

III. ÉVFOLYAM 2. SZÁM (2021)

# STUDIA BIBLICA

---

## BIBLIAI TANULMÁNYOK

A SZENT PÁL AKADÉMIA TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA



STUDIA BIBLICA  
BIBLIAI TANULMÁNYOK

III. ÉVFOLYAM 2. SZÁM  
2021

SZENT PÁL AKADÉMIA  
BUDAPEST

STUDIA BIBLICA – BIBLIAI TANULMÁNYOK  
A SZENT PÁL AKADÉMIA TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA  
MEGJELENIK ÉVENTE KÉTSZER  
III. évfolyam, 2021/2. szám

Kiadja: Szent Pál Akadémia  
1103 Budapest, Gyömrői út 69.

Főszerkesztő:  
GRÜLL TIBOR

Szerkesztőbizottság:  
HACK PÉTER  
HACK MÁRTA  
HORVÁTH ANDRÁS  
RUFF TIBOR  
RUGÁSI GYULA  
TATÁR GYÖRGY

Olvasószerkesztők:  
SZÉP E. KINGA  
POLGÁR STEFÁNIA

A lapszámokat szerkeszti a Szerkesztőbizottság.

A Szerkesztőség címe:  
1103 Budapest, Gyömrői út 69.  
Tel.: +36 1 432-2720  
Elektronikus levelezési cím: sb@szpa.hu

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 2676-9166

A borító tipográfiai tervét Navratyil Edina készítette,  
a nyomdai munkákat az OOK-Press Kft. végezte.

Felelős vezető: Szathmáry Attila.

## TARTALOM

A szerkesztők előszava . . . . .	5
----------------------------------	---

### TANULMÁNYOK

BENKE LÁSZLÓ: Ezékiel szentélylátomásának rabbinikus recepciója.

2. rész: Akkreditációs rabbilátogatás Ezékiel szentélyébe . . . . .	9
---	---

RUGÁSI GYULA: *A pléróma* szelleme és teste

(Levél a kolosszeikhez 1,9–2,23) . . . . .	33
--	----

BERDE IMRE: A búza és a konkolyperje példázata . . . . . 71 |

RÁKÓCZI ISTVÁN: Régi és új kommentárok a *Próféciaák könyvéhez* . . . . . 91 |

JOSIAS TERSCHÜREN: A pünkösdi mozgalom elutasításának

következményei Németországban . . . . .	105
---	-----

### FORRÁS

A Misna *Szanhedrin* traktátusa.

Bevezetés, fordítás és kommentár – RUFF TIBOR . . . . .	121
---	-----

### RECENZIÓK

FLAISZ ENDRE recenziója . . . . . 159 |

SZÉP E. KINGA recenziója . . . . . 169 |

BESZTERCEI MÁRK recenziója . . . . . 174 |

CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS . . . . . 181 |

ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK . . . . . 185 |

LAPSZÁMUNK SZERZŐI . . . . . 189 |



## A SZERKESZTŐK ELŐSZAVA

A *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 2021. évi 3. évfolyamának második számát tartja kezében a Tisztelt Olvasó. Sajnos még mindig nem mondhatjuk azt, hogy a járvány elmúltával végre fellelegezhetünk, mivel a pandémia újabb és újabb hullámban támad bennünket. Az élet azonban, ha feltételei meg is változtak az elmúlt két évben, nem állt meg. Életünkben, munkánkban egyre nagyobb szerepet játszik az internet, ami részben megkönnyíti dolgunkat, ugyanakkor sok negatív következménnyel és veszéllyel is jár. Azt mindenestre örömmel elmondhatjuk, hogy ez a lapszám már úgy készült el, hogy a cikkek megírásától a nyomdai megjelenésig semmit nem nyomtattunk papírra, gyakorlatilag minden munkafázis az online térben zajlott.

Továbbra is az előző számainkban kialakított lapstruktúrát követtük. A „Tanulmányok” rovatban a cikkeket tematikusan rendeztük el: elől állnak az átfogó jellegű, a Biblia egészével foglalkozó (történeti, filológiai vagy hermeneutikai jellegű) írások; ezt követik az egyes bibliai könyvekkel vagy korokkal foglalkozó tanulmányok témájuk kronológiai sorrendjében; végül az egyháztörténeti és egyéb bibliai vonatkozású írások következnek. A „Forrás” rovat az eddigi helyén maradt – amelybe továbbra is örömmel várjuk a publikálásra kész szövegeket –, majd hagyományainkat követve a „Recenziók” zárják az egyes lapszámokat. A recenziós rovatba két évnél nem régebben megjelent, lapunk témájába vágó, tudományos vagy tudományos-ismeretterjesztő könyvekről írt rövidebb ismertetéseket várunk.

Idei második számunkban ezúttal öt tanulmányt közlünk. BENKE LÁSZLÓ cikkének második, egyúttal befejező részében egy „rabbinikus akkreditációs látogatás” részesei lehetünk Ezékiel szentélyében. RUGÁSI GYULA a *Kolosseiekhez írt levél* második fejezetében szereplő enigmatikus utalások vallástörténeti-filológiai elemzését végezte el. BERDE IMRE a búza és konkolyperje példázatának lehetséges értelmezéseivel foglalkozik tanulmányában. Ezután két történeti témájú cikk következik: RÁKÓCZI ISTVÁN Kolumbusz híres „próféciáskönyvével” foglalkozik, illetve a Tenger-nagy egyik – vallási szempontból is kiemelt fontosságú – levelét adja közre kommentáros magyar fordításban. JOSIAS TERSCHÜREN cikkének középpontjában a „berlini nyilatkozat” (1909) áll, amelyben a németországi protestáns egyházak elutasították a Szent Szellem karizmáit. „Forrás” rovatunkban a Misna *Szanhedrin* traktátusának teljes kommentáros magyar fordítását adja közre RUFF TIBOR. Lapunk ezúttal is három recenziót közöl. FLAISZ ENDRE a leideni Brill kiadó napjaink pütkösdí-karizmatikus ébredéseiről szóló sorozatából az Afrikáról szóló kötetet mutatja be. SZÉP E. KINGA és BESZTERCEI MÁRK pedig két frissen megjelent magyar nyelvű könyvet: egy átfogó bibliatörténeti munkát, és egy egyháztörténeti szakkönyvet ismertet.

Minden kedves eddigi és leendő olvasónknak és szerzőnknek áttörésekben gazdag, sikeres és boldog új évet kíván a 2022-es esztendőre:

a *Studia Biblica* Szerkesztősége.



---

# TANULMÁNYOK

---





# EZÉKIEL SZENTÉLYLÁTOMÁSÁNAK RABBINIKUS RECEPCIÓJA

## 2. RÉSZ: AKKREDITÁCIÓS RABBILÁTOGATÁS EZÉKIEL SZENTÉLYÉBE

BENKE LÁSZLÓ

Ezékiel egyedülálló próféta: új törvényadóként lépett fel, s egy különös szentélyépület tervét hagyta ránk, amelyhez személyzeti szabályzatot és kultikus rendtartást is előírt.<sup>1</sup> Sajátos szerepének „tórás” próféta habitusának okára a középkori kommentátorok közül a beaugency-i Eliézer talált eredeti magyarázatot. A francia *pesat*-iskola kései képviselője, akinél – a Rási utáni harmadik nemzedékben – az iskola *ad litteram* és kontextuális értelmezői iránykeresése kiteljesedett,<sup>2</sup> az Ezékiel első versében olvasható keltezés kapcsán („Történt a harmincadik évben”) így fogalmaz:<sup>3</sup>

Te ember, szemeddel lásd, füleddel halld és vésd szívedbe e próféta beszédét, mert csodálatos, igen homályos<sup>4</sup> és tömör. Miután homályos és tömör, még mestereink is (béke velük) úgy látták, hogy „szavai ellentmondanak a Tóra szavainak”. Én viszont „felvilágosítalak téged – igen, téged – e mai napon”,<sup>5</sup> hogy megismerhesd beszédmódját.

Figyeld meg, hogy beszéde kezdetén nem magyarázta meg, milyen elgondolás alapján számolja a „harmincadik évet”.<sup>6</sup> S noha a fordító<sup>7</sup> szavai helyesen és megalapozottan [számítják a harminc évet] attól, hogy Hilikija pap megtalálta a Tóra-tekerccset,<sup>8</sup> [ez ellen szól, hogy] ez [a keltezési mód] nem szokványos az Írásokban. Ám jobb híján<sup>9</sup> nincs más lehetőségünk ezen kívül! S noha a szűkebb kontextus alapján<sup>10</sup> nem tudható, miért számolt így, mindazáltal

<sup>1</sup> A másik fogságbeli pap-prófétánál, Jeremiásnál a papság csak családi háttér, de a tartalmat nem határozza meg.

<sup>2</sup> Ennek kapcsán ld. Harris 2011 és 2018 (kül. 2018, Introduction).

<sup>3</sup> A „Bevezető” (*Haqdamá*) szakaszban.

<sup>4</sup> Vagy „zárt”, „rejtett” (*szetumá*).

<sup>5</sup> Péld 22,19.

<sup>6</sup> Ezék 1,1.

<sup>7</sup> A fordító (*metargém*): a *targum* (pszeudo-) Jonatán, amely az Ezék 1,1-nél így szól: „S történt a harmincadik évben azután, hogy Hilikija főpap megtalálta a Tóra-tekerccset a szentélyudvarban, az előcsarnok küszöbe alatt, éjszaka...”

<sup>8</sup> 2Kir 22,8.

<sup>9</sup> „Jobb híján”: szó szerint: „akaratunk ellenére”, „kénytelenségből” (*al-kerahénu*).

<sup>10</sup> „A szűkebb kontextus alapján”: vagy (szöveghűbben): „az itteni jelentés alapján”; *al-pí ha-‘injan ha-ze*.

az egész könyv összefüggésében értelmet nyer;<sup>11</sup> nincs ugyanis más próféta, aki a Tóra és a parancsolatok szerint feddené a nemzedékét, csak ő! Sőt beszéde a legtöbb esetben olyan, mint a Tóra beszéde. Csaknem elismételte számukra az egész Tórát (meglátod majd, hogy ez milyen sok szövegrészre igaz). S mivel a Tóra-tekercs az ő idejében került elő, mialatt ő a száműzetésben volt – ahol nem voltak papok és próféták, mint az *Erecben* –, az újonnan meglelt Tóra-tekercs szerint dorgálta őket, mint aki megújítja számukra a Tórát, mert azt Manasse idején elfelejtették. S mivel próféciai és szavai e meglelt Tóra-tekercsen [alapultak], ezért számította [az időt] a megtalálásától, mert könyvének lényege<sup>12</sup> ezen alapult.<sup>13</sup>

A próféta értelmezői tehát meglelték a maguk kreatív magyarázatát a szerző sajátos témaválasztására, küzdelmesebb munkát jelentett azonban a roppant botránykő elbontása: az ezékieli Szentély személyzeti és kultikus rendtartása több ponton eltér a kanonicitás legmagasabb szintjén trónoló Tórától. A könyvet – a Talmud tannaitikus hagyományrétegének emlékezete szerint – a második Szentély kézzelfogható valóságának vagy még életszerű emlékének árnyékában csaknem *indexre* helyezték, a *hurbán* távolodtával azonban mindinkább felértékelte a szentélylátomás által keltett remény.<sup>14</sup> Az újabb *galut*ban el kellett bontani a botránykövet, amit a talmudi anekdota hajdani többségi véleményként előadott: Ezékiel „szavai ellentmondanak a Tóra szavainak” – az ellentmondásokat tételesen cáfolni kellett.<sup>15</sup> Az erre irányuló „akkreditációs” vizsgálat eredménye már azelőtt eldőlt, hogy ténylegesen lefolytatták volna, hiszen Ezékiel szentélykörzetére immár szükség volt, ugyanakkor bölcsek nemzedékei számára jelentett kihívást, hogy kitöltsék és elsimítsák a szentélylátomás és a Tóra egymáshoz – egyazon kánonba – illesztésénél keletkezett hézagokat és egyenetlenségeket. A vizsgálat részleteit tanulmányom e második része ismerteti: a főbb témakörök szerint, az enyhébbtől a súlyosabb exegetikai kihívásig vázolom fel, miként vitatták meg és hagyták jóvá a rabbik az ezékieli szentélyépületnek, a személyzetnek és a kultusznak a történelmi Szentélyekkel, valamint a Tórával inkompatibilis sajátosságait.<sup>16</sup>

Előrebocsátom, hogy az eltérések száma nagy mértékben függ attól, miként kezeljük az olyan tórai rendtartásokat, amelyek Ezékiel könyvéből hiányoznak. Konkrét példákkal: vajon Ezékielnél azért szerepel csak két ünnep (a *peszah-maccót* ill. a *szukkót*), mert Szentélyében más ünnepet nem tartanak, vagy mert a többi tórai ünnepeken nem változtat, tehát azokat nincs miért megemlítenie? Vajon két ünnepe tényleg nincs bárányáldozat, vagy csak azért nem említi, mert a bárányok számán nem változtatna a Tóra rendtartásához képest? Maga a szöveg az előbbi támogatja alá: Ezékiel új törvényadóként tűnik fel, akit Isten felszólít; ismertesse a néppel

<sup>11</sup> Az egész könyv összefüggésében ez értelmet nyer: *min-ha-nir'e le-fi 'injan kol ha-szēfer nittan bō ta'am*.

<sup>12</sup> Könyvének lényege: *'ikkar szifró*.

<sup>13</sup> A forrásaimat magam fordítom.

<sup>14</sup> Erről bővebben ld. tanulmányom első részét: Benke 2021.

