer Grabschrift für den Verstorbenen. Diese Zitierweise von Bibelstellen und Anspielungen wird „musivischer“ Stil genannt.⁴⁹

Eines von vielen Beispielen für die Anwendung von Bibelstellen im „musivischen“ Stil ist dieser Text eines Grabsteins in Meppel:⁵⁰ „Hier ist verborgen eine rechtschaffene, aufrechte und reine Frau, Furcht des Herrn war ihr Schatz,⁵¹ eine holdselige Frau,⁵² ein fleißiges Weib,⁵³ für ihren Mann eine Krone,⁵⁴ für ihre Familie eine Hausfrau, eine kluge Frau, im Munde von allen gepriesen, eine graziöse Frau tat ihrer Seele Gutes,⁵⁵ diese ist eine bescheidene weise (Frau). Ihre Hand breitete sie aus zu den Bedürftigen,⁵⁶ sie streute aus, sie gab den Armen.⁵⁷ Ihr Name ist berühmt in den Thoren.⁵⁸

Den Text am Oberrand nenne ich „Krontext“. Im Krontext werden Bibelzitate auf die gleiche Weise verwendet wie in der Lobpreisung. Diese Bibelstellen können in vier Hauptkategorien und neun Teilkategorien gegliedert werden:

Tod und Trauer:

1) Texte, die sich auf die Markierung der Grabstätte beziehen, zum Beispiel Genesis (das erste Buch Mose) 31, 52: „Derselbe Haufe sei Zeuge, und das Mal sei auch Zeuge“.⁵⁹

⁴⁹ D. Chwolson, *Corpus Inscriptionum Hebraicarum, enthaltend Grabschriften aus der Krim und andere Grab- und Inschriften in alter hebräischer Quadratschrift, sowie auch Schriftproben aus Handschriften vom IX. - XV. Jahrhundert gesammelt und erläutert*, St. Petersburg, 1882, p. 465; Milada Vilimková, *Die Prager Judenstadt*, Aventinum 1990, S. 166: „Biblische und andere Gleichnisse in den Text einzufügen war das Grundprinzip des sogenannten „musivischen“ Stils (Mosaik), dessen Blütezeit in das 17. und 18. Jahrhundert fiel. Der Text wird mit unzähligen Reminiszenzen und Zitaten aus der biblischen Literatur verflochten. Diesen Zitaten wird entweder ihr Sinn belassen oder sie bekommen durch kleine Veränderungen und Verschiebungen einen anderen Sinn, was häufiger der Fall ist.“

⁵⁰ MPL-036, Breine, Ehefrau von Cossman Keizer:
פ'ט' \ אשה ישרה \ תמה וברה יראת ה' אוצרה \ אשת תן אשת חיל לבעלה עשרת \ לביתה עקרת אשה
משכלת \ בפי כל מהוללת \ גמלה נפשה אשה חסודה \ זאת צנועה חכמה \ כפה פרשה לעניים \ פזרה
נתנה לאביונים \ שמה נודע בשערים \ ה' בריינה בת כ' יוסף \ אשת כ' קאשמן קיזר \ יצאה בכי טוב \
ד' סיון ונאספה אל עמיה \ ותקבר בשם טוב \ ביום ה' ט'ז' בו, בשיבה טובה \ פה מעפיל שנת פיה
פתחה בחכמה לפק \ ת'נ'צ'לה

⁵¹ Vgl. Jesaja 33, 6.

⁵² Sprüche 11, 16.

⁵³ Sprüche 12, 4., Sprüche 31, 10.

⁵⁴ Vgl. Sprüche 12, 4.

⁵⁵ Vgl. Sprüche 11, 17.

⁵⁶ Vgl. Sprüche 31, 20.

⁵⁷ Vgl. Psalm 112, 9.

⁵⁸ Vgl. Sprüche 31, 23.

⁵⁹ COV-024, MPL-029, 075.

2) Texte, die außerhalb des Kontextes der Bibel verwendet werden, um das Sterben des Verstorbenen sinnbildlich auszudrücken. Beispiele: Genesis 25, 17: "Und nahm ab, und starb, und ward gesammelt zu seinem Volk"⁶⁰; Genesis 25, 22: "Und sie ging hin, den Herrn zu fragen (= suchen)".⁶¹ Öfter handelt es sich um Bibelstellen, die den Namen des Verstorbenen enthalten. Zum Beispiel: Numeri 20, 1: "Und Mirjam starb daselbst, und ward daselbst begraben"⁶²; Genesis 32, 2: "Jakob aber zog seinen Weg; und es begegneten ihm die Engel Gottes"⁶³; Esther 2, 8: "Und Esther ward genommen zu dem König (ward Esther auch genommen zu des Königs Haus)"⁶⁴; mit einer Anspielung auf den Namen des Verstorbenen Samson (hebräisch Sjimšjon): Gen. 28, 11: "Da blieb er über Nacht, denn die Sonne war untergegangen".⁶⁵

3) Texte, die die Traurigkeit und Trauer der Hinterbliebenen zum Ausdruck bringen, zum Beispiel Klagelieder 3, 48: "Meine Augen rinnen mit Wasserbächen über den Jammer der Tochter meines Volks".⁶⁶

Zeichen der Hoffnung und des Glaubens:

4) Texte, die vom Glauben an einen Lohn im Jenseits oder an das ewigen Leben zeugen, oder an die Auferstehung erinnern, zum Beispiel Psalm 128, 2: "Du wirst dich nähren deiner Hände Arbeit; wohl dir, du hast es gut"⁶⁷; Deuteronomium 33, 12: "Das Liebliche des Herrn wird sicher wohnen"⁶⁸; Daniel 12, 13: "Du aber, gehe hin, bis das Ende komme; und ruhe, dass du aufstehest in deinem Theil am Ende der Tage".⁶⁹

Ehrenzeichen:

5) Texte als Lobspruch für den Verstorbenen. Für Männer wird öfter Hiob 1, 1 zitiert: "ein Mann, schlecht und recht, gottesfürchtig, und das Böse meidend"; für Frauen wird häufig ein Text aus Sprüche 31 genommen. Weitere Beispiele: Genesis 49, 8: "Juda, Du bist es, dich werden deine Brüder loben"⁷⁰; Sprüche 12, 4: "Ein fleißiges Weib ist eine Krone ihres Mannes"⁷¹.

Biografische Daten:

6) Texte, die eine Anspielung auf die ehemalige Funktion des Verstorbenen in der jüdischen Gemeinde beinhalten. Beispiele: das vierte Buch Mose/Numeri 6, 23:

⁶⁰ MPL-004.

⁶¹ HGV-131.

⁶² MPL-353.

⁶³ MPL-039.

⁶⁴ ASN-328.

⁶⁵ MPL-296.

⁶⁶ BLN-013.

⁶⁷ BLN-011.

⁶⁸ MPL-116.

⁶⁹ SDE-003.

⁷⁰ MPL-244.

⁷¹ MPL-103.

“Also sollt ihr sagen zu den Kindern Israel, wenn ihr sie segnet” – der Verstorbene war ein Kohen, ein Nachkomme der Priesterschaft Aharons⁷²; Numeri 18, 23 mit einer freien Formulierung von Numeri 8, 25 dazu: “Auch der Levit verwaltete das Amt (Sondern die Leviten sollen des Amts pflegen); und er wurde vom Amt des Dienstes entlassen”⁷³.

7) Texte, die etwas persönliches über den Verstorbenen aussagen. Hierzu kenne ich nur ein Beispiel: Genesis 25, 28: “Rebekka hatte Jakob lieb”.⁷⁴

8) Texte, die angeben, dass zwei Gräber zusammengehören. Auf jüdischen Friedhöfen gibt es nur Einzelgräber, es ist verboten, mehr als eine Person in einer Grabstätte zu bestatten. Daher bekommen Ehepartner meistens jeder ein Grabmal, auch wenn sie nebeneinander bestattet sind. Wenn zwei Gräber zusammengehören und nebeneinander liegen, wird 2 Samuelis 1, 23 zitiert: “Holdselig und lieblich in ihrem Leben, sind sie auch im Tode nicht geschieden”. Dieser Text steht entweder auf einem Steinbogen, der die zwei Grabsteine verbindet, oder teils auf dem einen Stein, teils auf dem zweiten. Falls die zwei Grabstätten zusammen einen Stein mit zwei Textfeldern nebeneinander haben, steht das Zitat unter dem Oberrand über der ganzen Breite des Steines. Den zweiten Text dieser Kategorie habe ich nur einmal gefunden. Es ist Hesekiel 37, 17: “Und tue eins zum andern zusammen”.⁷⁵

9) Texte, in denen der Stellenwert bestimmter Buchstaben zusammen die Jahreszahl anzeigt. Weil das Chronogramm fast immer am Ende der biografischen Daten verwendet wird, gibt es in der Provinz Drenthe nur zwei Beispiele eines Chronogramms am Anfang der Grabinschrift. Das erste Beispiel ist das Zitat Klaglieder 5, 16: “Die Krone unseres Hauptes ist abgefallen”, wobei die Buchstaben des Wortes “Krone” zusammen die Jahreszahl 679 (also 5679) anzeigen.⁷⁶ Der zweite Fund bietet eine Anspielung auf Psalm 16, 6: “Gott gab gnädig sein Erbteil aufs Liebliche um zu reizen”.⁷⁷

Schlussfolgerung

Bibelstellen auf christlichen Grabmalen werden vor allem verwendet, um Folgendes zum Ausdruck zu bringen: die Vergänglichkeit des Menschen (Mahnzeichen – Memento Mori), die Erinnerung an den Verstorbenen (Gedächtnis- und Ehrenzeichen), die Hoffnung auf das Jenseits und die Auferstehung (Zeichen der Hoffnung und des Glaubens). Bei jüdischen Grabmalen findet man ähnliche Bibelstellen, wobei die Vergänglichkeit des Menschen durch die Erwähnung des Sterbens und der Trauer ausgedrückt wird, anstelle des Aufrufs, die Lebenszeit zu nutzen.

In jüdischen Grabinschriften will das Zitat des Öfteren etwas über den Verstorbenen und seine guten Taten mitteilen, besonders wenn das Zitat ist in die

⁷² MPL-194.

⁷³ MPL-023; nur Numeri 18, 23 in der Grabinschrift von MPL-088.

⁷⁴ COV-043.

⁷⁵ HGV-041, Grabmal von Barend und Mina Cohen.

⁷⁶ HGV-143,

⁷⁷ HGV-001; der Text enthält auch den Namen des Verstorbenen: Elchanan, “Gott ist/gibt gnädig”.

biografischen Daten integriert ist. Wenn möglich, wird eine Bibelstelle gewählt, die den Namen oder die Funktion des Verstorbenen enthält. Bei christlichen Grabschriften sind die Bibelzitate immer abgesondert von der Angabe der biografischen Daten und niemals verbunden mit dem Namen oder der Funktion des Verstorbenen. Bei diesen Grabmalen überwiegen die Verweise auf Gottes Gnade, Christus und die Auferstehung.

Absztrakt

Bibliai textusok észak - hollandiai sírfeliratokon

A tanulmány a hollandiai Groningen tartomány keresztyén temetőinek sírfeliratait hasonlítja össze Drenthe tartomány zsidó temetőinek sírfelirataival, különös tekintettel az azokon található bibliai idézetekre. A keresztyén sírfeliratokon található bibliai textusok általában az emberi élet mulékonyságának, a feltámadás és az örökélet reményiségének a kifejezésére szolgálnak. Zsidó sírfeliratokon is találunk időnként hasonló szövegeket. Ugyanakkor a zsidó temetők sírfeliratai gyakran az elhunytról és jótéteményeiről akarnak valamit elmondani. Különösen igaz ez, ha a bibliai szöveg az életrajzi adatok közé kerül beillesztésre. Lehetőség szerint olyan bibliai verset választanak, amelyben szerepel az elhunyt neve vagy hivatása. Bibliai szövegek ilyen célú idézésével soha nem találkozunk keresztyén sírfeliratokon. Ha rajtuk mégis életrajzi adatokat találunk, azok a bibliai idézetektől jól elkülönítve állnak. Az idézett bibliai textusok általában Isten kegyelmére, Krisztusra és az ő feltámadására utalnak.

DAS VERSTÄNDNIS DER KIRCHE NACH DEM HEIDELBERGER KATECHISMUS

1. Das Haupt der Kirche.

Ich rede davon in Gestalt eines freien Kommentars zu den einschlägigen Ausführungen im Heidelberger Katechismus von 1563, dessen 450. Jubiläum uns bevorsteht. Art. 54 redet provozierend von der *Kirche*; denn er redet in der Hauptsache *nicht* von der Kirche. Auf die Frage, was glaubst du von der Kirche, folgt keine Definition: *Kirche* ist ..., sondern eine Antwort, die überrascht, jedoch sachgemäß ist: „Ich glaube, dass *der Sohn Gottes* ...“; und der *bleibt* dann das Subjekt der gesamten Aussage von der Kirche. Der Artikel von der Kirche bekennen t sich zu Jesus Christus und nur nachträglich auch zur Kirche. Dass sie Kirche *Jesu Christi* ist, heißt, dass keine an seine Stelle tretende Kleriker-Gruppe sie regieren darf. Das so wenig wie dies, dass ihr Herr das *Objekt* der Verehrung ihrer Mitglieder ist, die in ihm wiederfinden, was ihnen ohnehin wichtig ist. Kirche Jesu Christi heißt, dass *Er* und *Er allein* sie regiert. Sie lebt von dem, was Er für sie und in ihr tut. Gibt es Kirche, dann nicht, weil sie nun einmal da ist, dann darum, weil Christus da ist, nicht nur einst da war, sondern im Heiligen Geist auch noch heute kommt. Es gibt Kirche, weil er lebt und sie ins Leben ruft und am Leben hält. Nicht sie vergegenwärtigt ihn, er vergegenwärtigt sich ihr. Und indem er das tut, macht er Menschen zu den Seinen, er, in dem Gott sich zu dem Unsrigen gemacht hat. Sie ist „Geschöpf des Wortes“, pflegten die Reformatoren nach Jak. 1,18 zu sagen. Er hat sie hervorgebracht und hat sie dann nicht sich selbst überlassen, sondern sie lebt von seiner schöpferischen Gegenwart. Wo sie aber nicht lebt als sein Geschöpf, da wird sie zu einem religiösen Kult, der umgekehrt sich eine Gottheit erschafft. Das ist *die* große Gefahr der Kirche, schlimmer als Mitgliederschwund oder Verachtung von außen her.

Dann wird ihre Gegebenheit zur sicheren Grundlage ihres Selbstverständnisses. Und dann wird sie sich einbilden: nur weil sie sich Kirche *nennt*, werde sie ja wohl Kirche Jesu Christi *sein*. So wie die Theologie öfters versucht hat, die Schöpfung ohne den Schöpfer, den historischen Jesus ohne den Gottessohn, Geisteserfahrungen ohne den Heiligen Geist zu betrachten, um dann nachher - vergeblich - zu meinen, dass in diesen ohne Gott begriffenen Größen irgendwie Gott doch enthalten sei, so

hat die Theologie versucht, die Kirche zunächst nur als ein menschliches Gebilde zu behandeln, und sie redete dann buchstäblich kopflos zu der Frage, mit welchem Recht sie Kirche Jesu Christi heißt. Und mag sie sich darauf die Antwort geben, dass er den historischen Anstoß zu ihrem Dasein gegeben hat, die Antwort wird doch nichts daran ändern, dass sie - nicht theoretisch, aber praktisch zu ihrem Betrieb im Grunde „Jesus Christus“ eigentlich nicht *mehr* braucht als das Etikett auf ein Gefäß, dessen Inhalt sie selbst bestimmt. Sie ist dann sich selbst genug, weil sie praktisch sich selbst versammelt, sich selbst schützt, sich selbst erhält und versorgt. Sie trachtet dann, entgegen dem Wort Jesu (Mt. 6,31f), wie die Heiden zuerst danach, dass sie sich selbst am Leben hält, und ist dann davon überzeugt, so werde ihr wohl das Reich Gottes zufallen. Eine solche Kirche ist wie die, die der Dichter Dostojewski angeklagt hat: wo Jesus erneut leibhaftig einem Kirchenfürsten begegnet. Und der sagt: Geh fort, zurück in deine Zeit! wir machen unsere Sache heute besser ohne dich.

Aber wo die Kirche Jesu Christi ist, da wird diese Vorstellung umgedreht. Da wird gesagt: „Ich glaube, dass der Sohn Gottes *sich* eine auserwählte Gemeinde versammelt, schützt und erhält.“ Da lebt sie darum, weil gilt, was dieser Sohn Gottes sagt: „Ich lebe und darum sollt auch ihr leben“ (Joh. 14,19). Da ist das das Strukturgesetz ihrer Existenz: „Nicht ihr habt mich, sondern ich habe euch erwählt“ (Joh. 15,16). Da ist in der sichtbaren Erscheinung der Kirche das das Bestimmende, die eigentliche Realität der Kirche: die verborgene, geglaubte Gegenwart ihres Hauptes, Jesus Christus. Wo er ist, da ist auch Kirche. Aber das ist ein unumkehrbarer Satz. Denn da, wo Christus nicht ist, ist auch nicht *seine* Kirche. Und wenn sie sich dann trotzdem so nennt, ist sie nur Scheinkirche. Aber wo er ist, da ist auch sie, und da ist, wenn noch so unscheinbar und fragwürdig, die wahre Kirche. Da ist nicht nur sein Wort; da wird es auch gehört, wie schlecht auch immer, aber gehört.

Dass er das Haupt der Kirche ist, das ist zum einen eine tröstliche Aussage. Der 1. Art. des Katechismus sagt: aller Trost besteht darin, dass ich „nicht mein, sondern meines getreuen Heilands Jesu Christi eigen bin“. Das gilt auch für die Kirche im ganzen. Sie ist sein Eigentum. Sie ist in seiner Hand. Und das ist ein Trost, den wir auch in den Anfechtungen brauchen, die es im Blick auf die Kirche gibt: Fragen, wie sie unter der Säkularisierung und in der Konkurrenz der Weltanschauungsangebote Bestand haben kann, Fragen im Blick darauf, dass so vieles, was in ihr getan wird, vergeblich getan und wie gegen eine Wand geredet zu sein scheint, und Fragen im Blick auf das vielfältige Versagen der Kirche, ob sie jetzt etwa Steine statt Brot bietet und ob sie ihr Licht unter den Scheffel stellt. In solchen Anfechtungen darf die Kirche nicht auf den falschen Trost bauen, dass die Menschen, auch wenn sie sich nicht mehr zur Kirche halten, doch noch ein religiöses Beharrungsvermögen zeigen. In solchen Anfechtungen kann die Kirche nicht genug ihr Vertrauen auf den setzen, der ihr Haupt ist. Und tut sie das, dann darf sie getrost sein und sagen, mit Luther: *Fluctuat, sed non mergitur* (sie wankt zwar, aber sie versinkt nicht)¹. Oder wie Luther anderwärts sagt: „Wir sind es doch nicht, die da könnten die Kirche erhalten, unser Vorfahren sind es auch nicht gewesen, unser Nachkommen werdens auch nicht sein, Sondern der ist es gewesen, ist es noch, wird es sein, der da spricht, Ich bin bei euch bis an der Welt Ende.“² Dass er das Haupt der Kirche ist, das ist zum anderen eine

¹ WA 39 II, 28,26.

² WA 54, 470.

Mahnung. Ist er ihr Haupt, so darf sie nicht eigenmächtig verfügen über das, was sie ist und hat, was sie sagt und tut. Der Maßstab bei allem sind nicht an sie herangetrage Bedürfnisse, sind nicht Rücksichtnahmen auf Geldgeber, sind nicht Ängste vor dem Verlust von Chancen und Privilegien. Die Kirche könnte so leicht zum Tummelfeld von allerhand Fremdinteressen werden, die fremd sind, auch wenn sie uns gut scheinen. Der ausschlaggebende Maßstab ist aber auch nicht, was man in ihr selbst als wünschenswert empfindet. Die Kirche könnte so leicht zum Konkurrenzplatz von verschiedenen Egoismen werden. Den ausschlaggebenden Maßstab hat Augustin formuliert: „In der Kirche gilt nicht: das sage ich, das sagst du, das sagt jener, sondern: So spricht der Herr.“³ Oder noch besser so, wie es Jesus sagt: „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes, so wird euch alles übrige zufallen.“ Die Fortsetzung dieses Satzes zeigt an, dass darüber die Frage nach unseren Wünschen nicht zu kurz kommt. Aber diese Frage kommt zu ihrem Recht nur, wenn sie darin eingeschlossen ist, dass die Kirche *zuerst* nach dem Reich Gottes zu trachten hat. Denn sie gehört nicht sich selbst, sondern dem, der ihr Haupt ist. Er ruft sie zu sich: „Her zu *mir*, ich will euch erquicken.“ (Mt. 11,28)

Dass Christus das Haupt der Kirche ist, das heißt drittens, dass er ihr eigentlicher Leiter, Amtsträger und Pastor ist, ihr „einziger Bischof“, wie Calvin sagt (Inst. IV,2.6). *Er* versammelt, schützt und erhält sie, sagt Art. 54. Vielleicht spielt das an auf die Lehre vom dreifachen Amt Christi, wie sie Art. 31 darlegt: er ist der Prophet, Priester und König seiner Gemeinde, ohne dass er die Ausübung dieser Funktionen an irdische Stellvertreter abgibt. Er ist selbst der Prophet, Priester und König seiner Gemeinde. Als der Prophet, der Gottes Willen von unserer Erlösung kundtut, *versammelt* er sich die Gemeinde. Als der Priester, der für uns Sünder eintritt, *schützt* er sie. Und als der König, der sie „mit seinem Wort und Geist“ regiert, *erhält* er sie - nicht unbedingt als äußerlich stabile Größe, auch nicht unbedingt auf gewohnten Geleisen, aber er erhält sie, indem er sie festhält bei seinem Evangelium. Unter und trotz dem, was Menschen in der Kirche tun, darf ich glauben, dass der Sohn Gottes hier sein Werk tut.

2. Die Kirche als Leib Christi.

Kirche heißt sodann Gemeinschaftsleben. Religiöse Überzeugungen kann man für sich allein pflegen. Christlichen Glauben haben wir in der Gemeinschaft der Kirche. Privatchristentum ist ein Widerspruch in sich selbst. Privatchristentum wäre auch eine Kirche nach Art einer Gastwirtschaft, in der Kunden an lauter Einzeltischen sitzen, deren Wünsche einige hin und her huschen die Kellner zu stillen suchen, weil die Konsumenten dafür zahlen, dass sie hier bekommen, was sie sich bestellt haben. Privatchristentum wäre auch eine Kirche nach Art eines Vereins, in dem ich mich mit anderen aufgrund gleicher Interessen zusammenschließen. Besteht „mein Trost“ nach Art. 1 darin, dass ich nicht „mein eigen“ bin, dann gibt es keinen Trost für mich, ohne dabei meinem Kreisen um mich selbst entnehmen können zu werden. In der Kirche kommt eine Erlösung in Sicht, die nicht mich bloß als Individuum erlöst, sondern die mich erlöst auch von meinem Individualismus.

Die Gemeinschaft der Kirche kommt also nicht so zustande, dass sich einzelne Individuen miteinander verbinden, sondern so, „dass der Sohn Gottes aus

³ Augustin, De unitate ecclesiae 3.

dem ganzen Menschen-Geschlecht sich eine auserwählte Gemeinde“ beruft. Er versetzen t sie damit aus einem bisherigen in einen neuen Zusammenhang. Seine Berufung in seine Gemeinde ist ein Ruf heraus aus den falschen Bindungen des „Menschengeschlechts“ – faktisch ein Bruch mit dem Respekt vor dem Goldenen Kalb, vor Goliath, vor Mammon. Angesichts des Schwunds der Selbstverständlichkeit, dass ein abendländischer Mensch ein Christenmensch ist, beginnen wir heute wieder etwas von solchem Bruch zu verstehen und davon, dass er von uns beantwortet sein will auf der Linie, in der die Jünger Jesu auf den Ruf Jesu reagierten: „Sie verließen alles und folgten ihm nach“ (Lk. 5,11). Der neue Zusammenhang aber, in den er uns beruft, ist die Gemeinschaft, in der er die von ihm Berufenen zusammenführt und zusammenfügt. Das erläutert Art. 55. Er sagt *zuerst*, dass alle Christen „Gemeinschaft an dem Herrn Christus“ und seinen Gaben haben. Denn an ihm entspringt die Selbstverständlichkeit, dass christliches Leben Leben in Gemeinschaft ist. Er ist ja der Immanuel, die Verbürgung Gottes dafür, in der Gemeinschaft mit uns Menschen Gott zu sein. Und Jesus Christus ist die Erfüllung des Doppelgebots der Liebe, in der die Gott-Mensch-Beziehung und die Mensch-Mitmensch-Beziehung unlöslich verknüpft sind. Setzt uns der Heilige Geist zu diesem Christus in Beziehung, so heißt Glaube: „Gemeinschaft an dem Herrn Christus“. Und in Gemeinschaft mit ihm kommen wir damit auch in Gemeinschaft mit allen, mit denen er Gemeinschaft hält. Wir können nicht im Heiligen Geist Kind Gottes werden, ohne in das Miteinander mit anderen Kindern Gottes gestellt zu werden, die sich gegenseitig als Geschwister entdecken dürfen und sollen.

Dass „der Sohn Gottes“ die Kirche „versammelt, schützt und erhält“, das macht ihre Glieder nicht zu unmündigen und passiven Objekten seines Tuns. Sein Wort und Werk beruft sie, darauf in Wort und Tat zu antworten. In Verbindung mit Christus, ihrem unsichtbaren Haupt, geben sie diese Antwort sichtbar in der Verbindung von Menschen zu einer Gemeinde. Die Gemeindeglieder sind dafür verantwortlich und haben dafür zu arbeiten, dass die Kirche in ihrer Gestaltung ihr geistliches Haupt bekennt. Wenn sie das unterlässt, dann wird sie auf dem Feld des Sichtbaren ihr Licht unter den Scheffel stellen und allerlei Fremdeinflüssen Tür und Tor öffnen. Ihre sichtbare Gestalt kann und soll Zeugnis geben von der Gemeinschaft „an dem Herrn Christus“. Und sie gibt davon Zeugnis, indem sie ihre Einrichtungen so ordnet, dass dadurch bezeugt wird, dass der Sohn Gottes sie versammelt, schützt und erhält.

Das heißt 1.: Dem, dass *er* sie versammelt, folgt sie damit, dass sie *sich* versammelt – nämlich um den, der sie verbindet „durch seinen Geist und sein Wort“, wie Art. 54 sagt. Sie wird versammelt durch die in der Schrift bezeugte und in Predigt und Sakramenten verkündigte Botschaft. In seinem Geist bedient sich Gott dieser Botschaft, um sich Menschen verständlich zu machen, ja, um sich mit ihnen und sie mit sich zu verbinden. Das bewegt Menschen, ihrerseits *sich* zu versammeln zu einer Gemeinde. Das hier verkündigte Wort fügt sie zusammen zur „Einigkeit des wahren Glaubens“. Und sie bekundet diese Einigkeit damit, dass sie sich einfindet zu einer Versammlung, in der das verkündigte Wort im Zentrum steht. Die Urgestalt sichtbarer Kirche ist für reformierte Erkenntnis daher die konkret „versammelte Gemeinde“. Diese Erkenntnis macht kritisch gegenüber einer Vorstellung von Kirche als Dachorganisation, die solche „versammelte Gemeinde“ als ihr Filiale betrachtet, statt von dieser her alle gesamtkirchlichen Einrichtungen zu verstehen.

2. Dass Christus seine Gemeinde schützt, heißt, dass er sie schützt vor dem Bösen, und das tut er damit, dass er sich ihnen in Liebe zu wendet. Diese Liebe wirkt ansteckend, so wie es Art. 55 beschreibt: Sie werden dadurch zu einer Gemeinschaft, in der „jeder *seine* Gaben willig und mit Freuden zum Wohl und Heil der anderen“ gebraucht. Mit Joh. 13,35: „Daran wird jedermann *erkennen*, dass ihr meine Jünger seid: so ihr *Liebe* untereinander übt.“ Es gehört also zur Grundordnung der Kirche, dass sie eine *geschwisterliche* Gemeinschaft ist. Ihre Einheit des wahren Glaubens bedeutet keinen Uniformismus. Sie vollzieht sich in der Gemeinde in einer lebendigen Vielfalt der Erkenntnis und Praxis des Glaubens, in *concors varietas*, wie es Johann a Lasco schön formuliert hat, in „versöhnter Verschiedenheit“⁴ und so in der Gegenseitigkeit des Austauschs der Gaben. Niemand, der sich hier nur bedienen lassen dürfte. Und niemand, der nicht Gaben hätte, um sie in den Dienst der anderen zu stellen. Dabei haben nicht alle die gleiche Funktion zu versehen. Aber die Verschiedenheit der Funktionen darf kein Vorwand zur Aufhebung der geschwisterlichen Ordnung sein. Sie alle entsprechen ihrem einen, unsichtbaren Haupt genau darin, dass sich hier niemand zu einem weiteren Haupt aufwirft. „*Dienet einander*, ein jeder mit der Gabe, die er empfangen hat“ (1. Petr. 4,10). „Der Größte unter euch soll euer Diener sein!“ (Mt. 23,11). Es gehört deshalb zur Grundordnung der Kirche, dass sie *diakonische* Gemeinschaft ist.

3. Dass der Sohn Gottes sich eine Gemeinde *erhält* „von Anbeginn der Welt bis ans Ende“, das ist keine bloße Bestandes-Sicherungs-Garantie. Das sagt auch, dass er dafür sorgt, dass er auch da Kirche werden lassen will, wo noch keine ist, ja, dass er aus Steinen dem Abraham Kinder erschaffen kann (Mt. 3,9). Dem entsprechen die Gemeindeglieder darin, dass sie im freudigen Gebrauch ihrer Gaben zum Wohl und Heil der anderen immer wieder hinausgehen über den Kirchenraum, um sich weiteren anderen zuzuwenden, anderen am Rande der Kirche und Gesellschaft, und das nicht von oben herab, sondern solidarisch neben diesen anderen, nicht um sie zu beherrschen, sondern um ihnen zu dienen, ein jeder mit der Gabe, die er empfangen hat. Deren Nützlichkeit bemisst sich immerhin daran, dass sie dem Wohl und Heil der anderen dient. So wenig sie in Gleichschaltung mit der übrigen Welt leben dürfen, so wenig dürfen sie in Isolierung von ihr leben. Sie dienen diesen anderen allerdings in der Hoffnung und Zuversicht, dass sie in ihnen geheime Brüder und Schwestern Jesu und so ihre eigenen künftigen Brüder und Schwestern begrüßen dürfen.

Noch eines, was nicht im Katechismus steht, aber was von Calvin her typisches Element der reformierten Kirchenordnung ist: Dem, dass Christus als der Prophet, Priester und Prophet das Haupt seiner Gemeinde ist, entspricht, dass es in der Gemeinde eine Leitung der Gemeinde gibt. Sie tritt nicht so an seine Stelle, dass man sich mit ihm verwechseln kann. Was sie tut, tut sie in seinem Dienst. Es ist darum der Sache nach nichts anderes als das, wozu die Gemeinde im ganzen berufen ist. Darum geht es in Ordnung, dass die Gemeinde ihrerseits die Personen wählt, die sie im Dienst Christi zu leiten haben. Und sie leiten sie dann recht, wenn sie in ihrer Gemeindeleitung das prophetische, priesterliche und königliche Amt Christi abbilden. Wiederum, dass es sich in ihrer Gemeindeleitung nur um Dienst handelt, bekundet sich darin, dass diese drei Ämter nicht in *einer* Hand vereint sind, wie im

⁴ J. a Lasco, vgl. die Abhdlg. Die Ekklesiologie bei a Lasco und Calvin, Anm. 75.

Anspruch des Papstes, sondern kollegial verwaltet werden. So wird deutlich, dass die Gemeindeleitung nicht Amt *über* der Gemeinde, sondern *in* ihr ist, nicht dazu da, der übrigen Gemeinde ihre Gesamtverantwortung abzunehmen, sondern sie darin zu fördern. Nicht eine Person leitet allein die Gemeinde, sondern eine Gemeinschaft in nuce, und zwar eine, in der die prophetischen, priesterlichen und königlichen Aufgaben der Leitung auf verschiedene Hände und Köpfe verteilt ist. Es entlastet ja auch alle, wenn die Gemeindeleiter wissen, dass ein jeder nicht alles zu tun hat. Dem prophetischen Amt Christi entspricht das Verkündigungsamt, das verantwortlich ist für die schriftgemäße Ausrichtung der Botschaft in Predigt, Sakrament und Unterweisung. Die Gemeinde setzt dafür die *verbi divini ministres*, die „Diener am Wort Gottes“, ein, und tut das auf das Geheiß Christi, damit die Gemeinde in ihrer Versammlung das geistliche Zentrum habe. Dem königlichen Amt Christi entspricht die Einsetzung von Ältesten, mit der Aufgabe der Episkope, der Aufsicht über den Gottesdienst und das gottesdienstgemäße Leben der Gemeinde. Nach klassischer reformierter Auffassung hat darin der Pastor grundsätzlich nicht den Vorsitz. Und dem priesterlichen Amt Christi entspricht – nicht etwa das Pastorenamt, das ja nicht in Konkurrenz zu dem einen Mittler auch zwischen Gott und Mensch zu vermitteln hat; sondern dem entspricht die Leitung der diakonischen Aufgabe der Gemeinde. Diese drei Amtsträger zusammen bilden die Gemeindeleitung.

3. Die Beteiligung an der Kirche.

Art. 54 sagt zuletzt: Ich glaube, „dass ich ein lebendiges Glied dieser Gemeinde bin und ewig bleiben werde.“ So wie ich an Christus nicht glauben kann, ohne dass ich glaube und verstehe, dass ich ihm zugehöre, so kann ich nicht den Glaubenssatz „Kirche Christi“ sagen, ohne damit meine Zugehörigkeit zu ihr auszusprechen. „Man kann sie nicht erkennen und anerkennen und sich gleichzeitig selbst von ihr distanzieren.“ (W. Kreck)⁵ Das schließt die Erkenntnis ein, dass es in der Gemeinschaft der Kirche auf jeden ankommt. Von Kardinal Suenens stammt der wichtige Satz: „Es braucht mehrere, um intelligent zu sein.“⁶ Kann ich Christ sein nur in Gemeinschaft, so ist sie nur dann echt e Gemeinschaft, wenn in ihr jedes Glied in eigen er Mündigkeit mitbeteiligt ist. Sonst würde der einzelne darin zu einem von irgendeiner Instanz bevormunden en, „versorgen ten“, „betreuen ten“ Objekt, statt ein freier Christenmensch zu sein. Gott erlöst uns in Christus nicht nur vom Fehlweg eines Privatchristentums, sondern auch von dem eines Masse nchristentums.

Art. 54 und 55 erwähnen nicht das Pastorenamt. Gewiss bestreiten sie es nicht.⁷ Aber es fällt wohl nicht aus dem Rahmen der in der Gemeinde einem jeden zugesprochenen Berufung heraus. Damit stehen diese Kirchen-Artikel gegen ein Bild von Kirche, in dem *die* Kirche mit den Amtsträger im Pfarramt gleichgesetzt wird. Und die religiöse Aktivität des Kirchenvolks ist dabei darauf reduziert, je und dann bei biographischen „Schwellenerfahrungen“ religiöse Bedürfnisse zu haben, deren Befriedigung sie sich dann bei den Pastoren besorgen können. Das ist nicht in Ordnung so. Denn wenn

⁵ W. Kreck, Grundfragen der Ekklesiologie, München 1981, 34.

⁶ Kardinal Suenens, Die Mitverantwortung in der Kirche, Salzburg 1968, 81.

⁷ So etwa das 1. Helvetische Bekenntnis, nach: E. F. K. Müller, aaO 105, 1.

es im Werk des Heiligen Geistes um die Gotteskindschaft eines jeden geht, dann darf es dabei wohl Gotteskinder mit verschiedenen Gaben und Aufgaben geben. Aber dann darf es nicht so sein, dass sich einige wenige als „hauptamtliche“ Gotteskinder verstehen, während alle anderen unmündige Laien-Kinder sind. Dann sind alle zur mündigen Ausübung ihrer Gotteskindschaft berufen.

Art. 31 sagt: Als der mit dem Heiligen Geist gesalbte Messias ist Christus der eine Prophet, König und Priester. Art. 32 fährt fort: durch den Glauben bin ich ein Glied Christi und habe Anteil an seiner Salbung. Diese Salbung, d.h.⁸ die Taufe ist die Berufung, ja, die Ordination aller zur Teilnahme am dreifachen Amt Christi. Grundbegriff ist der des prophetischen Tuns, das im Bekennen des Namens Christi vor den Menschen besteht (vgl. Mt. 10,32). Dieses Bekennen hat die beiden Gestalten von „Widerstand und Ergebung“ Es geht um Aufstand nicht gegen gewisse Personen, sondern gegenüber der Quelle des Bösen, die zuerst in uns selbst sprudelt. Und es geht um Hingabe, unter Einsatz seiner selbst. Jener Aufstand ist das königliche Tun, vollzogen „mit freiem Gewissen“, und diese Hingabe ist das priesterliche Tun, vollzogen in Dankbarkeit. Beides zusammen ist die Doppelgestalt *des* Tuns, in dem wir uns *bekennen* zum Namen Jesu und zu der in ihm vollbrachten Erniedrigung und Erhöhung, zu seiner Hingabe und zu seinem Aufstand. Es dürfen und sollen sich alle Glieder der Gemeinde in eigener Mündigkeit an diesem Bekennen des Namens Jesu Christi beteiligen. Die Ausübung solcher Mündigkeit ist ihre angemessene Teilnahme am Leben der Kirche.

Wir stoßen hier auf eine Theologie des Laientums. Dabei ist das Wort Laie in seinem starken Sinn zu verstehen, abgeleitet von laos, Glied des Volkes Gottes. Gibt es wohl Unterschiede in dem Volk Gottes, dann dürfen sie doch keine sein, durch die die mündige Betätigung aller Glieder dieses Volks gemindert oder behindert wird. Mit Gal. 3,28: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Frau; denn ihr seid alle einer in Jesus Christus!“ Das legten 1933 deutsche Neutestamentler so aus, dass die auch von uns anzuerkennenden menschlichen Unterschiede nur im reinen Glaubensbereich der Kirche aufgehoben seien.⁹ Das trifft aber nicht die Sache. Das Problem liegt für Paulus nicht in den da angesprochenen menschlichen Unterschieden. Das Problem liegt in dem „Oben und Unten“, das Menschen aus jenen Unterschieden ableiten; und das ist dann so stabil, weil es als die Wahrheit in jenen Unterschieden ausgegeben wird. Diese nur scheinbar richtige Wahrheit ist jedoch in Christus aufgehoben. In der von ihm regierten Gemeinde kann in den Unterschieden zwischen den Menschen sowohl die Bevorzugung der einen wie die Benachteiligung der anderen nicht fortbestehen. Dem wird „in Christus“ jede Berechtigung entzogen, und das so sehr, dass dieses Missverhältnis nunmehr völlig grundlos wird. Dass dieses Missverhältnis auch außerhalb der Gemeinde grundlos ist, kann die Gemeinde nicht besser bezeugen als so, dass sie dessen Aufhebung innerhalb der Gemeinde selbst exerziert.

Wichtig für alle weiteren Unterschiede: Wenn Gott in seiner Güte nicht bloß *den* Menschen geschaffen hat (Gen. 2,18), sondern ihn „als Mann *und* als Frau“

⁸ K. Barth, KD IV/4 (Fragment), S. 221.

⁹ In: Die Marburger Theologen und der Arierparagraph in der Kirche, hg. von H. Liebing, Marburg 1977, 17.

(Gen. 1,27), wie sollte dieser Unterschied in der Gemeinde nicht erst recht zu Ehren kommen? Aber was in der Gemeinde nicht stattfinden darf, ist die aus diesem Unterschied abgeleitete Konsequenz einer Ordnung, in der der Mann redet und die Frau schweigt, der Mann befiehlt und die Frau folgt. Gilt in der in Christus gegründeten Gemeinde die Gegenseitigkeit im Verhältnis zueinander und die Mündigkeit aller Glieder, dann widerspricht diese Konsequenz ihrem Haupt Jesus Christus. Dann müssen wir sagen, wie es Calvin in seinem Brief an Frauen unter Berufung auf Gal. 3,28 schrieb, die wegen ihres Glaubenszeugnisses inhaftiert waren: „Da es Gott gefallen hat, Euch zu berufen so gut wie die Männer ..., so müsst Ihr auch Eure Pflicht tun und dürft nicht feige sein. Da wir alle zusammen unser Heil haben in ihm, müssen wir einmütig, Männer wie Frauen, seine Sache führen.“¹⁰ Die Erkenntnis von der gleichen Berufung von Frauen wie Männern war in der Kirche allzu lang verdunkelt. Die Sache hat in Christus keinen Grund. Wenn das in unseren Tagen endlich einmal begriffen wird, dann ist das wegweisend für den Umgang mit all den anderen Unterschieden, zwischen den Klassen und Rassen.

Aber vielleicht beginnt auch dies zu dämmern, was in Art. 32 angelegt ist: Christsein heißt, in irgendeiner je bestimmten Weise eine Aufgabe, ein Amt zu haben. Der reformierte Theologe Hendrik Berkhof hat gezeigt, dass alle Versammlung der Gemeinde zugleich ihre Ausrüstung zu ihrer Sendung ist.¹¹ Gemeindeleitung und Pfarramt sind wahrhaftig nicht überflüssig. Ich denke, dass die Gemeindeleitung und das Pfarramt ihre unverzichtbare Bedeutung haben im Zusammenhang solcher Sammlung und Ausrüstung. Aber sie dürfen nicht wie so oft ein Hindernis bedeuten, sondern sie haben zu stärken und zu fördern, dass es zu solcher Sendung kommt. In deren Zusammenhang haben jene so genannten Laien ihre Aufgabe. Und um ihre Aufgabe wahrnehmen zu können, ist es nötig, dass sie eben mündige, auskunftsfähige Christenmenschen sind. Vielleicht ist unser Kirchenbild noch zu sehr vom Mittelalter geprägt, in dem das Gegenüber von Christengemeinde und übriger Gesellschaft identisch war mit dem Gegenüber von Amt und sogenanntem Kirchenvolk. Das hatte den Nachteil, dass dabei die Mündigkeit der Laien einfach fehlen konnte; ferner wurde der Bruch, den der Übergang vom alten Menschen zum Gotteskind bedeutet, vernebelt; und schließlich wurde das Wissen um die Sendung aller Christen in den Alltag der Welt erdrückt. Es ist zu hoffen, dass der Schwund der Selbstverständlichkeit, als Mensch des Abendlands zugleich ein Christenmensch zu sein, diesen Nachteil korrigiert. Dann wird man sich in der Kirche des Gegenübers von Christengemeinde und Bürgergemeinde bewusst und so der Sendung der Christengemeinde in allen ihren Gliedern in die übrige Gesellschaft. Das 21. Jahrhundert müsste eine Zeit werden, in der es in unserem Kirchenverständnis zu einem Wandel kommt: Weniger Kirche, an deren Vertreter ich mich wende, wenn ich zuweilen für mich etwas brauche, um ansonsten nicht vermisst zu werden, und mehr Kirche, an der ich beteiligt bin, weil mir wie alle anderen Christen darin das Bewusstsein vermittelt wird, dass alle Glieder darin gebraucht werden und dass sie vermisst werden, wenn sie sich dazu nicht rufen lassen.

Und nun sage ich kurz: Glaubst du, dass der Sohn Gottes heute in unserer konkreten Kirche sich eine Gemeinde versammelt, schützt und erhält, so hast du

¹⁰ J. Calvins Lebenswerk in seinen Briefen, übers. von R. Schwarz, Neukirchen 1962, 915.

¹¹ H. Berkhof, Theologie des Heiligen Geistes, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn, 1988, S. 38f. 45.

die Verheißung, dass diese Kirche das sein und werden darf: eine Gemeinschaft in diakonischer Solidarität und in mündiger Teilnahme aller ihrer Glieder. Und hörst du diese Verheißung, so wirst du für eine solche Gemeinschaft nüchtern, aber unverdrossen beten und arbeiten: für eine Gemeinschaft, deren sichtbare Gestalt ihr geglaubtes Haupt bezeugt.

Absztrakt

Az egyház értelmezése a Heidelbergi Káté tanítása szerint

Az egyház feje

Az 54. kérdés provokatív módon beszél az egyházról, mert lényegében nem is az egyházról szól. A kérdést, hogy mit hiszel az egyházról, nem követi semmiféle olyan definíció: az egyház ..., hanem egy választ kapunk, mely meglepő ugyan, de mégis tárgyyszerű: Hiszem, hogy Isten Fia...; és azután Ő marad az egész egyházról szóló kijelentés alanya. Az egyházzal kapcsolatos kérdés Jézus Krisztus mellett tesz hitet, s csak utólagosan vall az egyházról. Az, hogy az egyház Jézus Krisztusé, azt jelenti, hogy egyetlen helyére lépő klerikális csoport sem uralhatja.

Az egyház mint Krisztus teste

Az egyház egy közösség élete. Vallási meggyőződése mindenkinek lehet, melyet önmagában is vallhat. Keresztyén hitünk csak az egyház közösségében lehet. A privát keresztyénség önmagában véve nem más, mint ellentmondás. A privát keresztyénség jellegét tekintve olyan mint egy vendéglő, ahol a vendégek egyedül ülnek asztaluknál, s kívánságaikat megpróbálja néhány tovasuhanó pincér sietve teljesíteni, mert ott a fogyasztó azért fizet, hogy azt kapja, amit megrendelt. A privát keresztyénség csupán egy olyan egyesület, melyhez én magam is másokhoz hasonlóan csupán azonos érdeklődésünk alapján tartozom. Az egyház látóterében ott van az a megváltás, mely szerint nem egyszerűen én magam részesülök individuálisan megváltásban, hanem saját individualizmusomtól szabadulok meg. Az egyház közössége tehát nem úgy jön létre, hogy egy-egy ember lép szövetségre a másikkal, hanem úgy, hogy Isten Fia hív el a maga számára az egész emberi nemzetségből egy kiválasztott gyülekezetet. Ő maga plántál át bennünket egy korábbi kapcsolatrendszerből egy merőben új összefüggésbe. Az Ő gyülekezetébe való hívása azt jelenti, hogy kihív az emberi nemzetség hamis kötődéseiből, ami valójában szakítást jelent az aranyborjú előtti leborulással, a Góliáttól való félelemmel, a Mammon tiszteletével.

Az egyházban való részvétel

Az 54. kérdés azt mondja: Hiszem, hogy ennek a gyülekezetnek élő tagja vagyok, és örökre az is maradok. Amint nem hihetek anélkül Krisztusban, hogy elhiszem és megértem, mit jelent hozzá tartozni, ugyanúgy nem beszélhetek a Krisztus egyházának hittételéről anélkül, hogy azzal az én vele való személyes kapcsolatomat

meg ne vallanám. „Ezt nem ismerhetjük el és nem fogadhatjuk el úgy, hogy közben magunkat attól távol tartjuk.¹² Ez magában hordozza azt az ismeretet, hogy az egyház közösségében mindenki számít. Suenens bíborostól származik a fontos tétel: Többekre szükség van ahhoz, hogy intelligensek legyünk.¹³ Ha igaz az, hogy csak közösségben lehetek keresztyén, akkor az is nyilvánvaló, hogy az a közösség csak akkor igazi, ha annak minden tagja a maga nagykorúságának megfelelően vesz részt abban. Egyébként minden ember csak valakinek a fennhatósága, gyámsága alatt állna az ellátás, gondozás tárgyaként, anélkül, hogy szabad keresztyén lenne. Isten nem csupán a privát keresztyénség hamis útjától vált meg bennünket, hanem a tömegkeresztyénség csapdájából is. A református teológus Hendrik Berkhof kimutatta, hogy a gyülekezet minden összejövétele egyben a maga saját küldetésére való felkészülése is.¹⁴ A 21. században azt a kort kellene megélnünk, amikor egyre kevesebb olyan egyház létezik, melynek képviselőihez csak akkor fordulok, ha valamire nekem olykor szükségem van, mert ellenkező esetben nem hiányoznék, de egyre több olyan egyház létezne, melyben részt veszek, mert úgy én, mint a többi keresztyén azzal a szemlélettel szembesülök, hogy benne minden tagra szükség van, és mindenki hiányzik, ha nem enged az őt erre felszólító hívásnak.

¹² W. Kreck, *Grundfragen der Ekklesiologie*, München 1981, 34.

¹³ Kardinal Suenens, *Die Mitverantwortung in der Kirche*, Salzburg 1968, 81.

¹⁴ H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn, 1988, S. 38f. 45.

MARTIEN E. BRINKMAN

GOD'S TRANSCENDENCE OF OUR CONCEPTS OF RIGHTEOUSNESS AND EVIL

Predestination

Especially in the Calvinist tradition the doctrine of predestination plays a huge role as pointer to God's sovereign choice to save or to damn people. Because of these two options one speaks sometimes of a 'double predestination': some people are predestined to be elected, other to be damned. Although predestination is thus not the same as election—election is the positive site of this double predestination—often both terms are equated in Calvinism, even with Calvin him self.

Within the history of Calvinism this doctrine has been a bone of contention. It has been fiercely contested, for example, by the most well-known Reformed theologian of the twentieth century, the Swiss theologian Karl Barth. The core of his criticism of this doctrine was the assumed arbitrariness of God and its lack of Christological references.¹

Instructive is the way the Dutch church historian Heiko Oberman placed this doctrine in its historical setting. According to him this doctrine has to be understood against the backdrop of the 'Reformation of the refugees', namely a Calvinism in the diaspora of sixteenth-century Western Europe. In his latest book, *The Two Reformations*, published posthumously two years after his death in 2001, he deals with the Lutheran and the Reformed Reformation and epitomizes in a undoubtedly deliberate, modern terminology the kernel of the Reformed idea of predestination as following: "For those who had no permanent place of residence, not even a fixed stone on which to lay their heads, neither a valid passport nor a residence permit, predestination became their identity card".²

Predestination meant in those days: being led by God's hand. Predestination teaches us—so Calvin underlines—to put our trust in the free mercy of God, to exalt

¹ Barth, Karl: *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach Reformatorischer Lehre: 20 Vorlesungen über das Schottische Bekenntnis von 1560*. Zürich: Zollikon, 1938. Engl. Transl. Barth, Karl: *The Knowledge of God and the service of God according to the teaching of the Reformation*. London: Hodder and Stoughton, 1938. 94-103.

² Oberman, Heiko: *Two Reformations: The Journey of the Last Days to the New World*. New Haven: Yale University Press, 2003. 156-165 ("Election"). 157 and Oberman, Heiko: "Europe Afflicta: The Reformation of the Refugees" *Archive for Reformation History* 83 (1992): 91-111.

God's glory and to foster sincere humility. It makes clear that 'our salvation comes about solely from God's mere generosity.' (III.21.1.)³ Oberman points out how a number of biblical verses out of Paul's second letter to Timothy, Calvin's favorite letter, became key phrases for his doctrine of election like II Timothy 2:19: "The Lord knows them that are his."⁴ That means: he will not forsake the work of his hands.⁵

Outside of this historical context, however, so Oberman proceeds, "Calvin's doctrine of election is not only abhorrent but also ungodly". But within this horizon of experience it is for him "a precious experiential asset which churches subject to persecution can only dispense with to their great detriment and which we, for as long as we may live under the protective canopy of our democratic rights, must keep alive and pass on to prepare ourselves and our children for the things which are coming."⁶ So, it is not the intention of the doctrine of predestination to divide humanity into two parts, chosen and damned people. The focus of predestination is salvation. Therefore, predestination has always an asymmetrical character. God is not in the same way involved into our damnation as He is into our salvation. He is not the cause of our damnation like He is of our salvation. More than in the case of salvation we can speak about synergism (cooperation) in damnation. Damnation can be considered as the divine confirmation of the results of our evil acts and of our refusal to show repentance, while salvation goes far beyond our righteous acts and faithful intentions. Oberman showed that in Calvinism, divine predestination precedes human faith, the *sola fide*, and is meant as consolation in times of oppression and apostasy, when everything, even our own faith, has become uncertain. Damnation is the potential flip side of the coin. It is more or less the logical opposite of salvation, but can never be conceived of as the necessary, other half of a symmetrical world order. Then indeed, God would be the cause of evil. In sum, our ideas of righteousness and evil have only in a very limited sense something to do with God's predestination. And there is a remarkable asymmetry between our ideas of righteousness and evil and God's as well. Our ideas of evil approach God's ideas of evil more than our ideas of righteousness.

Covenant

Even though the deepest intention of the Reformed doctrine of election is to endorse God's loyalty to us (Psalm 138:8 and 146:6) and not our loyalty to Him, yet this divine loyalty demands a reaction of humans. This is why in the Reformed tradition election and covenant are closely connected. As to the relation election-covenant we are used to discern between two different approaches within the Reformed tradition. In the first approach the covenant constitutes the road along which election is realized in the history of salvation. Christ is just the confirmation of divine election. In the second approach faith in Christ within the context of the new covenant in him is

³ Klooster, Fred: *Calvin's Doctrine of Predestination*. Grand Rapids: Baker Book House, 1977. 2nd ed.(1961). 13-20.

⁴ Parker, T.H.L.: *Calvin's New Testament Commentaries*. Grand Rapids: Baker, 1964. Latin: *Corpus Reformatorum* 80, 370. 316-317.

⁵ Oberman: *Two Reformations*. 162-165.

⁶ Oberman: *Two Reformations*. 164-165.

the most important indication of being elected. So, he who believes in Christ, may consider himself as part of the covenant and may be assured of divine election. Christ is the foundation of the covenant and that implies election in him. Representatives of the second approach are Zwingli and especially Bullinger, representatives of the first Calvin and even more Beza. In the first approach the covenant is subordinated to the election. In the second approach the election is subordinated to the covenant. In the second approach is considerably more place for the human answer. And also the dynamics of human history can be incorporated in a more satisfying way.

The idea of the covenant sought to understand the whole history of salvation and divine-human relationships in terms of a bond or agreement between God and humankind, first in a covenant of works and then, after that failed, in a covenant of grace. "In its developed form", so the Canadian church historian William Klempa summarizes its meaning and impact succinctly, "covenant theology represented a significant reaction against a mechanical version of the Calvinistic doctrine of predestination. Instead of locating the work of salvation solely in the divine decree, covenant theology sought to provide a distinctly biblical and dynamic understanding of God's dealings with humanity in successive stages of human history, thus furnishing a formula for the Christian interpretation of history."⁷ Covenant theology became the ruling orthodoxy of the Reformed churches in the seventeenth century as can be recognized in chapter 7 of the *Westminster Confession* of 1647 that discerns between two covenants: a covenant of works made with Adam and his posterity on the condition of perfect obedience and a covenant of grace made in Christ with believers, offering them the gift of salvation on the condition of faith in him. Sometimes the discernment between different covenants is more detailed and encompasses first the covenant of God with Adam, then with Noah and further with Abraham, with Moses and finally in Christ. The main characteristic of all these covenants is that God takes always the initiative. So, they have always an one-sided, unilateral begin, although the intention, of course, is to function two-sidedly, bilaterally. Hence, most of them are not unconditional, only in the case of the covenant with Noah and the covenant in Christ they are. Even when we defy the covenant, God will not repeat the flood and even when we betray Christ, God will not withdraw his offer of salvation in Christ. And even in the case of the conditional covenants like those with Adam, Abraham and Moses in which God announces his punishments for the trespassers, it is clear that He will never withdraw his offer of human life in the image of God to Adam, his announced blessing to the posterity of Abraham and his gift of the Ten Commandments to Moses. Therefore, even when the intention is outspoken bilateral, the unilateral initiative is kept up.

Especially the covenants with Adam and Noah are important for the explanation of the meaning of the idea of humans as images of God. They signify a breakthrough of the exclusive annotations often connected with the concept of the covenant. They endorse the universal intentions of all the covenants. From the very first they were open to the whole of humanity, not in the sense that all were automatically members of it but in the sense that it was made for all and that it is the destiny of all to

⁷ Klempa, William: "The Concept of the Covenant in Sixteenth and Seventeenth-Century Continental and British Reformed Theology." In: D.K. McKim (ed.): *Major Themes in the Reformed Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992. (94-107). 94.

become members of it. The covenants with Adam and Noah point to our common destiny as images of God. Later on, not only in Judaism but also in Christianity this idea of a common destiny as implication of the covenant was quickly obscured, if not obliterated, although even in the covenant with Abraham the universal annotations can be heard. God's choice for Abraham remains an inclusive choice. It is a clear indication of the biblical rule that particularity is not the opposite of universalism but the way along which a common destiny can be reached. Even when God puts conditions to the covenants, we saw that eventually God's grace is not conditional upon human obedience. The original meaning of the covenant is God's own unconditional binding to the human partner and is not bound to any idea of legalism.

As such, as sign of God's reliability, the Reformed fathers were able to interpret human history in a dynamic way. They held together God's sovereignty and human's responsibility, God's intention and our freedom. Provided its interpretation in the given biblical context, covenant theology represents a move in the direction of a more inclusive and universal understanding of God's work of salvation.⁸ Biblically speaking, it has never an exclusive, ethnical, racial or national context, but always a moral and faithful context. It has to be interpreted in its *pars pro toto* character, one or some for all. And therefore, its Christological interpretation is the most adequate one. One of the indispensable corollaries of the Reformed use of the concept of covenant is that biblically speaking, all people are allowed, even expected to consider themselves as chosen people, provided that they understand their election in Christ as a *calling*, a vocation, to be a blessing for all according to the values of the Kingdom of God. The biblical references correct here clearly many too strict theological distinctions.

In the case of the predestination, it is God's grace that transcends our righteousness and evil. In the case of the covenant, it is God's loyalty that transcends our un-loyalty and our self-made borders and again, also here, there turns out to be the same asymmetry: our ideas of evil resemble more God's ideas than our ideas of righteousness.

Image of God

Election and covenant presume each other at the basis of our destination as image of God. In Old Testament scholarship the image of God is generally no longer situated in a certain aspect of human existence or associated with certain capacities, but connected with human existence as such *coram deo*, referring to a divine creator and to humans deriving their identity from Him.⁹ Here we touch on one of the most important, anthropological insights of theology, namely that the complete human person (*totus homo*) cannot be taken in by an individual human person except Jesus Christ. We are only partly the product of our own activities. Our 'self' is only partly self-made. Primarily our 'self' is the result of a divine gift, offered to us in Jesus Christ. Later on I shall return to this 'gift'-character of our identity.

What the Bible has to say about the image of God always has the character of

⁸ Klempa: "The Concept of the Covenant", 106.

⁹ Westermann, Claus: *Genesis 1-11: A Commentary*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984. (148-158). 158.

an ellipsis with two focal points. One points to the origin of human existence, our common past, and one to our destiny, our common future. In retrospect we can ask what makes up our humanity and in prospect we can ask to what that humanity is destined. The fact that these two questions together form an ellipsis means that they cannot be approached separately. Our destiny is given in our past and our past is focused upon our destiny. Every judgment of the value of what is humane will therefore always depends on the question what that humane is destined for and every view of that destiny is always more or less implied in the potentialities that are already given in the creation of humankind. Hence the Canadian philosopher Charles Taylor can speak of the "given ontology of the human", thus expressing both the given character of the human and the initially normative.¹⁰

God's words "Let us make man in our own image" (Gen. 1:26) are quite the opposite of the religious projection theory, which always tends to make humans absolute and hence to deify them. A theological anthropology will always avoid that. 'We are not God', is its first adage. 'Human destiny, our real identity, has to be revealed', is its second adage. The concept of the image of God can be considered the main pointer to that destiny. In the reference to humans as image of God the real human person appears to be a *theomorphic* person. Therefore, Christ is his full incarnation.¹¹

In sum, we may say that in the biblical references to the image of God humans are given their place (their origin and their destination) by God. They are not God. That is the one side of the coin. The flip side is that the reference to humans as God's image not only shows us our place in a restrictive sense, but also in a 'glorifying', aggrandizing sense. To be God's image constantly reminds us not to think too little of ourselves. It is the guarantee of our inviolability. In Gen. 9:6 this inviolability is not argued from some human quality, but from the fact that humans are *theomorphic*, i.e. created in God's image (Psalm 8:5). This 'ontologically given' (Taylor) fact creates an enormous latitude (=responsibility) which is constantly explored with ups and downs in the Bible. Here again, our God-given past and future as image of God, eventually revealed in Christ, transcends all our ideas of human value.

Calling (vocatio)

The idea of humans as image of God lies at the basis of the biblical idea of calling (*vocatio*). I would be inclined to define this idea of calling as the preparedness to take our responsibility as images of God. Understanding our calling means then: responding to what our destination demands, behaving responsible, being accountable for our own acts. Every reference to human responsibility is in the Bible always anchored in the awareness to be the image of God. It is from this awareness that every person is made to choose between righteousness and evil and that his attention is drawn to the consequences of a wrong choice. Biblical legislation, just like all forms of legislation, presupposes that human beings can make choices. The Bible, however, is thoroughly conscious of our penchant for evil and the concomitant inability to do

¹⁰ Taylor, Charles: *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1989. 5.

¹¹ Brinkman, M.E.: *The Tragedy of Human Freedom. The Failure and Promise of the Christian Concept of Freedom in Western Culture*. Amsterdam-New York: Rodopi, 2003. 27-36.

God's will. The stories of the fall (Gen. 3:1-24), the flood (Gen. 6:5-9; 7) and the tower of Babel (Gen. 11:1-9) are striking examples. There is repeated evidence of the awareness of the small space that humankind has actually been given. However, the Bible's undisguised realism never leads to pessimism. It does never lead to the acceptance of human evil as an inevitable fate. Nor is evil attributed to an existing power competing with the God of creation, like in Manichaeism or Gnosticism. In church history that idea has undeniably time and again had a certain appeal, for instance when Marcion speaks of an evil creator-demiurge.¹²

Marcion confronts us with the question of the integration of the dark sides of created reality into the Christian concept of salvation. Marcion teaches us never to underestimate the bitter mystery of the capricious creation.¹³

Unlike him we shall, however, have to maintain that God never abandons His creation. That is the kernel of the doctrine of predestination, the covenant and the image of God, as we saw. God is not only the one who creates difference between righteousness and evil, between 'life and death' as Deuteronomy 30:15 and 19 calls it, but also the one who encompasses that often inextricable complex of good and evil. The biblical authors knew about forces of nature which at times assumed a demonic shape and they were also aware of their own inner malevolence like Paul in the letter to the Romans expresses. This awareness, however, came never to the detriment of their responsibility, their calling as image of God, although any simple, unproblematic reference to human responsibility is foreign to the Bible. The experience of God constantly appears to break through our concepts of righteousness and evil. Sometimes God may even be depicted as the one who is surrounded by spirits and angels and among them is sometimes even a spirit of evil, Satan, who incites human beings to evil. In those cases the authors do their utmost not to identify that evil with God in order to keep up even then our responsibility, our calling.

Epilogue

We can conclude that it is impossible for us humans to come to a clear distinction between righteousness and evil. Preferably we would be inclined to put God purely at the side of our ideas of righteousness. Often, however, we fail to manage that because – so is often our experience – His thoughts are not ours and our ways not His. Against the backdrop of the broad range of biblical experiences of God's revelation an exclusive identification of God with what we experience as righteousness, seems to be too rigorous a reduction. Before we know it, the argument may be turned around: something can only be called God if we experience it as righteousness.

The ridding of the concept of God of all kinds of evil confronts us with the question that it places too heavy a burden on humans. Then a strong anthropologization of evil occurs, whereby all the suffering in the world is connected with human acts. That not only frequently proves to be psychologically unhealthy, but also to be contrary to the, in our experience often mysterious, origin of a lot of suffering.

However, it is also clear that the only alternative, the inclusion of our ideas of evil into our concept of God, certainly does not leave us with fewer problems. Then

¹² Blackman, E.C.: *Marcion and His Influence*. London: SPCK, 1948.

¹³ Brinkman, M.E.: *Sacraments of Freedom: Ecumenical Essays on Creation and Sacrament – Justification and Freedom*. Zoetermeer: Meinema, 1999. 11-18.

God must himself encompass the contrast between good and evil. In spite of all inherent tensions with which this inclusive concept of God faces us, I am inclined to state that such a concept is preferable. The Reformed doctrine of predestination, covenant, image of God and calling teach us that God's righteousness will never be in line with our ideas of righteousness. God doesn't fit into our ideas of righteousness. Rather He is a God 'beyond good and evil', not in the Nietzschean sense that we can leave behind us the notions of good and evil as developed in Christianity, but in the sense of a deep Christian awareness that our righteousness not always is also God's righteousness. Our ideas of righteousness have first of all to 'die' and to 'rise' with Christ in the repeated celebration of baptism and the Lord's Supper. In other words, they have to be put into the perspective of 'another world', revealed in Christ's proclamation of the coming Kingdom of God. Especially in the sacraments of baptism and the Lord's Supper we are invited time and again to experience what it means our life experiences to bring to the border of the Jordan and to the foot of the cross. There we find our real identity. There, in our 'lost self', we find our 'true self'. Immersed and crossed in Jesus' death we are challenged to experience in his resurrection our own resurrection to a righteous, faithful life as a *predestination* to a *covenant* in which we interpret our responsibility as a corollary of the divine *calling* to be the *image* of God.

Abstract

The words of God, spoken by the prophet Isaiah that God's thoughts are not ours, and that our ways are not His (Isaiah 55, 8), could according to the Reformed tradition adequately be applied to our concepts of righteousness and evil in relation to God. There is a huge gap between our ideas of righteousness and evil and an adequate qualification of God's acts. That means that God is involved in our world in His own way.

In the following text I would like to illustrate this divine way as the key to Reformed issues as predestination, covenant, image of God and calling. The analysis of these issues will show that the God-human relation is so variegated and so inextricably tied together, that there is no point in adjudging this relation from an outsider's perspective. Only when the observer himself is involved in an act of engagement in God's core revelation in Jesus Christ, an adequate position is taken in to adjudge God's acts. This engagement – so will be my final conclusion – can only happen in the participation in the sacraments of baptism and the Lord's supper. Only that participation will really change our ideas of righteousness and evil.

AZ IGAZVOLTRÓL ÉS A GONOSZRÓL ALKOTOTT FOGALMAINK ISTENI TRANSZCENDENCIÁJA

Predestináció

A predestináció tantétele főként a kálvinista tradícióban tölti be azt a szerepet, hogy Isten üdvözítő vagy kárhoztató szuverén választására mutat. Emiatt a két lehetőség miatt beszélünk „kettős predestinációról”: vannak, akik arra rendeltettek el, hogy kiválasztassanak, mások pedig, hogy elkárhozzanak. Jóllehet a predestináció nem ugyanaz, mint a kiválasztás – a kiválasztás a kettős predestináció pozitív oldala –, a kálvinizmuson belül – sőt magánál Kálvinnál is – gyakran egyenlőségjel kerül a két fogalom közé.