<sup>15</sup> bMenahót 45a; bSabbat 13b; Hagiga 13b; a fordításához ld.: Benke 2021, 40. Az anekdota történeti valószerűsége felől ld. Ganzel 2020.

<sup>16</sup> A szentélylátomásban, a könyv utolsó kilenc fejezetében az épület, másfelől a személyzet és a kultusz hasonló terjedelemben – három-három fejezet erejéig – foglalja a lapokat, a fennmaradó terjedelmet a Jelenlét beköltözése és az általa okozott mélyreható változások, valamint a város és az ország felosztása teszi ki.

a Ház tervét és elrendezését, kijáratait és bejáratait, *egész tervét és előírásait, egész tervét és egész Tóráját* [tehát nem csupán kivonatát]; tudasd velük és rajzold le a szemük láttára, hogy őrizték meg az *egész tervét és minden előírását*, és valósítsák meg.<sup>17</sup>

Ezzel egybevág, ahogy kiemeli: Izrael *valamennyi* ünnepét elősorolja, nem csupán a megváltoztatott ünnepeket tartalmazó kivonatot hagy ránk.

A fejedelemre hárulnak az égőáldozatok, az ételáldozat és italáldozat az ünnepeken, újholdkor és szombatonként: Izrael házának *valamennyi* ünnepén.<sup>18</sup>

Ezzel szemben – úgy látom – a rabbinikus „bírálobizottság” csak olyan kérdésekre keres választ, amelyekben Ezékiel ütközött a Tórában foglalt etalonnal. A bölcsek magyarázataiból kitetszik, hogy abból indulnak ki, Ezékiel számára a Tóra minden szava normatív volt; fel sem merül, hogy a hiányzó elemek omisziók volnának, Ezékiel ezekkel nyilván változtatás nélkül számolt, azok tórai rendtartása szerint. Az értelmezők ugyanis az áldozati rendszer kapcsán fennakadnak az áldozati állatoknak és lisztnek a Tórától eltérő mennyiségi előírásain, de nem szúr szemet nekik a *jóm kippur* hiánya; harmonizálni igyekeznek a Tórától eltérő személyzeti – tisztasági, ruházkodási és házassági – szabályokat, de nem érzékelik, hogy Ezékiel Szentélyében nincs főpap...

Szintén előljáróban szögezem le a következőket, mielőtt az exegetikai álláspontok alábbi seregszemléjével valótlán benyomást keltenék. (1) Nem vizsgálhattam minden témát, ami a kommentárhagyományban felmerült.<sup>19</sup> (2) Nem vizsgálhattam minden premodern értelmezőt, még a *Miqra'ot gedolot* „keretéből” sem.<sup>20</sup> (3) Ezékiel épületeírásainak néhány részlete számomra is érthetetlen.

<sup>17</sup> Ezék 43,11.

<sup>18</sup> Ezék 45,17.

<sup>19</sup> Egy esetleges későbbi bővítés alkalmával elsőként az ezékieli oltár méreteire vonatkozó exegetikai hagyományt próbálnám feltárni.

<sup>20</sup> Elsődlegesen a *Miqra'ot gedolot*ban megőrkített középkori értelmezéseket olvastam, s az azokban szereplő idézetek nyomán jutottam el a *gemara* és néhány halákhikus midrás szövegéhez. A dolgozat esetleges bővítése a francia *pesat*-iskola teljes feldolgozása irányába lenne indokolt és kezelhető léptékű (legnagyobb hiányosságom a Rasbam, mivel Jozsef Qara idevágó kommentárjai elvesztek). A dolgozat kereteit pedig végképp túlfeszítette volna, ha a modern értelmezéstörténettel is számolok, ami különösen a vallásos cionisták körében gazdag (kronológiai határköveim a Lipmann Heller-idézetek a 16–17. század fordulójáról). Hasonlóképpen nem foglalkoztathattam Ezékiel könyve és a Tóra szövegének előtörténete – pl. keletkezésük időrendjének kérdése –, nem időzhettem el azon, hogy a tudományos konszenzus másként látja a Tóra és Ezékiel időrendjét és viszonyát, mint az általam vizsgált premodern értelmezők. (Amúgy a történet-kritikai tudományban is erősödni látszik, hogy a „papi forrás” időrendben megelőzte Ezékielt, erről ld. a Héber Egyetem néhai Tanakh-professzora, Menahem Haran kései tanulmányait, pl. Haran 2008, 212: „A kettő gondos összevetése rávilágít, hogy »P« a korábbi és a »forrasszöveg«, míg Ezékiel egy annak talaján álló epigon.” NB: a fiatal Haran még úgy vélte, Ezékiel a „papi forrás” szerzőinek rivális kortársa volt, ld. az izraeli iskolai oktatásban is használt *'Olam ha-Tanakh* kommentárt: Haran 1984, 233–235. Egyéb kurrens megközelítések felől ld. Ganzel 2021, „*Modern approaches*”).

## I. A Szentélyépület elbírálása

Ezékiel Szentélykörzete egy páncélszekrény. A prófétát – ellentétben a Szent Sátor és a salamoni Szentély bibliai leírásaival – nagyobb terjedelemben kötik le a falak, kapuk és az átjárók, mint az általuk közrezárt terek funkciói. Elsődlegesen ez különbözteti meg Ezékiel Szentélyét a történelmi Szentélyektől.<sup>21</sup> Ezékiel számára még magánál a szentélyépületnél is fontosabbak a négy méter vastag erődítményfalak, az azokba beépített tárolócsarnokok, a környező építmények és udvarok, köztük a szentélykörzetre nyíló három kapu: a különös, aránytalan leírás ezeknek hatvanhárom verset szentel, míg csak huszonhatot magának a szentélyépületnek. A hangsúlyokat szintén érzékelteti, hogy a Szentély leírása a fal megméréseivel kezdődik, s a fal leírásával végződik.<sup>22</sup> Ezékiel a két udvart is gondosan bemutatja, ami különösen a salamoni Szentély bibliai ismertetésével áll kontrasztban: az utóbbi szentélyudvarára mindössze egyetlen vers emlékeztet,<sup>23</sup> míg Ezékielnél csak a szentélykörzetre nyíló három kapu leírása – a lépcsősorokkal s a kapukon belüli őrfülkékkel – egy egész fejezetnyi szöveget kitesz.<sup>24</sup> Az „akkreditáló” rabbik persze nem a körzetleírás terjedelmi adottságain akadtak fenn: egyikük a rajzasztalnál háborgott a terv érthetlensége miatt, másikuk pedig terepbejáráskor hőkölt hátra az aránytalanul tágas külső udvar láttán.

### I.1. Első konzultáció: érthetetlen a tervrajz

A kommentátorok vergődéséből kitetszik, hogy Ezékiel leírása alapján Ezra nemzedéke akkor is nehezen építhetett volna Szentélyt, ha ez feltett szándéka lett volna. A Rási például a Szentélyt környező, tárolóhelyiségekkel tagolt falak elemzésénél olykor feladja, és bosszúsán puffog vagy mentegetőzik:<sup>25</sup>

„Teraszok voltak egymással szemben” – nem tudom, hogy ez micsoda.<sup>26</sup> [...]

„Három szinten” – [...] Képtelen vagyok ebből a három versből bármit is megérteni.<sup>27</sup> Mit jelent, hogy „a teraszok helyet vettek el belőlük [ti. a tárolóhelyiségekből]”? [42:5] Mik ezek a „teraszok”, és miként lehet, hogy helyet foglalnak el a felső emeletből, míg az alsó és a középső emeletből nem? És a magyarázat, amit erre ad: „mivel... nem voltak oszlopaik...” [42:6] – képtelen vagyok felfogni!<sup>28</sup> Ráadásul nekem nem volt sem tanítómesterem, sem segítőm ezzel az egész épülettel kapcsolatban, csak az, ami az égből megmutatkozott számomra!”<sup>29</sup>

<sup>21</sup> A fal részletgazdag leírása a történelmi Szentélyek közül leginkább a Sátorszentélyre emlékeztet, amelynek kerítése és kapuja nagyobb figyelmet kapott a Tórában (Ex 27:9–16; 38:9–20).

<sup>22</sup> Ezék 40,5–42:20.

<sup>23</sup> 1Kir 6,36. A Királyok könyve nem utal sem falakra, sem kapukra, sem a Szentélybe való be- és kijárási jogosságainak leírására, ahogy elmarad belőle az Ezékielnél meglévő leírás a kamrákról, konyhákról és a térkövezésről is.

<sup>24</sup> Ezék 40,6–38. A külső udvarban kapnak helyet az áldozatok beállítására szolgáló nagy helyiségek, kamrák és konyhaépületek is, míg a belső udvarban, ahogy elvárható, az oltár és a Szentély áll. E kettőt több kapu és lépcsősor kapcsolja össze (40,23–44), s a külső udvar térkövezése alacsonyabb, mint a belső udvaré (40,17–18).

<sup>25</sup> Az Ezék 42,3-nál.

<sup>26</sup> *Ló jad'ati má hí.*

<sup>27</sup> *Va-ani lo' jakholti le-hávin bi-seloseit ha-miqraót hallalu klal.*

<sup>28</sup> *Ló jad'ati le-hávin bó.*

<sup>29</sup> Meglehet, az utolsó mondatrész (*ellá kemó se-har'úni min-ha-samájim*) inkább ekként értendő: „csak az, amit a kinyilatkoztatás tartalmaz.”

Hasonló frusztrációnak ad hangot a Rási egy fejezettel később, amikor Isten felszólítja Ezékielt, ismertesse a néppel

a Ház tervét és elrendezését, kijáratait és bejáratait, egész tervét és előírásait, egész tervét és egész Tóráját; tudasd velük és rajzold le a szemük láttára, hogy őrizzek meg az egész tervét és minden előírását, és valósítsák meg.<sup>30</sup>

Az „egész tervét” többedik említése láttán a Rási kijön a sodrából:

„Egész tervét” – Már másodsor! Nincs is elmagyarázva!<sup>31</sup>

Tény, hogy a szentélykörzet részeinek leírása hol részletgazdag, hol részletszegény, s olykor nehezen követhető; a Rásinak láthatóan fenntartásai voltak, megfelelt-e a fent idézett isteni parancsnak, hogy érthetően tudassa az építmény terveit.

A bírálati észrevétellel szemben a Radaq képviselte a védelmet: a messiási aranykorban kapunk majd magyarázatot az érthetetlen szakaszokra. Ő ugyanis, miután szembesül a szövegértés kihívásaival, melyekbe a Rásinak beletört a libatolla (s idézi is nagy elődjét), majd maga is érezhetően elakad a tárolóhelyiségek tetői közti térközök elemzésével,<sup>32</sup> egy talmudi hagyományra hivatkozva Illésre testálja a könyv magyarázatát:

„És megmérte a kaput a[z egyik] tárolóhelyiség tetőjétől a [másik] tetőjéig” – [...] Igazából az ezen épülethez tartozó méretek azért nem világosak számunkra,<sup>33</sup> mert a majdani épülethez tartoznak,<sup>34</sup> és amit az ember a feltevései alapján levezet felőlük,<sup>35</sup> az nem megbízható. Amit a hagyományokban – a Misnában, a Middótban vagy Jonatán *targum*jában találunk felőlük – azt fogadjuk el, de a többit békén kell hagyni,<sup>36</sup> amíg el nem jön Illés. Így mondták áldott emlékü mestereink, hogy „ebből a próféciaiból néhány dolognak a magyarázatát Illés adja majd meg”,<sup>37</sup> értve ezalatt, hogy mi nem tudjuk őket megmagyarázni.

Hasonlóan a messiási jövőbe halasztja a szövegértést a 43:10 és 11 egy-egy részleténél is:

„Izrael fiai... mérjék meg ezt a tervet” – A Ház tervrajzát, amelyet megmutatsz nekik, mérjék meg, s útmutatóul<sup>38</sup> készítsék elő, mert majd úgy fogják elkészíteni, amikor eljön a Megváltó,

<sup>30</sup> Ezék 43,11.

<sup>31</sup> *Batrá. Ló pérús!*

<sup>32</sup> Az Ezék 40,13-nál.

<sup>33</sup> „Azért nem világosak számunkra”: vagy: „azért nincsenek megvilágítva a számunkra” (*énám meburarót 'eclénu*).

<sup>34</sup> *Hém ba-binján he-’atidá.*

<sup>35</sup> *Se-mefarés údám le-’fi szbará.*

<sup>36</sup> *Ha-seár jilje monéah bi-meqómó.*

<sup>37</sup> bMenahót 45a. NB: a *gemara* nem az épülettel, hanem a *kultusszal* kapcsolatosan testálja a messiási aranykorra a szöveg megértését, a Tórával szembeni ellentétek feloldását. (Ld. később, a kultusz kapcsán több ízben is.)

<sup>38</sup> „Útmutatóul”: vagy: „jel gyanánt” (*le-szimán*).

és a holtak megelevenednek; [szóval] útmutatóul készítsék elő, mert akik látják ezt a rajzot, élni fognak ebben a Házban a jövőben. Ez a holtak feltámadására is bizonyíték!

[...]

„Jegyezzék meg tervének és előírásainak minden részletét, és valósítsák meg” – az épületeket és terveket és tanításokat, a jövőre nézve, nehogy – ha netán nem jegyeznék meg ezeket, s nem hinnék, hogy meg fognak valósulni – a Szent, áldassék, hasonlóképpen, arányosan<sup>39</sup> megfizessen nekik. Mindenki, aki hisz a Megváltó eljövételében, elnyeri a megváltást, de aki nem hisz benne, nem nyeri el; s ugyanígy, aki hisz a holtak feltámadásában, elnyeri a feltámadást, de aki nem hisz benne, nem nyeri el. Azt, hogy „valósítsák meg”, nem tudjuk a második Házra értelmezni, amikor a babilóniai száműzöttek hazatértek, mert sok olyan dolog van ebben az épületben, amelyek nem voltak így meg a második Házban, tehát ez az épület szűkszerűen<sup>40</sup> jövőbeli, s ekként az [a parancs], hogy „valósítsák meg”, hatalmas bizonyíték a holtak feltámadására.