A kálvinizmus történelme során ez a tan sokszor váltott ki vitát. Hevesen támadta például a 20. század legismertebb református teológusa, a svájci Karl Barth. Bírálatainak lényege a feltételezett isteni önkényesség és a krisztológiai vonatkozások hiánya volt.¹

Tanulságos az, ahogyan Heiko Oberman holland egyháztörténész történelmi környezetbe helyezi el ezt a tant. Szerinte a predestináció a „menekültek reformációjának”, azaz a 16. századi Nyugat-Európa diaszpóra kálvinizmusának fényében értelmezendő. Legutóbbi könyvében – *The Two Reformations (A két reformáció)*, melyet halála után két évvel jelentettek meg 2001-ben – Oberman a lutheri és a kálvini reformációval foglalkozik. Ebben a művében egyértelműen a következő szándékos modern terminológiával fogalmazza meg a predestináció fogalmának lényegét: „Azok számára, akiknek nem volt állandó tartózkodási helyük, még egy állandó kő sem,

¹ Barth, Karl: *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach Reformatorischer Lehre: 20 Vorlesungen über das Schottische Bekenntnis von 1560*. Zürich: Zollikon, 1938. Ang. ford. Barth, Karl: *The Knowledge of God and the service of God according to the teaching of the Reformation*. London: Hodder and Stoughton, 1938. 94-103.

amelyre lehajthatták volna fejüket, sem érvényes útlevelük vagy tartózkodási engedélyük, a predestináció vált személyazonossági okmánnyá.”²

A predestináció abban az időben ezt jelentette: Isten keze által vezetettetni. A predestináció arra tanít bennünket – hangsúlyozza Kálvin –, hogy bízzuk magunkat Isten ingyen kegyelmére, magasztaljuk Isten dicsőségét, és tanúsítsunk őszinte alázatot. A predestináció tanítása egyértelművé teszi, hogy „a mi üdvösségünk egyedül Isten merő jóvoltából származik”. (III.21.i.)³ Oberman rámutat arra, hogy Pál Timóteushoz írt második levelének – Kálvin kedvenc levelének – számos verse hogyan vált kulcsfontosságúvá a kiválasztás tan megfogalmazásában. Ilyen például a 2Tim 2,19: „Ismeri az Úr az övéit”⁴ – ami azt jelenti, hogy Isten nem fogja elhagyni kezének munkáit.⁵

Oberman így folytatja: ezen a történelmi kontextuson kívül azonban „Kálvin kiválasztás tana nemcsak visszataszító, de istentelen is.” Ennek a megtapasztalásnak a horizontján azonban számára ez „olyan drága tapasztalati töke, amelyet az üldözött egyházak csak saját kárukra nélkülözhetnek, és amelyet nekünk – miközben demokratikus jogaink védő sátra alatt élhetünk – életben kell tartanunk és tovább kell adnunk, hogy felkészítsük magunkat és gyermekeinket az eljövendő dolgokra.”⁶

A predestináció tanának tehát nem az a célja, hogy két részre ossza az emberiséget: kiválasztottakra és kárhozottakra. A predestináció középpontjában az üdvösség áll. Éppen ezért a predestinációnak mindig aszimmetrikus jellege van. Isten nem olyan módon része a kárhozatunknak, mint ahogyan része az üdvösségünknek. A kárhozatban inkább beszélhetünk szünergizmusról (kooperációról), mint az üdvösségben. A kárhozat tekinthető úgy, mint ami gonosz tetteink és a megtérésnek való ellenállásunk isteni megerősítése, míg az üdvösség jóval fölötte áll igaz cselekedeteinknek és hívő szándékainknak. Oberman rámutatott, hogy a kálvinizmusban az isteni predestináció megelőzi az ember hitét, a *sola fides*-et, és célja az, hogy vigasztalást nyújtson az elnyomás és hitehagyás idején, amikor minden – még saját hitünk is – bizonytalanná válik. A kárhozat az érme potenciális másik oldala. Többé-kevésbé az üdvösség logikai ellenkezője, de soha nem foghatjuk fel, mint egy szimmetrikus világ szükségszerű, másik felét. Akkor valóban Isten lenne a rossz okozója. Összességében tehát az igazvoltról és a gonoszról alkotott fogalmainknak csak nagyon korlátozott értelemben van köze az isteni predestinációhoz. Jelentős aszimmetria áll fenn az igazvolt és a gonoszság emberi és isteni fogalmai között is. A gonoszról alkotott fogalmaink közelebb állnak annak Istenéhez, mint az igazvoltról alkotott fogalmaink.

² Oberman, Heiko: *Two Reformations: The Journey of the Last Days to the New World*. New Haven: Yale University Press, 2003. 156-165 (“Election”). 157. és Oberman, Heiko: „Europe Afflicta: The Reformation of the Refugees” *Archive for Reformation History* 83 (1992): 91-111.

³ Klooster, Fred: *Calvin's Doctrine of Predestination*. Grand Rapids: Baker Book House, 1977. 2. kiad. (1961). 13-20.

⁴ Parker, T.H.L.: *Calvin's New Testament Commentaries*. Grand Rapids: Baker, 1964. Latin: *Corpus Reformatorum* 80, 370. 316-317.

⁵ Oberman: *Two Reformations*. 162-165.

⁶ Oberman: *Two Reformations*. 164-165.

Szövetség

Jóllehet a kiválasztás református dogmájának legmélyebb szándéka az, hogy Isten hozzánk való hűségét hangsúlyozza (Zsolt 138,8; 146,6), és nem a mi hozzá való hűségünket, ez az isteni hűség mégis az ember választását igényli. Ezért kapcsolódik olyan szorosan össze kiválasztás és szövetség a református hagyományban. A kiválasztás-szövetség kapcsolatának tekintetében kétféle megközelítést különböztetünk meg a református hagyományon belül. Az első megközelítésben a szövetség alkotja azt az utat, mely mentén a kiválasztás megvalósul az üdv történetben. Krisztus csak megerősítője az isteni kiválasztásnak. A második megközelítésben a Krisztusba vetett hit a legfontosabb jele a kiválasztottságnak a Krisztusban való szövetség kontextusában. Tehát aki hisz Krisztusban, az a szövetséghez tartozónak tekintheti magát, és bizonyos lehet kiválasztottsága felől. Krisztus a szövetség alapja, és ez magába foglalja a benne való kiválasztottságot is. Ez utóbbi megközelítés képviselői közé tartozik például Zwingli és Bullinger, míg az előbbihez Kálvin és még inkább Béza. Az első felfogás szerint a szövetség alá van rendelve a kiválasztásnak. A másodikban a kiválasztás van alárendelve a szövetségnek. Ez utóbbiban nagyobb tér jut az emberi válasznak, ill. az emberi történelem dinamikája is kielégítőbben összeegyeztethető vele.

A szövetség fogalmának az volt a célja, hogy az üdv történet egészét és az Isten-ember kapcsolatát Isten és az emberiség közötti kötelékként vagy megállapodásként értelmezze, először cselekedeti szövetséggént, majd miután az kudarcot vallott, a kegyelmi szövetségben. William Klempa kanadai egyháztörténész a következőképpen foglalja össze röviden a szövetség jelentését és hatását: „...fejlett formájában a szövetségteológia a predestináció kálvinista tanának mechanisztikus változatával szembeni jelentős reakciót jelenített meg. Az üdvösség művének az isteni elrendelésben való kizárólagos elhelyezése helyett a szövetségteológia célja az volt, hogy kifejezetten biblikus és dinamikus értelmezését adja Istennek az emberiséggel való kapcsolatának az emberi történelem egymást követő szakaszaiban, megalkotva ezzel a történelem keresztyén értelmezésének szabályát.”⁷ A szövetségteológia lett a református egyházak uralkodó ortodoxiája a 17. században, ahogyan az az 1647-es Westminsteri hitvallás 7. fejezetében is felismerhető, amely kétféle szövetséget különböztet meg: az Ádámmal és utódaival kötött cselekedeti szövetséget, melynek feltétele a tökéletes engedelmesség, és a hívekkel való kegyelmi szövetséget Krisztusban, amellyel az üdvösség ajándékát kínálja fel nekik az Őbenne való hit feltételével. Előfordul, hogy a különböző szövetségek közötti különbségtétel még árnyaltabb: szövetség Ádámmal, majd Noéval, majd Ábrahámval, Mózesrel és végül Krisztussal. A fő jellegzetessége ezeknek a szövetségeknek, hogy mindig Isten kezdeményez. Tehát mindig egy egyoldalú kezdettel rendelkeznek, jóllehet természetesen azzal a szándékkal, hogy kétoldalúan működjenek. Éppen ezért legtöbbjük nem feltétel nélküli, kivéve a Noéval és a Krisztusban kötött szövetség. Még ha visszautasítjuk is a szövetséget, Isten nem fogja megismételni az özönvizet, és még ha eláruljuk is Krisztust, Isten nem fogja visszavonni a Krisztusban felajánlott üdvösséget. Még a feltételes (Ádámmal, Ábrahámval és Mózesrel kötött) szövetségek esetében is – amelyekben Isten nyilvánvalóvá teszi a megszegők büntetését – világos, hogy Isten soha nem fogja visszavonni Ádámnak

⁷ Klempa, William: „The Concept of the Covenant in Sixteenth and Seventeenth-Century Continental and British Reformed Theology.” In: D.K. McKim (szerk.): *Major Themes in the Reformed Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992. (94-107). 94.

az istenképiséggel felajánlott emberi életet, az Ábrahám utódainak meghirdetett áldást és a Mózesnek ajándékol adott Tízparancsolat áldását. Ezért még ha a szándék kimondottan a kétoldalúság is, az egyoldalú kezdeményezés továbbra is fennmarad.

Különösen az Ádámmal és Noéval kötött szövetség fontos az ember istenképiségének megértéséhez. Ugyanös kitörést jelentenek a szövetség fogalmával kapcsolatos gyakori kirekesztő értelmezésekből. Minden szövetség egyetemes szándékát hangsúlyozzák. A szövetségek a kezdettől fogva nyitottak voltak az egész emberiség számára, nem abban az értelemben, hogy mindenki automatikusan szövetséges taggá vált, hanem abban az értelemben, hogy mindenki számára adattak, és mindenkinek az a rendeltetése, hogy szövetséges taggá váljon. Az Ádámmal és Noéval kötött szövetség istenképiségünkben fakadó közös rendeltetésünkre mutat rá. Később nemcsak a zsidóságon, hanem a keresztyénségen belül is hamar elhomályosult vagy teljesen kitörldött az a gondolat, hogy a szövetség közös rendeltetést is jelent, pedig már az Ábrahámval való szövetségből is ki lehet hallani ezt az egyetemes jelentést. Ábrahám Isten általi kiválasztása inkluzív (befogadó) kiválasztás marad. Egyértelmű jele annak a bibliai szabálynak, hogy a partikularitás nem ellentéte az univerzalizmusnak, hanem az az út, mely mentén a közös rendeltetés elérhető. Még ha Isten szab is feltételeket a szövetségeknek, láttuk, hogy végső fokon Isten kegyelme nem az emberi engedelmességtől függ. A szövetség eredeti jelentése Isten feltétel nélküli elköteleződése az emberi partner iránt, amiben semmilyen törvényeskedésnek nincs helye.

Isten megbízhatóságának jeleként voltak képesek a reformátorok az emberi törtenelmet dinamikusán értelmezni. Összekapcsolták Isten szuverenitását és az ember felelősségét, az isteni szándékot és az emberi szabadságot. Az adott bibliai kontextusban értelmezve a szövetségteológia elmozdulást képvisel Isten üdvözítő munkájának egy inkluzívabb és egyetemesebb felfogása irányába.⁸ Bibliai megfogalmazásban ennek soha nincs kizárólagos, etnikai, faji vagy nemzeti kontextusa, hanem mindig csak erkölcsi és hűségű jelleggel bír. *Pars pro toto* értelemben kell értelmeznünk: egy vagy néhány az egészért. Ennélfogva a krisztológiai értelmezés lesz a legmegfelelőbb. A szövetség fogalom reformatori használatának egyik elengedhetetlen folyamánya, hogy bibliai értelemben minden ember megteheti, sőt minden embertől elvárható, hogy magát kiválasztottnak tartsa, feltéve hogy Krisztusban való kiválasztottságukat elhívásként, *vocatió*ként fogják fel: áldásnak lenni mindenki számára az Isten országa értékrendjének megfelelően. A bibliai hivatkozások egyértelműen helyre tesznek igen sok szigorú, merev teológiai különbségtételt.

A predestináció esetében Isten kegyelme az, ami fölötté áll igazvoltunknak és gonoszságunknak. A szövetség esetében Isten hűsége az, ami fölötté áll hűtlenségünknek és magunk alkotta korlátainknak. Itt pedig ismét ugyanazzal az aszimmetriával találkozunk: a gonoszról való fogalmaink közelebb állnak az Istenéhez, mint az igazságról, igazvoltról alkotott fogalmaink.

Istenképűség

A kiválasztás és a szövetség az istenképűségünkben fakadó rendeltetésünk alapján feltételezik egymást. Az ószövetségi tudományok szerint az istenképűség általában nem az emberi létezés valamilyen dimenziójában helyezhető el, és nem valamilyen képességgel társítható, hanem a *coram Deo* emberi létezéssel áll összefüggésben, utalva ezzel

⁸ Klempa: „The Concept of the Covenant”, 106.

egyrészt az isteni teremtőre, másrészt az identitásukat öbenne megtaláló emberekre.⁹ Ezzel a teológia egyik legfontosabb antropológiai meglátását érintjük, nevezetesen, hogy a teljes embert (*totus homo*) nem foglalhatja magába egyetlen emberi lény sem, kivéve Jézus Krisztust. Mi csak részben vagyunk saját cselekedeteink produktumai. Énünk csak részben magunk alkotta. Énünk elsődlegesen a Jézus Krisztusban felkínált isteni ajándék eredménye. Később még visszatérek identitásunknak ehhez az ajándékjellegéhez.

A Szentírás istenképüsről való mondanivalójának mindig egy két gyújtóponttal rendelkező ellipszisjellege van. Az egyik gyújtópont az emberi létezés eredetére mutat, közös múltunkra, a másik pedig a rendeltetésünkre, közös jövőnkre. Visszatekintve feltehetjük a kérdést, hogy mi alkotja az embervoltot, előretekintve pedig megkérdezhetjük, mi a rendeltetése az embernek. Az a tény, hogy ez a két kérdés együttesen alkotja az ellipszist, azt jelenti, hogy nem lehet őket külön-külön megközelíteni. A rendeltetésünk a múltunkban adatik, múltunk pedig a rendeltetésünkre összpontosít. Minden, az embervolttal kapcsolatos értékítélet éppen ezért mindig attól a kérdéstől függ, hogy mi a rendeltetése az embernek, és a rendeltetésről alkotott minden felfogás többé-kevésbé azokból a lehetőségekből adódik, amelyek eleve adottak az ember teremtettségében. Ezért beszélhet Charles Taylor kanadai filozófus az „ember adott (természetes) ontológiájáról”, ezzel egyszerre kifejezve az ember adott természetét és annak kezdeti (eredetileg?) normatív jellegét.¹⁰

Isten szava „Alkossunk embert a képmásunkra...” (1Móz 1,26) éppen az el-lenkezője a vallási projekció elméletnek, amely mindig hajlamos az emberi abszolutizálására, következésképpen istenítésére is. A teológiai antropológia ezt mindig kerülni fogja. „Nem vagyunk Isten” – ez az első velős mondanivalója. „Az emberi rendeltetésnek, valódi identitásunknak kijelentésre van szüksége – ez a második velős mondanivalója. Az istenképűség fogalmát tekinthetjük úgy, mint ami legfőképpen erre a rendeltetésre mutat. Azzal, ha az emberre mint istenképre utalunk, a valódi embervolt *theomorf* jelleget kap. Éppen ezért Krisztus ennek a teljes megtestesítője.¹¹

Összefoglalva tehát elmondhatjuk, hogy az istenképüsről szóló bibliai hivatkozásokban az ember Istentől kapja meg a helyét (eredetét és rendeltetését). Az ember nem Isten. Ez az érem egyik oldala. Az érem másik oldala az, hogy az embervolt istenképűséggel való leírása nemcsak korlátozó, szűkítő értelemben mutat rá helyünkre, hanem egyfajta „felmagasztaló”, magasba emelő módon is. Az istenképűség folyamatosan arra is emlékeztet, hogy ne gondoljunk túlságosan keveset magunkról. Az istenképűség sérthetetlenségünk záloga. Az 1Móz 9,6-ban ez a sérthetetlenség nem valami emberi minőségből fakad, hanem abból a tényből, hogy az ember *theomorf*, azaz Isten képmására teremtetett (Zsolt 8,5). Ez az „ontológiai adottság” (Taylor) mint tény hatalmas mozgásteret (felelősséget) biztosít, mely folyamatos felfedezése magasságok és mélységek útján történik a Szentírásban.

⁹ Westermann, Claus: *Genesis 1-11: A Commentary*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984. (148-158). 158.

¹⁰ Taylor, Charles: *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1989. 5.

¹¹ Brinkman, M.E.: *The Tragedy of Human Freedom. The Failure and Promise of the Christian Concept of Freedom in Western Culture*. Amsterdam-New York: Rodopi, 2003. 27-36.

Az Istentől kapott múltunk és jövőnk – istenképűségünk – végső fokon itt ismét Krisztusban jelentetik ki, és fölötte áll az ember értékéről alkotott elképzeléseinknek.

Elhívás (vocatio)

Az ember istenképűségének fogalma alkotja az elhívás (*vocatio*) bibliai fogalmának alapját. Az elhívást úgy definiálom, hogy Isten képmásaként készek vagyunk felelősséget vállalni. Az elhívásunk megértése ebben az esetben azt jelenti, hogy válaszolunk arra, amit rendeltetésünk megkövetel, felelősen viselkedünk, cselekedeteinkért felelősségre vonhatóak vagyunk. A Szentírásban az emberi felelősségre való minden hivatkozás az istenképűség ismeretében / tudatosításában gyökerezik. Ebből az ismeretből / tudatból adódóan kell minden embernek választania igazvolt és gonoszság között, és ennek az ismeretnek / tudatnak köszönhetően fordul figyelme a rossz döntések következményeire. A bibliai törvényfogalom, mint a törvény minden egyéb értelmezése, feltételezi, hogy az ember képes döntést hozni. A Szentírás azonban végig tudatában van annak, hogy előszeretettel választjuk a rosszat, és képtelenek vagyunk Isten akaratát cselekedni. A bűneset (1Móz 3,1-24), az özönvíz (1Móz 6,5-9; 7) és a Babel tornya (1Móz 11,1-9) szembetűnő példái ennek. Ismételten nyilvánvalóvá válik a felismerés: milyen kis teret kapott valójában az ember. A Szentírás leplezetlen realizmusa azonban soha nem pesszimizmushoz vezet. Soha nem vezet az emberi gonoszság mint elkerülhetetlen sors elfogadásához. A gonoszt sem a teremtés Istenével harcoló önálló erőnek tulajdonítja – mint a manicheizmus vagy a gnoszticizmus. Az egyház történelme során voltak, akik tagadhatatlanul újból és újból ehhez a felfogáshoz folyamodtak – példa erre Marcion gonosz teremtő-demiurgosza.¹²

Marcion a teremtett valóság árnyoldalainak a megváltás keresztyén fogalmába való integrálásával szembesít. Marcion arra tanít meg, hogy soha nem becsüljük alul a kiszámíthatatlan teremtés keserű titokzatosságát.¹³

Vele ellentétben mi azonban fenntartjuk, hogy Isten soha nem hagyja magára a teremtését. Ahogyan azt láttuk, ez a predestináció, a szövetség és az istenképűség dogmájának a magva. Isten nemcsak az, aki különbséget teremt igazvolt és gonoszság között, „élet és halál” között – ahogyan az 5Móz 50,15.19 nevezi azt –, hanem Ő az, aki egybefogja jó és rossz gyakran megfeythetetlen összetettségét. A Szentírás írói előtt ismert volt a természet erejének olykor démonikus jellege, és ugyanígy tudatában voltak a saját magukban rejlő rossznak – ahogyan arról Pál a rómaiaknak írt is. Ez az ismeret azonban soha nem kisebbitette felelősségüket, istenképűségükből adódó elhívásukat – jóllehet az emberi felelősségre való mindenféle leegyszerűsített, problémamentes hivatkozás idegen a Szentírástól. Isten megtapasztalása folyamatosan áttöri az igazvoltról és gonoszságról alkotott elképzeléseinket. Istent úgy is le lehet írni, mint akit lelkek és angyalok vesznek körül, akik között időnként a gonosz lélek, a Sátán is megtalálható, aki a gonoszra sarkallja az embereket. Ezekben az esetekben a szentírók mindent elkövetnek annak érdekében, hogy ne azonosítsák azt a gonoszt Istennel, hogy továbbra is megmaradjon az ember felelőssége és elhívása.

¹² Blackman, E.C.: *Marcion and His Influence*. London: SPCK, 1948.

¹³ Brinkman, M.E.: *Sacraments of Freedom: Ecumenical Essays on Creation and Sacrament – Justification and Freedom*. Zoetermeer: Meinema, 1999. 11-18.

Epilógus

Összegzésként elmondhatjuk, hogy számunkra, emberek számára lehetetlen egyértelmű különbséget tenni igazvolt és gonoszság között. Inkább arra vagyunk hajlamosak, hogy Istent pusztán az igazvoltról alkotott elképzeléseink oldalára állítsuk. Ez azonban gyakran nem sikerül – ezt gyakran tapasztaljuk is. Az Ő gondolatai nem a mi gondolataink, és a mi útjaink nem az Ő útjai. Isten kijelentésének sokszínű bibliai megtapasztalásával / lecsapódásával szemben eltúlzottan szigorú szűkítés lenne Istent kizárólag azzal azonosítani, amit mi tapasztalunk meg igazságként. Mielőtt még tudatára ébrednénk, az érvelés máris visszajára fordulna: csak akkor nevezhetünk valamit Istennek, ha azt igazságként tapasztaljuk meg.

Ha meg akarjuk szabadítani az Isten-fogalmat mindenféle gonosztól, szembesülnünk kell azzal, hogy ez túlságosan nehéz terhet ró ránk. A gonosz erőteljes antropologizálásával van dolgunk, ahol is a világ összes szenvedése emberi cselekedetekkel hozható összefüggésbe. Ez pedig nemcsak lélektani értelemben bizonyul gyakran egészségtelennek, hanem ellentmond a – tapasztalatunkban gyakran titokzatos – sok szenvedés okának.

Ugyanakkor az is világos, hogy az egyetlen alternatíva – a gonoszról alkotott elképzeléseink integrálása az Istenről alkotott elképzelésünkbe – sem okoz kevesebb problémát. Akkor Istennek magának kell átfognia / felölelnie jó és rossz ellentétét. Minden ezzel járó feszültség ellenére, mellyel ez az inkluzív istenkép szembesít bennünket, mégis inkább azt állítom, hogy ez az elképzelés a kíváncsiabb. A predestináció, a szövetség, az istenképűség és az elhívás református dogmája arra tanít, hogy Isten igazsága soha nem egyezik meg a mi igazság fogalmainkkal. Isten nem fér bele az igazságról alkotott elképzeléseinkbe. Ő Isten „túl jön és rosszon” – nem abban a nietzschei értelemben, hogy magunk mögött hagyhatjuk a keresztyénség során kialakult elképzeléseinket jóról és rosszról, hanem abban az értelemben, hogy keresztyénként mélyen tudatában vagyunk annak, hogy igazságunk nem mindig Isten igazsága. Az igazságról, igazvoltról alkotott elképzeléseinknek mindenekelőtt meg kell halniuk és fel kell támadniuk Krisztussal a keresztség és az úrvacsora ismételt ünneplésében. Másképpen megfogalmazva: azokat „egy másik világ”, a Krisztus által meghirdetett Isten országa kijelentésének távlatába kell állítanunk. Különösen a keresztség és az úrvacsora sákramentumában kapunk arra meghívást újból és újból, hogy átéljük, mit jelent élettapasztalatainkat a Jordán partjához és a kereszt lábához vinni. Ott találjuk meg valódi identitásunkat. Ott, „elveszett énünkben” találjuk meg „igazi énünket”. Alámerülve és keresztszégezve Jézus halálában arra kapunk meghívást, hogy az Ő feltámadásában tapasztaljuk meg saját feltámadásunkat egy igaz, hűséges életre, mint ami predestináció egy szövetségre, melyben úgy értelmezhetjük felelősségünket, mint ami az istenképűségből fakadó isteni elhívásunk következménye.

Absztrakt

Istennek azokat a szavait – melyek Ézsaiás próféta tolmácsolásában hangzottak el –, hogy Isten gondolatai nem a mi gondolataink, és a mi útjaink nem Isten útjai (Ézs 55,8) a reformatori / református tradíció szerint helyesen alkalmazzuk az igazvoltról és a gonoszról alkotott fogalmainkra Istennel kapcsolatban. Hatalmas szakadék tántog az igazvoltról és a gonoszról alkotott emberi fogalmaink és Isten tetteinek adek-

vát minősítése között. Ez azt jelenti, hogy Isten szuverén módon bánik világunkkal.

A következő tanulmányban ezt az isteni módot / utat szeretném szemléltetni, mint ami kulcsfontosságú az olyan református kérdések megértéséhez, mint predestináció, szövetség, istenképűség és elhívás. Ezeknek a kérdéseknek az elemzése megmutatja, hogy az Isten-ember kapcsolat olyannyira összetett és olyan elválaszthatatlanul összetartozik, hogy nincs értelme ezt a kapcsolatot egy kívülálló szemszögéből megítélni. Csak amikor a szemlélődő maga is elköteleződik Istennek a Jézus Krisztusban adott lényegi kijelentése iránt, akkor kerül megfelelő helyzetbe ahhoz, hogy Isten tetteit értékelje. Végző konklúzióm az, hogy ez az elköteleződés csak a keresztség és az úrvacsora sákramentumaiban való részesülésben történhet meg. Egyedül ez a részesülés változtatja meg valójában az igazvoltról és gonoszról alkotott fogalmainkat.

Fordította: Rácsok Gabriella



MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

HE CAME TO HIS OWN ON CHRIST'S OWNERSHIP OF CREATION

Christian faith is about Christ. Christ is the very core of Christian belief. And thus the earliest form of the Creed is a simple Christological statement: 'Jesus is Lord.' This basic confession is extended by referring to his birth, his death and his resurrection. In all classical creeds the Christological section is their core.

Soon, however, such Christological statements are preceded by an article about God the Creator. Nowadays, it may seem obvious to speak about God as Creator, but in antiquity that is not the case. The classical Greeks consider the world as being part of the Gods—or in more philosophical circles even as an expression of non being—because to them the material world consists of becoming and perishing. The world does not have a consistent being, and thus it participates in non-being. From such a perspective it is interesting to consider why it is that Christians so emphasized creation; even more so since Christ—as the focus of their faith—is said to have come as a judgment over the world.

1. Only a Creator is a true God

We find the first extensive discourse on the Creator in Christian literature in Athenagoras' *Plea for the Christians*. Athenagoras argues that the gods of the Greek have a beginning. Zeus, who is born from Saturn and Ouranos, has a beginning as well.¹ It was common sense in Greek philosophy that what has a beginning has also an end. It is therefore Athenagoras' argument that the gods of the Greek are not eternal. The gods are not being but belong to the sphere of becoming.² They are part of the world of all phenomena that have an origin in time and an end in time.

¹ 'If Kronos is time, he changes; if a season, he turns about; if darkness, or frost, or the moist part of nature, none of these is abiding; but the Deity is immortal, and immoveable, and unalterable: so that neither is Kronos nor his image God. As regards Zeus, again: If he is air, born of Kronos, of which the male part is called Zeus and the female Hera (whence both sister and wife), he is subject to change; if a season, he turns about: but the Deity neither changes nor shifts about' (*A Plea for the Christians* 22). See also *Plea* 17.

² Athenagoras (*Plea* 6) assentingly quotes Plato: 'Whatever is compounded can be dissolved.'

'How can the constitution of these gods remain, who themselves are not self-existent, but have been originated?'³

Christians confess a God who is different. Their God is not a part of this world. This God is the Creator of the world.⁴ God has no beginning and will have no ending. God is eternal. Only a Creator who is totally different from the world can be everlasting and thus truly be God. We 'distinguish God from matter, and teach that matter is one thing and God another, and that they are separated by a wide interval because the Deity is uncreated and eternal, to be beheld by the understanding and reason alone, while matter is created and perishable.'⁵ Thus the first interest of Christians in confessing the Creator is to guarantee God's divinity, in contrast to the perishing pagan gods.⁶

The Creeds of the early church do not refer explicitly to the eternity of the Creator. Yet it is indicated by the word 'Father'. Because Christ lived on earth, is born and has died, Christ could be considered to be one of the dying and reviving gods of the antique world, a mere expression of coming and leaving, leaving and coming as the world goes. The Creed says that Christ is the Son of the Creator of heaven and earth: He belongs to a different category. His coming is anchored in the eternity of the Creator of heaven and earth. Therefore his birth is not a beginning but an acting and coming. The confession of the Father is a guarantee for the belief that Christ is really God.⁷

Christians did not invent this idea of an eternal Creator. They lived with the Old Testament and the prophets of Israel already made the same claim about the God in Whom they believed.⁸ The gods of the gentiles are creations of human beings, even the handiwork of them. They cannot help human creatures because they are not gods. Only the almighty Creator who has no beginning or ending and who does not get tired is a true Savior.

³ Athenagoras, *Plea* 19.

⁴ 'The multitude, who cannot distinguish between matter and God, or see how great is the interval which lies between them, pray to idols made of matter;' but 'we do distinguish and separate the uncreated and the created, that which is and that which is not...' 'They are at the greatest possible remove from one another—as far asunder as the artist and the materials of his art' (*Plea* 15).

⁵ Athenagoras, *Plea* 4.

⁶ Christian theologians are more positive about Plato who not only stresses that true divinity is one and thus everlasting, but also once speaks about God as Creator. See Meijering 2004:187, 296f. Athenagoras refers also to other Greek philosophers and poets, who have at least some idea of what real divinity should be, 'even against their will' (*Plea* 7). 'For poets and philosophers, as to other subjects so also to this, have applied themselves in the way of conjecture, moved, by reason of their affinity with the afflatus from God, each one by his own soul, to try whether he could find out and apprehend the truth; but they have not been found competent to apprehend it fully, because they thought fit to learn, not from God concerning God, but each one from himself' (*Plea* 7). See also Justin the Martyr, *Dialogue with the Jew Trypho* 5: 'For God alone is unbegotten and incorruptible, and therefore is God, but all other things after God are created and corruptible.'

⁷ Cf. Athenagoras, *Plea* 10: 'The Son of God is the Logos of the Father, in idea and in operation.'

⁸ Cf. Athenagoras. *Plea* 9.

2. God's hands

If God is eternal and the world is becoming, how is it possible to say that both interact? How can an eternal Being even create transient beings? The problem of the relation of being and becoming has haunted Greek philosophy from its very beginning. The church father Irenaeus has a simple answer to this problem: it is because God is acting, for God has hands, namely the Son and the Spirit.⁹ God is not a *Deus otiosus* without any motion. On the contrary, acting belongs to God's very identity. This God is the living God, as the prophets taught. Irenaeus likes the metaphor of the Son and the Spirit as God's hands. They are the way God is acting. They are God's *own* hands. Therefore they are not different beings, and thus there are not three Gods. When my hands act it is I myself who acts. When the Son and the Spirit act it is the very same God who is acting as the Father is acting. It is precisely because the Father is living and acting that they act.

The doctrine of Trinity is not an unsolvable mystery but an expression of the belief that God is a living God, who creates, cares, saves, makes alive. It is the translation of the belief of the prophets into Greek language. It is not a philosophical construct as the solution of the philosophical problem of being and becoming but an expression of the experience of Israel and early Christianity: God is acting, interfering in human affairs. God gives victory to his people, and God gives salvation through the death and resurrection of Christ, through his own coming into the world, and by his indwelling in human beings through his Spirit. Athenagoras stresses the eternity of God the Creator, and Irenaeus God's acting in the Son and the Spirit. Both belong intrinsically together in Christian faith.¹⁰

3. To his own

Irenaeus pushes the Christological interpretation of creation further. Because Christ is God's acting presence to the world, the world is Christ's own creation. This becomes Irenaeus' core argument against the Gnostics and against Marcion. Christian Gnostics taught that Christ saved people from a lower level existence in the material world, and Marcion considered Christ as a stranger God who saved human beings from the creation of a lower demiurge. If this were true, argues Irenaeus, Christ would be a thief.¹¹ Christ would be taking creations of a demiurge for himself,

⁹ Irenaeus, *Against the Heresies* IV, Preface 4; IV,20,1; V,6,1; V,28,4.

¹⁰ Athenagoras refers to God's acting in the Spirit and the Son also (Plea 10) and Irenaeus also claims God's eternity in contrast to created transitory being (*The Proof of the Apostolic Preaching* 4; see also Fragment 33).

¹¹ *Against heresies* V,2,1: 'And vain likewise are those who say that God came to those things which did not belong to Him, as if covetous of another's property; in order that He might deliver up that man who had been created by another, to that God who had neither made nor formed anything, but who also was deprived from the beginning of His own proper formation of men. The advent, therefore, of Him whom these men represent as coming to the things of others, was not righteous; nor did He truly redeem us by His own blood, if He did not really become man, restoring to His own handiwork what was said [of it] in the beginning, that man was made after the image and likeness of God; not snatching away by stratagem the property of another, but taking possession of His own in a righteous and gracious manner.' See also *Against heresies* III,11,2; IV,18,4; V,18,1.

those who were not owned by Him. That would not be justice and righteousness but a crime. Thus the salvation theory of Gnostics and Marcionites is a criminal doctrine about injustice. They confess an evil god, precisely when they claim to teach salvation of people by Christ.

Irenaeus confronts these ideas with orthodox Christian faith: because Christ is the Creator of the world Christ came to his own.¹² Those powers who intruded upon the world and kept it in captivity are evil spirits and this Christ is faithful by coming and saving his own creatures from these powers. 'The Word of God, powerful in all things, and not defective with regard to His own justice, did righteously turn against that apostasy, and redeem from it His own property, not by such violent means as the [apostasy] had obtained dominion over us at the beginning, when it insatiably snatched away what was not its own.'¹³

Here Irenaeus comes to the core of his doctrine of salvation. We cannot play off creation and salvation, because salvation is liberation of Christ's own creation. Because He created the world and He is faithful, He did not leave his people in the power of dark spirits, sin and death. Precisely because there is no injustice in God Christ has come and saved his own people. Christians confess this just and good God. Therefore they confess God as both Creator and Savior. Irenaeus does not get tired from stressing that the world is Christ's own creation and that He saves his own handiwork.

It is in the conflict with the Gnostics and Marcion that Christian doctrine of creation reached its apex. The doctrine of creation and providence is not a mere general idea about the power of a caring or a capricious God, as it was often conceived in later times—especially in Reformed circles. Creation has to do with the legitimacy of salvation. Salvation would be injustice—and thus not salvation at all—if Christ is not the Creator and Owner of the universe.