Tehát a Radaq olvasatában a szöveg sajátosságai – nevezetesen az, hogy *egyszerre* érthetetlen és kötelező érvennyel betartandó – bizonyítékot szolgáltatnak a holtak feltámadására. Ugyanezt támasztja alá, hogy Ezékiel Szentélye nem valósult meg, amikor a Babelből hazatérő száműzöttek építkeztek, tehát Ezékiel Szentélyének óhatatlanul a jövőben kell majd megvalósulnia.

Érthetlensége ugyanakkor semmit sem von el tanulmányozásának erényéből és szükségszerűségéből, sőt akadt, aki Ezékiel talányos épületleírásaira megoldandó, fejtegetnivaló „rejtvényként” (*hiddá*) tekintett.<sup>41</sup> Ez a feloldás – a majdani megértés dacára a jelenkori tanulmányozás létjogosultsága, sőt kötelezettsége – a midrásgyűjteményektől LIPMANN HELLERIG meghatározó volt. A *Tanhumában* ugyanis ez áll:

Amikor a Szent (áldassék) megmutatja Ezékielnek a Ház rajzát, mit mond? „Beszélj el Izrael házának a Házat, ők pedig szégyenkezzenek bűneik miatt, majd mérjék meg a tervrajzot!” [43:10]

Ezékiel ezt felelte a Szentnek (áldassék): „Világ Ura, mostanáig fogságra adattunk gyűlölőink földjén, Te pedig azt mondod nekem, menjek, ismertessem Izraellel a Ház rajzát, és rajzoljam le a szemük láttára, hogy őrizzék meg az egész rajzát és minden előírását! [43:11] Hát meg tudják ők ezt valósítani?! Vezesd be őket a megnyugvás helyére,<sup>42</sup> hogy hazatérjenek a fogságból, majd azután elmegyek, s elmondom nekik!”

A Szent (áldassék) így felelt Ezékielnek: „Mivel fiaim fogságra adattak, a Házam épülete semmissé lesz.”<sup>43</sup> A Szent (áldassék) ezt mondta: „Értékesebb az Írásban<sup>44</sup> való olvasása, mint a felépítése. Menj, és mondd el nekik: Fáradozzatok a Ház tervének olvasásával az Írásban,

<sup>39</sup> „Ezzel arányosan”: *middá ke-neged middá* – a Radaq egy szójátékkal társítja ide a *ius talionis* tórai elvét: ez érvényesül majd a méretek (*middót*) megjegyzésének jutalmazására vagy elhanyagolásának büntetésére.

<sup>40</sup> Ismét az Eliéznél már megfigyelt *al-kerah*, amit ott „jobb híján” fordítással adtam vissza; ld. a 9. jegyzetet.

<sup>41</sup> Ld. pl. a Malbimot, akit tanulmányom első részében már idéztem: „melyet látnokod beszédeiből megismertem – végigmértem, len mérőszinórral és mérőpálcával, s tessék, megfejtettem a rejtvényt!” (*Patarti et ha-hiddá*; Malbim 1874, 8; Benke 2021, 47.)

<sup>42</sup> *Hannah láhem* – a tórai hivatkozással (pl. Deut 12,9) ez a midrásbeli Ezékiel a honfoglalás megismétlését kéri Istentől.

<sup>43</sup> Értsd: most nem fog megvalósulni.

<sup>44</sup> „Az Írásban”: szó szerint: „a Tórában”, ami itt nyilván tágan értendő.

s Én olyan jutalmat adok azoknak, akik az olvasásán fáradoznak, mintha a Ház felépítésén fáradoznának!<sup>45</sup>

Egy másik gyűjteményben, a rav Semuél nevéhez kötött midrásban ekként jelenik meg az Ezékiel-vers:

„Ők pedig szegyenkezzenek bűneik miatt, majd mérjék meg a tervrajzot!<sup>46</sup> – Hát megvan a Ház tervrajza? Nem, hanem [ezzel a verssel] azt mondta a Szent (áldassék): Mivel ti fáradoztok vele, olyan,<sup>47</sup> mintha építenétek.<sup>48</sup>

Az általam vizsgált értelmezéstörténet kronológiai túlvégén pedig LIPMANN HELLER ekként pontosítja ugyanezt a hagyományt:

Erről Semuél így szólt: „Olyan, mintha építenétek” – mármint [ha megértetek] egy kicsit belőle, hiszen az egészet lehetetlen megérteni. [Viszont] a fáradozás olyan, mintha [az értelmező] az egészet felépítené, [mert] az a kevés, ami érthető, az a kevéske már olyan, mintha felépítené.<sup>49</sup>

LIPMANN HELLER emellett megerősíti a korábbi kommentátorokat, akik szerint Izraelnek kötelező feladata megfejteni és memorizálni Ezékiel leírásait:

Az ŪR, áldassék, megparancsolta a prófétának, hogy szólítsa fel Izraelt, mérjék ki az épület teljes tervrajzát, és jegyezzék meg a tervét, nehogy azon a napon, amikor eljön a Messiás, senki se legyen itt, aki építhetne, aki a Szentély felépítésére odafordulhatna. Így magyarázta a Rási is: „Őrizték meg [a terveket... minden részletét]» – tanulják meg tőled a részletes méreteket, hogy tudják, miként kell elvégezni a végidőben.<sup>50</sup>

## I.2. Második konzultáció: túlméretezett külső udvar

Az építmények értelmezői számára az alapterület jelentette a másik kihívást. Az ezékieli szentélykomplexum alapterülete jóval meghaladja a második Szentélyhegy alapterületét, amely a Misna szerint 500 x 500 könyök, vagyis 5062 m<sup>2</sup> volt.<sup>51</sup> A próféta 500 x 500 mérőnád méretű külső udvarának területe ugyanis mintegy 2,56 km<sup>2</sup>.<sup>52</sup> A belső udvar Ezékiel leírásában „száz könyök hosszú és száz könyök széles, tehát négyzet alakú,<sup>53</sup> vagyis 2704 m<sup>2</sup>, tehát Ezékielnél a belső udvar 1:947

<sup>45</sup> *Tanhuma, Cav*, 14.

<sup>46</sup> Ezék 43,10.

<sup>47</sup> „Olyan”: értsd: úgy jártok; olyan jutalmat kaptok.

<sup>48</sup> *Peszikta rabbati* 16.

<sup>49</sup> Lipmann Heller 1602, bevezetés.

<sup>50</sup> I. h. Az idézett Rási-kommentár az Ezék 43,11-nél található.

<sup>51</sup> mMidót 2,1. Az átváltásom alapja a szokványos (45 cm-es, nem ezékieli) könyök (225 x 225 méter). Ganzel (2019, 478, 17. jegyzet) felhívja a figyelmet: előfordulhat, hogy ezt a Misnát meghatározta az 500 x 500-as szorzó, amely az Ezék 42,20-ban szerepel a falakkal határolt terület mértékeként – tehát a Middót talán csak azért szerepeltet 500 x 500 könyököt, hogy a számnév egybecsengjen Ezékiellel.

<sup>52</sup> Ezék 42,15–20. A (mérő)nádnak (*kenim*) nevezett mértékegység ugyanis hat könyök (*ammá*), Ezékielnél viszont egy könyök = egy szokványos könyök plusz egy tenyér (*tefah*; 7 cm): 45+7=52 cm (ld. Ezék 43,13), és a nád is hat könyök plusz egy tenyér, vagyis egy mérőnád 3,2 m.

<sup>53</sup> Ezék 40,47; ld. még: 41,14. Ezékiel könyökével számolva ez 52 x 52 m.



arányban törpül el a külsőhöz képest.<sup>54</sup> Az ezékieli belső udvar is – ha nem is oly léptékben, mint a külső – eltér a második Szentélyétől, amire a Radaq is felhívja a figyelmet:<sup>55</sup>

„Azután megmérte az udvart: száz könyök hosszú és száz könyök széles, tehát négyzet alakú volt.” – Ez nem így volt a második Szentélyben, mert az izraeliták udvara 135x11 könyök széles volt, s ugyanekkora volt a papok udvara is.<sup>56</sup>

A külső udvar leírásakor Ezékiel mindhárom versben, mindegyik égtájnál, szinte szájbarágósan fogalmaz, mintha hangsúlyozni akarná, hogy nemcsak eszközként, hanem mértékegységként is *tényleg mérőnáddal* számol, nem könyökkel. A három versben, eszközként vagy mértékegységként összesen kilencszer szerepel a „nád” szó, s egyszer sem a „könyök”:

Megmérte a keleti oldalt mérőnáddal: ötszáz nád, végig mérőnáddal. Megmérte az északi oldalt mérőnáddal: ötszáz nád, végig mérőnáddal. Megmérte a déli oldalt mérőnáddal: ötszáz nád, végig mérőnáddal. Megmérte a tenger [felöli] oldalt mérőnáddal: ötszáz nád, végig mérőnáddal.<sup>57</sup>

Az értelmezőket már a *Miqra'ot gedolot* kommentátorainál jóval korábban, a Septuagintában is zavarba hozta Ezékiel hatalmas külső udvara,<sup>58</sup> és – nem értelmezői, hanem írnokszerepben – hasonló küszködésről tanúskodhat a Leningrádi Kódex e szakaszában található *ketív-queré* pár is.<sup>59</sup> Középkori kommentátoraink közül a Radaq nem tudja elfogadni a roppant területet: az Ezékiel 42:16–19-nél „könyököt” olvas a több mint hatszorta hosszabb „mérőnád” helyére, bármiféle körülmenyeskedés vagy magyarázat nélkül:

<sup>54</sup> Szemben a salamoni Szentélyhegy nagyjából 1:3, vagy a heródesi bővítésen átesett plató hozzávetőlegesen 1:5 arányával.

<sup>55</sup> Az Ezék 40,47-nél.

<sup>56</sup> Tehát Ezékiel 2704 m<sup>2</sup>-es belső udvarával a második Szentély kapuja előtti „izraeliták (vagy férfiak) udvara” és a „papok udvara” – vagyis a Nikánór-kapun belüli terület mint egy 300 m<sup>2</sup>-e áll szemben; Ezékiel területébe azonban beleszámolandó a szentélyépület, míg a Radaqnak a második Szentély belső udvarára vonatkozó fenti adata minden bizonnyal a szentélyépület *nélkül* értendő. Ami magát a szentélyépületet illeti, a különbség még csekélyebb: Salamoné 60 x 20 könyök (27 x 9 méter = 243 m<sup>2</sup>), Ezékielnél (előcsarnok, templomcsarnok, Szentek Szentje) 11+40+20=71 x 20 könyök (az Ezékiel láttára méregető „férfi” sajátos könyökével számolva: 37 x 10,4 méter = 384 m<sup>2</sup>), ld. 1Kir 6,2 és Ezék 40,49; 41,1–2; 41,4.

<sup>57</sup> Ezék 42,16–19.

<sup>58</sup> A görög fordítók a „mérőnád” elhallgatása, illetve „könyökre” átfordítása között haboztak: az Ezékiel 42,16–19-ben a keleti, nyugati és déli oldalak 500-as számnevei (a 16. és a 18–19. versekben) magukban állnak, mértékegység nélkül (*kai diemétrészen pentakosziúsz en tó kalamó tú metrú*; „és a mérőnáddal ötszázat mért”); míg egyedül az északi oldalnál (a 17. versben) „könyök” szerepel (*kai diemétrészen [...] pékheisz pentakosziúsz en tó kalamó tú metrú*; „és a mérőnáddal ötszáz könyököt mért”). A Vulgata mindegyik versben a *Hebraica veritas* elvét követi; mértékegységként és eszközként is mérőnádát szerepeltet: *quingentos calamos in calamo mensurae*.

<sup>59</sup> A 16. versben található *ketív-queré* a *mé'ót* („száz”) szóban az *ʾalef* és a *mem* betűcserejéről tanúskodik: *ketív: „alef-mem-vav-tav” – queré: „mem-alef-vav-tav”*; talán a *ketív*ben megőrkített szófércéz a „könyök” (*ammót*) szóra „mozdult rá”, a mértékegységet elváró automatizmusként, s annak nyomán született a sajátos írnokhiba. Persze az is meglehet, hogy léteztek olyan héber kéziratváltozatok, amelyekben e versek valamelyikében „könyök” szerepelt, még ha ilyen kéziratoknak a BHS kritikai apparátusában nincs is nyomuk (ez esetben a Septuaginta esetleg a forrásszöveg alapján szerepeltet „könyököt”).