Irenaeus did not invent this relation of Christ and creation. It is very much rooted in the New Testament and is broadly present in the main New Testament *corpora*. Because Irenaeus himself claims to stand in the Johannean tradition, it is obvious to first look in the Johannean corpus of the New Testament. This begins immediately with the theme of Irenaeus: 'In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. He was with God in the beginning. Through him all things were made; without him nothing was made that has been made.'¹⁴ John continues: 'He came to that what was his own.'¹⁵ He is not a stranger, but the expression and revelation of the Father. 'No one has ever seen God, but the only begotten God ... has made him known.'¹⁶

¹² *Against heresies* IV,20,2. See also *Proof 3*: 'God is not ruler and Lord over the things of another, but over His own.'

¹³ *Against heresies* V,1,1,

¹⁴ John 1:1-3 (NIV).

¹⁵ John 1:11.

¹⁶ John 1:18. The greek tekst has *monogenes theos*. Most translations do not like this expression and opt for a minimizing translation.

The expressive language of the Apocalypse tells us that only the Lamb is worthy to open the seals of world history and the identity of creation.¹⁷

However, it is not his reference to John that has become Irenaeus' most famous theological contribution in the history of theology. That contribution is his concept of recapitulation. 'For the Lord, taking dust from the earth, molded man; and it was upon his behalf that all the dispensation of the Lord's advent took place. He had Himself, therefore, flesh and blood, recapitulating in Himself not a certain other, but that original handiwork of the Father, seeking out that thing which had perished.'¹⁸ The idea of recapitulation finds its roots in the Pauline tradition, especially in Ephesians 1: It was God's good pleasure 'to sum up all things in Christ, the things in the heavens, and the things upon the earth.'¹⁹ Colossians 1 stresses the same theme: 'The Son is the image of the invisible God, the firstborn over all creation. ¹⁶For in him all things were created: things in heaven and on earth, visible and invisible, whether thrones or powers or rulers or authorities; all things have been created through him and for him. ¹⁷He is before all things, and in him all things hold together.'²⁰

The texts from Ephesians—and from Colossians even more—are often used as a *locus probans* for the theologoumenon of the cosmic Christ. As such, there is nothing against this concept. However, it does depend on the way it is elaborated. If it develops from a cosmic theory—into which Christ fits as the apex stone and as the human being that is the fulfillment of everything human beings are longing for—it is contrary to the New Testament argumentation. The latter is instead about Christ who came to save human beings, about Christ in Whom we have salvation by his death on the cross, in his blood.²¹ Subsequently the letters confess that He is the head of all, just like the prophet Isaiah argues that the salvation is certain because God is the almighty Creator.²² Salvation is first in the argument, and the cosmic power of Christ thereafter. It is not even about the guarantee of salvation but is the very expression of its comprehensiveness.

The synoptic tradition has the same sequence in a somewhat different perspective. Matthew relates the doctrine of creation to providence. Providence is not a general idea for him. Jesus says: 'But seek first his kingdom and his righteousness, and all these things will be given to you as well.'²³ The Kingdom comes first—and the Kingdom is Christ, the *autobasileia*.²⁴ First of all, people should be in Christ and follow Him—and the rest is a giveaway. In the Kingdom which is Christ nobody will be in want.

If we think about creation, it has to be in the perspective of salvation—or better

¹⁷ Apoc. 5:5.

¹⁸ Irenaeus, *Against Heresies* V,14,2. The concept of recapitulation occurs often in Irenaeus' work.

¹⁹ Eph. 1:10 (ASV).

²⁰ Col. 1:15-17.

²¹ Col. 1:20.

²² Is. 40:12-31.

²³ Matth. 6:33.

²⁴ Origenes, *Commentary on the Gospel of Matthew* XIV,7: 'For He is the King of the heavens, and as He is absolute Wisdom and absolute Righteousness and absolute Truth, is He not so also absolute Kingdom?'

it is in the perspective of Christ. Because He is our Savior He is good and just. Christ is light and no darkness is in Him. The world is his own world and we belong legitimately to Him. When Christ shed his blood as a ransom for many²⁵ was it not because the devil has any claim on us that Christ should have to pay. It is only for the sake of God's own justice, because we were sinners. Therefore, Irenaeus speaks of a re-capitulation: the new creation is the restoration of God's own creation.

In the confrontation with pagans, Christians argue for God as Creator, as the only true God, and they give a Christological and pneumatological deepening as an argument that this eternal God is able to create beings in time and space who are limited, with a becoming and an ending. In the confrontation with heretics they stress that the world is Christ's own. So for the internal debate of the church, a Christological approach is essential in order to keep salvation and creation together. At the front-line in the second century were people who denied the good creation, while presently often an independent doctrine of creation is developed, without any Christological influence. Therefore it is urgent in our time to stress one again the unity of creation and salvation, and to consider that the doctrine of creation is developed from a soteriological (that means: a Christological) perspective. It is not about emphasizing creation as such, but about the world that God loved so much that he sent his one born Son for its salvation. If we speak about creation without taking the concept of recapitulation into consideration we get in great trouble. We then enter into the dark providence of an unknown God, or in a flat idealism of a caring Father—which does not at all fit the many dimensions of hard reality. It is in the perspective of Christ that the world gets its perspicuity: without Christ it is a dark mystery or an existence of mere coincidence.

4. *The beauty of creation*

The doctrine of creation entered a new phase in the fourth century. An apology against the pagans was no longer required after the Constantinian turn. Now the pagans themselves were in the defense. That God is the almighty Creator was no longer a contested matter of debate. Heretics continued to roam in the church but it was no longer creation that was the burning issue. It was now about Christ Himself. Gnostics and Marcionites were silenced during the third century when the cultural climate changed. Now that apology and refutation of heresies about creation were no longer urgent Christian theologians could reflect on creation in a more relaxed atmosphere.²⁶ It is this approach that we find in the catechetical lectures of Cyril of Jerusalem in the middle of the fourth century. Cyril's lectures display mainstream orthodox theology of that time, summarizing earlier Christian thought for a new generation of Christians. He is a major source for discovering what Christians of the first centuries thought and taught when they were not challenged by fierce external or internal debates. It is an expression of a relaxed orthodox Christian faith—the good life of Christians in the community of Christ.

Cyril's ninth lesson deal with creation. He tells his catechumens about the beauty

²⁵ Mark 10:45.

²⁶ It is remarkable that Augustine (*Confessions* XI-XIII) after his connection with the Manicheans reopens the debate on creation. He once again puts the question how an eternal God can create temporal beings.

of plants and animals and the wonders of nature. It is as if he goes into the fields with them and points to flowers and birds: 'Look at that!' 'Observe, I pray you, the spring, and the flowers of every kind in all their likeness still diverse one from another; the deepest crimson of the rose, and the purest whiteness of the lily: for these spring from the same rain and the same earth, and who makes them to differ? ... Admire also the great thickness of the knots which run round the reed, as the Artificer has made them. From one and the same earth come forth creeping things, and wild beasts, and cattle, and trees, and food; and gold, and silver, and brass, and iron, and stone. The nature of the waters is but one, yet from it comes the substance of fishes and of birds; whereby as the former swim in the waters, so the birds fly in the air.'²⁷ We can hardly imagine a better guide on an excursion with young people to make them interested in nature.

What the observations of Cyril make specifically Christian is the context of his teaching. It is teaching about God. When he points to a rose or a bird, he points to God at the same time. 'Look at that, how wonderful God made it!' 'Is not then the Artificer worthy the rather to be glorified?'²⁸ The admiration of nature urges to adoration of the Creator. We do not live in a neutral nature with beautiful things but in a wonderful work of a Maker. Enjoying his work is enjoying Him. It gives a profoundness to dwelling in the fields that no atheist can understand. Though I am fully part of the community of all created beings, they are also given to me as a wonderful gift of God—and we believe that Godself also enjoys this creation. 'God saw all that he had made, and it was very good.'²⁹

The context of Cyril's teaching on creation is his teaching about God. It is, however, even more specific: it is about God in Christ. Before Cyril gave his lesson on creation he taught about baptism.³⁰ Baptism is at the beginning of all his teaching. It is only in the perspective of living in the community of the body of Christ that one can discern what is best. When Cyril continues his teaching after the lesson on baptism he begins by quoting Colossians 2:8: 'Beware lest any man spoil you through philosophy and vain deceit, after the tradition of men, after the rudiments of the world.'³¹ That is also the case for the doctrine of creation. We cannot develop it without the wisdom of Christ. Cyril is fully in line with his famous predecessors such as Paul, John and Irenaeus. We look to the world through the lenses of Christology and in the reality of a new being through baptism. The teaching of Cyril is an expression of this approach. It breathes the sphere of freedom which is characteristic for Christian life.

At this point Cyril can give us a major contribution to present day theology of creation—much like Paul and John and Matthew, and Irenaeus can do also. Recent theology of creation is often in the perspective of responsibility. Stewardship is a core concept. This creates stress for people. They are responsible for being good stewards, and do not know how to do it—or they are not willing to do so and feel guilty.

²⁷ Cyril of Jerusalem, Catechetical Lecture 9,10. See also 9,11-13.

²⁸ Catechetical Lecture 9,14.

²⁹ Gen.1:31.

³⁰ Catechetical Lecture 3.

³¹ Catechetical Lecture 4, heading.

Responsibility has to do with the law—and the law makes us guilty, for one does never attain the goals that the law requires. Nobody is able to secure the integrity of creation. The very existence of any human being contributes to the overpopulation of the globe and to exhausting its resources. Modern theology of creation lacks the relaxed atmosphere of Cyril's lessons. Is this due to his naïvety? I do not think so. It rather has to do with his basic paradigm: being baptized into Christ. It is the freedom about which Luther writes in his *On the Freedom of a Christian*. Luther states: 'A Christian man is a perfectly free lord of all, subject to none. A Christian man is a perfectly dutiful servant of all, subject to all.'³² That is not only in relation to human beings but also with regard to all living and non living beings. Stewardship is a burden, freedom is enjoyment. That makes all the difference. It is the difference someone can experience when taking care of flowers. I could be asked to take care of the plants of neighbors who are on holiday—or it can even be my job to do so as a gardener. I am responsible for the plants doing well. Actually, I cannot enjoy them because I am always in fear that they might decay—due to lack of water or too much water, or to too much sun or shadow. I am relieved when the owners return from their journey—or happy when the owner praises me for the garden doing well.

There is also a different perspective of caring for flowers. My partner may have given them as expression of love and unity. She will never blame me if the plants will decay, for it was not about the plants but about the gift. She gave love, and love cannot decay. The flowers were merely an expression of it. In giving herself she has already given me everything. The flowers are just additional—a *donum superadditum*. Nothing depends on them. In talking care for the flowers I enjoy the love of the giver—which does not change when the flowers inevitably decay. And precisely therefore, I try to keep them as long as possible, for I love them because I love the one who brought them. That is the way Cyril enjoys nature and teaches his catechumens to enjoy it. They live in the Kingdom of God, and much is added to it by Him who created the world and saved the world. He created us in a garden and we dwell in a garden that reflects his glory.

Cyrril's considerations are not naïve. If we dwell in creation in the paradigm of Christ we are not shocked by death and broken flowers. We live in the world that the Crucified One created. It is *his* own and displays Christ's love: through death, through the thorns of his crown. We see beauty, not only in the crimson of the rose, but also when its petals fall away, for that is the beginning of the fruit—and when the pruner cuts the branches, or the frost kills the shrub, we know that new life will grow from death. That is life—that is life in the paradigm of Christ. It is a view on creation wherein even the behavior of a shrike does not surprise us, for it belongs to the creation of the One who was nailed on the wood. We do not understand the meaning of all beings but we enjoy them as creations of our good Lord.³³

Conclusion

Why is the article on creation added to the basic confession of Jesus as Lord? It is not in order to have another avenue to God and to play off Christology over against

³² Luther, *On the Freedom of a Christian* 1.

³³ Cyril, Catechetical Lecture 9,14.

creation. It is added in order to express that Christ is the eternal God who saves his own and gives them freedom and joy—and signs of his love all along the way that Christians go in God's creation.

Absztrakt

Az övéihez jött
Krisztus teremtetési tulajdonjogáról

A keresztyén hit Krisztusról szól. Krisztus a keresztyén hit középpontja, ily módon a hitvallás legkorábbi formája egy egyszerű krisztológiai kijelentés: Jézus Úr. Ezt az alapvető hitvallást kibővíti Krisztus születése, halála és feltámadása. Minden klasszikus hitvallás szívét a krisztológiai rész képezi.

Ilyen krisztológiai kijelentéseket azonban közvetlenül megelőz a hitvallásokban egy cikkely a teremtő Istenről. Napjainkban természetesnek tűnhet, ha Istenről mint teremtőről beszélünk, az ókorban ellenben ez nem így van. Az ókori görögök a világot az istenek részének - filozofikusabb körökben a nem létező megnyilvánulásának - tartják, mivel számukra az anyagi világ a valamivé válásból és az elmúlásból áll. A világnak nincs konzisztens létezője, ebből következően osztozik a nem létezőben.

Ebből az álláspontból érdekes elgondolkozni afelett, miért olyan hangsúlyos a keresztyének számára a teremtés. Még inkább így van ez Krisztusra nézve - aki a hitük középpontja -, akiről azt mondjuk, hogy világ feletti ítéletként jött el.

A Teremtő Isten lehet egyedül igaz Isten, aki nem oldható fel a világban. Örökkévalóságában és mindenhatóságával teremti meg a világot. Látványos különbségek vannak a pogány istenségek, a görög filozófiai megközelítések és a keresztyén Istene fogalom között.

Az örökkévaló egy Isten cselekvő Isten. Ezt támasztja alá igen szemléletes módon az ireneusi szentháromság modell: a Fiú és a Lélek a cselekvő Isten karjai. A teremtés szépsége ezekből a trinitástani megfontolásokból adhatja a keresztyén közösségek értékrendjét a teremtetett világban. Erre láthatunk számos példát a keresztyén tradícióban (szinoptikusok, János, Ireneus, Cyril). A teremtetett világért hordozott felelősségünk kerül itt előtérbe. Krisztus megváltó halála és feltámadása a teremtetett világban olyan paradigma, amelyen keresztül szemlélve a teremtés a cselekvő jó Istenre mutatót erősíti.

A teremtés hitcikkelyének összekapcsolása a Jézus mint Úr alaphitvallással kifejezésre juttatja, hogy Krisztus az örök Isten, aki megmenti az övéit, szabadsággal és örömmel ajándékozza meg őket, továbbá szeretetének jeleit adja végig azon az úton, amelyen a keresztyének mennek Isten teremtésében.

KÉP ÉS BÁLVÁNY A MÁSODIK PARANCSOLAT AZ IGE EGYHÁZÁBAN

Tételelem: Ha az egyház az előregyártott képek mai kultúráját követi, nemcsak megtagadja a képzésen alapuló igazi szellemi kultúrát, de elköveti a „kárhozatos bálványimádás” vétségét is. Ezt a tételt négy lépésben fogom levezetni. I. Először leírom a képzést, mint lelki-szellemi folyamatot. II. Másodszor utalok az előre gyártott képek posztmodern kultúrájának néhány vonására. III. Harmadszor a második parancsolat teológiai jelentőségét húzom alá. IV. Végül – jelzésszerűen – megemlítek a második parancsolattal kapcsolatos, és egyházi gyakorlatunkban tapasztalható néhány visszaélést.

I.

Erdélyben a Királyföld (szász-föld) egyik kapuja Szászsebes. Nyugat felől a városba érkező utazónak azonnal szembetűnik a (már évtizedek óta lakók nélkül maradt) szász evangélikus gimnázium homlokzatán ma is olvasható felírás: *Bildung ist Kraft* – a képzés hatalom. A képzés az emberi lélek olyan alakítása-alakulása, amelynek során az ember belső tartalmakat és tartást nyer ahhoz, hogy saját életét és az emberiséget lelki-szellemi értelemben alakítsa és befolyásolja. Hadd idézzem a képzésnek olyan meghatározását, amely az említett iskolaépülettel és a benne alakult szellemiséggel körülbelül egyidős: száz éves. „A képzés során olyan szellemi-lelki tartalmakat sajátítunk el, amelyek az emberiség szellemi életének és szellemi érdekeinek összességét jelentik.” – „A képzettség a belső ember teljesen kifejtett alakja. Az a tanulással és gyakorlattal szerzett képesség, amelynek segítségével közelebbről saját népünk, általánosan pedig az egész emberiség szellemi életében részt veszünk.” – „A képzés az a képességünk, amelynek segítségével az önmagában holt tudásmennyiségből életművet és szellemi alkotásokat tudunk kihozni.”¹

A képzés szónak a töve a kép. A körülöttünk tapasztalható való világnak és tárgyainak teremtésünk, emberré válásunk során kialakul egy lenyomata, gondolati képe. Ez a fogalom, amelyből a kommunikáció képességével és eszközeivel, a fogalmak

¹ Rudolf Eisler, *Bildung* címszó a *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* I. kötetében, Berlin 1904, 155-156.

egymáshoz viszonyításával létrejön a hang, a szó, a mondat, a beszéd. Ha ezt az alapvető lelki nyilvánulást a lélek jól meghatározott utakon (módszerekkel) tovább rendezi (meghatározza, felosztja őket, következtetéseket von le belőlük, igazukat bizonyítja és rendszerezi), akkor ő – azaz maga az ember, aki ezeket a folyamatokat tudatosan végzi és megéli –, képzett lesz, vagyis az előbbi meghatározásokban említett képesség birtokában szellemi életet él és a világ szellemi alakításában, befolyásolásában részt is vesz.

A képzésről szóló előbbi gondolatokat kolozsvári tanítóimnak bölcséleti és teológiai enciklopédiáján nevelkedve fogalmaztam. A kolozsvári bölcséleti iskolának (Böhm Károlynak) az arisztotelészi–kanti formális logika volt egyik alappillére. E közismert bölcséleti bevezetés szerint a lélek három alapvető tevékenységből, a gondolkodásból, a képzeletből és az akaratból fejlődik ki az egész emberiség szellemi élete és kultúrája, a maga három területén: a tudományban, a művészetben és az erkölcsben.

Sajnos, ez a kiváló bölcséleti iskola rosszul ítélte meg – valamilyen helytelen protestáns *analogia entis* alkalmazásával – az áhítat, kultusz és az abból „kifejlő” vallás helyét és szerepét. A kultúra három területe – a tudomány, a művészet és az erkölcs – illetve az ezeket létrehozó három szellemi érték: az igazság, a szépség és a jóság ritkán, a lélek magasztos pillanataiban, valamilyen emelkedett állapotában egymásra tevődik, eszményi szintre jut, és hármójuk együtteséből létrejön egy negyedik érték, a *szentség*, s annak nyilvánulási területe: a *vallás*.

Olyan ez a vallás-felfogás, mintha az újkantiánus érték-teológiában visszajönné az ógyházi–tomista séma: *gratia non tollit sed presupponit et perficit naturam*. A kijelentés közvetítette kegyelem nem rombolja le a természetet, tehát „a lélek életét és javait” sem²

II.

Kérem, ne botránkozzék meg senki azon, hogy ilyen messziről érkezem tulajdonképpeni tárgyamhoz, a mai képi kultúra bírálatához. A lélek belső élete, és belső emberi öntudatosodásunk folyamata ugyanis képekből, a külvilág képeiből indul el, s ezért további fejtegetéseimben nem tagadni kívánom a képek jelentőségét, a velük való érzéki tapasztalás, gyakorlás és ismétlés fontosságát messzemenően elismerem.

Alapvetően nem lehet és nincs is semmi kifogásom a képek ellen. Mint ahogy a református (zürichi, genfi és heidelbergi) reformációt sem valamilyen elvi művészet-ellenesség motiválta a szentképek eltávolításakor. Csak felületes vagy ellenséges

² Makkai Sándor, *A vallás lényege és értéke*. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Torda 1923; *A lélek élete és javai*. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Cluj–Kolozsvár, 1922; Vö. Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1983.). Előbb való a kultúra, mint a kultusz?! A huszadik századi magyar erkölcsbölcselet nagyjai – Várkonyi Nándor, Kodolányi János, Hamvas Béla, Karácsony Sándor, Dobai István – alaposan cáfolták ezt az *analogia entis*-t, és tanították a kultusz elsőbbségét a kultúrával szemben. (Ennek a bibliai hitelességű gondolatnak ma már régészeti aláírásmasztaztását jelentheti Göbekli Tepe, a törökországi Anatólia területén, a szír határ közelében feltárt 12-13 ezer éves [!] kultuszhely. Vö. A. Scharf és Jutta Krispenz szerk. *Die Stadt im Zwölfprophetenbuch* BZAW 428, Berlin/Boston: W. de Gruyter, 2012. 4-5.

ítélkezés címkézi Zwingli, Bullinger és Kálvin követőit képrombolónak. A Heidelbergi Káté újkabkori magyarázói – köztük például Eberhard Busch – a második parancsolat kapcsán határozottan elhárítják az ilyen címkézést.³ Alfred de Quervain svájci református teológus a második parancsolat teológiai jelentőségéről írt tanulmányában a képekre vonatkozóan Luthert idézi: „Mit bánom én a képet, ha egyszer a szívem nem azon csügg! ... Viszont ha azon csüggne a mi szívünk, és azt vélénk, hogy más fánál és kónél többre valóok ők, s azt gondoljuk: ha tiszteljük azokat, vele Istennek teszünk jót, nos, akkor nem csak pénzünkől lennénk megfosztva, hanem a lelkünk is rámenne. Ám mert nem így van, hát ne törjük kezét-lábát, ne üssük agyon a képeket – miközben a szívünk ugyanolyan tisztátalan maradna, mint azelőtt – hanem neveljük az ígével az embereket arra, hogy ne bízzanak a szobrokban és képekben, mintha azok segíthetnének rajtuk, vagy mintha általuk Istennek tennék jó szolgálatot. Mert a szívnek tudnia kell, hogy semmi más nem táplálja a kegyességet, csak Isten kegyelme és jósága.”⁴

Másodszor azért tértem ki olyan részletesen a lélek értékeinek gondolkodásban, alktásban és cselekvésben történő létrejötte kérdéseire, azért hangsúlyosom a képekből kialakuló kép-zés és kultúra jelentőségét, mert ezen a lelki-szellemi tevékenységen áll vagy bukik az ember embersége. Lelki habitusunk alakulási folyamatában a külvilág képeit bensővé tesszük, feldolgozzuk, raktározzuk, majd további előhívás, rögzítés, tisztítás, retusálás stb. Után válnak használható értékke. A világ színvonalon álló magyar agykutatás és idegélettan tudói sokat és szakszerűbben tudnának erről regélni.

Az előre gyártott és mozgó képek mai kultúrája azonban megfosztja az embert attól, hogy a gondolkodás, a képzelet és az akarás szuverén tevékenységét maga végezze, és az igazság, szépség és jóság szellemi értékeit megalkossa. Ahol a legtöbb információ képi formában jut el hozzánk, készen feldolgozva, ráadásul színesen, gyors mozgásban, csillogva és villódzva a tévé, a számítógép, „lapító“ (lap top), okostelefon stb. képernyőjén vagy vetítővászonon, ott ezek a lelki tevékenységek lelassulnak, elsorvadnak, vagy éppen feleslegessé válnak és megszűnnek. A gondolkodó, képalkotó, emlékező, emléző és akaró ember néhány nemzedék után ellustul: képtelen lesz gondolkodni, fantáziátlaná és akaraton kívülé válik. Egyenruhás lélek lesz belőle, előre gyártott fabábu, akit a világ legboldogtalanabb alakjává, konzum-idiótává tettek. Ahogy Czákó Gábor Kossuth-díjas közírónk mondta nemrég: „A mongol-idióta lehet boldog, a konzum-idióta sohasem lesz boldog”.

Meglepő, hogy a képi kultúra veszélyeire milyen rég felfigyeltek a szakemberek, de a társadalom mégsem hallgatott próféta szavukra. Hatvan évvel ezelőtt, amikor mi Erdélyben még nem is ismertük a televíziót, az RGG harmadik kiadásában (1958-ban!) már ehhez hasonló volt olvasható: A televíziózás gyors elterjedése felszínre hozta annak a családi nevelésre jelentett veszélyeit. Kiderült, hogy a képernyőn mozgásban megjelenő történet vonzó-bénító ereje arra csábítja a gyermekeket, hogy a műsort folyamatosan, a fizikai kifáradás határain túl is figyelemmel kövessék, még akkor is, ha nem értik, mit látnak. Ráadásul a folytonos meredt nézés látás-sérülésekhez is vezethet. A felkínált tartalmak és formák ellenőrizetlen befogadása nemkívánatos

³ Eberhard Busch, *Der Freiheit zugetan. Christlicher Glaube heute – im Gespräch mit dem Heidelberger Katechismus*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1998, 253–259.

⁴ (Alfred de Quervain, *Das zweite Gebot in der dogmatischen Arbeit*. In: Ernst Wolf szerk. *Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag*, Chr. Kaiser München 1936, 191–201. 192.).

koraérést eredményez, amelynek következtében az érzelmek eltompulnak, a folyamatos ingerlés miatt az öntevékeny (spontán) képzelet (fantázia) és az önálló gondolkodásra való készség beszűkül.⁵

Azóta sok más veszélyre is fény derült. Például, hogy a televíziós öngyilkossági hírek, ismeretterjesztő előadások, valamint az öngyilkosságról szóló speciális történetek sugárzását követően az öngyilkosságok aránya a serdülőknél jelentős emelkedést mutatott. A fiataloknak alacsony a tűrőképessége, azért reagálnak ilyen egyértelműen. Mintegy az ötletet kapják meg az öngyilkosság elkövetésének módjához.

Közismert az is, hogy napjainkban a gyermekeket és a serdülőket jóval több szexuális vonzatú inger éri a külvilágból, mint bármikor ezelőtt. Ezek az ingerek a gyermek intellektuális és érzelmi feldolgozóképességét erősen meghaladhatják, ami miatt még a normális nemi kapcsolat is torz formában raktározódhat a gyermek gondolatvilágában. Ezek a feldolgozatlan élmények a szexualitást a szeretet helyett az agresszióval kapcsolhatják össze, és így félelemkeltő borzalommal, vagy az erőszak egyfajta kielégési módjává válhat a képzeletükben.

Nyilvánvaló, hogy a tévé és társai okolhatók a fiatalok olvasási eredményeinek hanyatlásáért és a koncentráció gyengeségeért. Nem akarom bántani saját anya-intézményemet, de a kolozsvári teológián szomorúan kellett egy-két éve megállapítanunk, hogy a teológiára érkező – érettségi vizsgát tett! – jelöltek jelentős százaléka funkcionális analfabéta.

A reklámok, hirdetések fizikai-lélektani hatását sokan írták le. A kicsik a lényegre nem értik, így könnyen lehet rájuk hatni.

A filmek szereplőinek viselkedése is befolyásolja a tévéző gyermekek magatartását. Gondoljunk csak a főszereplők alkoholfogyasztására, autóvezetési stílusára, öltözködésére stb. Azt mondják, Magyarországon a Linda című sorozat megjelenése után rengeteg serdülő leányka akart rendőrnek menni és karatézni.

A hiperaktív, vagy ellenkezőleg: szorongó, gátolt, vagyis magatartási betegségekre hajlamos gyermekek, a konfliktusos családi légkörben élő, a családból kiemelt gyermekek intenzívebben élik át a szereplők érzelmeit, azonosulási készségük nagyobb, ugyanakkor a műsornézés ideje alatt feledhetik saját kiszolgáltatott helyzetüket és magányukat. Ennek többféle káros következménye van, amelyek külön-külön is a személyiségfejlődés torzulásához vezetnek.⁶

III.

A képzelet helyett, a képalkotás helyett a képfogyasztás kultúrája alakult ki vagy van kialakulóban, s ezért a második parancsolat tükrében teológiailag is vizsgálnunk kell ezt a kérdést.

A.) Mi a második parancsolat teológiai relevanciája? Először is le kell szögeznünk, hogy nemcsak az első parancsolat tiltja a bálványimádást, hanem a második is. Ursinus ezt írja erről: „Az első parancsolatban más bálványimádás van tiltva, tudniillik amikor

⁵ G. Hausmann, *Fernsehen 2. Pädagogisch*, RGG³ Bd 2., J.C.B.Mohr/Paul Siebeck Tübingen, 1958, 902-903. hasáb

⁶ A rengeteg digitális információ és cikk közül ez csak egy példa, vö. http://elib.kkf.hu/edip/D_14471.pdf

más Istent tisztel valaki, a másodikban ismét más, tudniillik amikor az igaz Istent másképpen tiszteli, mint ahogy kell. ... Ezért, akik vétkeznek a második parancsolat ellen, vétkeznek az első ellen is, mivel akik az Istent másképp tisztelik, mint ahogy ő akarja, azok azzal a más eljárással más Istent képzelnek el. Így nem az Istent tisztelik, hanem a saját agyvelejük koholmányát, mivel meg vannak győződve arról, hogy a tiszteletükkel azt illetik.”⁷

A képek készítése és tisztelete tilalmának van egy általánosabb vallási háttere az Ószövetségben, amelyre most részletesen nem térhetünk ki, csak röviden utalunk. Arról a félelemlről és rettegésről van szó, amely akkor fogja el a vallásos embert, amikor a kiábrázolhatatlan Istent és Isten képmását az embert vagy az ember lelkének tükrét (az arcát) valamilyen tisztelet céljából ábrázolni próbálják. Az ortodox zsidók és a hithű mohamedánok még fényképet sem engednek magukról készíteni. Ide kapcsolható az a babonás népszokás, hogy a halál – Isten látogatása – és a gyász óráiban faluhelyen letakarják a tükröt és a képeket a falon. Ehhez az általánosabb vallási vetülethez tartozik az a nemrégiben történt hisztéria, amelyet a Mohamed-karikatúrák az iszlám világban kiváltottak. Az ő világukban száz évvel ezelőtt az is vitát váltott ki, hogy szabad-e fényképes útlevelet készíteni. Az a vita úgy fordult az útlevél javára, hogy a fénykép nem több, mint a tükörkép, tükörbe nézni pedig szabad.⁸

B.) A második parancsolat teológiai jelentősége kapcsán Alfred de Quervain már említett dolgozatának néhány tanulságát érdemes ma is – hetven év távlatából – szemügyre venni. Az elberfeldi holland gyülekezet akkori lelkipásztora, később berni teológiai tanár három ponton bírálta a második parancsolat protestáns – ahogy ő mondja: romantikus – félremagyarázását: 1) a protestáns *analogia entis* tannal kapcsolatban, 2) a bibliai képes beszédnek, vagyis a példázatoknak és hasonlatoknak (különösen a sákramentum-tanban történő) helytelen értelmezésével kapcsolatban, és 3) arra a helytelen módra vonatkozóan, ahogy a protestánsok a prédikációban és az erkölcsi nevelésben a példaképeket eltúlozzák.

1) Isten megismerése szempontjából az *analogia entis* az a tiltott képmás, amely Isten képmása, a Fiú, a testté lett ige mellé tolakszik, azt értelmezi és az emberek felé közvetíti. A protestáns teológia újabb kori eszmélése ma (1936!) kevésbé a római katolikus, mint a protestáns *analogia entis*-szel van bajban, azzal az analógia-tannal, amely az utóbbi három évben oly mélyen hasított az egyházi és a teológiai létünkbe.⁹

2) A következőkben a svájci teológus éles kritikával illeti a bibliai példázatok egy bizonyos értelmezését, amellyel gyakran találkozni a protestáns igehirdetésben, a modern sákramentum-felfogások némelyikében és az erkölcsi cselekvésben. Arra az értelmezésre utal, amely szerint a bibliai példázat vagy hasonlat Isten megismerésére vezető eszköz, amely a hitetlent hívővé teszi s általában az embert Istenhez emeli. Az a modern protestáns világnézet igyekszik erre a bibliailag nem adekvát

⁷ Ursinus Zakariás, *Explicationes Catecheticae sive Corpus Doctrinae Christianae*, Ed. David Pareus, Heidelberg 1604. Magyar nyelvre fordította Szabó András, Székelyudvarhely 1940. Gépelt kézirat 316.

⁸ Vö. Fekete Ágnes és Németh Pál beszélgetése, MR1, *A Református Egyház Félőrája* 2006. február 22.

⁹ Alfred de Quervain, i.m. 194. Az 1936-os Barth-émlékkönyvet, amelyben az idézett tanulmány megjelent, cenzúrázták. A szerző nem írhatta le, de az „utóbbi három évvel” a Hitler uralomra jutása óta eltelt időre célzott, és arra, hogy a német protestánsok jelentős része behódolt a német kereszténynek mozgalmának, s egy olyan ideológiának, amely a Führerben történelmi messiást látott.

kísérletre, amelyik elébe helyezi a természetet és a történelmet Isten kijelentésének. Ez a világnézet még a bibliai történet eseményeit is példázatnak tekinti az ember Istenhez vezető útján. Az ismert dolgokhoz kapcsol az ilyen szemléletű példázat és közvetíti az eltévedt embert az ismeretlen Istenhez. Tudjuk, hogy a Heidelbergi Káté a 98. kérdés-felelettel elutasítja a képek istentiszteleti használatát. De Ursinusék korántsem gondolták, hogy a feszület, és a szentképek pusztá eltávolítása megoldja az istentisztelet teológiai kérdését (lásd a fentebbi Luther idézetet). Azt utasították el, hogy bármilyen istentiszteleti kép vagy hasonlat viheti azt a közvetítő szerepet, ami egyedül csak Krisztust illeti meg.

Még eklatánsabb a képpel és a hasonlattal való visszaélés a sákramentumok esetében. A természetes elemek, a víz, a kenyér és a bor példázata (nem a velük való példálózás) teszi a sákramentumot sákramentummá, hanem maga az Úr, aki azzal tette az elemeket kiváltságossá, hogy általuk önmagát adja nekünk. Ha a sákramentum jelentőségét az elemek (víz, kenyér, bor) belső szimbolikus erejéből (Symbolkräftigkeit des Elements) vezetjük le, ahogy Paul Tillich tette, de nem rendeljük a szimbólumot – vagyis a hasonlatot, a példázatot – a *jegy alá*, akkor a sákramentum elveszíti egyedülálló, Krisztustól nyert jelentőségét. Akár növelni is lehetne a sákramentumok számát, mert nem a „hathatós jegy” (*signum efficax* – Kálvin) érvényesül, hanem a bármihez köthető „sákramentum-jellegű ige”.