„Mégmérte a keleti oldalt” – ezen égtáj mentén, valamint az északi és a déli és a nyugati égtáj mentén is mindig ötszáz könyök volt a hossza és ugyanígy a szélessége is.<sup>60</sup>

A Radaq bizonyára beleolvasta a Middót második Szentélyre vonatkozó fenti méretleírását Ezékiel könyvébe, anélkül, hogy észrevette volna a többszörös hossz mérték-, s vele a sokszoros terület mérték-különbséget, valamint a szövegnek azt a világos üzenetét, hogy a belső udvarnál alacsonyabb térkövezéssel ellátott, roppant területű külső udvar – szemben a történelmi Szentélyek külső udvarával – hatalmas tömeg befogadására képes.<sup>61</sup>

A Radaqtól eltérően a Rási szöveghűen kommentált, s láthatóan nem zavarta a hatalmas alapterület:

„Mind a négy égtáj felől megmérte” – háromezerszer háromezer könyököt, hiszen a mérónád hossza hat könyök. Erre alapozta a Kalíri<sup>62</sup> [ezt a verssorát]: „Mérőzsinórt von a Szerelmem – háromezer könyök a négyzetben.” Ez a korábbi [terület] mérték harminchatszorosa, mert a Szentélyhegy<sup>63</sup> ötszázszor ötszáz könyök volt. [...] Ezért mondta a költő:<sup>64</sup> „Harminchatszoros; az ám, felszoroztatott!”<sup>65</sup>

A Rásihoz hasonlóan szöveghű a beagency-i Eliézer is: „»Ötszáz nád« – ami háromezer könyök.”<sup>66</sup>

## II. A személyzeti szabályzat elbírálása

A Szentély személyzeti szabályzata, a hozzáférési jogosultságok tárgyában számos eltérés figyelhető meg a Tóra és Ezékiel Szentélye között. A Tóra értelmében a papok beléphettek a Sátor-szentélybe – sőt a főpap a Szentek Szentjébe –, míg a lévítáknak és az áldozó közembereknek a sátor udvara volt fenntartva, ahol az oltár állt, s áldozáskor az áldozó izraelita maga vágta le az állatot (kivéve a madáráldozatot, amelynek a pap csavarta le a fejét), a papok pedig a vért az oltárra fröcs-

<sup>60</sup> Az Ezék 42,16-nál.

<sup>61</sup> Ezékiel külső udvarán pontosan négyszáz (nemzetközi stadion kategóriájú, 64 x 100 méteres) futballpályát lehetne kialakítani. A modern fordítóknak is nehezükre esik megemészteni a hatalmas alapterületet: „Mégmérte a keleti oldalt mérónáddal: ötszáz könyök volt mérónáddal mérve”, stb. – írja a 2014-es RÚF (hasonlóan az 1908-as és a 2011-es Károli-reviziókhoz), mindegyik égtájnál ugyanígy, zárójel vagy kurzíválás nélkül (az EFO még félrevezetőbb, csak „könyököt” szerepeltet, tehát pontosan úgy fordítja ezeket a verseket, ahogy a Radaq is átértelmezi őket). A leginkább elterjedt angol fordítások közül csak az ESV toldja be a „könyököt”, míg a KJV, a NAS, a NIV és a NRS szöveghűen fordít (*reed*).

<sup>62</sup> Eleázár ben Kalir 6–7. századi bizánci héber nyelvű költő; a Rási itt – a *mg.alhatorah.org* szerkesztőinek jegyzete szerint – a „szukkót második napjára írott himnusz” (*qedustá' de-jóm sení sel szukkót*) egyik sorát citálja.

<sup>63</sup> Értsd: a második Szentély külső udvara.

<sup>64</sup> Ismét ben Kalir, uo.

<sup>65</sup> Az Ezék 42,20-nál. A különbség valójában nagyobb, mint harminchatszorosa, mert a Rási és az általa idézett Kalíri elhaladnak afölött, hogy Ezékiel mérónádjá nem hat könyök, hanem hat könyök *plusz egy tenyér*, sőt Ezékiel könyöke is egy normál könyök *plusz egy tenyér* (ld. az 52. jegyzetet), tehát a Rási mérónádként hét tenyeret (50 cm-t) – így a szentélykörzet mindegyik oldala mentén pedig már 3500 tenyeret (245 métert) – „elcsal”, de legalább az „500 nád” láttán 500 nádat olvas, nem 500 könyököt, mint a Radaq.

<sup>66</sup> Az Ezék 42,20-nál.

költék, amelyre felhelyezték a feldarabolt áldozat részeit.<sup>67</sup> Az Ezékiel rendszerében engedélyezett hatáskörök jelentősen eltérnek ettől: TOVA GANZEL szavaival „mindhárom társadalmi osztály – a papok, a lévíták és az izraeliták is – távolabb kerül a szent terektől, mint a Tórában.”<sup>68</sup> A papok közül eleve csak a kiválasztott cádókita családnak szabad szolgálnia.<sup>69</sup> A szentélyépület kapuját, amelyen a Jelenlét bevonult a Szentélybe, véglegesen bezárják; csak a fejedelem és a cádókita papok járhatnak be az egyik kapuszárnyon kialakított közlekedőajtón, hogy a Jelenlét mellett, a kenyérasztalnál egyenek.<sup>70</sup> A lévíták segédkezhetnek ugyan a belső udvarban, de nem közelíthetnek az áldozatokhoz – tehát nem lépcsőzhetnek fel az oltárra –, tevékenységük a mészárlásra és a kapuórságra korlátozódik, bűnhődésül és megszegyenyítésül régi bűneikért.<sup>71</sup> Ezékiel Szentélyében nem maguk az áldozók ölik le áldozataikat, ez a feladat a lévítákra hárul;<sup>72</sup> az áldozó egyáltalán nem léphet a belső udvarba, legföljebb a külső udvarból, az egyik hosszú, fedett kapucsarnokon át próbálhat az oltárra kukucskálni, miközben az áldozatát égetik.<sup>73</sup> A külföldiek pedig, „akiknek szívük vagy testük körülmetéletlen”, egyáltalán nem járulhatnak a Szentélyhez.<sup>74</sup>

A Rambam részletesen megörökíti, miként igyekeztek gondoskodni a második Szentély szentsége felől – egyebek mellett csak egy haladási irányban volt szabad közlekedni a szentélyhegyen, s nem lehetett átutazásra használni<sup>75</sup> –, nos, az ezékieli Szentély mindezen előírásokat meghaladja, s tán sikerül az emberi résztvevők tisztátalanságát teljesen kiiktatnia... A Szentély egész környéke is a szigorúbb elkülönítést szolgálja: Ezékiel látomásában az újraparcellázott és átnevezett Jeruzsálem afféle szentélyvárossá alakult, amelyben az áldozatok bemutatására és a Szentély megközelítésére jogosult fejedelem és a papok kapnak lakhatást.<sup>76</sup> A hozzáférés szigorú korlátai – amiként korábban a kőfalak, udvarok és kapubejárók leírása – egyértelműen arra mutat, hogy a végre visszatért Jelenlét féltett kincs, s meg kell óvni bármitől, ami ismét távozásra készíthetné.<sup>77</sup>

<sup>67</sup> Lev 1–3; 16.

<sup>68</sup> Ganzel 2019, 469.

<sup>69</sup> Ezék 43,19; 44,15.

<sup>70</sup> Ezék 44,1–3.

<sup>71</sup> Ezék 44,10–14; v.ö. pl. Deut 33,10. A lévíták felmentését jelzi az is, hogy a földosztáskor törzsi területet kapnak „birtokul” – vagyis Istenük már nem tart igényt kizárólagos szolgálatukra, ami összeférhetetlen volt a törzsi szállásterülettel (Ezék 45,5; v.ö. pl. Num 18,2–6; Józs 13,33).

<sup>72</sup> Ezék 44,11.

<sup>73</sup> Ezék 44,19.

<sup>74</sup> Ezék 44,9.

<sup>75</sup> *Misné Torá, Bét ha-behirá* 7.

<sup>76</sup> A Szentélykörzet a 2500-szor nagyobb, az „ÚRnak szentelt” város alapterületén foglal helyet (25'000 x 25'000 nád; Ezék 15,1), vagyis 6400 km<sup>2</sup>, ami tizenkét Budapestnek felel meg. Jeruzsálem neve egyébként egyszer csak eltűnik a könyvben, ha keltezett részeit kronológiai sorrendbe állítjuk. Mielőtt Ezékiel hírt kapna a város és a salomoni Szentély pusztulásáról (a 12. év 10. hó 5. napján; 33,21), tízszer nevezi szokott nevén Júda fővárosát, a későbbre keltezett szövegekben egyszer sem. Viszont a megváltás előtti, illetve utáni városnak is új nevet ad: „Véresváros” (24,6); „Ott-az-ÚR” (48,35).

<sup>77</sup> Az első Szentélynél a páncélszekerényszerepet – a kései utókor megszépítő emlékezete szerint – a hegy gyomra töltötte be: a Rambam szerint Salamon megsejtette a Szentély majdani pusztulását, s ezért a mélyben pincelabirintust alakított ki a szövetségláda és egyéb kellékek elrejtésére (*Misné Torá, Bét ha-behirá* 4:1, bővebben ld.: Benke 2021, 15. jegyzet).

Kőfala volt körös-körül, [...] hogy elválassa a szentet a profántól.<sup>78</sup>

Ez a házirend: a hegy tetején elkerített *egész terület* (!) a Szentek Szentje. Tessék, ez a házirend.<sup>79</sup>

A [szentélyépület] kapuja zárva marad; nem nyitják ki, és nem jöhet be rajta senki, mert az Úr, Izrael Istene ment be rajta, tehát zárva marad.<sup>80</sup>

A hatalmas szentélykörzet egészének hozzáférési besorolása: „Szentek Szentje”<sup>81</sup> Ennek fényében amúgy Ezékiel szentélye éppen inkluzívnak is tekinthető: azáltal, hogy a teljes körzetet a legbelső szentély szintjére emeli, a külső udvarba szorult izraelitákat nem kizárja, hanem a legmagasabb szintű (főpapi!) szolgálatba iktatja. A legszélesebb inklúzióra mutathat a fordított irányú közlés is: nem a népnek kell az oltárhoz járulnia, hogy áldozatot hozzon Istenének, hanem a Jelenlét szolgál a külső udvar zarándokai felé a Szentély küszöbe alól fakadó életadó vízzel, valamint a patakparton termő, gyógyhatású gyümölcsfákkal. A hatalmas külső udvar ugyanis nem térköszívátag: középpütt, kelet–nyugati irányban kettéosztja a küszöbtől a külső udvar keleti kapujáig több mint egyméternyire mélyülő patak és az édenkertet idéző, gyümölcsfás liget.<sup>82</sup> Így hozzáférhetőbb a Jelenlét a köznép számára, mint amennyire akár a Sátorszentély, akár a salamoni Szentély idejében volt, hiszen a patak folyóvá duzzad, s egészen a Holt-tengerig életre kelti a vidéket.<sup>83</sup>

Az ezékieli Szentély másik egyedi személyzeti-jogosultsági vonása a fejedelem (*nászi*) karaktere, a nemzeti megváltás utáni Izrael és a város egyfajta uralkodója,<sup>84</sup> aki mégsem „király”: a királyság intézménye, amely eleve rossz csillagzat alatt született, és Manassével végképp inkriminálódott, Ezékiel új városában szóba sem kerül. Név szerint nem ismerjük meg, viszont anynyi tudható felőle, hogy nem feltámasztott nemzeti hős vagy hajdani király (mint Jeremiásnál),<sup>85</sup> sem feddhetetlen messiás, hiszen a saját bűneiért is áldozatot mutat be, és ingatlanvagyonát a fiai öröklik.<sup>86</sup> Szerepét tekintve városvezető pap (akár a Genesisben Malkicedek), hiszen aktív szerepet tölt be az áldozati rendszerben, olyannyira, hogy a hétköznapi áldozatokon (*tamid*) kívül minden áldozatot ő mutat be:

<sup>78</sup> *Le-havdíl bén ha-qódes le-hól*; Ezék 42,20.

<sup>79</sup> Ezék 43,12. Érdekes, hogy Ezékiel a hihetlenebb részleteknél ismételi, mintha így jelezné: komolyan gondolja (ahogy a külső udvar alapterületénél – a mérőnád mértékegységénél – is látjuk majd).

<sup>80</sup> Ezék 44,2.

<sup>81</sup> A fordítások, amelyek a *qódes ha-qodasim* kifejezést rendre tulajdonnévként fordítják (ahogy a 41,4-ben, a tényleges Szentek Szentje alapterületének leírásánál), itt, a 43,12-ben kivételesen fokozásként értelmezik (pl. 2014-es RÜF: „igen szent”). Pedig Ezékiel átcímkezi a szentélykörzet részeit, azok új rendeltetése szerint, s ennek keretében – szentségét tekintve – immár a *teljes plató egyenértékű* a Szentek Szentjével.

<sup>82</sup> Ezékiel az édenkerti állapot helyreállításáról prófétál, amely ezen az országrészen Szodoma és Gomora elpusztításáig fennállt (Gen 13,10).

<sup>83</sup> Ezék 47,1–12.

<sup>84</sup> Ld. Ezék 12,10 („Jeruzsálem fejedelme”).

<sup>85</sup> Jeremiás így prófétált a nemzeti megváltás felől: „Nyomorúságos időt él meg Jákob, és abból szabadul majd meg! Aznap majd – így szól a Seregek URa – letöröm az igáját a nyakadról, és a köteleidet eltépem. Idegenek nem vetik őt többé szolgásgba, hanem az URat, Istenüket fogják szolgálni, és Dávidot, királyukat, akit feltámasztok nekik.” (Jer 30,7–10).

<sup>86</sup> Ezék 45,22; 46,16.

A fejedelemre hárulnak az égőáldozatok, az ételáldozat és italáldozat az ünnepeken, újhholdkor és szombatonként: Izrael házának valamennyi ünnepén. Ő végezze el a vétékáldozatot, az ételáldozatot, az égőáldozatot és a békeáldozatot, amelyek elfedezésül szolgálnak Izrael házáért.<sup>87</sup>

A rabbinikus bírálóbizottságot a személyzeti előírások számos rendhagyó vonása közül azok a különös, a Tóránál szigorúbb életmódbeli vagy ruházati rendelkezések foglalkoztatták, amelyek Ezékiel Szentélyében a cádókita ágra szűkített papi kasztra vonatkoznak.<sup>88</sup>

## II.1. Első konzultáció: új tisztasági szabályzat

A papi tisztaság és tisztátalanság kérdésének egyik fontos vetülete a halottakkal való érintkezéssel kapcsolatos. Ezékielnél azt olvassuk, a pap halotti tisztátalanságból való „megtisztulása után hét napot számoljanak rá.”<sup>89</sup> A Tóra azonban nem ír elő további hét napot a megtisztulás hét napja után.<sup>90</sup> A Rási egy talmudi szöveghelyre hivatkozva a megtisztulás hét napjával teszi egyenlővé az Ezékielnél szereplő hét napot (jóllehet Ezékiel egyértelműen a megtisztulás *után* napokról szól):

„*Megtisztulása után*” – attól fogva, hogy már nem érintkezik a halottal, ahogy a *Moéd qatan* [traktátus] tanítja.

A Radaq más utat választ:

„*Megtisztulása után*” – talán a jövőre [vonatkozik], [amikor] nagyobb szentség [kell], hogy miután megtisztult, a hét nap után további hét napot számolnak rá, de mestereink (emlékük legyen áldott) nem újításként magyarázták: „»*Megtisztulása után*« – attól fogva, hogy már nem érintkezik a halottal”.

Szintén a tisztaság és tisztátalanság kérdéséhez kapcsolódnak az étkezési előírások. Ezékielnél az áll, hogy „A papok ne egyenek semmilyen magától elpusztult vagy széttépett madarat vagy állatot.”<sup>91</sup> A bölcsek körében felmerül a kérdés, vajon miért írja ezt elő Ezékiel a papoknak, tekintve, hogy az egész népnek tilos dögöt ennie. Már a talmudi rabbik is fennakadtak azon, hogy az előírásból az következhet: aki nem pap, az ehét magától elpusztult vagy széttépett állatot.<sup>92</sup>

<sup>87</sup> Ezék 45,17.

<sup>88</sup> Ezék 44,15–31. Az alábbi személyzeti témákra Jadan hívta fel a figyelmet: Jadan 2006. Nem mindegyik szabálynál látok kísérletet, hogy összehangolják Ezékielt a Tórával. Ilyen például a papi frizuraszabályok kérdése: Ezékielnél azt olvassuk, a papok „Ne borotválják le a fejüket, de lenőni se hagyják a hajukat: csak vágassák le!” (44,20) A Tóra azonban nem ír elő hajviseletet a papok részére (még a Szentélyben végzett szolgálatuk idejére sem); a tarvágás és a lenövesztés tilalma egyaránt csak gyászritusok kapcsán hangzik el, és minden izraelitára vonatkozik (Lev 10,6 ill. 21,5).

<sup>89</sup> Ezék 44,26.

<sup>90</sup> Num 19,14.

<sup>91</sup> Ezék 44,31.

<sup>92</sup> Pl. Deut 17,21.

„A papok ne egyenek semmilyen magától elpusztult vagy széttépett madarat vagy állatot!” – Csak a papok nem ehetnek [ilyesmit], de egy izraelita ehet?

Johanán rabbi ezt mondta: „Ez a szakaszt a jövőben majd Illés magyarázza meg.”<sup>93</sup>

Rabina ezt mondta: „Muszáj volt [megismételni ezt a tilalmat külön] a papok számára, különben azt gondolhatnánk, hogy mivel [a papoknak] szabad a letépett [fejű áldozati madár fogyasztása], ezért magától elpusztult vagy széttépett állatot is ehetnek.

A Rási ezt a talmudi hagyományt ismétli el, ahogy a Radaq is, ő azonban ehhez még hozzáfűzi:

azért tiltja meg itt külön a papoknak, mert ők folyton a Szentélyben vannak, tehát rájuk hangsúlyosabb tisztátalansági tilalmak vonatkoznak, mint [általában] Izraelre, ezért mondja: „a papok ne egyenek!”

## II.2. Második konzultáció: új ruházkodási szabályzat

Ezékiel megtiltja, hogy a papok a belső udvarban bármiféle gyapjúruhát viseljenek (csakis lenvászon ruhát hordhatnak), ami ellenkezik a tórai meghagyással, mely szerint a papnak türkiz gyapjút (*tekhelet*) tartalmazó köntöst (*efódot*) kellett viselnie a szentélyudvarban.<sup>94</sup> A Rási figyelmen kívül hagyja a szó szerinti jelentést, és az udvart (*azará*) átértelmezi a Szentek Szentjére, ahol *jóm kippuron* csakugyan tilos volt gyapjút viselni.<sup>95</sup>

„A belső udvar kapuin” – [a Szentély] előtt és odabent, *jóm kippuron*.

„Semmi gyapjú<sup>96</sup> ne legyen rajtuk” – a köntösben és az övben lévő türkiz gyapjút<sup>97</sup> tilos viselni *jóm kippuron* az odabent végzett szolgálat során.

A Radaq, aki tán ismét elégtelennek érezte a Rási magyarázatát, ekként áll a kihíváshoz:<sup>98</sup>

„S amikor belépnek a belső udvar kapuin” – ha a belső udvart a maga értelmében vesszük, akkor ez a papok udvarának az oltárhoz [vezető] kapuját jelenti, ahonnan az előcsarnok<sup>99</sup> kapuja [nyílik], mert ez az egész az udvar. Ez [a gyapjútílalom] tehát újítás a jövőre nézve, mert a papi ruhák, amelyeket használtak, gyapjú[ruhá]k voltak, ahogy Mózes Tórájában meg van írva, mert a *tekhelet* türkizre festett gyapjú. Mondhatnánk, hogy itt a főpap *jóm kippuri* szolgálatáról van szó, [a Szentély] előtt és odabent, mert [ott és akkor] ő lenvászonruhában szolgált, de [mégis] hogyan [olvashatnánk] a *dvirt* udvarnak, ha a Házat jelenti, és miként magyaráznánk, hogy az „amikor jönnek... ruházkodjanak” [szövegrész] többesszámban áll, pedig azt a szolgálatot csak a főpap látta el; csak ő ment be oda, és csakis *jóm kippuron*!

<sup>93</sup> bMenahót 45a.

<sup>94</sup> Ezék 44,17; v.ö. Ex 28,31–36.

<sup>95</sup> Az Ezék 44,17-nél.

<sup>96</sup> *Cemer*.

<sup>97</sup> *Tekhelet*.

<sup>98</sup> Uo.

<sup>99</sup> *Ulám*.

A Radaq tehát, úgy tűnik, vitába száll a Rásival, és más magyarázatot talál: a jövőben szabályváltozásra számít.

### II.3. Harmadik konzultáció: új házassági szabályzat

Ami a papfeleségeket illeti, Ezékielnél azt olvassuk, a papok „Ne vegyenek feleségül özvegyet vagy elvált nőt; csak izraeli szüzlányt vehetnek feleségül, vagy pap özvegyasszonyát.”<sup>100</sup> A Tóra ezzel szemben csupán annyit ír elő, „mivel szentek ők Istenük számára, ne vegyenek feleségül prostituáltat vagy megbecstelenített nőt, se olyat, akit a férje elbocsátott.”<sup>101</sup> A kihívásra már az *amorák* megoldást kerestek:

Rav Nahman azt mondta Ravának: „A vers eleje a főpapra [vonatkozik], a vége pedig egy közpapra.” [Rava] ezt mondta: „Így van.” [Erre Rav Nahman visszakérdezett:] „De lehet egy vers így megírva?”<sup>102</sup> [Rava] ezt mondta: „Ugyanígy [működik], amikor meg van írva: »Isten lámpása még nem hunyt ki, és Sámuel az Úr Szentélyében feküdt«<sup>103</sup> – de mivel csak Dávid házának királyai lakhattak a [Szentély] udvarában, inkább [így értendő a szakasz]: »Isten lámpása még nem hunyt ki az Úr Szentélyében, Sámuel pedig a helyén feküdt [az udvaron kívül].« Tehát a »papi özvegyet... vehetnek feleségül« [szakasz] azt jelentené, hogy a papok csak papok özvegyeivel házassodhatnak, de a népből nem [vehetnek el özvegyet]? [Nem, hanem] a »papi özvegyet... vehetnek feleségül« [szakasz] azt jelenti, hogy bármelyik közpap elvehet [özvegyet a népből]!”<sup>104</sup>

A vers egy részét eltérítő *amorákkal* ellentétben a Radaq másképp – ismét a jövőbeli szabályváltozások felé – talál kiutat, e magyarázattal:<sup>105</sup>

„Özvegyet” – ha ez minden papra vonatkozik, akkor azt jelenti, hogy a jövőben nagyobb lesz a szentség.<sup>106</sup>

### III. Az áldozati rendszer elbírálása

A személyzeti előírások különbségeinél is nagyobb kihívást jelent a harmadik témakör: Ezékiel szentélyének kultikus sajátosságai. Mint már említettem, az Ezékielnél hiányzó ünnepeket vagy áldozatokat a rabbik nem kezelik omissziók gyanánt, pedig az éves ünnepek közül csak a *peszah* (és a vele egybetartozó *maccót*), valamint az – egynaposra rövidített – *szukkót* szerepel Ezékielnél. Mi több, két megmaradt zarándokünnepén a próféta más áldozatokkal számol, mint a Tóra; a sok különbség közt is feltűnő például, hogy az ezékieli Szentélyben sem a *szukkóton*, sem a *peszahon* (!)

<sup>100</sup> Ezék 44,22.

<sup>101</sup> Lev 21,7.

<sup>102</sup> Értsd: lehetséges, hogy egy vers két fele másra vonatkozzon anélkül, hogy ezt kifejezetten jeleznék?

<sup>103</sup> 1Sám 3,3.

<sup>104</sup> bKiddusin 78b.

<sup>105</sup> Az Ezékiel 44,22-nél.

<sup>106</sup> *Jihje ze le-toszefet qedusa le-'atid*.

nincs bárányáldozat. Két zarándokünnepéhez Ezékiel pontosan ugyanolyan áldozatokat rendel, ezáltal rítusukat tekintve egyenlőségelet tesz a nagy tavaszi és őszi tömegrendezvények közé.<sup>107</sup>

A két megmaradt éves ünnep mellett a szombat és újhold áldozatai is eltérnek a Tórában foglaltaktól, a mindennapi áldozatnál pedig Ezékiel ismétléssel hangsúlyozza, hogy csak reggel szükséges, talán éppen azért, hogy kiemelje a Tórától való eltérését.<sup>108</sup>

Az ezékieli Szentély rendtartása pontosan az alábbiak szerint tér el a Tórától az áldozati állatok, ételek és italok tekintetében:

	A Tórában	Ezékielnél
<b>Peszah és maccót</b> (Num 28:16–22; Ezék 45:21–24)	Két bikaborjú, egy kos és hét bárány égőáldozatul; valamint olajjal gyúrt liszt – bikánként háromtized, kosonként kéttized, bárányonként egytized véka <sup>109</sup> – ételáldozatul; valamint egy kecskebak vétekáldozatul. A <i>maccót</i> mind a hét napján a <i>peszahi</i> áldozatok ismétlődnek.	Egyetlen bika, vétekáldozatul; majd a <i>maccót</i> mind a hét napján hét bika és hét kos égőáldozatul; valamint egy kecskebak vétekáldozatul; valamint bikánként és kosonként egy-egy véka liszt, és egy csöbör olaj minden véka liszthez ételáldozatul.
<b>Szukkót</b> (Num 29:12–34; Ezék 45:25)	A hét napon át naponta eggyel kevesebb (13–7) bikaborjú, két kos és tizennégy bárány naponta égőáldozatul; valamint olajjal gyúrt liszt ételáldozatul (ugyanolyan arányban, mint <i>peszahkor</i> ); valamint egy kecskebak vétekáldozatul.	A <i>maccót</i> egy napjával megegyező áldozatok: „ugyanúgy járjon el, amiként a hétnapos ünnepen”. Csak a hetedik hó 15-e felől olvassuk: a <i>szukkót</i> egynapos.
<b>Szombat</b> (Num 28:9–10; Ezék 46:4–5)	Két bárányt égőáldozatul; valamint két tized véka liszt olajjal gyúrva ételáldozatul; valamint a hozzá tartozó italáldozat.	Hat bárány és egy kos égőáldozatul; valamint a koshoz egy véka, a bárányokhoz pedig tetszés szerinti mennyiségű liszt ételáldozatul (és egy csöbör olaj minden véka liszt-hez).
<b>Újhold</b> (Num 28:11–15; Ezék 46:6–7)	Két bikaborjú, hét bárány egy kos és egy kos égőáldozatul; olajjal gyúrt liszt ételáldozatul (ugyanolyan arányban, mint <i>peszahkor</i> ); valamint fél csöbör bor egy bikához, egyharmad csöbör egy koshoz és negyed csöbör egy bárányhoz italáldozatul; valamint egy kecskebak vétekáldozatul.	Egy bikaborjú, hat bárány és egy kos; a bikához és a koshoz egy-egy véka, a bárányokhoz pedig tetszés szerinti mennyiségű liszt ételáldozatul (és egy csöbör olaj minden véka liszt-hez).
<b>A mindennapos égőáldozat</b> ( <i>tamid</i> ; Num 28:3–4; Ezék 46:13–15)	Naponta kétszer, reggel és estefelé egy-egy bárány égőáldozatul; valamint egytized véka liszt és egynegyed csöbör olaj ételáldozatul.	Minden reggel egy bárány, égőáldozatul; valamint egyhatod véka liszt és egyharmad csöbör olaj ételáldozatul.