3) A prédikációban Isten ismeretét nem az *analogia entis*, hanem a hit analógiája útján szerezzük meg. A sákramentumban sem a mennyei dolgoknak földiekkel való összehasonlító szemlélése, hanem a sákramentumi jegy a fontos. Nos, az erkölcsi világban, a tettek világában ugyanígy állunk a példaképpel. Nem a példakép, nem az ideál (eszménykép) fontos, hanem Isten parancsa, Krisztus főségének primátusa a tagokkal szemben. Cselekedeteinkre nézve ő uralkodik, mi engedelmeskedünk. Idézem Alfred de Quervaint: „A példaképpé emelt személy iránti tiszteletből könnyen lesz túlzó tisztelet, egyfajta „szentek tisztelete”. A szent pedig – vagy, ahogy profán szóhasználatban mondanánk: a vezér, a Führer [sic!] – egy személyben példakép és közbenjáró. Amikor pedig a hívő ember közbenjáróra, közvetítőre szorul, vagy ilyenhez folyamodik, megszűnik az egyház fejével való közvetlen kapcsolata, a szent tisztelete pedig megghiúsítja az Isten parancsa iránti engedelmisségét.”¹⁰

IV.

Az előre gyártott képek miatt szellemi kultúránk elsekélyesedése és az *analogia entis* káros hatása egyházunkban is megfigyelhető. Befejezésül, szemléltetésképpen néhány az egyházi életben mutatkozó fonákásra hívom fel a figyelmet. Három fogalomkör szerint csoportosítottam őket, amelyeket részben Tavaszy Sándortól kölcsönöztem. A kolozsvári teológus egyik korai írásában három „-izmustól” féltette a református egyházat: a biologizmustól, a pszichologizmustól és a szocializmustól.¹¹ A harmadik kevésbé tartozik ide, ezért másik „-izmussal”, a liturgizmussal helyettesítettem.

A.) A képeket fogyasztó kultúra mai helyzetében a *biologizmust* az egyházban ott látom, ahol – a külvilág divatjának hódolva – a testiséget túlzottan előtérbe helyezik: 1) az öko-teológia túlhajtásaiban és 2) az egyházi gasztró-kultúrában.

¹⁰ I. m. 198.

¹¹ Tavaszy Sándor, *Világnézeti kérdések*, Torda 1925.

A „zöld teológiának” is nevezett környezetvédelmi gondolkodás addig jár helyes úton, amíg a bibliai teremtéstan és gondviseléstan értelmében mind az ember felelősségét, mind a teremtett világ alárendeltségét egyensúlyban látja. A baj ott kezdődik, ahol ezt az egyensúlyt megbontják. Nyugati tanulmányúton járt diákunk írt tanulmányi beszámolójában egy különös istentiszteletről. A „teremtett világ megőrzése” jegyében mindenki magával vihette a templomba kedves háziállatát, s az istentisztelet végén a lelkipásztor rendre megáldotta az elébe vitt kutyákat, macskákat

Egyházi gasztro-kultúrán pedig azt értem, hogy mivel környezetünkben az evés-ivás, sütés-főzés elburjánzó divatja árad reánk mind a valóságos, mind a virtuális világban, az egyház is átvette ezt a szokást, amely már nem annyira konyha-kultúra, mint az evés kultusza. Ma már nem „belevaló” presbiter vagy gyülekezeti gondnok az, aki ilyen-olyan ünnepi rendezvényen nem tud bográcsgulyást készíteni. Van, ahol a lelkipásztor maga jeleskedik ezzel a „tudománnyal”. (Hollandiában vettem részt olyan böjti (!) szeretetvendégségen, amely a szép gótikus templomban rendezett vacsora volt. A presbiterek és a gondnokok maguk főzték – a barcasági reformátusoktól tanult recept szerint (!) – a füstölt hússal, kolbásszal jócskán dúsított borsólevest ...)

B.) *Pszichologizmus*on a lélektani és mélylélektani módszerek igehirdetésben, nevelésben és lelki gondozásban való alkalmazásának túlhajtásait értem. Ilyenkor az történik, hogy a bűnt lelki sérüléssé fokozzuk le, belőle az ember nem megváltást, hanem emberileg lehetővé vált gyógyulást keres. A lelkipásztor lélekgyógyásszá magasztosulhat, aki az egyetlen üdvözítő helyett vagy mellett csálhatatlan, egyedül üdvözítő praktikákat tud.

Ismét holland példát említek. Leleki gondozással foglalkozó szakkönyvben olvastam a „gyász feldolgozása” című fejezetben. Az özvegyasszony álmatlanságban, súlyos levertségben szenvedett meghalt férje kínzó emléke miatt. A lelkipásztor biztatására és annak társaságában egy este kivitte férje fényképét és egy kedves emléktárgyat a csatorna partjára. Ezeket ott együtt „ünnepélyesen” meggyújtották, végignézték, ahogy elhamvadnak, majd a hamvakat a csatorna vizébe szórták ...¹²

Erdélyi egyházunkban, ahol környezetünkben a görögkeleti pópák, és a hozzájuk közel álló javasemberek gyakran a fentihez hasonló lelki ráhatást, szemfényvesztő „hókuszpókuszt” végeznek, még veszélyesebb, ha a református lelkigondozó ezekre a vizekre téved.

C.) A *liturgizmus* az előbbieknél ismertebb és súlyosabb visszaélés. Olyan istentiszteleti kiegészítő vagy éppen a bevett formákat helyettesítő elemekre gondolok, amelyeket szemléltetés, „lazítás”, otthonos érzés végett vezettünk be. Gyakran félreértett ökumenizmus készíti a gyülekezet felelőseit arra, hogy római katolikus vagy más nem-református hatást kövessenek. Adventi koszorúk, karácsonyfák, gyertyák már rég szinte bevett „kellékei” ünnepeinknek. Ezekben is vannak fokozatok. Van, ahol időben és térben visszafogottan, kevésbé tolakodóan használják őket. De vettem részt olyan református istentiszteleten, ahol a gondnok a kezdő ének előtt szertartásosan elhelyezett az úrasztalán egy nagy templomi gyertyát, meggyújtotta, majd az istentisztelet végén, az áldás után – ugyanolyan szertartásosan – kifújta.

¹² M. S. Nieuwkoop, *De drempel over*. Magánkiadás, Zwolle 1997.

Van, ahol az igehirdetést szemléltető pannót, vetített képet, „power-point-os” bemutatót alkalmaznak.

Nem csak kiegészítő „kellékek”, hanem a megszokott istentiszteleti eszközök túlzóan „szertartásos” használata is felkeltheti a gyülekezet érdeklődését, és elterelheti figyelmét a lényegről. A palástot – ha már viseljük – lehet egyszerűen hordani, de „paposan” suhogtatni is. A sákramentumi jegyeket és a klenódiumokat használni, kezünket áldásra emelni, stb. lehet egyszerűen is, de lehet teátrálisan is.

Míg a biologizmus és a pszichologizmus veszélye leküzdhető, mert olyan vakvágányai egyházi életünknek, amelyek céltalanságát fel lehet ismerni, és el lehet kerülni, addig a liturgizmus – úgy látom – belülről kezdi ki az igén és az igehirdetésen tájékozódó egyházi kultúránkat. Nem a vadhajtásokat nehéz nyesegetni, hanem azokat a jelenségeket felismerni, amelyek bibliai háttérük, keresztyén hagyományokhoz való kötődésük miatt kedvező elbírálást nyertek, de valójában károsak és idegenek, mert ellentmondanak a reformáció nagy vívmányának, az egyetemes papság elvének: odatolakszanak Isten közé és a hívó ember közé.

Abstrakt

Bild und Götzenbild

Das zweite Gebot in der Kirche des Wortes

These: Orientiert sich unsere Theologie und kirchliche Praxis nach der heutigen Kultur der fertigen Bilder so ist das nicht nur Verrat an der Bildung, sondern auch „vermaledeite Abgötterei“.

An der Hauptfront des ehrwürdigen (leider längst außer Betrieb gesetzten) sächsischen Gymnasiums in Mühlbach, Siebenbürgen ist der Wahlspruch dieser Schule in großen Lettern noch heute zu lesen: BILDUNG IST KRAFT.

Was ist Bildung? Ich zitiere einige Definitionen, die so alt und ehrwürdig sind, wie das erwähnte Gymnasium: „Aneignung desjenigen geistigen Inhalts, welcher die Gesamtheit des geistigen Lebens der Menschheit und ihrer Interessen ausmacht (Lazarus).“ – „Die zu vollendeter Entwicklung gelangte Gestalt des inneren Menschen. Sie erscheint in der durch Unterricht und Übung erworbenen Fähigkeit zur lebendigen Teilnahme an dem geistigen Leben zunächst eines Volkes, zuhächst der Menschheit (Paulsen).“ – „Die Fähigkeit, aus dem an und für sich toten Wissensstoff Werke des Lebens und des Geistes gestalten zu können (Volkmann).“¹³

Die Wurzel des Wortes ist „Bild“, und das ist nicht von ungefähr. Bildung entsteht – wie wir hörten – in einem geistigen Prozess im Selbstbewusstsein des Menschen. In diesem Prozess werden die Bilder der Welt, der uns umgebenden Wirklichkeit in die Seele geprägt, und werden daraus Begriffe. Begriffe verwandeln sich mit Hilfe unserer kommunikativen Fähigkeit und der spezifischen Kommunikationsmit-

¹³ Siehe: Rudolf Eisler, *Bildung*, In: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Band I., Berlin, 1904, 155-156.

reln des Menschen in klingende oder geschriebene Worte, Mitteilungen, Sätze. In diesem komplizierten Prozess werden die drei Hauptaktivitäten der Seele – Denken, Phantasie und Willen – in Erscheinung treten. Diese geäußerten Aktivitäten formen zusammen die drei Gebiete der Kultur: Wissenschaft, Kunst und Moral. Ich verweise auf diese – aus philosophischen oder theologischen Enzyklopädien allgemein bekannten – Grundwahrheiten um zu zeigen:

Erstens haben wir nichts gegen Bilder, die ja die Quelle allen Wissens und aller Bildung sind. Neuere Ausleger des Heidelberger Katechismus unterstreichen betont diese Tatsache gegenüber oberflächliche Kritiker der „Reformierten als Bilderstürmer“. ¹⁴ Alfred de Quervain – den ich weiter unten ausführlicher zitieren werde – verweist in dieser Hinsicht auf Luther: „Was hindert mich ein Bild, wenn mein Herz nicht daran hängt? Nun muss man solchen Bildern nicht Hals und Bein brechen, sie zerschlagen, ... sondern man muss das Volk mit dem Wort dahin bringen, dass sie kein Zuversicht haben zu den Bildern, als könnten sie ihm helfen oder als wollten sie Gott einen besonderen Dienst damit tun. Denn das Herz muss wissen, dass ihm nichts frommet noch hilft, denn Gottes Gnade und Güte allein.“ ¹⁵

Zweitens möchte ich mit dem Verweis auf diese Gedanken zum Begriff „Bildung“ um die – für mich ungeheuer wichtige – Stellung der geistig-geistlichen Entwicklung des Menschen und seiner Kultur in ihrer gesamten Spannweite zu unterstreichen. Denn Bilder werden im Bewusstsein des Menschen im Prozess der Bildung verinnerlicht, geistig verarbeitet (gespeichert) und ein „gebildeter“, mündiger Mensch verwaltet sie auf souveräner Weise im Denken, Wollen und Schaffen. Bekommt er dagegen diese Bilder ständig wiederholt, und in ständiger Bewegung sogar auf dem Bildschirm, fertig vorgeprägt, wird er ein Faulenzer: unfähig zum Denken, phantasielos und willenlos. Eine uniforme Marionette, fabriziert zu Konsumidiotismus. Und wie der ungarische Schriftsteller Czakó Gábor neulich sagte: „ein Mongol-Idiot ist glückseliger als ein Konsum-Idiot“

Darum ist es von Bedeutung die theologische und kirchliche Relevanz des zweiten Gebotes immer wieder vor Augen zu halten.

Bei der Schilderung der *theologischen* Relevanz des zweiten Gebotes geht es im folgenden Referat um ein neues Mitlesen des schon erwähnten Aufsatzes aus 1936 von Alfred de Quervain über *Das zweite Gebot in der dogmatischen Arbeit* – mit einigen nötigen Ergänzungen. Alfred de Quervain kritisiert an drei Punkten den protestantischen (er sagt: „romantischen“) Missbrauch des zweiten Gebotes: (1) in der protestantischen Analogielehre, (2) in einem verkehrten Gebrauch der Gleichnisse im Kultus (vor allem in der Sakramentslehre) und (3) in der Übertreibung der Rolle von Vorbildern in der Predigt und im ethischen Handeln.

Ich rede davon in Gestalt eines freien Kommentars zu den einschlägigen Ausführungen im Heidelberger Katechismus von 1563, dessen 450. Jubiläum uns bevorsteht.

¹⁴ Wie z. B. Eberhard Busch in: *Der Freiheit zugetan. Christlicher Glaube heute – im Gespräch mit dem Heidelberger Katechismus*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1998, 253-259.

¹⁵ Zitiert aus *Das zweite Gebot in der dogmatischen Arbeit*. In: Ernst Wolf (Hrsg.), *Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag*, Chr. Kaiser München, 1936, 191-201.

„Für die Erkenntnis Gottes ist die *analogia entis* das verbotene Bild, das neben Gottes Ebenbild, neben den Sohn, neben das fleischgewordene Wort tritt und dieses Wort deutet, dem Menschen vermittelt. Die Neubesinnung in der Theologie hat es zunächst ... mit der neuprotestantischen Analogielehre zutun, mit dieser Analogielehre, die in den letzten drei Jahren [sic!] so tief in das kirchliche und theologische Leben eingegriffen hat.“¹⁶

„Wird das Sakrament auf die Symbolkräftigkeit des Elementes gegründet (Paul Tillich), anstatt dass das Symbol, das Gleichnis dem Zeichen sich unterordnet, so bleibt die Frage der Vermehrung der Sakramente offen ... und verlieren die beiden eigentlichen Sakramente ihre Bedeutung und bleibt allein das Wort mit sakramentalem Charakter übrig.“¹⁷

Beim dritten Punkt sagt de Quervain zunächst lapidar: „Nicht Vorbild und nicht Ideal, sondern Gebot Gottes, Herrschaft des Hauptes über die Glieder.“ Und dann ergänzt er: „Die Achtung vor dem Menschen als Vorbild verwandelt sich in Heiligenverehrung. Der Heilige, oder im profanen Sprachgebrauch der Führer [sic!], ist Vorbild und Vermittler zugleich. Die Unmittelbarkeit des Gliedes der Gemeinde zu seinem Haupt ist zerstört, die Verehrung des Heiligen vereitelt das Hören des göttlichen Gebots.“¹⁸ (198).

Im letzten Teil des Referates geht es um praktisch-kirchliche Bräuche und Missbräuche in verschiedenen „-ismen“: Biologismus, Psychologismus, Episkopalismus, Liturgismus usw., um Gebiete unserer kirchlichen Wirklichkeit, wo rechte Gotteserkenntnis und Gottesverehrung im Sinne des zweiten (aber auch des ersten) Gebotes ernstlich gefährdet sind.

¹⁶ de Quervain, 194. Hervorhebung von mir: JT.

¹⁷ de Quervain, 197.

¹⁸ de Quervain, 198.

A MAGYARY-KOSSA¹ CSALÁD ÉS GYÖNK KAPCSOLATÁRÓL

200 ÉVVEL EZEŐTT KERŐLT ÁT NAGYSZÉKELYBŐL
GYÖNKRE A GYÖNKI REFORMÁTUS GIMNÁZIUM
ŐSE ²

Előadásom témájának megválasztásában egy évek óta gyakorolt logikát követtem: Először is kapcsolódjék valamiképpen a vendéglátó egyházhoz, jelen esetben az egykori Felső-Dunamelléki Református Egyházkerülethez, ezzel is megköszönve a szívélyes fogadtatást. Másrészt, hogy maradjak hű a több mint egy évtizede kutatott témámhoz, a Tolna megyei német reformátusság hitéletének vizsgálatához. A harmadik szempont pedig az volt, hogy legyen aktualitása azáltal, hogy valamely évfordulóra emlékezhetünk ebben az évben. Felvetődhet a kérdés, hogy milyen módon hozható kapcsolatba egy ősi magyar család a német reformátusokkal, mi köze van a komáromi egyházmegyének a tolnaihoz, illetve, hogy mi köze van egy csallóközi nemesi családnak a Tolna megyei Gyöngön működött egyházi gimnáziumhoz.

Mivel három fonálból szövődik mondanivalóm szála, reménykedem, hogy itt is igaz lesz, amit a Szentírás a hármast kötérlől kijelent, tudniillik, hogy nem szakad el. Így a három szál összefonódásából megerősödhet és érthetővé válhat egy település reformátusságának és gimnáziumának, valamint a pártfogó család összetartozásának történelmi gyökere.

1. A Magyar- Kossa családró

A család eredeti nevén Nagysarlói Magyar- Kossa. Régi csallóközi nemes család, melynek eredeti okmánya a pozsonyi káptalanban keletkezett 1381-ben. „*A család hol Kossa, hol Magyar- néven fordul elő. K. Albert 1599. április 1-én nyert újított czímerlevelet Rudolf királytól.*

¹ A családnak a nevét többféle módon olvashatjuk, például Magyarinak is. Dolgozatomban a leginkább eredetinek tartott Magyar formában használom többnyire. Publikációkban mindkét írásmód elfogadott.

² Az előadás elhangzott 2012. augusztus 22-én Révkomáromban, a Doktorok Kollégiuma Egyháztörténelmi Szekciójának ülésén.

*Nemességét a család 1699. márczius 10-én hirdette ki Komárom vármegyében.*³

A családnak több megyében is volt birtoka, mert ott találjuk a Bars vármegyéhez tartozó Szénásfalu⁴ tulajdonosai között, valamint Pest vármegye nemesi családjai között is. A Pest megyei nemes családok közötti felsorolásban sokkal bőbeszédűbb a tudósítás. A fentieken kívül azt is megtudjuk, hogy K. Albert után az I. Rudolftól nyert nemesség örökösei lettek fia, Gergely, testvérei, Pál és János, valamint leánya, Zsuzsanna. *„A család e testvérek után három ágra szakadt és jelenleg Jász-Nagykún-Szolnok, Tolna, Komárom, Heves és Pest vármegyékben volt birtokos és részben ma is az. Nemességét Barsban 1600-ban, Komáromban 1699-ben és 1727-ben, Veszprémben 1758-ban, továbbá Heves-, Tolna és Fejér vármegyékben hirdették ki.”*⁵

Nagy Iván leírásából még szélesebb képet kapunk a családról: *„E család törzs őse Kossa Albert volt, másképp Magyar-nak vagy nagy-sarlói Kossának is íratott. Nevezett Kossa Albert E.-ujvárbán katona, saját, úgy fia Gergely, és apúl testvérei Pál és János részére 1599. april 1-én Prágában kelt címerez nemes levélben nemesítették meg Rudolf királytól. A nemes levél 1666-ban Nyitra megyében kis Tapolcsányban hirdettetett ki.”*⁶

Magyary-Kossa Sámuel⁷ a családról írt könyvében kifogásolja ezeket az adatokat, úgy vélekedik, hogy csak röviden említi a családot, és adatai többnyire tévesek. Nem csoda – írja –, hogy egy ilyen óriási munkába, mint Nagy Iváné, hibák csúsznak be, ha maga az illető család nem adott annak idején felvilágosítást. A könyv szerzője igyekszik ezeket a hibákat kiigazítani vagy kiegészíteni.⁸ A családról a leghitelesebb és legtalálhatóbb jellemzést egy családtag adhat, a fent említett könyv szerzője, aki így értékel: *„A Magyary-Kossa család azok közé tartozik, melynek levelei (sajnos csak részben) megőriztettek a mai napig. A család nem tartozik azok közé a ragyogó családok közé, melyek történelmi nevezetességű eseményekben vezérszerepet vittek, nem lett világhírűvé, talán nem is akart azzá lenni. Egyszerű, de becsületes magyar táblabíró familia volt, mely nem csinált nagy zajt, de mégis az ország nagy részében ismeretes és egyes tagjai részint mint közhivatalnokok szerepeltek, részint és különösen a protestantizmus terjesztése, illetve ápolása és a szomorú emlékü üldöztetések alatt védelmezése körül nem kis tevékenységet fejtettek ki, leginkább a Dunán túl, Komárom és Tolna megyében.”* A „Kossa” név eredetére vonatkozóan semmi biztosat nem tudhatunk, több feltételezés él, hogy a régi időkben mit jelenthetett. Lehetett akár személynév is, de egy Trencsén megyei település hasonló hangzású községéhez is lehet köze: Koseca, Koszsza, a térképen Kossa néven is szerepel. Esetleg a névadó egy Kősa nevű pusztá Jász - Nagykun - Szolnok megyében, Cséppához közel. De nem kizárt a Kassa név nyelvjárási változataként Kos-sává módosult kiejtés sem.

³ Magyarország Vármegyéi és Városai, Komárom vármegye nemes családai, írták: A Komárom megyei helyi munkatársak, főszerk. Borovszky Samu, Bp. Országos Monográfiai Társaság 570.p.

⁴ Magyarország Vármegyéi és Városai, Bars vármegye községei, Bp. OMT 73. p.

⁵ Magyarország Vármegyéi és Városai, Pest vármegye nemes családai, Bp. OMT 469. p.

⁶ Nagy Iván: Magyarország családai címerekkel és nemzedékrendi táblázatokkal, Pest, 1860. 242. p.

⁷ Megjegyzés: A könyv szerzője nem azonos a Gyönki Gimnázium életében nagy szerepet játszott Magyary-Kossa Sámuellel, aki a család másik ágához tartozott, és korábban élt.

⁸ Magyary-Kossa Sámuel: A Nagysarlói Magyary-Kossa család története, Budapest 1925. 8. p.

Sokkal inkább egyértelmű a Magyary név eredete: a Pozsony megyei Nagy és Kis magyar községekből ered.⁹

Talán többet megtudhatnánk a név eredetéről és a családnak a korábbi idejéből, ha 1755. április 29-én az egész Aranyos községet érintő tűzvészben nem pusztult volna el az egyik levelesláda. A ház asszonya, Magyary Kossa Istvánné, Roffi Borbély Zsuzsanna is áldozatul esett.

2. A Gyönki Református Egyház és a Magyaryak

A család nevéhez tulajdonképpen **két református gyülekezetnek a megalapítása** és létének, működésének biztosítása, növekedése is fűződik Gyönkön: egy magyar és egy német ajkú egyházközségé.

a. A magyar református gyülekezet

A gyönki magyar egyház történetéből az első presbiteri jegyzőkönyvben¹⁰ olvashatunk, amikor a templom centenáriumának ünnepségére Széki Elemér, a Gyönki Református Gimnázium tanára összeállította a gyülekezet múltjáról szóló előadását. Ebből az alábbiakat tudhatjuk meg:

A magyar gyülekezet kezdeteit Gyönkön az 1705-ös évre teszi, amely a település elpusztulását követő újrakezdés esztendejével esik egybe. Ennek a vidéknek a földesura a Sándor család volt. Sándor Judit feleségül ment Magyarai Péter református lelkészhez. A továbbiakban arról szerezhetünk tudomást, hogy Széki Elemér feljegyzése értelmében 1705-ben telepedtek meg a magyarok itt Magyarai Kossa Péter „*ócsai lelkész és szuperintendens*” védelme alatt. Ez az adat került a Báthory Gábor nevéhez köthető egyházlátogatási jegyzőkönyvbe is: „*Ez a Gyönki Reformata mater Ekkla fundáltatott 1705dik esztendőben ezen Helységnek akkori örökös Földes Ura, Feő Tiszt és Tekintetes Nagy Magyarai Kossa Péter Superintendens Úr által és a közönséges isteni tisztelet minden megszűnés nélkül folytatódott.*”¹¹

Az egyházkerület történetét feldolgozó munka nem tud arról, hogy Magyary-Kossa Péter ócsai lelkész lett volna, hanem a csallóközi Ekel nevű település lelkésze volt ő. Nevével úgy kerülhetett kapcsolatba Ócsa, hogy a csallóközi Nemesócsán bírt földesúri joggal.¹² Magyary-Kossa Péter neve mellett a következő szolgálati helyeket sorolják fel: Ekel, Aranyos, Komárom megyei esperes 1702 és 1711 között, Felső-Dunamelléki Egyházkerület püspöke 1711-1720-ig, haláláig.¹³ A véres ellenreformáció korában különösen nevezetes eseménynek számított az 1713. április 2-ára Kocsra meghirdetett zsinat alkalmával, hogy Magyarai Pétert püspökké avatták. Már

⁹ I. m. 9. p.

¹⁰ Presbiteri jegyzőkönyv I. 1810-1884. Gyönki Református Egyházközség

¹¹ A Gyönki Magyar és Németh Ekkleziáknak első kezdetétől és azoknak folytatában való állapotjáról a mostani Időig. Ráday Levéltár G39

¹² Fényes Elek: A Magyar Birodalom statistikai, geographiai és történeti tekintetben. Pest I. 97. p.

¹³ Köblös-Kránitz szerk.: A Dunántúli Ref. Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526- 1760, Pápa 2009.497. p.

1711-ben hívta fel a gyülekezeteket a püspökválasztásra Rimaszombati Kiss István tatai esperes. A 34 esztendőig tartott néma veszteglés időszakának vetett véget ez a zsinat, és megkezdődött a Felső-Dunamelléki Egyházkerület helyreállítása. Ezzel összefüggésben kerülhetett megőrzésre Gyönk vonatkozásában az alábbi mondat: „Alapította ezen helységbeli ref. ekklésiát 1705-ben Magyar Kossa Péter, a komáromi vagy felsődunamelléki egyházkerület superintendense, és ekli lelkipásztor, mint Gyönk földesura.”¹⁴ Magyar-Kossa Péter szuperintendenssé választásának és tevékenységének írásbeli dokumentumai, levelezéseinek fennmaradt példányai ma is fellelhetők a Pápai Református Gyűjteményben.¹⁵

A Gyönkre betelepülő magyar családok nevei az 1735-ös keresztelési anyakönyvben állnak előttünk: Elek István Erzsébet nevű leányát keresztelték ekkor, rajta kívül még öt gyermeket: a Szitay, Szabó, Veres, Balog családok gyermekeit. A keresztszülők a Pósa, Kis, Bálint, Nagy családokból kerültek ki. A gyülekezet tagjai nagyrészt jobbagyok lehettek. A nemesek közül a jegyzőkönyv felsorolja a Magyar-Kossa, Csúzi, Szombathy és Kántor családokat azzal a megjegyzéssel, hogy többen is lehettek.¹⁶ A később betelepített nemesi családok közül név szerint közli még a dokumentum a Sárközy, Hajós, Vizsolyi és Halász családokat, hozzáfűzve azt a megjegyzést, hogy egy kivételével már mind elköltözött Gyönkről 1877-re.

Ha egybevetjük a fentieket a Mária Terézia korabeli úrbéres birtokviszonyokkal, akkor azt láthatjuk, hogy a következő földesurak birtokolták Gyönköt: „Cseh Csúzi József, Kántor József, Magyar József, Magyar István árvái,¹⁷ Magyar Péter özvegye, Mensáros Dániel.”¹⁸ Ezek közül a családok közül szinte kivétel nélkül mindegyik rokonságban állott a Magyar-Kossa családdal. Kántor József, Kántor Gábornak és Magyar-Kossa Évának egyetlen életben maradt gyermeke volt, tehát ő a szuperintendens Magyar Péternek az unokája. A szülők nagy-nagy örömeire feleségül vette Darvas Klárát.¹⁹ Szintén házasság által került kapcsolatba a Cseh Csúzy család is a Magyarakkal: Magyar-Kossa Zsuzsanna férje volt Cseh Csúzy János.²⁰

A Cseh Csúzy család megérdemel egy kis figyelmet, mert igen tekintélyes volt a jelenlegi Dunántúli Egyházkerület életében. Cseh Csúzy Jakab a Komáromi Egyházmegye esperesi tisztét is betöltötte. Tanulmányait Pápán végezte, majd Utrechtben megszerezte a doktori fokozatot. Egyike volt azon kiváltságos prédikátoroknak, akik hitüket önként vállalt szenvedéssel pecsételhették meg 1674-ben, amikor a pozsonyi vértörvényszék elé idézték őket. Gályarabságra ítéltetvén, kis híja volt, hogy nem került a nápolyi gályákra /váltásdíj fejében a csapatot kísérő parancsnok szaba-

¹⁴ Polgár Mihály szerk.: Egyházi Almanak MDCCCXLII-dik évre – A helv. val. tételt tartó Dunamelléki Egyházkerület részéről szerkesztette Polgár Mihály, egyházkerületi főjegyző, Kecskemét, 1842. 74. p.

¹⁵ DREN Pápa, Kézirattár 0.977 III/c.7.

¹⁶ Keresztelési-házassági- és halotti anyakönyv I. 1735-1769. magyar Gyönki Református Egyházközség irattára

¹⁷ A későbbiekben olvashatunk arról, hogyan lettek árvák István gyermekei.

¹⁸ Felhő Ibolya szerk.: Az úrbéres birtokviszonyok Magyarországon Mária Terézia korától, Dunántúl. Akadémiai Kiadó, Bp. 1970. 256. p.

¹⁹ A Kántor-Darvas házaspár a gyönki egyháznak úrvacsorai edényeket és keresztelési edényeket adományozott 1768-1769-ben.

²⁰ Kempelen Béla: Magyar nemes családok, Bp. 1918. VII. 25. p.

don bocsátotta, és Svájcban keresztül tért haza, ismét elfoglalva Losoncon a lelkészi állást.²¹ Dunántúli szuperintendens volt és Pápán fejezte be földi életútját. Két fia közül Józsefnek János nevű fia házasodott be a Magyar- Kossa családba, nőül vévén Magyar-Kossa Zsuzsannát.²²

A Mensáros családnévvel Magyar-Kossa Judit házassága kapcsán találkozunk, aki 1744-ben Mensáros Györgyhez ment feleségül. Szinte valamennyi, a dokumentumokban Gyönk vonatkozásában szerepet játszó család a Magyar-Kossákkal történt összeházasodással került a településsel kapcsolatba.

II. Magyar Péter lányának, Klárának a férje volt: nádasdi Sárközy Gábor. Ugyancsak II. Péter lányának, Zsófiának a férje volt dorjai Hajós Sámuel. III. Péternek a fia, IV. Péter nádasdi Sárközy Ágneszt vette feleségül, Erzsébet nevű lánya nádasdi Sárközy Kristófhhoz ment nőül, Anna lánya pedig dabasi Halász Sámuel neje lett.²³ A családfa²⁴ alapján teljesen egyértelművé válik, hogyan kerültek az okiratokban szereplő családok Gyönk és a református egyház történetébe. A szálak minden esetben a Magyar-Kossa családhoz vezetnek.

b. A német helvét hitvallású gyülekezet

A XVII. század első évtizedeiben **német reformátusok** érkeztek a településre. „Magyarokból állott eleinte az egyház, de 1714-ben németek – leginkább Hessen Casselből valók – telepedtek itt meg, és 1744 táján külön építettek magoknak, iskola és imaházat, az iskolamester levén az előkönyörgőjök.”²⁵ A német egyház német nyelvű jegyzőkönyvében ennél bővebben adja elő a németek idejövételét, és nem egyezik meg az itt leírtakkal. A betelepülők először Kismányokra kerültek, ágostai és helvét hitvallásúak voltak. Mivel nem tudtak megegyezni a papválasztás kérdésében, ezért a helvét hitvallásúak Nagyszékelybe mentek 1721-ben. Mivel itt nem kaptak megfelelő lehetőségeket, és nem volt számukra elegendő földterület, II. Magyar-Kossa Péter hívására érkeztek meg Gyönkre 1722-ben.²⁶

3. A gyönki református templom, lelkészlak és a Magyar-Kossák

Az istentisztelet tartásának helyére szolgáló templomokról a Báthory Gábor püspök nevével jelzett egyházlátogatási jegyzőkönyv²⁷ azt közli, hogy ebben az időpontban a harmadik templom áll a gyönki reformátusok rendelkezésére hitéletük gyakorlására. Ma is ez a templom van használatban. A két előzőről annyi tudható, hogy ezek is a parókia telkére épültek, fából. A pontos építési időpontot nem ismertjük, mindössze annyi tudható, hogy Magyar-Kossa István, a szuperintendens legfiatalabb fia az 1752. esztendő március havában Bécsben járt, hogy a gyönki református templom

²¹ Zoványi Jenő: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon, Bp. 1977. 130. p.

²² Magyar-Kossa Sámuel: i. m. 99-100. p.

²³ Kempelen Béla: Magyar nemes családok, Bp. 1913. VII. 26. p.

²⁴ Nagy Iván: Magyarország családai, VII. 1860. 242-243. p.

²⁵ Polgár Mihály: Egyházi Almanach i. m. 74-75. p.

²⁶ GYRE Vegyes jegyzőkönyvek VII.