<sup>107</sup> Walther Zimmerli szerint Ezékiel tudatosan rendeli pontosan ugyanazt az áldozati szertartást a *peszah*hoz és a *szukkó*hoz, hogy kiegyenlítse a két – pontosan fél év különbséggel megtartott – nagy zarándokünnepet, s így az ünnepi naptárt két nagy zarándokünnepre egyszerűsítse (Zimmerli 1983, 485–486, idézi: Ganzel 2021).

<sup>108</sup> Ezék 46,13. 14. 15; v.ö. Num 28,1–8.

<sup>109</sup> Itt és a következőkben „vékának” fordítom a 40 literes *šfát*; „zsombornak” az egyharmad *šfán*ak megfelelő, 13 literes *sze’át*; és „csöbörnek” az 5,7 liternyi *hínt*.



### III.1. Első konzultáció: sok a liszt

Ezékiel az állatáldozatokat kísérő ételáldozatokhoz több lisztet rendel, mint a Tóra: „egy véka a bika, egy véka a kos, és egy véka a juh mellé.”<sup>110</sup> Eleázár ben Hananja ben Hizkija ben Garón – akinek apja a tanulmányom első részében idézett talmudi anekdota szerint exegetikai hőstettével egymaga mentette meg Ezékiel könyvét a bevonástól – egy rövidke halákhikus midrásban „hozzászól” egy mértékegységekkel kapcsolatos diskurzushoz, s éppen az Ezékiel 46:11-et idézi, a kosok és a juhok égőáldozata mellett bemutatandó ételáldozatok lisztmennyisége felől:<sup>111</sup>

Rabbi Eleázár ben Hananja ben Hizkija ben Garón mondja: „Egy véka a bika, egy véka a kos, és egy véka a juh mellé.”<sup>112</sup> De hát akkor a bikák, kosok és juhok mellé szánt mennyiség ugyanakkora?! [Hiszen a Tórában ez áll: „Az ételáldozat háromtized véka olajjal kevert liszt a bika, két tized a kos, és egy tized a juh mellé, mind a hét juh esetében.”<sup>113</sup>] Nem, hanem arra tanít [Ezékiel szövege], hogy van nagyvéka és kisvéka, s mindkettőt „vékának” nevezzük.<sup>114</sup>

Rabbi Eleázár megoldása tehát abban áll, hogy ugyanazon főnévnek két jelentést tulajdonít, ezáltal harmonizálja a két ételáldozati szabályzatot. Egy évezred múltán a Rási szintén fogalomátértelmezéssel keres megoldást:<sup>115</sup>

„Egy véka a bika [...] mellé ételáldozatul” – nem tudom, mi ez!<sup>116</sup> Hiszen a Tórában az áll, hogy „három tized”! Azt mondhatnánk erre: egy véka dará[ról van szó], amiből egy zombor[ra való] egytized [véka liszt]et ad ki, [és így kapunk eredményül háromtized véka lisztet,] mert három zombor egy véka.”<sup>117</sup>

Tehát a Rási szerint Ezékiel másféle gabonaőrleményre gondolt, mint amiről beszélt, s e tekintetben technikája hasonló a fenti halákhikus *midráshoz*, ugyanakkor feltételezi, hogy a mértékegységek felől a próféta rébuszokban beszélt.

### III.2. Második konzultáció: kevés az állat

Ebben a bírálati vitapontban – amely a legtöbb értelmezői figyelmet kapta – már a Talmud is támpontot nyújtott a későbbi kommentátoroknak, s a következő megoldásokat kínálja az újholdi áldozati állatok számbeli eltéréseire:

<sup>110</sup> Ezék 46,11, v.ö. Num 29,3-4.

<sup>111</sup> Tanulmányom első részében félreolvastam ezt a halákhikus midrást, és úgy értettem, mintha maga Hananja szólna hozzá a vitához (Benke 2021, 40–41), ezt ezúton helyesbítom: a fia, Eleázár szólal meg.

<sup>112</sup> Ezék 46,11.

<sup>113</sup> Num 29,3-4.

<sup>114</sup> *Szifré Devarim, Kí técé*, 294,9.

<sup>115</sup> Az Ezékiel 45,24-nél.

<sup>116</sup> *Éni jodéa má hú*.

<sup>117</sup> Az idézetben a *szolet* főnevet fordítottam „lisztnek”, a *qemahot* „darának”. (Szakszerűbb volna a finomliszt – fogós liszt fordítás, mert a *qemah* is liszt – finomabb őrlésű a daránál –, de akkor úgy tűnhetne, a Rási csak módosítja ugyanazt a főnevet, nem pedig lecseréli.) Az űrmértékegységek felől ld. a 109. jegyzetet.

„Újholdkor [a fejedelem áldozzon] egy hibátlan bikaborjat, hat bárányt és egy kost.” – Ez mire tanít? Hiszen a Tórában ez áll: „bikaborjakat”!<sup>118</sup> A szám azért [más, hogy kifejezze]: ha nem tud kettőt szerezni, akkor vigyen csak egyet; erre tanít, hogy „egy bikaborjat”.

„Hat bárányt” – Ez mire tanít? Hiszen a Tórában ez áll: „hetet”! A szám azért [más, hogy kifejezze]: ha nem tud hetet szerezni, akkor elég hatot vinnie; ezért áll itt „hat”. Sőt, ha nem tud hatot szerezni, akkor elég ötöt vinnie; ha nem tud ötöt szerezni, akkor elég négyet vinnie; ha nem tud négyet szerezni, akkor elég hármat vinnie; ha nem tud hármat szerezni, akkor elég kettőt vinnie. Akár egyet [is vihet]? [Igen,] erre tanít a következő vers: „a bárányokhoz pedig annyit, amennyit megengedhet.”<sup>119</sup>

A talmudi megoldáshoz az szolgáltat alapot, hogy a *Numeri* pontos mértéket határoz meg a bárányokhoz mellékelendő ételáldozathoz („egyized véka olajjal kevert lisztet minden bárány mellé, ételáldozatul”),<sup>120</sup> míg Ezékiel nem határozza meg a mértékét: „a bárányokhoz annyit, amennyit megengedhet.”<sup>121</sup> A talmudi bölcsek „félreolvassák” Ezékielt, mintha ez a mondatrésze nemcsak az ételáldozat mértékére, hanem a bárányok számára is vonatkozna, s ennek alapján jutnak a következtetésre: Ezékiel általában azért szerepeltet kevesebb állatot, hogy értésünkre adja, ha valakinek nem állna rendelkezésre a Tórában az újholdra előírt számú bárány, vihet kevesebbet, s akár egyetlen bárány is elegendő áldozat.<sup>122</sup>

A talmudi bölcsek megoldására a *Miqra'ot gedolot* kommentátorai közül a Rási támaszkodik. Az újhold kapcsán (az Ezékiel 46:6-nál, ahol az újhold alkalmával feláldozott bikaborjak számát kommentálja) szóról szóra idézi a fenti *gemarát*, majd a szombati áldozatok eltérésének harmonizálásához is részben ehhez a megfejtéshez folyamodik. A fejedelem szombati égőáldozatához pedig a következő magyarázatot fűzi:<sup>123</sup>

„A fejedelem szombaton ilyen égőáldozatot mutasson be az Ūrnak: hat hibátlan bárányt és egy hibátlan kost...”

„Szombaton... hat bárányt” – Nem értem, miért,<sup>124</sup> hiszen a Tóra „két bárányt” mondott!<sup>125</sup> Viszont a „szombat” jelentheti a teremtés szombatját,<sup>126</sup> de ünnepnapot is, és én azt mondom, hogy ez a „szombat” nem a teremtés szombatja, hanem olyan ünnepnap, amelyhez hét bárány és két kos kell. Ezzel arra tanít, hogy egyik [rendtartás] sem zárja ki a másikat, és ha valaki nem tud hetet szerezni, akkor hatot kell vinnie, és ha nem tud két kost szerezni, akkor egyet kell hoznia, ahogyan a bölcsek az újhold kapcsán magyarázták.

<sup>118</sup> Num 28,11.

<sup>119</sup> bMenahót 45a. Az utolsó idézet: Ezék 46,7.

<sup>120</sup> Num 28,13.

<sup>121</sup> Ezék 46,7.

<sup>122</sup> Ganzel erről az exegetikai technikáról megjegyzi: bevett módszer a halákhikus irodalomban (bár a próféták közül csak Ezékiel értelmezéstörténetében figyelhető meg, hiszen csak Ezékiel könyve tartalmaz halákhikus anyagot); néhány idevágó bibliográfiai hivatkozáshoz ld. Ganzel 2020, 10–11.

<sup>123</sup> Az Ezék 46,4-nél.

<sup>124</sup> *Lo' jada'ti lammá.*

<sup>125</sup> Num 28,9.

<sup>126</sup> Értsd: a hét hetedik napját.

Vagyis a Rási szerint Ezékiel itt nem szombati, hanem általában ünnepi áldozatot ír le – az itt szereplő *sabbat* valójában *jóm tov* –, és csak azért szerepeltet kevesebb áldozati állatot, mint a Tóra, hogy jelezze: aki nem tudja felajánlani a Tórában előírt számú áldozatot, az vihet kevesebbet. Magyarázatahoz Ezékiel szövegének minden fontosabb paraméterét (a „szombatot” és az állatok mennyiségét) át kellett értelmeznie.

A *Menahót* traktátusban Ezékiel újholdi áldozatai kapcsán megszólaló amorák más irányokat is szabtak az exegézisnek:

„Így szólt az ÚR Isten: Az első hónap első napján végy egy hibátlan bikaborjat, és vétekáldozattal avasd fel!<sup>127</sup> a Szentélyt!<sup>128</sup> – „Vétekáldozattal avasd fel”?! [De hiszen a Tóra szerint] égőáldozat [az újholdkor feláldozott két bika]!<sup>129</sup>

Rabbi Johanán ezt mondta: „Ezt a szakaszt majd a jövőben Illés magyarázza meg.” Rav Ási [viszont] ezt mondta: „az [oltár]avatási áldozatokra [értendő], amelyeket Ezra idejében áldoztak, ahhoz hasonlóan, ahogy Mózes idejében áldoztak [a Sátorszentély avatásakor].”

Azt is tanultuk [egy *barajtából*], hogy rabbi Jehuda ezt mondta: „Ezt a szakaszt majd a jövőben Illés magyarázza meg.” Rabbi Joszi [viszont] ezt mondta: „az [oltár]avatási áldozatokra [értendő], amelyeket Ezra idejében áldoztak, ahhoz hasonlóan, ahogy Mózes idejében [a Sátorszentély avatásakor] áldoztak. Erre azt mondta [Jehuda Joszi]nak: „Legyél csak efelől meggyőződve, mert engem meggyőztél!”<sup>130</sup>

Rabbi Johanán (és egy *barajtából* idecitált rabbi Jehuda) tehát lerázza magáról a magyarázatkényszert, és elhalasztja – Illésre testálja – a probléma megoldását, míg vele szemben Rav Ási (valamint rabbi Joszi) azonban úgy véli: Ezékielnek ez a verse (a látszat dacára) nem az újholdkor általában bemutatandó áldozatokra, hanem az Ezra-féle második Szentély avatásának áldozataira érvényes. Végül a *barajtából* idézett – tehát tannaitikus, nagyobb tekintélyként kezelt – hagyományrétegben az előbbi irányzat képviselője adja be a derekát, ami arra utalhat, hogy a *szugja* szerkesztői Ezra oltáravatását tekintették a helyes értelmezési irányynak, s nem Illés majdani magyarázatára számítottak.

Talán a *barajta* tekintélye készíti a középkori utódok közül a Rásit is állásfoglalására. Talmud-kommentárjában a következő észrevételt csatolja a „Rav Ási ezt mondta” szavakhoz:

Én [is] hadd magyarázzam azzal, hogy az avatáskor áldoztak, s így Ezékiel prófécija a második Szentély felőli prófécia volt, afelől, ahogy a felavatásán áldozatokat mutatnak be.<sup>131</sup>

Ahogy tehát a *hurbán* után a második Szentély emléke egybeolvadt a hön vágyott ezékieli Szentély sajátosságaival,<sup>132</sup> hasonlóképpen történt az áldozatok kapcsán is: némelyik bölcs a második Szentély gyakorlatában kereste Ezékiel kultuszának beteljesedését.

<sup>127</sup> *Ve-hittétá*.

<sup>128</sup> Ezék 45,18.

<sup>129</sup> Num 28,11.

<sup>130</sup> bMenahót 45a. (Az utolsó mondat szó szerint: „Nyugtasd meg elmédet, mert az én elmémet megnyugtattad.”)

<sup>131</sup> A Rási a Menahót 45a,12-nél (a „*rav 'Asi 'amar*” szavakhoz). Ezt a részletet nem találtam volna meg, ha Ganzel (2020, 11) nem hívja fel rá a figyelmet.

<sup>132</sup> Ld. a tanulmányom első részét, Benke 2021, 45–47.

A középkori utódok közül a Rambam a másik irány mentén indul el (a szöveg a jövőre vonatkozik), s egyben a hatályszűkítés exegetikai megoldását választja: Ezékiel áldozati rendtartása korlátozott érvényű, hiszen kizárólag a majdani Szentély oltárszentelésére érvényes.

Az Ezékiel könyvében említett kísérőáldozatok minden tanítása, maguknak az áldozatoknak a számadatai és az ott leírt szolgálati rend mind-mind avatási [szertartások]. E nemzedékek nem gyakorolják őket: a próféta azt adta parancsba s azt magyarázta el, milyen avatási áldozatokat mutatnak majd be az oltártisztításkor, a Messiáskirály eljövetelekor, amikor a harmadik Szentély felépül.<sup>133</sup>

A jövőre vonatkoztatja Ezékiel áldozati rendtartását a beaugency-i Eliézer is, aki szintén leszűkíti a kijelentés hatályát, de a Rambamtól eltérő módon: úgy vélekedik, hogy Ezékiel speciális, személyes áldozati rendtartást ismertet, amely egyedül a majdani fejedelemre érvényes. Így értelmezi például Ezékiel *szukkóti* áldozatleírásának egyik részletét (a 45:25-nél):

„A hetedik hónapban, a hónap tizenötödik napjának ünnepén ugyanúgy járjon el, amiként a hétnapos ünnepen...”

„Ugyanúgy” – ez is változtatás,<sup>134</sup> ami csak azért került ide, hogy a jövőben a szentség és a megtisztulás magasabb szintjei is megjelenjenek. Mindez a fejedelemről szól, aki megbízást kap az Ég szolgálatára, hogy következetes legyen a szolgálatban és közel maradjon a Házához, és „ne igazodjon a kevélyekhez.”<sup>135</sup> ahogy Izrael királyai és a papok tették. Ugyanakkor az [általános] áldozatok úgy zajlanak, ahogyan Mózes Tórájában meg vannak írva. Mert ezek az [Ezékielnél szereplő] dolgok csak a fejedelemre vonatkoznak, amint már elmagyaráztam.<sup>136</sup>

A fenti harmonizációs és hatályszűkítő megoldási kísérletektől gyökeresen eltér a Radaq immár többedízben látott huszárvágása: a szabályok a jövőben megváltoznak.

„A fejedelem szombaton ilyen égőáldozatot mutasson be az Úrnak: hat hibátlan bárányt és egy hibátlan kost...”

„Égőáldozatot” – Előadja, milyen áldozatot mutat be [a fejedelem] önmagáért és a köznépert: hat hibátlan bárányt és egy hibátlan kost. Ez nem a Tórában leírt áldozat – se a szombati, se az ünnepi<sup>137</sup> –; újításra kerül sor az áldozatokban, ahogy már megírtuk.<sup>138</sup>

<sup>133</sup> *Misné Torá, Széfer 'Avodá, Hilkhót ma'aszé ha-korbanót* 2:14. (A Rambam e meglátására is Ganzel hívta fel a figyelmet: Ganzel 2019, 479, 29. jegyzet) Az ellentmondások feloldása érdekében a bibliai szakasz hatályát szűkítő rabbinikus exegetikai eljárásról bővebben ld. Ganzel 2020, 13.

<sup>134</sup> Hiszen a Tóra szerint a szukkót hét napján napról napra eggyel kevesebb számú (13–7) bikaborjút kellett megáldozni (ld. Num 29,12–34).

<sup>135</sup> Zsolt 40,5.

<sup>136</sup> A beaugency-i Eliézer a 45. fejezet szinte mindegyik rendelkezéséhez hozzáfűzi, hogy a *nászira* vonatkozik, itt ezek bármelyikét értheti „magyarázat” (*pérús*) alatt; nagyobb terjedelemben azonban csak itt időzik el a kérdésen.

<sup>137</sup> A Radaq megint bizonyára a Rási megoldására reflektál.

<sup>138</sup> Az Ezék 46,4-nél.

#### IV. Konklúzió

E legutóbb ismertetett vitapont kapta a legtöbb figyelmet s következésképpen a leginkább összetett értékelést, így lehetőséget biztosít mindazon exegetikai irányok összegzésére, amelyeket a kisebb horderejű témákban is megfigyelhettünk.

A Talmud – a tannaitikus és *amorai* tekintélyrétegeből is – egy felelősségáthárító futurista exegetikai irányt, valamint egy preterista harmonizációs törekvést rögzít (a proféciát a jövőben Illés magyarázza meg, ill. Ezra oltárvatási áldozataiban beteljesedett). A francia *pesat*-iskolából a Rási az egyetemes (vagyis időkeret vagy hatályszerűítés nélküli) harmonizációt keresi, olyan elszántan, hogy minden ütközésnél a proféta szavait hajlítja új (a Tórának megfelelő) jelentés felé; vele szemben a beaugency-i Eliézer futurista hatályszerűkítést képvisel (Ezékiel áldozati rendtartásai csak a majdani fejedelemre érvényesek). Hasonlóan futurista és hatályszerűkítő a Rambam, viszont másként szűkíti (a majdani oltárszentelésre korlátozva a szakasz érvényét). Végül a Radaq a legradikálisabb futurista: nemcsak Illés magyarázatára, hanem merőben új Törvényre számít a jövőben, s így vonja ki magát a Tórával való harmonizáció kényszere alól.

A fenti exegetikai irányok két törésvonal mentén is csoportokba oszthatók: egyfelől a versek érvényét szűkítő, illetve egyetemesnek tekintő táborok; másfelől a preterista és futurista szembenállás mentén. S mint láttuk, a preterista tábor abból a megfontolásból törekszik az ellentétek feloldására, hogy Ezékiel előírásai a második Szentélyben megvalósultak, tehát *muszáj* kiengesztelni őket a Tórával, amelyet nyilván szintén figyelembe vettek a második Szentély kultusza során; míg a futurista irány – Illésnek hála – jórészt mentesítheti magát a magyarázat-kényszer alól. A Radaqnak a Tóra megváltozását vélelmező megoldása a leginkább formabontó; a teljes exegetikai hagyományban különutasként tűnik fel.

A kései kívülálló számára éppen a Radaq megoldása a leginkább azonosulható: a narbonne-i mester bizonyára tisztában volt elődei magyarázataival, és erőltetettnek érezte őket, hiszen Ezékiel bizonyára szombatra gondolt, amikor szombatról beszélt; bizonyára ünnepi áldozatokra gondolt, amikor ünnepi áldozatokról beszélt; bizonyára ott gondolt oltárvatásra, ahol oltárvatásról beszélt. Ugyanakkor a Radaq konstrukciója egyben a legmerészebb (és érthető, miért van kisebbségben), hiszen a Tóra megváltozása fölveti azt a súlyos teológiai problémát, hogy a Tóra esetleg nem örökérvényű. A legegyszerűbb magyarázat végső soron súlyosabb nehézséget idéz meg, mint akármely másik, és összeroppan saját implikációi terhe alatt...

Érdekes továbbá megfigyelni, hogy az exegeta vélelmezett igaza értelmében mennyire hajlandó a szöveggörnyezettől és a lexikai jelentéstől elvonatkoztatni: a kontextustól való függetlenítésre általában nagy a hajlandóság<sup>139</sup> – a szöveggörnyezetre egyedül a beaugency-i Eliézer tűnik igazán érzékenynek<sup>140</sup> –, de némelyik bölcstől a lexikai átértelmezés sem idegen: az épület kapcsán a „nád” helyett „könyököt” olvasó Radaqot az áldozatok tárgykörében messze lekörözte a „megtisztulás” helyett „érintkezést”, „véka” helyett „zsombort”, „liszt” helyett „darát”, „szombat” helyett

<sup>139</sup> Csupán egy példa a sok közül, emlékeztetőül: a Rambam az ünnepi áldozatokat oltárvatató áldozatoknak tekinti, jóllehet az oltárvatást Ezékiel előzőleg *külön* tárgyalta.

<sup>140</sup> Ő az egyetlen, aki szűkebb és tágabb kontextussal is számol; ld. a tanulmányom elején idézett bevezetőjében a szűkebb és tágabb kontextus megfigyelését a „harmincadik év” megfajtése kapcsán.

„ünnepnapot” olvasó – mai filozszemmel messzemenően tisztességtelen, a szöveget tetszése szerint megerőszakoló – Rási; éppen a legnevesebb *pesat*-iskola legnevesebb képviselője.

A technikák és eredmények sokfélesége rámutat, hogy a bölcseknek embert próbáló exegetikai kihívással kellett megbirkózniuk, erőfeszítésük ugyanakkor jelzi, milyen értéket képviselt számukra Ezékiel Szentélye. A prófétának még azt is elnézték, hogy állítása szerint az Egyiptomból kihívtak leszármazottjai – vagyis a *Deuteronomium* címzettjei – büntetésből rossz és élheterlen rendelkezéseket kaptak:

Azt mondtam fiaiknak a pusztában: Ne kövessétek apáitok szokásait! [...] De mivel törvényeimet nem teljesítették, rendelkezéseimet megvetették, szombatjaimat meggyalázták, és szemükkel apáik bálványait keresték, én is adtam nekik olyan rendelkezéseket, amelyek nem jók, s olyan törvényeket, melyek által ne éljenek.<sup>141</sup>

A rabbinikus utókor még egy efféle nyílt elvi ütközést – első olvasatban a Tóra egy részének tekintélyét elvitató állítást! – is összhangba rendezett.<sup>142</sup> A tannaitikus kor kétségeinek árnyékából kilépő Ezékiel immár olyannyira kanonikusnak számított, hogy a *gemara* – a próféta tóraadói ambíciójának helyt adva – azon négy bibliai szerző közé sorolja, akik Izrael érdekében visszavonhattak egy-egy tórai rendeletet:

Rabbi Joszi bar Hanina ezt mondta: Mózes mesterünk négy [olyan] rendeletet adott a zsidó népnek, amelyet négy próféta visszavont.<sup>143</sup> [...]

Mózes ezt mondta: „Az atyák vétkét a fiakon kéri számon.” Eljött Ezékiel és visszavonta: „Aki vétkezik, az hal meg.”<sup>144</sup>

Mindössze a trónszekérlátomás tanulmányozásának mikéntjére vonatkozóan érvényesült a régiiek korlátozása, amely egy *misná*ban maradt ránk:

A szexuális tiltalmakat<sup>145</sup> nem szabad hármásban tanulmányozni,<sup>146</sup> a teremtéstörténetet pedig nem szabad kettesben tanulmányozni; a trónszekeret viszont egyedül [nem szabad], ha csak nem olyan bölc[s] [az illető], hogy egymagában is megértse. Jobb [ugyanis] az embernek, ha nem jön a világra, mint ha e négy dolgon elmélkedik: mi van odafönt, mi van odalent,

<sup>141</sup> Ezék 20,18; 24–25.

<sup>142</sup> Konkrétan ezt a verset – amelyet a legerősebb elvi kihívásnak érzek – a *Midrás Tanhuma (Mispatim 3,2)* a nem zsidókra vonatkoztatja, szemben Izraellel, amelyre az ellenkezője (a Lev 18,5) érvényes. A Radaq ezzel szemben nem a címzett, hanem a feladó tekintetében fogalmazza át az Ezékiel-verset (az Ezék 20,25-nél): „Én is adtam nekik olyan rendelkezéseket, amelyek nem jók» – mivel megvetették a rendelkezéseimet, ellenségeik kezére adtam őket, akik olyan rendelkezésekkel terhelik őket, amelyek nem olyan jók számukra, mint az én rendelkezéseim lettek volna, ha azokat követték volna. A rendelkezések pedig, melyekkel ellenségeik terhelik őket, nem mások, mint az adók és egyéb kötelezettségek, amelyeket évről évre kivetnek rájuk. »És olyan törvényeket, amelyek által nem élhetnek» – ellenségeik olyan törvényekkel és határozatokkal terhelik őket, amelyek által nem élnek, hanem meghalnak. Ha teljesítenék az én törvényeimet, akkor élnének, ahogy meg van írva: »aki azokat teljesíti, él általuk.«»

<sup>143</sup> „Visszavont”: vagy: „érvénytelenített” (*bittél*).

<sup>144</sup> bMakkt. 24a.

<sup>145</sup> *Arajót*.

<sup>146</sup> „Tanulmányozni”: vagy „magyarázni”, „fejtegetni” (*én dorsín*).

mi volt előbb, s mi lesz később. És aki nincs tekintettel Teremtője dicsőségére, jobb sora lett volna, ha nem is jön a világra.<sup>147</sup>

A trónszekérjelenet értelmezési korlátozását a fenti *misná*hoz kapcsolódó *gemara* alaposabban is kifejti. Az *amorák* azon vitáznak, pontosan melyik versig terjed a trónszekérjelenetre és egyéb „rejtélyekre” és „értelmet meghaladó” dolgokra<sup>148</sup> vonatkozó korlátozás, majd egy *barajtából* – tehát ismét a tannaitikus hagyományrétegből – idézett anekdotával is kiemelik a jelenet magányos tanulmányozásában rejlő veszélyeket:

Mestereink tanították: Történt egyszer, hogy egy kisgyerek Ezékiel könyvét olvasta a tanító-jánál, és megértette, mi az a *hashmal*,<sup>149</sup> de a *hashmalból* tűz csapott ki, s elégette őt. Ezért be akarták vonni Ezékiel könyvét. Hananja ben Hizkija [viszont] ezt mondta nekik: „Ha ő bölcs volt, akkor mindenki bölcs!”<sup>150</sup>

Az utókor tehát Ezékiel korai látomásaiban látott biztonsági kockázatot, s azokban is csak a magányos tanulmányozóra nézve;<sup>151</sup> a szentélylátomás felől nem maradt ránk hasonló kockázater-tékelés. Bizonyítani kellett, tehát bizonyításra került, hogy az ott leírt áldozati rítusok mind-mind összhangban állnak a Tóra rendelkezéseivel – s ha volnának, akik mégsem hallanák ki a teljes összhangot, a jövőben Illés megnyitja a fülüket. Ezékiel szentélyleírása immár a végső megváltás és az utolsó *‘alijá* körébe tartozott, amelyet – a majdani Szentély megépítésével – Istennek kellett elhoznia.