²⁷ Ráday Levéltár G39

építésére engedélyért folyamodjon. Ez az út végzetessé lett számára, mert áthült és súlyos betegségbe esván 1753. július 2-án befejezte földi szenvedéseit.²⁸ A második templomról annyi ismeretünk van, hogy a presbiteri jegyzőkönyv leírása szerint 1762-ben a „mennnykő megütötte”, de teljesen nem pusztult el, csak a fedelét emésztette meg a tűz. Az időpont vonatkozásában némi eltérés mutatkozik egy levéltári adattal összevetve, melyben így értesülünk az eseményről: „1761-ben folyamodást nyújtottak be a vármegyéhez a kálvinisták, melyben engedélyt kérnek arra, hogy az augusztus 10-én éjjel villámcsapás miatt leégett templomuk tetejét kijavíthassák.”²⁹ A harmadik templomnak a fundamentumát 1775-ben tették le királyi engedéllyel, mely esemény előzményeiből az alábbiakat tartjuk érdemesnek figyelemre. Túlzás nélkül állítható, hogy a gyönki reformátusok között az egyre inkább erősödő német ajkú hittestvéreknek nagy szerep jutott abban, hogy Mária Terézia engedélyezte számukra a templom építését. „III. Károly és Mária Terézia türelmesebb magatartást tanúsított azokkal a protestánsokkal szemben, akik külföldről új telepesként érkeztek a törököktől visszavett területekre.”³⁰ Ez azzal magyarázható, hogy az államérdek azt kívánta, az uralkodó a német protestáns fejedelmekkel ne kerüljön ellentétbe, mivel a német alattvalók az „anyaországukban” már a westfáliai béke óta szabad vallásgyakorlatot élveztek. Magyarországi viszonylatban ritkaságnak számít a gyülekezet mai templomának torony alatti bejárata fölé beépített kőtábla, amelyen Mária Terézia engedélyező okirata olvasható 1770. szeptember 7. dátummal. A családi krónika feljegyzése értelmében a Magyar-Kossa családból József volt az, aki egyháza érdekében mindent elkövetett a templomépítés megvalósításáért. Volt idő, amikor egy hónap alatt háromszor járt Bécsben Ekelből, Csallóközből. Ő vitte véghez, hogy Aranyoson, Ekelen, Gyönkön megengedték a református templom építését.³¹ A gyönki reformátusok templomának felszentelésére 1777. május 25-én, Szentháromság vasárnapján került sor. A gimnázium tanárának feljegyzése erről az eseményről ekképpen tudósít: „Épült pedig a templom a 6 ágra szétágazott helyben lakó Magyar Kossa család költségén, mindegyik 500ftal járulván annak költségeihez.”³² A költségekhez mind a magyar, mind a német ajkú hívek is hozzájárultak, valamint közmunkával támogatták a szent ügyet. Még most is lelkeszlakásként használják azt az épületet, amely eredetileg a Magyar-Kossa család tulajdonában volt. A helyi hagyomány, illetve a gyönki egyházközség irattárában fellelhető anyag arra enged következtetni, hogy e hajlék már a templom építése /1777/ előtt is állt.³³ Ez a földszintes, boltíves szobákkal rendelkező ház a Magyar-Kossa család kúriája volt. Pontos építési dátuma nem ismert, de valószínűsíthető, hogy ez volt Magyar-Kossa II. Péternek a XVII. század közepén épített úri háza.³⁴ Az azonosítást megerősíti egy conscriptio is, amely az aprólékos pontossággal be-

²⁸ Magyar-Kossa Sámuel: i. m. 108. p.

²⁹ Székely Ferenc: Régiségek - Adatok a Tolna megyei reformátusok történetéhez. – Gyönk. PEIL 1896. 33. szám 525. p.

³⁰ Bucsay Mihály: A protestantizmus története Magyarországon 1521-1945, Bp. 1985. 145. p.

³¹ Magyar-Kossa Sámuel: i. m. 76. p.

³² Széki Elemér történeti vázlata, Presbiteri jegyzőkönyv I. GYRE

³³ Végh József - Ördög Ferenc - Papp László (szerk): Tolna megye földrajzi nevei. 1981. 136. 22.sz.

³⁴ Magyar-Kossa Sámuel: i. m. 51. p.

mutatott épületet a „Régi kastély” néven említi.³⁵ Miután elkészült a Gyönki Református Gimnázium nagy mecénásának, Magyary-Kossa Sámuelnek kétszintes, ma is álló kastélya, ebből a boltíves épületből előbb kasznárház, majd református lelkészlak lett.³⁶ Ezt a kétszintes, már-már csaknem teljesen tönkrement épületet éppen most kezdték el megmenteni az enyészettől az utókor és a település számára.

4. A gimnázium és a Magyary család

a. Kezdetek

A gyönki református gimnázium gyökerei Nagyszékelyben erednek. „Hogy Nagy-Székelyben deák Oskolálegyen, annak első gondolására alkalmatosság vala az, hogy Csitsvay András Ságvári Predikátor Úr és azon időbenn Tractualis Notarius Nagy-Székelybe vivén fiát német szót tanulni, midönn esztendeig ott tanulna, a' deák nyelvre is kelle már taníttani. Mivel pedig Tiszteletes Keck Dániel Nagy-Székelyi német Prédikátor úrnak, és azon időben Traktus' Prosseniorának is két tanulni való fiai valának: arról kezdének gondolkodni és beszélni egymás között 1805ik Esztendőbenn martiusbann, hogy egy deák Tanítót kellene Nagy-Székelybenn tartani, és egy kis Oskolát állítani, remélvén, hogy mások is igyekeznek annak hasznát venni, és segíteni fogják azt a 'német nyelv' kedviért. Mellyre nézve az említett Tractualis Nótárius Úr egy Plánuot készített, egy olly Tanító tartásról. Ezen Planum a' Motsoladi Consistoriumban 1805dik Esztb. augusztus 6ik napján fel is olvastatott...”³⁷

Történt ezt követően, hogy Laky István úr, aki Debrecenben tanult, hazajött özvegy édesanyját meglátogatni, és a nótárius úr 1805. év októberében felfogadta fia mellé instructornak a saját házához, aki latinra tanította gyermekét. Ajánlotta Keck Dániel nagyszékelyi német lelkész úrnak³⁸ is Laky Istvánt, illetve, hogy tartsák meg ketten a tanítót gyermekeik mellett. Csitsvay András ságvári prédikátor elvitette kisfiát Laky István instructorral együtt Nagyszékelybe 1806 januárjában. Így állt össze egy kis magániskola három tanítványból és egy tanítóból. A „deák iskola” első három növendéke: Csitsvay András, Keck Antal és Keck Dániel voltak.³⁹

A kezdeti nehézségeket követően szép eredmények mutatkoztak a tanítványok és az iskola életében. „Tanítóik tanítgattak szorgalmatossan 1806ik Esztendőbenn is: de mégis ebben az esztendőbenn Tanítványkaiknak gyenge és kevés voltja miatt, közönséges Examanbenn nem mutathatták Szorgalmatosságoknak jelét, hanem a' következő 1807ik

³⁵ MOL. p 483. (A Magyary-Kossa család levéltára) 30. csomó/I. fasc. (Gyönk) XIX. jelz. ms. füzet (dátum nélkül, valószínűleg a XIX. sz. első feléből) pp. 25-27.

³⁶ Sonkoly Károly: A gyönki Magyary-Kossa-kastély, Műemlékvédelmi és Építészettörténeti Szemle 1993. 4. sz.

³⁷ Prima Matrikula Gymnasii Centralis Gyönkinum Nagy Székelyino translati Nomine (Gángol István iskolatörténete. „A Külső Somogyi Egyház megye Nagy-Székelybenn helyhezetett Helvétziai Vallástételü Centális Oskolájának első kezdetétől fogva való Históriaja” Kiliti, 1812.) Kézirat Tolnai Lajos Református Gimnázium irattára, Gyönk /továbbiakban: Prima Matricula/

³⁸ Nagyszékelyben ekkor két református egyházközség működött önállóan: egy német és egy magyar.

³⁹ Kálmán Dezső: A gyönki ev. ref. gimnázium története 1806-1900., Szekszárd, 1905. 6. p.

*Esztb. September 9-ik napján, olyan ditséretes Exament tettek, mely is legelső volt; hogy annak hallására, tsakhamar azután, annyira nevedett a Tanulók száma, hogy a' miatt az 1808dik Esztb., Kötsésen tartott Tract. Consistoriumnak egy Préceptorrúl kelle gondolkozni, a' ki a' deák nyelv Tanítójának segítene.*⁴⁰

Nem sokkal ezután Laky István Nagyberénybe került prédikátornak. Helyébe a Pápáról meghívott Mátyók József lépett, aki rendkívül tehetségesnek bizonyult. *„Alig állhatom meg, többet nem írni az ő ditséretére annál, hogy az első examenjében, melyet fél esztendő múlva 1810dik Eszt. Május első napján mutatott, Nagytiszteleltű Prossenior Csitsvay András Úr nem tartóztathatta magát, hogy minden jelen voltak hallatára Professornak ne Proclamálja*⁴¹ – hangzottak róla az egyházlátogatáskor az elismerő szavak.

Mialatt a Külső-Somogyi Egyházmegye iskolája fennmaradásáért küzdött, az intézményt nagy veszély fenyegette a nagyszékelyi magyar egyház és a földesúr római katolikus gazdatiszti személyzete részéről. A magyar egyház ugyanis a már népiskolájával összeforrottnak látszott gimnáziumot a népiskola telkén megtérni nem akarta. Az egyházmegyei és egyházkerületi intések is hatástalanoknak bizonyultak és nem hoztak eredményt. A gazdatisztek pedig felekezeti gyűlölettel és türelmetlenséggel viselkedtek a szépreményű iskola iránt, és minden eszközt megragadtak a megsemmisítésére. Az uradalmi gazdatisztek még robot szolgálatra is kényszerítették az iskolát és tanítóit. Keck Dániel lelkész egy német polgár házában bérelt helyet az iskola számára, hogy ezzel megmenthesse az addigra már nélkülözhetetlen intézményt. Ő maga évente 50 forintot ajánlott fel, míg gyermekei itt tanulnak. A Külső-Somogyi Egyházmegye 1810-ben vett egy házat 1200 forintért, amelyben eddig a német református lelkész lakott. Az iskola még ez év novemberének 14. napján a tanévet három oktatóval és 66 növendékkel a saját épületében nyithatta meg.⁴² Már Keck Dániel nagyszékelyi lelkész, esperes halálakor, 1809-ben felerősödtek azok az elképzelések, melyek értelmében az iskolát Gyönkre kell áthelyezni. Az uraság tisztjeinek viselkedése miatt az egyházmegye előljárói is az intézmény áthelyezéséről kezdtek gondolkodni, míg 1812-re végképp megérett a helyzet erre nézve.

A nagyszékelyi iskola már történetének ebben a szakaszában is élénken bekapcsolódott a református oktatási intézmények vérkeringésébe. Bizonyoságul idézünk egy bejegyzést 1811-ből, a német egyház iratanyagából: *„Felolvastatott a Pápai T. Professoratusnak Levele, melyben kéri Iőz Hogy a Pápai Oskola Seniorának engedessék meg eszetendőben egyszer t. i. karátsonkor az olyan Ekklaaba való Patens küldés, mellyekben Pápáról járnak Innepekre. 2or Hogy szüreti supplicatióra szabad legyen ifjaiknak ki-menni. Végre Panaszszza, hogy a Külső somogyi Tractus, némely Innepi beneficiumokat elvenni, és a Nagy Székelyi Centrális Oskolához igyekszik ragasztani.*⁴³

⁴⁰ Prima Matricula

⁴¹ Kálmán Dezső: i. m. 10. p.

⁴² Keresztes Hajnalka: 200 éves a gyönki református gimnázium, Egyháztörténeti Szemle VIII/1. 2007. 136. p.

⁴³ Egyházkerületi és egyházmegyei gyűlések jegyzőkönyve, 1811-1832. Egyháztanácsai ülések jegyzőkönyve, 1811-1834. Német egyház, Nagyszékely. No. 45.

b. A Gyönkre történt áthelyezést követően

Az iskola áthelyezéséről az 1812. február 4-én Gyönkön tartott gyűlés döntött. A gyönki földesurak tárt karokkal várták az intézmény áthelyezését. Elhatározták, hogy még abban az esztendőben megépítik az iskolát. Dorjai Hajós Sámuel, Tolna megye főügyésze felkérésére két helybeli házat becsültek fel, Klein Fülöp és Weil Ádám lakosok tulajdonait, amelyek a „centrális iskola” otthonául szolgálhatnának. A szükséges hivatalos okmányt az 1812. március 24-én Felsőnyéken tartott egyházmegyei közgyűlés elé terjesztették. Abban állapodtak meg, hogy a továbbiakban az iskola közigazgatási viszonyait oly módon rendezik, hogy az ügyek intézését a Külső-Somogyi Egyházmegye és a pártfogoló gyönki földesurak közösen végzik. Hajós Sámuel választották meg az iskola felügyelőjének, mintegy elismerve ezzel fáradozásait a gimnázium nemes ügyéért. Még ugyanebben az évben, június 24-én a gyönki gimnázium első talpkövét saját kezükkel tették le: Dorjai Hajós Sámuel, Magyar Kossa Sámuel és hatéves fiacskája, József, továbbá az akkori lelkész, Sebestyén János. Az épület még ebben az évben, november 28-ára elkészült. A tanítványokkal együtt átköltöztek Nagyszékelyből prof. Mányoky József és corrector Vécsey László urak, akik 1813 pünkösd havának 4. napján tartották az első Gyönkön rendezett vizsgákat.⁴⁴ Mányoky József volt a gyönki iskolának a tulajdonképpeni megteremtője, aki később, mint kiváló képességű és képzettségű ügyvéd, nagy hírnévre tett szert.

A jogutód, a Tolnai Lajos Gimnázium tulajdonában van az okirat, amely szerződésben a felek rögzítették 1812. augusztus 29-én a feltételeket. Megfogalmazói Hajós Sámuel, Magyar Kossa Sámuel, Komádi Nagy Mihály és Csekey János voltak. Szövege pedig a következő: *„Mi Gyönki Földes Uraságok meggyőződhetvén arról, hogy kiváltképpen jó nevelés által tétetik az Ember alkalmatossá és tökéletessé a maga életének okos folytatására, az Emberi Társaságra, és a jó hazafiságra, sőt az isteni félelemre is, a jó nevelés pedig leginkább a rendes iskolák által műveltetik, - tapasztalván pedig azt, hogy a körüllevő vidéken csak egy jó rendes Nevelő Iskola is, amelybe az igyekvő szülők az ő gyermekeiket a jó neveléssel a tökéletességre készíthetnék, nem találhatik: ugyanazért, egyedül az emberiséghez és a hazához vonzó azon szeretetünkből, hogy mi ezen szükséges jó nevelést tőlünk kitelhetőképpen előmozdítsuk, oly szándékba jöttünk, hogy Gyönkön a magunk helységünkben egy Német, Magyar és Deák Rhetorikáig inclusive tanítandó oskolát állítsunk fel, melyet a jövőendő időkre is állandóvá tégyünk.”*⁴⁵

Az iskola támogatói voltak a későbbiekben is: Hajós Sámuel és felesége, Kálai Mária asszony, Magyar Kossa Péter és felesége, Nádasdi Sárközy Ágnes, Magyar Kossa Sámuel,⁴⁶ aki ekkor már özvegy volt, Nádasdy Sárközy István és felesége, Csapó Zsófia nagyszasszony, mint Csury Csury József úr özvegye, Sári Julianna asszony, aki id. Magyar Kossa Péter úrnak volt az özvegye, valamint Papi Vizsolyi János úr és felesége, Nádasdi Sárközy Erzsébet.⁴⁷ A fentiek közül kiemelkedik **dorjai Hajós Sámuel**, aki 1756. július 23. és 1840. március 3. között élt. Végrendeletében, amely 1838. december 26-án, Gyönkön került lejegyzésre, 16 000 pengő forintot rendelt az iskola

⁴⁴ Kálmán Dezső: i. m. 16. p.

⁴⁵ A Gyönki iskola szerződése, 1812. Tolnai Lajos Gimnázium irattára, Gyönk

⁴⁶ Felesége Kenessei Kenessey Anna volt.

⁴⁷ Domonkos József: A Gyönki Református Gimnázium története a gimnáziumi értesítők tükrében 1806-1948.. Szakdolgozat, 2003. Illyés Gyula Megyei Könyvtár, Helytörténet 373 D79

számára.⁴⁸ Az alapítványtevő nevével a családfán találkozhatunk, mint Magyary-Kossa II. Péternek Zsófia nevű lányától született unokájával. Édesapja, Zsófia asszony első férje ugyancsak a dorjai Hajós Sámuel nevet viselte, és nagyon korán meghalt. Végakaratának 14. pontjában a következőképpen rendelkezett a gimnáziumra nézve: „Mivel a jó nevelés formálja az emberiséget, hogy ebben én is segítségül lehessen, és közönségnek tehetségem szerint használhassak evégre az Gyönki Gymnáziumnak, melynek egyik „felállítója” voltam és amelyet a jövődre is mindeneknek, de kivált a gyönkieknek azért, hogy ebben az ő gyerekeiket helyben, szemnek előtt, kevés költséggel nevelhetik, kedvekbe és hajlandóságokba ajánlok, hogy állandó lehessen, a végre 16.000, azaz tizenhatezer pengő forintokat rendelek, és fundálok, oly formán, hogy ezen „tőkepénzek kamatjából az Tanítók évenként illendően fizetessenek”, az iskolaházhoz megkívánható könyvek szereztessenek, és az Oskolaháznak egyéb, mindennemű szükségéi soroltassanak, ami pedig mindenkiből megmaradna, az időről időre *tőke pénz*zé tétessen, melyért is a tanítványoktól semmi készpénzbeli fizetség ne kívántasson, hanem a tanítók ingyen tanítsanak, főképpen pedig német nyelvre igyekezzenek.”⁴⁹

A végrendelezőn kívül aláírták még: Magyary-Kossa Sámuel első alispán, Elek Ferenc főszolgabíró, Hollósi Filep László táblabíró, Magyary-Kossa József táblabíró, ifjabb Salamon Sándor megyei alispán. Dorjai Hajós Sámuel 1840-ben bekövetkezett halála után Vizsolyi Jánost bízták meg a hagyaték kezelésével, aki jó sáfarként 1864-ben bekövetkezett halálakor az alapítvány tőkéjét 21.000 forintra gyarapította.⁵⁰ **Magyary-Kossa Sámuel** megérdemel részünkről egy kicsit több figyelmet, bár több forrásban erős akarátú és kissé ellentmondásos személyiségnek tüntetik fel. Mindezek ellenére mind a megyei közelet, mind az egyházmegye életében jelentős szerepet játszott, és munkássága több vonatkozásban méltó az elismerésre.

A Tolna megyei nemesi nemzeti ellenzéknek egyik prominens képviselője volt, amint ezt Kossuthnak és gr. Batthyány Lajosnak hozzá írott levelei is tanúsítják.⁵¹ Fiával, Józseffel /1806-1859/ együtt részt vett az 1848-as eseményekben, mindketten tisztséget is vállaltak.⁵²

Irodalomkedvelő ember volt. Vendégei voltak – többek között – Berzsenyi, Csonkai és Petőfi is. Támogatta Fördös Dávid költőt, aki ekkoriban a Gyönki Református Gimnázium tanára volt.⁵³ Fördös Dávid 1813 és 1817 között tanított Gyönkön, és köszöntő verset írt 1817-ben támogatójának.

„Gyertek Ti is Deákok! Meczenástok’
Kedves Neve-Napján kiáltsátok:

⁴⁸ Dorjai Hajós Sámuel: Végrendekezés, másolat, Tolnai Lajos Gimnázium irattára, Gyönk

⁴⁹ Dorjai Hajós Sámuel: Végrendekezés, 14. pont.

⁵⁰ Domonkos József: i. m. 20. p.

⁵¹ MOL P 483. 24. csomó

⁵² K. Balog János (szerk.): Évszázadokon át. Tolna megye történetének olvasókönyve. 1978. 451-452. 461.

⁵³ Szolár Gizella: A gyönki gimnázium irodalomtörténeti hagyományai. (szakdolgozat, Szekszárd, 1981) Kézirat, Tolnai Lajos gimnázium, Gyönk

Hogy hervadhatatlan koszorúján
Öröm lebegjen hold' fogytán 's ujján.”⁵⁴

Magyary-Kossa Sámuel 1812-től haláláig hűséges mecénása volt a gimnáziumnak. Ő emeltette 1861-ben a gimnázium épületét is, amelyet azután kibővítettek és az 1970-es években átalakítottak.

Édesapjától örökölt egy könyvtárat, amelyet az 1815-16. években átvitt Gyönkre, és élete végéig gyarapított. Olykor jelentős könyvvásárlásokba is bocsátkozott. Kétszintes kastélyában könyvtárszobát rendezett be, és hagyatékában a Gyönki Gimnáziumot jelölte meg könyveinek halála utáni elhelyezésére. Éremgyűjteményét is erre az iskolára hagyta. Ennek alapjait még nagyapjától, Magyary-Kossa Istvántól örökölte és folyamatosan gyarapította. Sajnos ezek nagy része halála után szétszóródott.⁵⁵ Ásványgyűjteményt is hagyott az iskolára. Asztalánál sok szegény sorsú diák étkezett. Egyházmegyei tisztségviselő is volt, aki többször látta vendégül a külső-somogyi egyházmegyei közgyűlést. „*Egyházi Megyénk Tract. Cúrátorá Tettes Magyary Kossa Sámuel Úr szokott Nemes és Kegyes szívűségéből a' Tractuális Gyűlés tagjait az asztaláról mint máskor mst is tartotta. Az élet ura, a Szent Isten tartsa meg a' nemes familiát.*”⁵⁶ Ugyancsak feljegyzésre került, hogy az egyházmegyei közgyűlés köszönetet mondott Magyary-Kossa Sámuelnek az egyházi „ügyefogyott” személyek árváinak felkarolásáért, és azért, hogy őket 500 forint adományban részesítette.⁵⁷ A debreceni és sárospataki kollégiumokra 1000-1000 forintot hagyott végrendeletében.⁵⁸ A Magyary-féle Alapítvány 600 forintos tőkével indult, melyről még 1862-ben a nyéki egyházmegyei közgyűlésen szó esik. Erre hivatkozik egy későbbi jegyzőkönyv.⁵⁹ Az 1866-ban elhalt Magyary-Kossa Sámuel helyébe a felvilágosult és magasan művelt Vizsolyi Gusztáv lépett. A későbbiekben ezeken felül még több kisebb alapítvány jött létre a gimnázium támogatására.

Befejező gondolatok

A Gyönki Református Gimnázium történetébe tekintve Jézusnak a mustármagról szóló példázata visszhangozhat a lelkünkben: „*A mustármag, amikor elverik a földbe, kisebb minden magnál a földön, miután pedig elvetették, megnő és nagyobb lesz minden veteménynél, és olyan nagy ágakat hajt, hogy árnyékában fészket rakhatnak az égi madarak.*”⁶⁰ Kicsiny kezdet volt Nagyszékelyben három tanítvánnyal a meginduló centrális

⁵⁴ Fördös Dávid: Nagy Magyary-Kossa Sámuel Úrhoz Gyönkön. In. Különb-különbféle versek. Pest. 1818.

⁵⁵ Magyary-Kossa Sámuel: i. m. 108. p.

⁵⁶ Egyházkerületi és egyházmegyei jegyzőkönyvek, a Nagyszokolyban 1831. év április 6-án tartott gyűlés jegyzőkönyve, 36. pont.

⁵⁷ I. m. 35. pont.

⁵⁸ Másolatának másolatát a Sárospataki Református Gyűjtemény Levéltára őrzi. Keltezés: 1684. november 2. C/LXXXVII/ 42,528./603-II.

⁵⁹ RL A/6a Külső-somogyi egyházmegyei jegyzőkönyvek 1861-1866. 1863ik évi április 14. 15. napján, Gyönkön tartott gyűlés jegyzőkönyve.

⁶⁰ Mk 4, 31

oskola. Az államosításig azonban hatalmas fává növekedett, melynek ágai átvették az egyházkerületek határait, sőt az egyházon is túlnyúltak. Tanáraik és diákjaik kiválóságai református egyházunk szolgálatában és Isten országa munkálásában maradandó értékeket adtak át. Nagy tudásukkal gazdagították a magyar közéletet és kultúrát.

Abstrakt

Der Familie Sándor wurde dieses Gebiet zugesprochen, das später durch Heirat in die Hände der Familie Magyary-Kossa überging. Eigentlich begann die neue Geschichte des Dorfes mit der Familie Magyary-Kossa und blieb auch lange Zeit mit ihr verflochten. Sie hatten hier ein großes Gut mit Waldungen und Wiesen, aber es fehlten die Leute zur dessen Bearbeitung. Dies war eine Familie reformierten Glaubens. Es ist zu verstehen, dass der Gutbesitzer seine Besitzungen vor allem mit ungarischen reformierten Leuten besiedeln wollte.

Die Vorfahren der deutschen reformierten Gläubigen in Gyöngyös stammen aus dem Großherzogtum Hessen-Kassel. Die Spuren ihres Hereinkommens gehen bis 1722 zurück.

Die erste reformierte Kirche in Gyöngyös wurde aus Holz gebaut. Die zweite Kirche wurde im Jahr 1762 durch einen Blitzschlag beschädigt. Der Grundstein der jetzigen Kirche wurde am 15. Juli 1775 gelegt. Die neue Kirche wurde am 25. Mai 1777 (am Dreifaltigkeitssonntag) eingeweiht. Der Grundherr, die Familie Magyary-Kossa gab Ziegeln und Geld zum Bau der Kirche. Die reformierten Menschen halfen mit ihrer Arbeit und beim Transport.

Die 1812 aus Nagyszékely hierher verlegte „Zentrale Schule helvetischer Konfession“ hatte eine weit über die Grenzen des Ortes reichende Tätigkeit. Der größte Patron des Gymnasiums war Samuel Magyary-Kossa. Aus den Schülern und Lehrern der Schule wurden viele aktive Teilnehmer und Soldaten im Freiheitskampf von 1848/49.

EGY BIBLIAFORDÍTÓ VÁLASZÚTON

A bibliafordításoknak is megvan a maguk kortörténete. Általában csak az eredményt látjuk, az odavezető útról nemigen van tudomásunk. Az itt közölt dokumentum ebbe nyújt bepillantást. Korkép is, amely sok mindenre rávilágít. Pákozdy László Mártonnak ez az írása – tudomásunk szerint – eddig nem jelent meg. Kommentár nélkül tesszük közzé, az olvasóra bízva a következtetések levonását. Az eredeti helyesírást megtartottuk. A közzététel a család hozzájárulásával történt. M. T.

A Magyarországi Református Egyház legutóbbi, áprilisi zsinati ülése ünnepélyes deklarációt fogadott el az új bibliafordítás ügyében. (Előterjesztés a Magyar Bibliatanács munkájáról, Református Egyház, 1964/16/5. 101-102. lap.) Ezt az előterjesztést a Zsinat tagjaként nem szavaztam meg, a szavazásban a Zsinatnak csak egy tagja tartott velem. Még el sem hagytam az üléstermet, amikor máris hozzám sietett egy kis „theologus küldöttség”, hogy megkérdezze: miért nem szavaztam meg a deklarációt? Nem feleltem a kérdéseikre. Azóta alig múlik el nap – bármerre járjak is –, hogy föl ne tegyék ezt a kérdést. Hetek teltek el azóta, csak illetékes személy nem érdeklődött senki, hogy miért is tettem, amit tettem. Már-már magam is csipp-csupp magánálláspontnak venném, ha az ügy nem kötelezne, hogy nyilatkozzam, most már ápertén, persze csak azoknak, akiket érdekel, hogy másfél évtizedes munka után mi kényszerített megtorpanásra a bibliafordítás munkájában.

Út

1947 óta csináltam; kezdettől fogva ügyvezető titkára voltam az Őszövétségi Szakbizottságnak, 1957 óta pedig főtitkára a Magyar Bibliatanácsnak. Erről az utóbbi tisztségről – itt nem részletezett okokból – évekkel ezelőtt (1959) lemondtam, de lemondásomat a mai napig nem tárgyalta meg a Magyar Bibliatanács: úgy tért ki a kérdés elől, hogy 1963 decemberében megszüntette a főtitkárságot és helyette jegyzőt választott Duscza Ferenc konventi tanácsos személyében. A február-március-áprilisi események óta heteken át tusakodtam, tekinthetem-e még ezt az ügyet csak a magam személyes ügyének, vagy pedig köteles vagyok elmondani véleményemet a bekövetkezett – nem túlzok – sorsfordulóról? Megérlelődött bennem az a meggyőződés, hogy tartozom vele a magyarországi evangéliumi egyházaknak, hiszen az ő bizalmukból végeztem ezt a munkát és végül is nekik tartozom a számadással, nem pedig egyeseknek, vagy alkalmi testületeknek.

Mondanivalómat történeti visszapillantással kell kezdenem, hogy a sorsforduló szót megmagyarázzam. Majdnem 180 fokok fordulatról kell beszélnem, ha visszatekintünk a bibliafordítás (bibliarevizió) mostani szakaszának a kezdetére, 1947-re.

Az új magyar bibliafordítás – bibliarevizióként – az első világháború után indult el a Brit és Külföldi Bibliatársulat kezdeményezésére. (Az 1908-as revideált szöveg nyomdai matricalapjai erősen megkoptak; a Bibliatársulat azt szeretne volna, hogy az új matricákat megújított szövegről készítsék el. A Református és az Evangélikus Egyház akkori vezetőivel egyetértésben Czegléd Sándort és Raffay Sándort bízták meg a revízió elvégzésével. Munkájuk gyümölcseként 1938-ban megjelent a próbabiblia. Ezt a szöveget széleskörű munkatársi gárda – bibliai könyvenként legalább két-két (evangélikus és református) hozzáértő ember – kritikailag versről-versre felülvizsgálta.) Én tulajdonképpen a munkának már ebben a stádiumában beiktatódtam, mint bíráló, mégpedig nagy bibliafordítónk Czegléd Sándor kérésére.) A két tudós, fölhasználva a bírálatokat, tovább birkózott a szöveggel. A második világháború végén azonban mindkettő meghalt, munkájuk elárvult. Hagyatékukban szövegek maradtak.

A két nagy protestáns egyház Közös Bibliabizottsága 1947. június 17-én tartott ülésében azt a határozatot hozta, hogy az Újszövetség 1938-as szövegének az átnézését és sajtó alá rendezését – röviden: revízióját – héttagú bizottságra bízta. Ezt a bizottságot meg is alakította. Az Ószövetséghez nem csinált bizottságot. A Czegléd Sándor hagyatékában talált gép-kéziratról azt határozta a Közös Bibliabizottság: „A Közös Bibliabizottság az Ótestamentum fordítását befejezettnek nyilvánítja és kinyomtatásra alkalmasnak ítéli”. Azt is elhatározta, hogy a gép-kéziratot – az esetleges és a legrövidebb idő alatt elvégezhető technikai revízió után – ki kell nyomtatni. D. Dr. Ravasz László, a Közös Bibliabizottság akkori elnöke D. Dr. Kállay Kálmánt, a Debreceni Tudományegyetem ószövetségi professzorát kérte meg erre a munkára (levele kelt 1947. nov. 5-én, száma 6959/1947.) Kállay Kálmán professzor nem fogadta el ezt a megbízatást (válasza 1947. nov. 24-én). A Közös Bibliabizottság gyors munkát kívánt. Hadd idézzem ennek jellemzésére a Közös Bibliabizottság jegyzőkönyvi határozatának (4/b pont) magyarázatát Ravasz püspök leveléből: „Ezt a határozatot kétféle szempontból nézhetjük. A tisztán tudományos szempont valószínűleg arra vezetne, hogy ne hajtsuk végre ezt a határozatot, hanem az újszövetségi bizottsági munkához hasonló felülvizsgálathoz kezdjünk hozzá. A másik, a gyakorlati szempont pedig azt diktálja, hogy számoljunk a pénzzel, idővel és helyzettel. Ez a számolás pedig arra az eredményre vezet, hogy a legrövidebb idő alatt és a legkevesebb költséggel adjuk a magyar bibliaolvasó kezébe a legdurvább hibáktól megtisztított és a ma élő magyar nyelvhez közel álló szövegű bibliát... újszövetségi részében bizottsági javítással, ószövetségi részében pedig az esetleges szükséges és legrövidebb idő alatt elvégezhető technikai átnézés illetőleg javítás után.” A két szövetség összehangolására nézve a levél azt mondta, hogy: „Természetesen nem várjuk, hogy a harmonizálás messzemenő legyen”.

A levélben aláhúztam néhány szót. Kiviláglik belőle az az „egyházi practicizmus”, amely könnyedén, pénzügyi és egyéb szempontokra tekintettel túllép a theologiai, a valóban egyházi szempontokon. (A levelezést másolatban őrzöm, Kállay Kálmán néhai való atyai jóbarátom és tanártársam jóvoltából.) Érthető, hogy Kállay Kálmán nem vállalta a megbízatást.

Így történt, hogy 1947 december közepén Ravasz püspök megbízásából fölkeresett Dr. Koncz Sándor – aki akkor az Egyetemes Konvent tisztviselője volt –,

és egy bőrröndre való kéziratot meg egy levelet adott át (kelt december 15.-én, száma 7836/1947). Ez a korábbinál rövidebb levél nekem szólt ekképpen: „...Felkérem, hogy Czeglédy Sándor ószövetség-fordításának átnézését és a legszembetűnőbb hibáktól való megtisztítását elvégezni szíveskedjék...” Tartalmában egyébként hasonló volt a Kállaynak írt levélhez. – Két hétig foglalkoztam a szöveggel. Két szempont vezetett: a Biblia ügye és a tisztelet Czeglédy Sándor életműve iránt. („Technikailag” igencsak meg tudtam volna a kérésnek felelni és a Brit és Külföldi Bibliatársulat honoráriumából ma villám lehetne valahol.) Azonban: a kézirat nem volt befejezett munka, nem volt kinyomtatásra alkalmas. Egyik-másik részében, több helyen is, gépmásolati lapok pótolták az eredetit s kétségtelenül meg lehetett állapítani: itt-ott föltétlenül korábbi keletű, mint a (javított) 1938-as, pedig az már rég ki volt adva...

Válaszomban (1947. december 31.-én) rámutattam arra, hogy ilyen hamarmunkával nem szabad bibliafordítást kiadni, hiszen az emberöltőkre szólhat. Példákkal világítottam meg a feladatot és buktatóit. Kifejeztem azt a meggyőződésemet, hogy „egyházi közhasználatra szánt bibliafordítást közösséggel kell végeztetni és érte tudósok kollégiumának és a zsinatnak kell vállalnia a felelősséget”. Hivatkoztam a Zürichi Bibliára, az akkor készülő új amerikai és holland fordítás példájára, meg arra is, hogy Czeglédy Sándor életművét akkor tiszteljük meg, ha nem tesszük ki ember bírálatainak, hanem a ma törvényszerűen alkalmazott bibliakiadói módszerrel használjuk föl. Utaltam arra is, hogy kiadás előtt áll (azóta meg is jelent) a Köhler és Baumgartner-féle héber szótár és minden bizonnyal nagyon sok újat hoz majd a Gesenius és Buhl-hoz képest, amelynek anyaga 1910-ben lezárult. D. Dr. Révész Imre, akkor tiszántúli püspök – akit tájékoztattam levélváltásunkról – mellém állt: „... teljes megértéssel vagyok álláspontod iránt és nagyon helyeslem mind az elvi, mind a gyakorlati megokolásokat...” (13/1948. sz. levele, kelt 1948. január 5.-én.)

A két protestáns egyház Közös Bibliabizottsága újból megfontolta a dolgot és visszavonta határozatát. Ravasz László szemében a kybernézés charismája mégsem a legelső, minden más lelki ajándékot magába foglaló-meghaladó adomány volt. (Bizonyára őt is csak „szakreferensek” tájékoztatták a kéziratok állapotáról.) Egyházkormányzói judiciuma álljt mondatott ebben a kérdésben minden elsiertett kétballábás egyházi praktikizmusnak, mihelyt világossá vált előtte, hogy hová is vezethet az! Ezt tisztességére mondom mind neki (akitől in rebus politicis szakadékok választanak el), mind az akkori Közös Bibliabizottságnak. A Közös Bibliabizottság meghívott legközelebbi ülésére és javaslatomra kiküldte ezt a héttagú Ószövetségi Szakbizottságot, amely létszámában később ugyan megfogyatkozott, de több tagjában mindvégig változatlanul dolgozott az Ószövetség új fordításán.

A Brit és Külföldi Bibliatársulat jogi örököse egyedül a Magyarországi Református Egyház, de a munkát valójában a Magyar Bibliatanácsban képviselt protestáns egyházak közösen örökölték, rajtuk a felelősség, ugyancsak közösen, az új bibliafordításért. A Magyar Bibliatanács (a továbbiakban MBT) működése 1958 óta egészen 1963 decemberéig de facto szünetelt. Ez volt egyik oka, hogy a főtítkárságról 1959-ben lemondottam. (Még ma is várom az ilyenkor szokásos fölmentvény megadását.) Ez a különös szünetelés – megint csak „de facto” – „hatályon kívül helyezte” a MBT-nak Bereczky Albert és Vető Lajos elnöklete alatt hozott több határozatát is, amely a munka továbbfolytatásának szabott volna irányt.

Örültem tehát, amikor 1962 nyarán a Konventi Elnökségi Tanács kérésére előadhattam bizottságunk jelentését a munkáról és javaslatokat tehettünk, amelyek a

munka zavartalan folytatásához szükségesek voltak. Pro memoria-mat az Ószövetségi Szakbizottság 1962. június 25-30. napján tartott ülésének megbeszéléseihez híven szövegeztem. Ez volt 1958 óta az első alkalom, de egyúttal az utolsó is 1963 decemberéig, hogy a Konvent Elnöksége az Ószövetségi Szakbizottsággal vagy ügyvezetőjével a bibliafordítás dolgában szóba állt. Ez is csak egy jelentés meghallgatása volt csupán, de a dolog természeténél fogva ott nem is lehetett volna sokkal több. (Megemlítem, hogy Bereczky Albert, amíg konventi elnök volt, nemcsak hogy állandóan érdeklődött a bibliafordítás iránt, de az egész bizottságot is többször fogadta, belső nehézségeinkben pedig mindig baráti segítségünk volt.)

Az MBT újjáalakuló ülésén, amelyre 1963. december 6-án került sor, nem voltam ott. (Eseményeiről legbővebben abból a számszavú jegyzőkönyvből tájékozódtam, amelybe, többszöri kérésemre, csak 1964 nyarán, jóval a zsinati határozat után sikerült beletekintennem.) Az ülésen Dr. Pálfi Miklós professzor számolt be az Ószövetségi Szakbizottság munkájáról. A jegyzőkönyv tanúsága szerint általánosságban híven közölte az Ószövetségi Szakbizottság eredeti, legutolsó testületi állásfoglalását. De maga a jegyzőkönyv, egyes pontjaival, mint egész is, szöges ellentétbe kerül ezzel az együttes állásfoglalással. Mert: amit a jegyzőkönyv Pálfi dr. előadására hivatkozva rögzít, egyes részeiben sohasem volt az Ószövetségi Szakbizottság testületi álláspontja. Ezek az elemek a következők:

(1.) Azt mondja a jegyzőkönyv, hogy a próbaüzetek bírálata – én ezen csak hivatalos bírálatot érthetek – evangélikus részről már megtörtént és csak a református egyház adós a magáéval. Holott: mindegyik egyház adós a próbaüzetek hivatalos megbíráltatásával. (Egyházak számára készítsünk fordítást; munkánk megbíráltatását illetékes egyháztestületek által erre a célra kiküldött bírálókkal, mégpedig versről-versre történő munkával kell elvégeztetni. Régóta sürgetett legelső továbbhaladó lépésünk éppen ez a felülbíráltatás lett volna. Ezért sürgettük annyira évek óta a MBT összehívását. Ezekről a dolgokról, sajnos, mindig csak konventi tisztviselőkkel lehetett beszélni.)

(2.) Azt mondja a jegyzőkönyv, hogy az Ószövetségi Szakbizottság két év alatt be tudja fejezni a munkáját. Holott: még ha máris a kezében volnának a könyvről-könyvre, versről-versre terjedő hivatalos bírálatok, akkor sem volna elég két év. (Hát még ha a jegyzetek és utaló helyek átdolgozását is számításba vesszük.)

(3.) Azt mondja a jegyzőkönyv, hogy a két szövetség egységének a biztosítására elegendő, hogy „legalább bizonyos alapfogalmak és ószövetségi idézetek fordításakor egy tag az ótestamentomi bizottságból legyen jelen”. Holott: az 1962. június 25-30. napján tartott megbeszélésünk során is – mint mindig – az egybehangolás munkáját sokkal mélyebben kívántuk: „ne csak az ószövetségi idézetekre és reminiszcenciákra ügyeljen, hanem mindenekelőtt arra, hogy az újszövetség görög szókinszének igen jelentős része ószövetségi szavak ideogrammatikus megfelelője és az ószövetség világa felől értelmezendő; különösen a bibliai „kulcsfogalmak” esetében ez a helyzet”. (Az 1962-es bizottsági javaslat nem egy ember jelenlétét hangsúlyozta, hanem minimálisan az új Újszövetségi Szakbizottság összetételének és munkájának alapelvét. Az új Újszövetségi Szakbizottságnak – a tagjainak egyénenként – még bizottsági közös munkájuk előtt két dolgot kellett volna elvégezniük: 1. az új ószövetség-fordítás és a hivatalos bírálatok teljes megismerését, 2. a próbaújszövetség versről-versre elvégzett bírálatát, a kiküldött szakbírálok munkálatait. Ehelyett megbízást kaptak egy új fordítás elkészítésére, mégpedig 1965. december 31-ig!)

(4.) Azt mondja a jegyzőkönyv, hogy „két év alatt kellene elvégeztetni a munkát, mind az ó-, mind az újszövetségi szakbizottság munkáját. Holott: az újszövetségi munka elvégzéséhez szükséges időről a mi bizottságunk sohasem határozott, hiszen a magunk munkájáról nem mertünk sohasem pontos időhatárral beszélni. (Tizenhat év munkája során sokszor tapasztaltuk, hogy könnyűnek vélt szövegekkel mennyit kellett vesződnünk, nehéznek tetsző szövegekkel pedig aránylag könnyebben és gyorsabban megbirkóztunk.)

(5.) Azt mondja a jegyzőkönyv, hogy ezután hangzott el – nem Pálfi Miklós részéről – ez a javaslat: „...mind az Ó-, mind az Újszövetség teljes fordítása 1965. december 31-ig befejeződjék úgy, hogy ... egybehangolása is megtörténjék 1966. december 31-ig, és a teljes Szentírás új fordításban jelenjen meg 1967-ben”. A MBT ezen is túlment: „úgy az Ó-, mint az Újszövetség teljes fordítását 1965. december 31-ig be kell fejezni, az Ó- és Újszövetség új fordítása egybedolgozásának meg kell történnie a célból, hogy a teljes Szentírás új fordítása 1967-ben nyomtatásban megjelenjen” („kell” és „meg kell történnie”). De azt már senki sem vetette föl – a jegyzőkönyv szerint –, hogy: lehetséges-e mindez ilyen rövid idő alatt? Nem tiltakozott a MBT-nak bibliafordításban akkor egyetlen jártas tagja, Pálfi Miklós professzor sem, holott: kevéssel azelőtt ő még két évet kívánt az ószövetségi munkálatok befejezéséhez.

Ezt a feszített tervet én – lelkiismeretemre – megvalósíthatatlannak tartom. De kérdezzék meg a világ bármelyik bibliafordító szakértőjét! Tessék utánanézni, hogy készült-e ennyi idő alatt a közelmúltban bárhol a világon új fordítás?! Ebből elég ennyi. Vagy: tessék megszámolni, hány vers a Biblia és hány bizottsági munkaóra futja a kitűzött határidőből (1965. dec. 31!)?

Ugyanez az ülés (1963. dec. 6.) fölkerlte az elnökségét, hogy tegye meg fordítás munkájának elősegítésére a szükséges intézkedéseket. Egyet még külön is kiemelt – és ezt azért hangsúlyozom, mert később még ez is elsikkadt –: „szükségesnek tartja, hogy az ószövetségi próbafüzetekkel kapcsolatosan megtett hozzászólások minél hamarabb beérkezzenek valamennyi tagegyház részéről”. Arról már nincs többé szó, hogy ezt a bírálati munkát hogyan csinálják meg és hogy ezt az egyházak legmagasabb testületei hivatottak szabályozni!

II.

A MBT 1964. február hó 7-én újabb ülést tartott. Összehívás előtt Dusicza Ferenc konventi tanácsos magához kért. Hosszan elbeszélgettünk, sok mindenről. De csak egészen nagy általánosságban, olyannyira, hogy én még akkor sem értesültem a Konventi Elnökség szándékáról; ő viszont megtudhatta tőlem, hogy mely napokon nem tudok semmiképpen sem részt venni a MBT tervezett ülésén, mivelhogy egy-két napos, de már lemondhatatlan külföldi út előtt állok. Sajnálatos feledékenység folytán, megbeszélésünk ellenére, az ülést éppen egy ilyen napra hívták össze. Így azután a bibliafordításért és kiadásért jogilag egyedül felelős Református Egyház Egyetemes Konventjének Elnöksége elesett a MBT egyetlen református bibliafordító szakértő tagjának közreműködésétől. (December 6.-án ugyanis engemet is behívtak résztvevőnek, de már nem tagként voltam meghívva!)

Az ülésen – mondja a jegyzőkönyv – „a Bibliatanács legutóbbi ülésének a bibliafordítás munkájának további végzésével kapcsolatban hozott határozata kapcsán Dr. Pálfi Miklós ev. theológiai professzor tett előterjesztést a bibliafordítás feladatairól

és munkamenetéről, mely előterjesztésnek és az ahhoz fűződő javaslatoknak teljes szövege jelen jegyzőkönyv mellékletét képezi”. Ez az ülés kijelölte személyeiben az új Újszövetségi Szakbizottság tagjait, református részről az Egyetemes Konvent Elnökségének döntése alapján. Ez az elnöki intézkedés lényegesen eltér az Ószövetségi Szakbizottság 1962-es javaslatától (az 1962-es javaslat pedig korábbi bibliatanácsai határozatokat elevenített föl), mert Dr. Budai Gergelyt kihagyta a hármass bizottságból. E l v i l e g vétett az eredeti javaslat ellen, amely föltétlenül szükségesnek tartotta, hogy az új Újszövetségi Szakbizottságban a régi szakbizottság (1947-1952) egy tagja föltétlenül legyen benne. Ez érthető és megtámadhatatlan álláspont volt: legyen valaki, aki állandóan és azonnal számot tud adni arról, hogy a nemzetközileg jónévű tudósokból összeállított héttagú régi szakbizottság miért fordított úgy, ahogy az 1952-es próbaújszövetséget fordította. Enélkül csaknem kidobott pénzzé válik a befektetett költség, mélyen megaláztatik egy kiváló bizottság és valójában egy bíráló szóra sem méltatják a próbaújszövetség munkáját. Miért nem jelent meg egyházi sajtónkban máig sem legalább egy összefoglaló, részletes és módszeres kritika?

Budai Gergely a magyar újszövetség-tudománynak – Erdős Károly mellett – egyik Nestora. Fiókjában ott van teljes és gondos Újszövetség-kommentár valóban kész kézírata, sőt ezen fölül az Újszövetség egy teljesen új, önálló fordítása, amely a próbaújszövetség után készült el. Megjelent egy kötete az újszövetség-fordítás tudományos kérdéseiről... (Hitelesen tudom igazolni, hogy ezt a fordítást külföldön két helyen is azonnal kiadnák.) A MBT csak ahhoz járult hozzá, hogy „alkalom adtán” Dr. Budai Gergely nyugalmazott teológiai professzor is részt vegyen a fordítás munkájában „szaktanácsadóként”. (Ki fogja adni ezt az alkalmat, és hogy fogja adni Budai professzor az arcát ehhez a szépségflastromhoz ?) Ha pedig Budai Gergely rendes tagsága bármi oknál fogva nem látszott jónak, akkor még mindig szóba jöhetett volna a régi bizottságnak pl. egy aránylag fiatal, de ugyancsak jóképességű tagja, Dr. Békési Andor. Ha már mindenképp be akartak valakit hozni a bizottságba, miért nem Budai mellé, és miért a helyébe hozták be? (A jegyzőkönyv nem mond semmit arról, hogy az Egyetemes Konvent elnökségének a kinevező intézkedése előtt melyik testületi szerv határozott így.)

A jegyzőkönyv egy szakasza így hangzik: „Dr. Pálfi Miklós teológiai professzor bejelenti, hogy a bibliafordítás további munkálataival kapcsolatban tett előterjesztésében foglaltakat dr. Pákozdy László dékán, az ószövetségi szakbizottság vezetőjével előzetesen megbeszélte”. Kijelentem, hogy Pálfi előterjesztését (1) benyújtása előtt nem ismertem, (2) az ülés előtt egy este – Németországba utaztomat megelőzően – beszélgettünk ugyan bibliabizottsági dolgokról – mint ki tudja hányszor, amióta ismerjük egymást –, de ebben a beszélgetésben nyoma sem volt semminek, hogy az én nevemben is olyan javaslatot tegyen. Tudnia kellett, hogy a javaslattal nem értenék egyet! (Akkor is, most is ugyanaz volt az álláspontom.) Különben is egy beszélgetés nem megbeszélés, még kevésbé közös írásbeli javaslat.

III

A Konventi Elnökség 1964. február 14-én délutánra összehívta a két bibliafordító bizottság tagjait. Ezen az összejövetelen többeknél ott volt a Pálfi-féle javaslat. Szerzője nekem nem adott belőle, „az előrehaladott időre tekintettel” föl sem olvasta, csak az asztalra téve az irat tartalmát ismertette. Ekkor tudtam meg, mi van benne; a

vitában arra voltam utalva, amit egy hallásra megjegyezhettem belőle. Bartha püspök kérdésére: „Látta-e Pákozdy professzor úr ezt a javaslatot?” – szerzője először nem felelt, gyorsan folytatta az ismertetést., majd később kértem, hogy térjünk vissza a püspök megválaszolatlan kérdésére, azt állította, hogy láttam a javaslatot. Kijelentettem, hogy nem láttam. Pálfi a feleségére és anyjára hivatkozott tanúként, hogy igenis megbeszélte velem. Az iratot majdnem egy héttel az ülés után, külön kérésre kaptam meg a konvent tanácsosától, postán... A megbeszélés ezután már formális jellegű maradt. A tervezett többnapos tudományos konferencia helyett tehát egy rövid késő esti óra alatt lezajlott röpgyűlés lett, melyen tudományos kérdések felszíni érintése mellett adminisztratív és pénzügyi kérdésekről volt szó. Egyébként sokszor mintha nem is lett volna elnöke az összejövetelnek: a hozzászólók egymás szájából vették ki a szót, a bibliafordítás nagy ügyét apodiktikus mondatokkal végigsentenciázták. (Ily rövid idő alatt mindenki csak sentenciázni tud.) Közbekiáltani nem volt kedvem. Úgy tűnt föl: a további menet már véglegesen „be volt irányozva”. Aki itt még tárgyi vagy személyi kérdéseket fölvet, az a nagy egyetértésben menthetetlenül „összeférhetetlennek” bizonyul. (...)

Quod erat demonstrandum... - A fogalomhoz lásd a Népszabadság 1963. dec. 3.-i számának „Az összeférhetetlen” című cikkét.) Egyetlen hosszabb, néhány mondatos hozzászólásom, „utolsó szavam” tartalmilag a következő volt:

– Nemcsak az Újszövetség fordításáról van szó, hanem az egész Bibliáéről, hitünk egy könyvéről. Nagyon fontos a két szövetség összeegyeztetése. Az Ószövetségi Szakbizottság 16 évnyi munkájának legfontosabb eredménye: az új magyar bibliai szókincs kialakítása a kor színvonalán mozgó nyelvészet és bibliatudomány alapján. Mi lesz ennek az eredménynek a sorsa? Egymagában a legragyogóbb görög tudás sem elegendő az Újszövetség fordításához. Másként beszél az Újszövetség, ha csak a hellenizmus és rabbinizmus világából magyarázzuk és megint másként ha az Ószövetségből és az intertestamentális világból lépünk bele. Az újszövetségi kérügmát hordozó görög szavakat nagyrészt nem a profán görög betűjök szerint kell értelmezni, hanem az ószövetségi-sémi megfelelőjük szerint. A görög szavak csak ideogrammok = egyezményes jelek. Az elhangzott véleménynyilvánítások aggasztók a bibliafordítás sorsára. Különösen azok aggasztók, amelyek a két szövetség összehangolását az ószövetségi idézetek fordítására korlátozzák. Ez a feladat sokkal több időt is kíván, mint amennyit az új elgondolás és a határozat lehetővé tesz. –

Nem kaptam szavaimra lényeges választ.

Közvetlenül ez előtt az értekezlet előtt, egy konventi zsinat-előkészítő értekezleten, elnöki felszólításra „hivatalból” vállaltam, hogy az eddig végzett bibliafordítói munkáról a zsinat elé terjesztendő jelentést előadjam. – Úgy gondoltam, hogy a végzett munkáról beszámolhatok. A bibliabizottsági értekezleten vált előttem nyilvánvalóvá, hogy képviselnem kellene ott egy tervet, egy határozatot, amelynek hozatalában nem vettem részt, és amellyel a végrehajthatatlansága miatt végképpen nem értek egyet.

IV

Másnap, február 15.-én délelőtt a két fordító szakbizottság újabb rövid közös értekezletet tartott az Evangélikus Theológiai Akadémián. (Egyébként az Ószövetségi Szakbizottságnak ugyanott munkahelye volt.) Ezekben a sorsdöntő hetekben nem

volt Magyarországon az Őszövetségi Szakbizottság harmadik rendes tagja, Dr. Tóth Kálmán professzor. Az Egyetemes Konvent előzetesen őt sem tájékoztatta a terveiről: senki őt hivatalosan meg nem kérdezte nézetei felől; jegyzőkönyveket nem látott (a MBT decemberi megalakulása után ő hívta föl Pálfit; telefonon kapott tőle tájékoztatót. Hollandiai útja előtt is járt Pálfinál, az röviden tájékoztatta, hogy milyen pontokba szedve készül előterjesztést tenni a Bibliatanács februári ülésén. Az előterjesztés szövegét később ő is megkapta.) Nagyon sajnálatos, hogy ezt a két megbeszélést, a többi fontos határozattal együtt, az ő távollétében kellett megejteni. Az Őszövetségi Szakbizottság tagjai közül Pálfi Miklós volt mindenbe beavatva... Az értekezletet a kitűzött 9 óra helyett jókora késéssel kezdtük, Karasszon Dezső (az Őszövetségi Szakbizottság pótagja) és én addig végeztük őszövetségi munkánkat. Az értekezlet többi tagjai Pálfival együtt a dékániban tartottak előzetes megbeszélést... Az értekezletről nincs sok mondanivalóm. Végiggaloppozott egy sor fordítási problémán. Én hallgattam várakozva, figyelve. Egyre világosabbá vált közben, hogy itt nekem nincs mit s miért mondanom, hiszen az egyesített bizottság többsége minden lényeges kérdésben más állásponton van mind a két szövetség fordítására nézve. Az elhangzottakat álláspontom világos, nyílt elutasításának kellett vennem, jóllehet *captatio benevolentiae*-ben (mármint formálisban) nem volt hiány. („Természetesen, ha kilépnél is, akkor is segíthetnél még nekünk...” – mondotta egy tag. Tehát erre irányultak a dolgok !?) Vitázzak hát ? Vagy pedig hallgassak ? Vitázni nem volt értelme, mert a tárgyi és személyi kérdések már eldőlték. Csak akkor szólaltam meg, amikor az elnök, Pröhle Károly professzor befejezhetőnek látta az értekezletet. Röviden megismételtem, amit előző nap mondtam. Az Újszövetségi Szakbizottságot tárgyi és személyi tekintetben egyoldalúnak, a tervet kivihetetlennek tartom. A beszélgetés erre újból megindult, de arról nem tudott a sok eltúlzottan udvarias fordulat meggyőzni, hogy „nincsenek lényeges differenciák”.

Most már talán érthető, hogy visszaadtam zsinati előadói megbízatásomat a Zsinat elnökségének; hogy nem vállaltam egy olyan jelentés előadását, amellyel nemcsak nem értek egyet, de határozottan rossznak tartom, megvalósíthatatlannak, keresztülhajszolását pedig tragikusnak az új magyar bibliafordítás sorsára ! (Alea jacta est: a Bulletin of the United Bible Societies 1964. évi 58/59. száma 106. lapjára már odakerült a hír: az új teljes bibliafordítás 1965 végére készen lesz...)

Ismétlem: a terv szakmailag lehetetlen, jó eredményhez nem vezethet ! Mert miféle megoldási lehetőség van itt? Talán az őszövetségi rész szuperrevízióját felosztják a munkatársak között ? Így aztán valóban visszakanyarodnék 180 fokkal a bibliafordítás oda, ahol 1947-ben, az új kezdet előtt állt. Éppen a végső formát adják meg egy-emberek ? Ahányan csinálják, annyiféle lesz ! Ezernyi kérdést hagyott függőben Őszövetségi Szakbizottságunk. Alapvető kérdésekben kellett volna az utolsó forduló előtt határozatokat hozniuk az illetékes egyházi testületeknek. A Biblia fordításának minden lényeges kérdése van olyan fontos ügy, hogy csak testületek határozzanak benne, azok is csak kellő tájékoztatás és tanácskozás után, jól tudva mit cselekesznek... Nem tételes törvény rendeli ezt, hanem az egyházkormányzás charizmájával járna együtt.

A sorsforduló most már megtörtént: a Magyar Bibliatanács tudományos tárgyi és tartalmi kérdésekben döntött (ott leg súlyosabban, ahol nem is döntött, hanem kihagyta a szükséges lépéseket) és döntött a személyi kérdésekben is. A Református Egyház Zsinata pedig ünnepi pecsétet ütött a döntésre. Csak ketten szavaztunk ellene:

én és még valaki. A konventi sajtóosztály hajdani vezetője, a MBT volt főttkára, aki hosszú éveken át valóban megismerte a bibliafordítás „üzemét” és a bibliakiadás minden csínját-bínját: Dr. Kádár Imre.

Megismétlem, újra ott vagyunk, ahol 1947/48-ban, a jó fordulat előtt voltunk: van egy nem végleges ószövetségi szövegünk, azt kéne alig egy év alatt rohammunkával véglegezni, s hozzá még egy újszövetség-fordítást is csinálni...!

Azonban: a történelem nem ismétlődik sematikusan. A MBT a maga jószántából aligha fogja megváltoztatni vagy visszavonni nagyon céltudatosan megformált és meghirdetett programját. Teljesen tisztában vagyok azzal is, hogy a MBT-ban e határozatok után szinte egyedül állok. S ugyancsak abban a két bizottságban is, amely most hozzálat, hogy végrehajtsa ezt az ítéletet az Ó- és Újszövetségen. Tökéletesebben és tervszerűbben már nem lehetett volna elszigetelni engemet. Hiszem és vallom ugyanis, hogy nem én szigeteltem el magamat. Kimondom nyíltan azt is, hogy aki ismert (már pedig néhányan ismertek), tudhatta, milyen fordulatot kell adni a dolgoknak, hogy én szinte lege artis kicsapódjam ebből a munkából. De talán ez sarkalatos technikai föltétele is a „szofort program” végrehajtásának: „babramunkára” itt nincs többé idő: kifelé, azaz fölfelé magamra maradtam. Nem titkolom: Pálfi Miklós állásfoglalását és magatartását értem legkevésbé. Jó másfél évtizeden át igen nagy egyetértésben dolgoztunk együtt a bibliafordítás területén; ő mindezeket éppen olyan jól tudja, mint én. Választhatok: részt veszek továbbra is a munkában és hallgatok a mindvégig megmaradók külön prémiuma kedvéért – mert még materiális oldala is van a dolognak –, vagy pedig félreállok, illetve számot adok meggyőződésemről. Azoknak, akiket nemcsak a „globális” gyorsaság és olcsóság, nemcsak a jubileumi célirányosság érdekel... A számadást választottam.

Álláspont

Először is elmondom, mi volt nekünk, eddigi Ószövetségi Szakbizottságnak, letűnt évek hosszú során át a fordítás modus procedendi-je. (Ebbe a bizottságba most én még néhai való Kállay Kálmán, Deák Jánost és Tóth Lajost is belegondolom, és természetesen Pálfi Miklóst meg Tóth Kálmánt is.) Amit mondok, nem új azoknak, akik az 1957-59-ben kelt bibliatanácsi határozatokat, meg az Ószövetségi Szakbizottság szóbeli és írásbeli jelentéseit-javaslatait ismerik. Elmondom az egyháztörténetírás és a bibliafordítás története számára.

1) A MBT-ban képviselt egyházak legfőbb testületeinek már régen ki kellett volna küldeniük azt a hivatalos bíráló bizottságot (bibliai könyvenként legalább két-két, lehetőleg különböző egyházakból való személyt), amely alapos bírálat (versről-versre menő tárgyalás) alá veszi

a) az ószövetségi próbaszöveget és

b) az újszövetségi próbaszöveget

azután pedig jelentést tesz a fordítások használhatóságáról és végleges jellegének megszabásáról.¹ Ez nem történt meg. Ki olvasott pl. az újszövetségi próbaszövegről csak egyetlenegy legalább olyan részletes kritikát, amint aminőt Varga Zsigmond J. írt a Dallos-ellért-féle rk. Újszövetség-fordításról, vagy aminő Erdős Károly

¹Itt lehetett volna szóhoz juttatni más országok magyar anyanyelvű református egyházait és bibliatudósait. Ki gondolt erre!

„Néhány megjegyzése az új Károli revízió próbafüzetéhez” (Igazság és Élet, 1936/2/7, 258-261; 8,290-297.), vagy Orosz Árpád bírálata „Jelenések könyve 38-as revíziójának bírálata” (Újszövetségi Füzetek, 1939/6,8-28)? Egy sor cikk vagy bökcikvecske megállapította ugyan, hogy a próbaujszövetség „rossz”. De újszövetség-tudományunk még adós a becsületes és közérthető, részletes és összefoglaló bírálattal, amely mindenkinek lehetővé tenne valamilyen döntést. Összefoglaló bírálat s erre alapított komoly döntés nincs. A MBT mégis vita nélkül megbízást adott egy egész új bizottságnak új fordításra. – Mi a biztosíték arra, hogy nem történik valami hasonló az Ószövetséggel is a legutolsó fordulatban? Nem kell-e majd azt hozzáigazítani a most születő Újszövetséghez? – Deklarációk nem pótolhatnak tüzetes és részletekbe menő szakmunkát. De a munka hivatalos és felelős elbírálása nem történt meg. Erre pedig nyilván szükség lett volna a következő lépéshez:

2) egy országos bibliafordítói tanulmányi konferenciához, amelyre a vitás kérdések tisztázása várt volna. A legfelsőbb egyházi testületeket abba a helyzetbe kell juttatni, hogy a lehető legjobb tájékoztatás után tárgyilagosan és felelősen tudjanak dönteni a bibliafordítás véglegesítésében és majdan jóváhagyásában. Ehhez kevés a 3+3 bibliafordító szaktudós a két szakbizottságban, kevés a MBT tagsága többségében szakmailag „laikus” együttese is (összesen két bibliatanulmányi szakember van tagjai között). Emellett elvileg igazságtalanság, gyakorlati szempontból pedig helytelen volna kirekeszteni a bibliafordításhoz való hozzászólásból mindazokat, akiknek tudásuk lett volna, csak szerencsájük nem volt, hogy részt vegyenek a munkában, (vagy a bizottságok jótetszésére bízni csupán, hogy kit kérdezzenek meg „alkalomadtán”). (Szoros volt az idő és a pénz még szorosabb...) A kollektív munkát kollektív bírálat koronázná be igazán.

Kezdetől fogva félretettünk az Ószövetségi Szakbizottságban olyan kérdéseket, amelyekben vagy magunk sem tudtunk megegyezni, vagy úgy éreztük, hogy nincs jogunk dönteni. Ehhez is kellene a nagyobb nyilvánosság felelős segítsége, és a hivatalos döntés.

Csak néhány kérdést említek meg közülük:

a) A fordítás jellege. Másfél évtizedes munkánk egyre szorosabbra fonta közöttünk a megértés és a megegyezés szálait, de azt is egyre világosabbá tette mindegyikünk előtt, hogy milyen lenne az a fordítás, amelyet magunk egyen-egyen csinálnánk, nem a bizottságban. Abban megegyeztünk, hogy hű fordítást kell készítenünk, nem műfordítást, nem parafrázist, nem kispolgári eufémizmussal megszeliidítettet, díszeset és illedelmeset, nem szebbre kozmetikázottat, mint az eredeti, stb. De a „hűség” értelmezése és nyélbeütése versről-versre megújuló vitával történt. Mindig ragaszkodjunk a Biblia eredeti szóképeihez, mondatai logikájához, kolometriájához, stb., amire egyesek szeretnék a „hebraizmus” billogát ráütni (pedig az megint más)? ... Itt ugyanis nagyon jelentős a konkordantivitás elve, amely azt kívánja, hogy egy „modern” jelzőre igényt tartó fordításban ugyanazt a szót lehetőleg mindig ugyanazzal a magyar szóval fordítsuk: amíg csak a magyar nyelv és a kontextus egyáltalán – ha kell szóalkotással, új fordulatok teremtésével – megengedi. A Biblia sok századon át keletkezett könyveit a kánonná gyűjtő gyülekezet a szó (az ige) hatalmával fogta Egybe. Gondosan ügyelt arra, hogy a sarkalatos fogalmak, theologumenonok, ideogrammok pántolják össze a legkisebb egységtől a legnagyobbig – az Egészet. Buber és Rosenzweig mögé (Lutherhez, Károlyihoz vagy Kautzschhoz) ma már senki sem mehet vissza. Amit Buberék a „vezérszavak”, a „motívumszavak”

törvényszerűségeiben fölismertek és leírtak, a nyelvészet fáján perdöntő theologiai gyümölcsöket terem. Itt épphogy csak sejthetjük azt a nagy kérdéskört, amelyet a hajdan tervezett országos bibliafordítói konferencián töviről-hegyire meg kellett volna vitatni. Meddig menjünk a konkordantivitásban illetőleg a hungarizálásban ? Hogyan tudunk megbirkózni azzal a ténnyel, hogy a Bibliát semmiféle fordítás sem tudja olyan mai, „modern” olvasmánnyá tenni, amelyet a fordításból minden további nélkül minden mai ember azonnal megért ? „Modern” csak annyiban lehet a Biblia fordítása, hogy a modern tudomány eszközeivel és követelményei szerint készül. De korunkban nagyon megfogyott – és tovább is fogy – a bibliaolvasók, pláne a bibliaismerők száma. Még kevesebb az olyan közöttük, aki ragaszkodnék a régies, népies, liturgiális vagy éppen magyaroskodó stílushoz, hanem „Mi van megírva ? Mit is mondott a próféta, de pontosan ?” – ez a kérdésük. Ez a válságos helyzet egy valamiben nagyon kedvező: arra sarkal, hogy korszakosan újat csináljunk. Lehet, hogy a krízis mélyén ítélet rejlik, Istennek az az ítélete, hogy megutálva avatag hamis kanaánizmusunkat: a LXX óta egész sor sugártörésen és torzuláson átesett, meggyötört bibliai szókinszünket. És most kegyelmesen korszakos, nagy vállalkozásra akar indítani. Érvényesítenünk kellene az ószövetségi eredetű szavak jelentését az újszövetségi nyelvünkben is. A „hűség” kérdése a két szövetség EGY Bibliáját adta föl közös leckénkül. (A december 6.-i bibliatanácsi jegyzőkönyv már így, ironikus idézőjelben emlegeti a „hűséget”, mint annak az okát, hogy a szövegben sok hebraizmus maradt; íme, ebből is látszik, hogy még – vagy már? – nem egészen értünk egyet az értelmezésében.) Ezen a fonalon sok-sok kérdéscsomó vár elvi és gyakorlati megoldásra, döntésre. Csak egy kis példát ! Mért kellene tovább őrizgetnünk a bibliai neveket görög-latin-szláv-magyar torzításban még olyankor is, amikor nem bevett magyar keresztnév ? Mért ne hívjuk úgy Izrael prófétáit, hőseit, tagjait, hegyeit, vizeit, városait, ahogy Izrael hívta s ma újból hívja? Viszont erőltessük-e ott az izraeli hangképet, ahol a módosult név emberöltők óta meghonosodott (nem mondunk ma már Krisztuszt, Pilátuszt, Ámószt, Ciruszt, Tiruszt) ? Miért ne alkalmazkodjék ahhoz az újszövetségi fordítás is ? Milyen jó, hogy mi átugrottuk a nemzeti fordításoknak azt a válfaját, amely úgy akart modern lenni, hogy a héber salom (ideogrammja a görög eiréné) helyett így köszöntette Jézussal tanítványait: „Hallo boys”, – „mert ma így köszönnek angolul”. A „hungarizmus” és „purizmus” theologiai szempontból legalább olyan veszedelmes lehet, mint a „hebraizmus” valamilyen ökor-következetes válfaja. Nagyon sok olyan kérdés maradt mindmáig kérdés, amelyet nagyobb fórum előtt kell megbeszélni, mint amekkora egy háromtagú fordítóbizottság, vagy a többségében nem fordítószakmabeli Magyar Bibliatanács. Igaz, vannak olyan bibliai fogalmak és fordulatok, amelyek minden nemzet vagy nép (gojim) gondolkodásától „idegenek”: nem csak azért, mert „hebraizmusok”. Mennyit gazdagodott viszont az „idegen” népek kultúrája ezekkel az átvett „hebraizmusokkal”! Mennyivel többet gazdagodhatnék a magyar theologia is, ha például merné differenciáltan használni az áldozat fogalomkörén belül vagy a szövetségi jogrend területén található „hebraizmusokat”, egy kicsit „hűségesebben”, mint eddig ? Mennyit szegényedtünk, hogy az anthropológia területén vargát rántott a bibliai szótárunk (lélek, szellem, életpára, stb. mind „lélek” lett), kiküszöbölte a „hebraizmusokat”. Bizony igaza volt Luthernek: „Vera theologia est grammatica”. Bibliafordításunk egyik alapkérdése, hogy ebben a korszakváltó időben, a „hebraizmus” igazának engedvén, szabad-e betörni a magyar egyházi nyelvbe – az Újszövetségbe is – az ószövetségi idők nálunk

eleddig új szavaival ? Ezt a kérdést megtárgyalni nem három ember dolga, vagy tizenháromé. Aszerint válik egyszerűbbé és gyorsabbá a fordítóbizottság munkája, hogy milyen végső utasítást kap. Ha nem kap – mint ahogy elmaradt a konferencia, és nem kaphatott és nem is kapott – szabadon gátnak a viták minden nyílt kérdésben és a fordítás lassabban készül. Nagy tévedés volt, nagy melléfogás, hogy ezt a „nagy ugrást” meg lehet tenni a szuperrevízió felé. Egészen gyakorlati szempont, időt és költséget megtakarító, a fordítást meggyorsító összejövetel lett volna az a konferencia, amelyet évek óta sürgettünk. A takarékoság csak a dolgok ésszerű rendjének és egy folyamat törvényszerűségeinek a figyelembevételével érény, máskülönben tévedés, vagy rossz szokás, mely nagyon sokba kerülhet. Persze: egy amolyan konferenciára nagyon föl kellett volna készülnie minden résztvevőnek – a két próbafordítás kritikai ismeretéből. Persze: egy ilyen konferencia akkor lesz majd lehetséges, ha megtörtént az összes ó- és újszövetségi próbafüzetek bírálata, amiről beszéltem. Enélkül olcsó szónoklatok és meddő viták színhelye lesz a legjobb szándékkal összehívott bibliafordítói értekezlet is. Szemre gazdaságos, magra üres járat.

Mit jelentsen tehát a fordítás jellegének a megállapítása a szuperrevízió számára? Egyházunk nagy tanítója Victor János 1940-ben egy rövid, de nagyon tartalmas, sőt bölcs cikket írt „A bibliafordítás problémája” címmel (Protestáns Szemle, 1940/49/101-105). Elmagyarázta, hogy a különböző, önmagukban jogosult szempontok más-más figyelembevételével többféle bibliafordítás készülhet. „Minden igényt kielégíteni nem egy, hanem csak több bibliafordítással lehet, és el kell vetnünk azt a gondolatot, hogy egy 'jó bibliafordításunk' valaha is lehet”. (A hangsúly az egy szón van.) Victor János a következő három főváltozatot sorakoztatja föl: 1. irodalmi igényekkel készült fordítás, 2. theologiai szempontból készült fordítás, 3. istentiszteleti (liturgiális) szempontból készült fordítás. Innen folytatom tovább mondanivalómat.

Ha tisztára irodalmi igényekkel dolgozunk, akkor az eredeti szöveg vagy kibicsaklik a „zamos” magyar rövidítésekkel, közmondásszerű, népies fordulatokkal, vagy parafrázissá szélesedik, vagy egyenest „műfordítássá” válik, amelynek már kevés köze van az eredetihez (és még igazi költő is kéne hozzá). Vannak ilyen fordítások; lehet a Biblia szövegét még tipografice is „irodalom gyanánt” fölszolgálni. De ez a mi helyzetünkben megbocsáthatatlan luxus lenne. (Nem engedhetjük meg magunknak azt, amit pl. a hollandok. 1911-1951 között elkészült teljes új bibliafordításuk és máris újba kellett kezdeniük! Nem lehet egy régi szöveget túlcifrázni, túl-hollandítani, túl-maizni; a Bibliáét pláne nem! Az „In de Waagschaal” hasábjain annakidején írt kritikai, mintegy 20 cikkből álló cikksorozat egyik legnagyobb hibájaként rótta föl a konkordantivitas elvének elhanyagolását. Egyébként ez a cikksorozat mintát ad arra is, hogyan kell megbírálni egy bibliafordítást...)

A theologiai szempont – ez a tiszta, gondos filológiaival szinte azonos – akkor érvényesül, ha a fordítót semmi sem tántorítja el a főkérdéstől: Mit mond a szöveg és hogyan mondja? (Ennek tisztázásával juthat ugyanis a hívő a másik kérdéshez: mit mond az Isten?)

Az istentiszteleti (liturgiális) használatra szánt fordítás a tradíció, a megszokás porázán jár. Nem tudja elviselni az újat; a régit, a liturgikusan bevettet, még ha érthetetlen is, tabuvá teszi. Ez a szempont szokott a jó új bibliafordítás legkomolyabb akadálya lenni (példa erre a Luther-fordítás revíziójának a története és egy német egyházi új bibliafordítás elmaradása mind a mai napig).

Az a helyes, ha minden szempont a saját külön változó súlyának megfelelően

érvényesül minden helyen. Victor János annakidején ezt írta: „Summa summárum: ha 'jó bibliafordítás' akarunk, akkor nem egy, hanem legalább három bibliafordítás elégíthet csak ki bennünket: egy irodalmi, egy exegetikai és egy egyházi szempontból 'jó'...” (i. h. 104. lap). – Mi, mai magyar protestáns nemzedék, szegénységünkben csak egy fordítást adhatunk ki... Ezért fontos annyira, hogy ennek az egy Bibliának milyen jellege lesz? Nyilvánvaló, hogy a mi helyzetünkben olyan bibliafordításra van szükség, amely mindenekelőtt az eredeti szöveget akarja a lehető leghűségesebb fordításban adni, tehát elsősorban a theologiai = nyelvészeti szempont érvényesül a fordításban. Ez komoly követelmény, olykor áldozatot kíván a magyaroskodás vagy a művészieskedés terhére. Mert a héber jottának és pontocskának is mázsás súlyt ad (Máté 5,18). De azért legtöbbször még így is kellő módon érvényesülhet az irodalmi szempont, hiszen tartalom és forma ritkán választható el egymástól. De a tetszetőséért sem a tartalmat, sem az eredeti szóképeket, a mondanivaló logikai rendjét stb. fölládozni nem szabad: a szóban, szóképből, az idiómában, gondolkodás, gondolkodásmód – az üzenet ölt testet. Egy ilyen fordításnak is megvan a maga sajátos, igaz: „őszövettségi” szépsége.

A Biblia két „szövettség” egy könyve. Emberi szerkesztői a több évszázad irodalmából gyűjtött és válogatott anyagot nemcsak „kanonizálták”, hanem – különösen az Őszövettségnek – utolsó nyelvi és theologiai simítását is megadták, gondosan ügyelve a fontosabb üzenethordozó szavak megválasztására. A Bibliának és a kánon „üzenetének” (kérügmájának) megvan az egyezményes szótára. A kánon-szerkesztő őszövettségi gyűlekezet ezzel fogta vasbeton-egybe az Őszövettség monumentális épületét. Ezért olyan fontos a modern bibliafordítás techné-jében (tudományos módszerében) a konkordantivitás követelménye. Van a bibliai szókinsznek egy olyan törzsanyaga, amelyet nem áldozhatunk föl variálások útján a szabványos vagy kispolgári irodalmi szépség, a jóhangzás, a fordításmivesség, sőt a megszokottság vagy a liturgializmus kedvéért sem. Még az ún. „közérthetőség” is sokszor megfontolandó követelmény, akárcsak az ún. „mai magyar nyelv”. Találóa idézte Budai Gergely a bibliafordításról a népi mondást az asszonyokról: „Ha hű, akkor nem szép, ha szép, akkor nem hű”. Nos, a fordítás uralkodó jellegére nézve sincsen teljesen egy véleményen az Őszövettségi Szakbizottság. Hogy az Újszövettségi Szakbizottsággal hogyan fogunk egy véleményre jutni, erről még azt sem tudjuk, hogy ők milyen úton járnak az Újszövettség újra fordítása közben. Igaz, hogy kire bízna közölünk a végső simítást, ugyancsak különböznék a szöveg: ki szószerintit („hebraizálót”) adna, ki vitézkötéses magyarkodót, ki eufémista finomkodót, ki studienrátos modorosát, ki szójáték tarkította népieskedőt, ki pedig pegazusos szökdélő választékosat... Sok fölösleges vitának vette volna elejét és meggyorsítaná a bizottságok munkáját, ha az őszövettségi próbaszöveg átfogó bírálatára támaszkodva eldöntötték volna ezt a kérdést.

Olyan nagy itt az egyházak és szakemberek közös felelőssége, hogy az Őszövettségi Szakbizottság egymagában nem hordozhatja, olyan summás intézkedések pedig, mint a MBT legutóbbi döntése és a zsinati határozat (ha tűzön-vízen át végrehajrtják), a magyar bibliafordítás katasztrófáját fogja fölidézni (lásd a holland példát!). Akkor azután csak 1990-re jubilálnak jó új fordítással...?

b) Egy másik nagy kérdés a két fordítás egybehangolása, ami végül is a két szövettség viszonyának theologiai megítélésén fog elvárni. Még egyszer, de tán sosem elégszer? Amit erről a MBT két jegyzőkönyvében olvastam és a két értekezleten

hallottam, nagyon aggaszt. Az egyházak és a theologusok nálunk is különbözőképpen gondolkoznak a két szövetség viszonyáról, az Ószövetség értékéről, különösen arról, hogy mi az Ószövetség jelentősége az Újszövetség értelmezésében. Kritikai megjegyzésem lényege: a két szövetség viszonyának szerepe a fordításaik egyeztetése során nem redukálható az újszövetségi szövegben található ószövetségi idézetek vagy egyes „kulcsszavak” fordításának a kérdésére. A Nestle-féle görög szövegkiadás kövér szedéssel jelzi az ószövetségi idézeteket és utalásokat. Ez azonban távolról sem öleli föl az összefüggéseket a Biblia két fele között. Ehhez az egybevetéshez állandóan az egész Ószövetséget, a görög szöveg mögött a sémi őshangot kell hallani. Az Ószövetség jelenléte az Újszövetségben: sokkal gyakoribb, semmint kimutatható vagy jelzett idézetei. Az Újszövetség szerzői az Ószövetség világában születtek, éltek, gondolkodtak, még akkor is, ha történetesen éppen görögül beszéltek vagy írtak. Hadd engedjek meg magamnak egyetlen iskolás példát: Lukács 4,16-30-at nagyon könnyű görögből magyarra fordítani. Az elsőéves theologus is le tudja fordítani, valahogy a Revidált Károlyi 1908) vagy a próbaújszövetség (1952) nyomában: „És mindnyájan biznyságot tőnek felőle és elálmélkodának kedves beszédein”, vagy: „És mindnyájan tetszésüket nyilvánították és álmélkodtak a kedves szavakon”. Azt persze nem tudja megmagyarázni, még az öregje sem, hogy a „kedves beszédek” (görög jelzői genitivusz) után miért akarták Jézust meglinceselni? (29. vers) Itt az a nyelv segít, amelyen Jézus beszélt. Mi is van a szövegben? Jézus megszakítja Ézsaiás 61,1 következő olvasását a 2. vers közepén és elhagyja belőle ezt: „és Istenünk bosszúállása napját; megvigasztaljak minden gyászolót...” Tehát csak istennek a kegyelméről beszélt, Isten bosszújáról nem. Hallgatói pedig azt sóvárogták a rómaiakra. A fölolvastott szakasz utolsó fontos szava, motívumszava, a héberben a (racon) Isten szabad, jótetsző kegyelme. Ez biztos. A görög χάρις (charis) a λόγοι της χάριτος logoi és charitos kifejezésben (nem „kedves beszéd”, „kedves szavak, stb.) erre visszhangzanak. Persze, az idézett két fordítás szerzői ezt nem hallották, csak görög fülük észlelt. De ilyen a többi szó is: ideogrammok, a görög szótárban nem találhatók. Sémi szóértékük ez: μαρτυρειν αυτω (martyrein aytó) = héber hiph.('wd bw) „tanúskodni valaki ellen, valaki ellen nyilatkozni” stb. A θαυμαζειν (thaymazein) „csodálkozni” = héb. (tmh) „elképpedni”, „fölháborodni” (vö. ehhez Mk 6,6; Jézus εθαυμασεν (ethaymasen) „fölháborodott hitetlenségükön” és nem „csodálkozott”, mint akit váratlan meglepetés ér.) Ehhez jól vág Mk 6,2-ben az εψεπλεσσοντο επι τη διδαχη αυτου (exeplessonto epi té didaché aytu), amelyben a εκπλησσιμαι (ekplessomai) = héb. hitp. (smm) („elképedni”, „fölháborodástól megdermedni” stb.) Valamennyien elképedtek, tanúskodtak ellene, ellene nyilatkoztak, mert fölháborodtak, hogy kegyelemről beszélt (λογοι της χαριτος) (logoi és charitos) (dibré racon) apokaliptikus-nemzeti bosszúállás helyett): Hát nem a József fia ez?! Mi jögon sikkasztja el az ige legfontosabb mondanivalóját, isten bosszúállását? Le vele! Hazaáruló! Róma barátja! (Nem terhelem olvasóimat a részletes nyelvészeti bizonyítással a LXX szóhasználatára alapján. Egyben arra is példát ad a szakasz, hogy a konkordantivitás elvét az Újszövetségben korlátozottabban (nem mindig θαυμαζει = csodálkozik), de egyben szélesebben és mélyebben – az Ószövetséget felöllelve – kell alkalmazni; ehhez már nem elég a görög tudás. És példa az Újszövetségben a motívumszó vagy vezérszó használatára is.)

Állásfoglalás

Nem folytatom tovább az ízelítőt. Válaszúthoz értünk. Választanom kellene. (1) Ha kiválok a bibliafordító munkából, akkor az a vád érhet: miattam lassult meg a munka, részemre másnak kell elvégeznie, én vagyok az oka, ha a terv csődöt mond. (2) Ha tovább dolgozom, akkor ez a vád érhet: fölösleges aprólékoskodással és akadékoskodással fékezem a munkát; túl nagy igényeket támasztok a fordítással szemben; én leszek az oka, ha a hamar munkát nem lehet 1965 december végére teljesíteni. – Mit tegyek hát ?!

Döntsenek most már az egyházi fórumok, azok a testületek, mégpedig közvetlenül, nem átruházott hatáskörben, amelyeknek dönteni törvényeink és szokásaink szerint joguk és kötelességük; esetemben elsősorban a Református Egyház, másodsorban a Magyar Bibliatanács. Mondják meg ők: merre menjen ezzel a nehéz lelkiismereti teherrel egy válaszütra jutott bibliafordító ?

Pákozdy László Márton

EBERHARD BUSCH

Fő kutatási területe a református hagyomány és annak történelme, különös tekintettel Kálvin és a Karl Barth teológiájára.



Prof. Dr. Dr. H. C. Dr. hc.; 1937. augusztus 22-én született a németországi Wittenben (Ruhr vidék). A svájci Uerkheim (Safenwiltől nem messze) polgára. Ma Németországban él a Göttingenhez közeli Friedlandban.

Számos helyen tanult teológiát: Wuppertalban, Göttingenben, Münsterben, Heidelbergben és Baselben, ahol egyébként tíz évig élt. 1967-ben feleségül vette Beate b. Blumot, aki négy gyermeket hozott a világra. 1965-től 1968-ig Karl Barth asszisztenseként dolgozott. 1969 és 1986 között Aargau kanton uerkheimi református gyülekezetében volt lelkész. Ez idő alatt számos könyvet írt: például "Karl Barth élete..." címűt (1975), amely számos nyelven került kiadásra. A tudomány művelése mellett legfontosabb feladata a lelkeszi szolgálata volt; minden vasárnap hirdette az igét a falu templomában. Előszeretettel követte a lectio continua hagyományt. A 1981/82-ben előadásokat és szemináriumokat tartott a Tübingeni Egyetemen.

1986-ban családjával Göttingenbe költözött. Ott a Georg-August-Egyetem Rendszeres Teológiai Tanszékének lett tanszékvezetője (Karl Barth volt az első tanszékvezető 1921-1925-ben). Az egyetemen elsősorban a református teológiai tanszék munkájáért volt felelős. Számos előadást tartott a bevezetés a dogmatikába és etikába tárgyából, továbbá református történelemből és hitvallásból. Mindemellett különféle témakörökben szervezett szemináriumokat: különböző református gondolkodókról, a vallási szocializmusról, Barth Egyházi dogmatika című műve részeitől vagy Bonhoeffer írásaiból, a zsidó gondolkodókról, a legújabb teológiai értekezésekről, médiaetikáról, orvosi és gazdasági etikáról stb. Ezzel egy időben ő volt a Karl Barth Kutatóintézet vezetője, és kiadta Karl Barth összes művét hat kötetben.

A Református Hitvallások gyűjteményének, valamint a Calvin-Study-Edition németországi és olasz kiadásának társszerkesztője.

Egyetemi munkája az egyházakat érintő legkülönbözőbb feladatok elvégzésével volt kapcsolatos. Tagja volt a Református Egyház és a Németországi Evangélikus Egyházak (EKD) zsinatának, továbbá tagja volt az utóbbi teológiai kamarájának. Ő volt az EKD azon bizottságának elnöke, mely az egyház és az iszlám kapcsolatáért, valamint a nők jogaiért volt felelős. Számtalan konferencia küldöttje volt: pl.: Community of Protestant Churches in Europe (CPCE), Európai Protestáns Egyházak

Közössége, és elsősorban abban a munkacsoportban vett részt, mely az evangélium és a jog megértésével foglalkozott.

A fent említett feladatok során került kapcsolatba azokkal az országokkal, ahol meghatározó a protestáns egyház református vonala. Ebből fakadóan számos felkérést kapott előadások tartására, kutatócsoportok munkájában való részvételre, valamint tanulmányok végzésére az alábbi országokban: Japánban, Nagy-Britanniában, az USA-ban, Kanadában, Svájcban, elsősorban Genfben, a Református Egyházak Világtanácsában” (WARC), Hollandiában, Oroszországban, a Cseh-(Szlovákiában) országban, Olaszországban, és végül, de nem utolsósorban Magyarországon és Erdélyben.

1985-ben Pollock előadásokat tartott a Halifaxi Atlantic Schoolban (Kanada), 2004-ben Warfield előadásokat a Princetoni Teológiai Akadémián. 2004 őszén néhány hónapig a Campell Scholar Columbia Teológiai Szemináriumon Atlantában (Decatur, Georgia). Továbbá 2007-ben részt vett a Shirl-Butler előadásokon a Texas állambeli Austinban.

MARTIEN E. BRINKMAN

1950. 07. 22-én született a hollandiai Stadskanaalban.
1972.09.15-én kötött házasságot. Felesége három
gyermeknek adott életet (1977, 1980, 1985).



Tanulmányok:

Tanulmányait az Amszterdami Szabadegyetemen végezte:

1972. BTh.

1974. MTh.

1979 Ph.D,

Szakmai pályafutás:

1976-1983. tanársegéd az Amszterdami Szabadegyetem Dogmatikai Tanszékén

1983-1987. (félállásban) lelkipásztor a zandvoorti református gyülekezetben

1982-1987. (félállásban) előadó az amszterdami teológiai kollégiumban

1987-2000. az ökumenikus teológia docense az Utrechti Egyetem Kutatóintézetében: Interuniversity Institute of Ecumenical and Missiological Research (IIMO)

1993-1998. a VI. Hadrián ökumenikus teológia tanszékvezetője Belgiumban a Löveni Római Katolikus Egyetemen (1993-1996 és 1996-1998) részmunkaidőben

1999-2000. a Berkelbach van der Sprenkel ökumenikus teológia tanszékvezetője az Amszterdami Szabadegyetemen

2000-.....teljes állásban az ökumenikus/interkulturális teológia professzora az Amszterdami Szabadegyetemen

Korábbi és jelenlegi tisztségei:

Tagja a *Faith and Order Commission of the Dutch Council of Churches*-nek (1988-1999), az Egyházak Holland Tanácsa Hit és Rend Bizottságának

Az Amszterdami Szabadegyetem Teológiai Fakultásának dékánja (2000-2005)

A *European Society of Ecumenists* elnöke(2000-2002. és 2002-2004.)

A *Counsel of Dutch Faculties of Theology (DGO)*(Holland Teológiai Fakultások Tanácsa) elnöke (2003-2005.)

Az *International Reformed Theological Institute (IRTI)* (Nemzetközi Református Teológiai Intézet) igazgatója (2005-)

[IRTI - református teológusok nemzetközi hálózata, mely az Amszterdami Szabadegyetemen jött létre. Feladata: nemzetközi konferencia szervezése kétévenként,

továbbá a *Journal of Reformed Theology* és a *Studies in Reformed Theology* sorozat kiadása.]

Az *Interdisciplinary VU Research Institute for the Study of Religion, Culture and Society (VISOR)* (2007-2011) igazgatója (részmunkaidőben)

Az *Exchange (Brill)* című tudományos folyóirat kiadóbizottságának tagja (1995-)

A *Studies in Reformed Theology* (Brill) című tudományos sorozat szerkesztőbizottságának tagja (2005-)

A *Belgian academic commission* for Theology, Philosophy and Science of Religion of the Research Foundation Flanders (FWO) (2010-) tagja

17 alkalommal volt disszertációk témavezetője.

ABRAHAM VAN DE BEEK

Két tiszteletbeli doktori címmel tüntették ki korábban: 1995-ben a Kolozsvári Református Teológiai Akadémia, 2005-ben pedig a budapesti Károli Gáspár Református Egyetem.



Abraham van de Beek 1946. október 9-én született Lunterenben (Hollandia). Gimnáziumi érettségi bizonyítványát klasszikus nyelv- és irodalomszakon szerezte 1964-ben, majd a következő évben, 1965-ben természettudományból is szerzett bizonyítványt. Teológiai tanulmányait Utrechtben végezte 1964 és 1967 között: BTh 1967, MDiv 1968 (Anhypostasiáról írt szakdolgozata 1968-ban elnyerte az Év szakdolgozata pályázat díját), MTh 1970 (Szakdolgozatának címe: A kegyelem és a lét szintézise mint a Szentlélek munkájának aspektusa).

Abraham van de Beek a Holland Református Egyház három gyülekezetében végzett lelkészi szolgálatot: Lexmondban (1970-1974), Vriezenveenben (1974-1979) és Raamsdonkban (1979-1981). Lelkipásztori munkája mellett tovább folytatta tanulmányait a teológia és a növénytan területén, melyek eredményeképpen 1974-ben szerzett doktori címet botanikából Utrechtben (Die Brombeeren des geldrischen Distriktes innerhalb der Flora der Niederlande), majd 1980-ban teológiából Leidenben. (Disszertációjának címe: Krisztus emberi természete. Krisztus emberi természetének hyposztáziájáról.)

Egykori témavezetője, Hendrikus Berkhof után, 1981-ben őt nevezték ki a Leideni Egyetem Dogmatikai és Bibliai Teológiai Tanszéke professzorává. 1988-ban a Holland Református Egyházat képviselve ő lett a professzorok nemzeti testületének az elnöke. Az itt végzett munkájának köszönhetően javult a hitéleti képzésekben résztvevő professzorok helyzete az állami egyetemeken: például részt vehettek az egyetemek MTh programjában. Sikerült továbbá a kuratórium titkárságával együttműködésben megállapodást kötni a kormánnyal a professzorok nyugdíjfinanszírozásának előnyösebb szabályozásáról, továbbá egy független teológiai intézet – A Református Teológiai Akadémiai Intézet (Reformed Theological Academic Institute) – megalapításáról az állami egyetemeken. Az intézet felállítását követően 1994-ben ő lett a rektor (1997-ig). Ugyanebben az évben a Holland Királyi Tudományos és Művészeti Akadémia tagjává választották.

Nemzetközi kapcsolatai eredményeként 1995-ben megalakult a Nemzetközi Református Teológiai Intézet (IRTI), melynek létrejöttében nagy szerepe volt dr. Juhász Tamás kolozsvári professzornak, aki indítványozta az intézet megalapítását, és dr.

Szücs Ferenc budapesti professzornak, aki az ott folyó munka kidolgozásában vállalt szerepet. Az Intézet Prof. I. John Hesselink (Holland, Michigan) és Prof. Philip F. Theron (Stellenbosch, Dél-Afrika) támogatását is élvezte. Mivel az IRTI a rendszeres teológia területén munkálkodó teológusok együttműködési hálózata, konferenciák szervezésével, egy folyóirat és könyvek megjelentetésével foglalkozik. Jelenleg a neves könyvkiadó, a Brill végzi a kiadást és a terjesztést.

2000-ben eljött Liedenből és az Amszterdami Szabadegyetem professzora lett. Megbízást kapott az egyetemtől teológiai kutatás végzésére és a nemzetközi kapcsolatok gondozására. Számos nemzetközi kapcsolatot épített ki valamennyi földrészen. Több intézményt is meglátogatott, és gyakran tartott előadásokat, illetve vett részt konferenciákon. A szívügyének tartotta mind a teológiát, mind a teológia és az egyház szervezetét és helyzetét: pl. kapcsolat a kínai kormánnyal. Nemzetközi MTh kurzust indított az Amszterdami Szabadegyetemen *Élő teológia* címmel, melynek ösztöndíjához biztosította a szükséges anyagi forrást, aminek köszönhetően az amszterdami képzésen évente mintegy tíz külföldi diák vehetett részt.

2005-ben a Hittudományi Kar dékánja lett, és tovább folytatta a fakultás fejlesztését sokféle felekezet és vallás számára. Jelenleg nem csupán a reformátusság, az evangélikusok, a lutheránusok, a mennoniták, a keleti ortodox stb. keresztény felekezetei képzéseinek és kutatásainak ad otthont a Szabadegyetem, hanem muzulmánoknak, buddhistáknak és hinduknak is. A hallgatók száma 2000-ben körülbelül 100 volt, jelenleg azonban eléri a 700-at. Dékáni megbízatása lejárta után folytatta teológiai kutatásait, és a PhD hallgatók témavezetője lett. 2010-ben ment nyugdíjba; felesége betegsége miatt kérte felmentését a kötelezettségek alól. Jelenleg is aktív tudományos életet él: teológiai és botanikai kutatásokat végez, és 8 PhD hallgató témavezetője. Mindemellett folytatja professzori munkáját a Stellenboschi Egyetemen: 2012-ben immár harmadszor kapott kinevezést egy újabb hároméves ciklusra.

Számos MTh és MDiv diák és 37 PhD hallgató munkáját felügyelte, közülük 21 volt holland, 16 pedig külföldi. Továbbra 8 PhD hallgató témavezetését végzi, 11 doktoranduszt azonban más kollégáira bízott, amikor nyugdíjba vonult.

Abraham van de Beek bibliográfiája abban a kötetben található, amivel a kollégái ajándékozták meg 65. születésnapja alkalmából (E. Van der Borcht és P. van Geest, *Strangers and Pilgrims on Earth, Studies in Reformed Theology - Idegenek és zarándokok a Földön, református teológiai tanulmányok*, 22, Brill, Leiden / Boston 2011, pp 59 -86). E kötet megjelenése óta jó néhány további cikke jelent meg, köztük egy monográfia : *Lichaam en Geest van Christus. De Theologie van de Kerk en de Heilige Geest (Body and Spirit of Christ. The Theology of the Church and the Holy Spirit)*, (Krisztus teste és lelke. Az Egyház teológiája és a Szentlélek), Meinema, Zoetermeer 2012, 556 oldal.

Teológiai munkája mellett 33 növénytani cikke jelent meg természettudományi folyóiratokban és egyéb tudományos kiadványokban.

JUHÁSZ TAMÁS

Tudományos érdeklődése elsősorban az egyház szimbólumai, különösen pedig a református egyház hitvallásai iránt volt erőteljes. Ezek nyomán fordult az ekleziológia kérdései felé.



Kolozsváron született 1946. január 23-án. Édesapja Juhász István egyháztörténész, teológiai tanár, édesanyja Tavaszy Mária vallástanár, Tavaszy Sándor filozófus és teológiai tanár lánya.

Szüülővárosában tanult, a teológiát is ott végezte el, 1969-ben szerzett lelkészi oklevelet.

Tanulmányokat folytatott a nagyszebeni Evangélikus Teológián, Bukarestben a Román Ortodox Teológián, majd Münsterben, a Karl Wilhelm Egyetem Protestáns Teológia Karán. Anyanyelve mellett beszél románul, németül, hollandul és angolul. Teológiai doktori fokozatot nyert summa cum laude minősítéssel 1983-ban. Disszertációjának címe: A Heidelbergi Káté teológiai tanítása.

14 éven keresztül végzett lelkipásztori szolgálatot Lőrincrévén és Detrehemtelepen. 1984-től a Kolozsvári Protestáns Teológia rendszeres teológiai tanszékének vezető tanára. 1995-ben kapott professzori kinevezést, 2011 júniusában nyugalomba vonult. A lelkésképzés szolgálatában eltöltött 27 esztendő alatt tanított latint, németet, teológiai enciklopédiát, filozófiai bevezetést, vallásfilozófiát, hitvallásismeretet, szimbolikát, dogmatikát, etikát és kánonismeretet.

Az egyház lényegének megragadása, céljának meghatározása, társadalmi helyének és feladatának kijelölése foglalkoztatta leginkább. 1989-et követően, miután a politikai akadályok elhárultak, a teológiai tudományos kutatás is nagyobb teret kaphatott, elmélyedt a keresztyén etika sajátos kérdéseinek tanulmányozásában. Fokozott figyelmet fordított a teológia és a természettudományok között megállapítható viszony problémáira, a bioetikai kérdésekre, de vizsgálta a politika és a teológia kapcsolatát is. Közzétett dolgozatainak száma meghaladja a 100 tételt, ami mennyiségi tekintetben annak mond igazán sokat, aki tudja, hogy 1989 előtt egy kolozsvári teológiai tanárnak a publikációs lehetőségei meglehetősen korlátozottak voltak.

Tudományos munkássága mellett tevékenyen szolgált a nemzetközi egyházi élet különböző területein is. Számos nemzetközi konferencián vett részt, meghatározó munkása a Nemzetközi Református Teológiai Intézetnek (IRTI), a Doktorok Kollégiumának, a Coetus Theologorum-nak.

Tagja a Romániai Református Egyház Zsinatának.

2002-ben elnyerte a Károli Gáspár-díjat.

2005-ben a Károli Gáspár Egyetem Hittudományi Karának tiszteletbeli doktora lett.

2011-ben a Magyar Köztársaság Érdemrend Lovagkeresztjével tüntették ki.

Nős, felesége Dobai Erzsébet Piroska, két gyermekük van.

Innen, a pataki végekről úgy látjuk őt, mint aki sajátos feladatot nyert, és abban hűséges vitéznek bizonyult. Vigyázóvá lett az egykor virágzó tündéerkert, Erdély végvidékké emelkedett Magyar Sionjában. Abban a Magyar Sionban, melyben az Anyaszentegyház ügyének, küldetésének előmozdítása és az egyetemes magyarság spirituális gyarapodásának munkálása megkülönböztetendő ugyan, de egymástól el nem választható atyai örökség. Ez az örökség részben családi meghatározottság gyanánt, Juhász-Tavaszy hagyatékként maradt rá, részben pedig személyes, belső elhívásban nyerte feladatul egész életére. Ide kívánczik az az idézet, amit az Institutioról írt tanulmányában Juhász Tamás emelt ki Tavasz Sándor – tehát a nagypapa – dogmatikájából. „A láthatatlan egyház hite először azt teszi, hogy a keresztyén ember a legszéttépettebb keresztyénségben, a legádázabb felekezeti harcok között és a legvigasztalanabb társadalmi helyzetben, a leggonoszabb támadásokkal szemben is reménységgel néz a jövőbe, mert bíz a láthatatlan egyház győzelmében. Az ő kiváltsága az, hogy még áldozatok árán is szolgálja azt az egységet, amely el van rejtve Krisztussal együtt az Atya Istennél. A keresztyén ember nem azért a talpalatnyi térért küzd, amelyet elfoglal ebben a világban, hanem kizárólag a Krisztus dicsőségéért.”

Úgy látjuk, hogy a Juhász Tamás neve mellé az Élet Könyvében ez van írva: Bonus Miles Christi Jesu. (Kalos sztratiótész Xrisztu Jészú.)

MTA Könyvtára
Periodika 2012/3-4

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

158 SÁROSPATAKI FÜZETEK 2012/3-4

A SÁROSPATAKI FÜZETEKET
ALAPÍTOTTA: ERDÉLYI JÁNOS 1857-BEN
ÚJRAINDÍTOTTA: HORVÁTH CYRILL 1904-BEN
ISMÉT ÚTJÁRA BOCSÁTOTTA: A SÁROSPATAKI REFORMÁTUS
TEOLÓGIAI AKADÉMIA 1997-BEN