A Szentély épülete [...] nem emberkézzel épül. Nem; a majdani Szentély, melynek megépülésére és kialakulására számítunk, az Égből tárul fel s érkezik el, amiként megmondattott: „A Szentély, Uram, melyet saját kezeddal szereztl.”<sup>152</sup>

A Messiáskirály a jövőben előáll, és helyreállítja Dávid királyságát eredeti voltában és hajdani hatalmával; felépíti a Szentélyt, és összegyűjti Izrael száműzöttjeit. Napjaiban minden törvény helyreáll a hajdani formájában. Áldozatokat mutatnak majd be, s a szombat- és jubileuméveket is betartják, pontosan úgy, ahogy a Tóra elrendelte.

Aki nem hisz benne, vagy nem várja eljövételét, az nemcsak a prófétákat tagadja, hanem a Tórát és Mózeszt, Mesterünket is. Mert efelől a Tóra tanúskodik, e szavakkal: „És az Úr, a te Istened megfordítja fogságodat, és könyörül rajtad...; összegyűjt minden nép közül; még ha a horizonton szóródnátok szét... onnan is összegyűjt titeket!”<sup>153</sup>

<sup>147</sup> mHagiga 2,1.

<sup>148</sup> *Mekhussze; mufla’*.

<sup>149</sup> Az Ezékiel által megszemlélt theofániát beragyogó rejtélyes anyag vagy szín (Ezék 1,4; IMIT: „csillogó érc”; 2014-es RÚF: „fényözön”).

<sup>150</sup> bHagiga 13a. Úgy vélem, az utolsó mondat ekként értendő: ha ez a kisgyerek meg tudta érteni, mi a *hasmal*, akkor bárki képes lesz rá; feloldhatnánk a tilalmat, hogy a jövőben ne történjen hasonló tragédia a megszégése miatt.

<sup>151</sup> Többedmagunkban azonban szabad tanulmányozni és magyarázni a trónszekér-jelenetet is, amit mi sem bizonyít jobban, mint hogy ez a történet (pontosan: az Ezék 1,1-28 és 3,12) a *savuót* első napjára a kirendelt *haftara*.

<sup>152</sup> A Rási Talmud-kommentárja, bSzukká 41a,11, az „*‘y namé*” szavaknál (a bibliaidézet helye: Exod 15,17).

<sup>153</sup> Rambam, *Misné Torá, Hilkhót melakhim* 11,1 (a bibliaidézet helye: Deut 30,3–4).

## Felhasznált irodalom

Tanulmányomban primer forrásokat dolgoztam fel. A *Miqra'ot gedolot*ban foglalt kommentárokat, a Misnát és a Toszeftát, a Talmudokat, a midrásokat és a *Misné Torát* a *sefaria.org* és az *mg.alhatorah.org* weboldalakra feltöltött kereshető állományokban tanulmányoztam (a legtöbbet idézett forrásom, a *Miqra'ot gedolot* legfrissebb nyomtatott kiadását az alábbiakban megjelölöm).

- BENKE 2021: Benke László: Ezékiel szentélylátomásának rabbinikus recepciója. 1. rész: Rivális szentélyek. *Studia Biblica* 3:1, 37–49.
- GANZEL 2019: Tova Ganzel: Between the Prophet and his Prophecy. Ezekiel's Visionary Temple in its Historical Context. In: Tova Ganzel, Yehudah Brandes és Chayuta Deutsch (ed.): *The Believer and the Modern Study of the Bible*. Boston: Academic Studies Press, 463–480.
- GANZEL 2020: Tova Ganzel: The Rabbis Sought to Withdraw the Book of Ezekiel. The Rabbinic Re-Authorization of the Book of Ezekiel. *Journal of Ancient Judaism* 11, 1–20.
- GANZEL 2021: Tova Ganzel: The Discrepancies Between the Sacrifices in Ezekiel and the Torah. *www.thetorah.com*. (Feltöltés: 2016; szerkesztve: 2021; legutóbbi hozzáférés: 2021. 10. 31.)
- HARAN 1984: Menahem Haran: *Jehezkél*. In: Menahem Haran és Gerson Brin (ed.): *'Olam ha-Tanakh*. Ramat Gan: Revivim, 12. kötet.
- HARAN 2008: Menahem Haran: Ezekiel, P, and the Priestly School. *Vetus Testamentum*, 58:2, 211–218.
- HARRIS 2011: Robert A. Harris: The Reception of Ezekiel among Twelfth-Century Northern French Rabbinic Exegetes. In: Andrew Mein, Paul M. Joyce (szerk.): *After Ezekiel. Essays on the Reception of a Difficult Prophet*. New York – London: T&T Clark International, 71–88.
- HARRIS 2018: Robert A. Harris: *Rabbi Eliezer of Beaugency. Commentaries on Amos and Jonah (with selections from Isaiah and Ezekiel)*. Kalamazoo: Western Michigan University.
- JADAN 2006: Jaron Jadan: Ha-naví Jehezkél szótér divré Torá. *daatemet.org.il/he* (Feltöltés: 2006; legutóbbi hozzáférés: 2021.10.31.).
- LIPMANN HELLER 1602: Jom-Tov Lipmann Heller ben Nátán ha-Lévi mi-Wallerstein: *Curat Bét ha-Miqdas he-'atid ha-nir'á le-Jehezkel*. Prága: Avraham ben Mose. (Fényképei hozzáférhetők a *babel.hathitrust.org* oldalon.)
- MALBIM 1874: Meir Libbus ben Jehiél Mikhaél Visszer/Wisser: *Nevi'im u-Khetuvim im-péruš Rási u-féruš jaqar nikra' be-sém Miqra'ē Qódes leha-rav ha-gaon ha-amati ha-mefuršam be-khol kicvé erec, Me'ir Libbus Malbim*. Varsó: J. Levenson, 7. kötet. (Fényképei hozzáférhetők a *babel.hathitrust.org* oldalon; első kiadás: Varsó: Jichak Goldman, 1867.)
- MIKRA'OT GEDOLOT 2010: Menahem Kohén (ed.): *Mikra'ot Gedolot ha-Keter. Jehezkél*. Ramat Gan: Hoca'at 'Universzitat Bar-'Ilán.
- ZIMMERLI 1983: Walther Zimmerli: *Ezekiel II. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, chs. 25–48*. Hermeneia Series. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.





# A PLÉRÓMA SZELLEME ÉS TESTE (LEVÉL A KOLOSSZEIEKHEZ 1,9–2,23)

RUGÁSI GYULA

„Mert benne lakozik az Istenség egész teljessége testileg.” (Kol 2,9)

1.

*Múzeumi séta.* Az elmúlt csaknem két évszázad nyugati teológiai irodalmát – s azon belül is az exegézis történetét – tanulmányozva az embert óhatatlanul is az az érzés keríti hatalmába, mintha valamiféle, véget nem érő múzeumlátogatáson venne részt. A látogató egymásba nyíló termek sokaságán halad át, múzeumi tárlók között lépked, ahol a gondosan felcímkézett vitrinek kilúgozott *theologumenonok*, hibernált teóriák, kontextusukból kiragadott tanítások sokaságát őrzik. A magányos szemlélődő a programfüzetet lapozgatva bolyong, lelkes turistacsoportok viszont szakavatott vezetők magyarázatát hallgatják; ez utóbbiak a hajdani *müsztagógészek* kései leszármazottai, amint a tudományba való beavatás szakrális tevékenységét végzik. A teljes egészében szekularizált *misztérium* mozzanatai ezek, amelyek már csak arra várnak, hogy a modern idők Lukianosza a szájára – vagy még inkább: a tolla hegyére – vegye őket. Ám szamoszatai Lukianosz tizennyolc évszázada halott, s noha semmi köze nem volt a kereszténységhez, ma pontosan azt hiányoljuk, ami szatirikus vénájából talán a *Vitarum aucti*óban mutatkozik meg a legérzékletesebb módon: a filozófusok és a teológusok papirusz-, avagy pergamenillatú teóriái helyén egy szikrányi iróniával átszótt életet.

A hosszú évtizedeken átívelő múzeumi séta – anakronisztikus módon – az iménti hiányérzetet táplálja újra és újra; miután antik Kolossze,<sup>1</sup> vagy éppen Epheszosz méretű<sup>2</sup> múzeumok aligha épülnek, bele kell törődnünk abba, hogy a páli levelek úgynevezett „történeti háttérének” rekonstrukciója a múzeumi tárlók befogadóképességétől és átláthatóságától függ. Az egyszerű látogató és a felkent *müsztagógész* egyaránt folyamatosan emlékezik arra, hogy a korábban szemrevételezett tárlókban „mit is látott”? Emlék-képeinek sokaságát veti össze azzal, amit éppen most szemlél, örökös lemaradásban, illetve örökös előrefutásban lévén a holt jelen tanúságtételeihez

<sup>1</sup> Az antik város neve Κολοσσαί, amit latinosan Colossae-nek írunk át. A (helyes) Kolosszai átirás azonban meg lehetőségen idegen lett volna a bevett magyar szóhasználatból, mint ahogyan az ebből következő *Kolosszaiakhoz írt levél* is szokatlanul hatott volna, ezért döntöttünk a Kolossze átirás mellett. (A szerkesztő.)

<sup>2</sup> Kiinduló példánk lehetne Efes városka jelentéktelen múzeumának és hatalmas kiterjedésű rommező, az antik Epheszosz maradványainak viszonya: az igazi *muszeion* funkcióját – vagyis hogy a gyűjtemény ne ókori ócskaságok lerakata legyen csupán – inkább az utóbbi, a természetadta „tárló” tölti be.

képest. Mindeközben rá kell döbbsennie, hogy a gyűjtemény gazdagsága gyakorta fordítottan arányos a „teológia nyomorúságával”,<sup>3</sup> hiszen a tárlókban gondosan preparálva ott sorakoznak a *doctrina Christiana* legfontosabb alap-teóriái is: a *Logosz* inkarnációja, a holtak testben való feltámadása, az ἀποκαταστάσις πάντων Lukácsnál megörökített gondolata,<sup>4</sup> az önmagát pészachi báránként feláldozó örökkévaló főpap alakja,<sup>5</sup> vagy éppen a *Kolosszeikhez írt levél* egyik központi paradoxona, az isteni pléróma „testben lakozása”. Be kell látnunk, ezekkel a teóriákkal jószerével csak hibernált állapotukban szembesülhet a múzeumi látogató; ha alaposan belegondolna abba, mit is rejtenek ezek a maguk életszerű teljességében, akkor nem csupán a szimbolikus tárlók üveg-falai törnének darabokra, hanem még a múzeum legvastagabb falai is megremegnének.

Természetesen az iménti észrevétel nem csak a teológia, hanem a vele nagyon régóta *hierosz gamos*zban élő filozófia logikai mindenségében is igazolható; ott, ahol a nem tudott tör utat magának, s olyan fogalom-fantomok árasztják el a teoretikus nyelvet, mint például a *semmi* vagy az örökkévalóság, jószerével mindig is így kell történnie. A múzeumi tárlók és falak óvatosságból emelt biztonsági építmények, a Nagy Kontextust illetően inkább elrejtene, mintsem felmutatnak valamit, miközben a tárlatvezető feladata az, hogy folyamatosan fenntartsa a beavatottság látszatát.

A *Kolosszei-levelet* majd két évezrede újraolvasó nemzedékek számára viszont egyértelmű: a beavatottság nem csupán látszat, hanem Pál apostolnak a helyi gyülekezethez címzett üzenetének egyik központi rendezőelve; az apostol a hellenizált Kelet nagy misztériumvallásainak nyelvén fogalmazza meg intelmeit elsősorban a Lükosz völgyében elterülő phrügiai város keresztényeinek, de legalább ugyanennyire a korinthuszi, vagy éppen az epheszosi híveknek is. Nem is nagyon történhetett másként, hiszen a kereszténység első és második nemzedékét annak az átfogó szellemi-kulturális *koiné*nek a nyelvén lehetett megszólítani, amelynek meghatározó elemei a kevesek által értett judaizmus mellett elsősorban a hellén irodalom és filozófia, valamint a misztériumvallások, az Iszisz-, a Mithrasz-, vagy éppen a Phrugiában őshonos Kübelé-kultusz rituális nyelve. Az újszövetségi teológia hagyomány-történetében gyakran bukkanunk olyan megállapításokra, miszerint a korai kereszténység alaptanítását a többségében zsidó apostolok valamiféle radikálisan új, a rabbinikus tradíció is túlmutató formában tárták volna a nyilvánosság elé. Ám e feltételezett radikálisan új nyelven sem a „botrány” (σκάνδαλον), sem pedig a „bolondság” (μωρία) nem lett volna értelmezhető a korabeli zsidó, illetőleg görög (hellenizált) hallgatóság számára. Kétségtelen, hogy az új nyelv fogalmi szótárában a *μωρία* és a *σκάνδαλον* az ábécérendet fölülíró, kitüntetett helyet foglal el, de legalább ugyanennyire nyilvánvaló, hogy e szimbolikus szótárban a következő fontos pozíció a misztériumvallások szakrális szókincsét illeti meg. „Bölcsességet szólok, mégpedig a tökéletesek között (ἐν τοῖς τελείοις), ám nem ennek a világkorszaknak, és nem is e világkorszak hatályon kívül helyezett fejedelmeinek bölcsességét, hanem Isten misztériumban lévő, elrejtett (titkos) bölcsességét (Θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην)” – írja Pál apostol a korinthuszi egyháznak (1Kor 2,6-7). S hogy miféle bölcsességről van szó, azt az idézett szövegszakasz folytatása nyomban világossá teszi: azt a *szophiát* ugyanis, „amelyet Isten

<sup>3</sup> Karl Popper klasszikus művének: *The Poverty of Historicism* (1961) címét kölcsönözte.

<sup>4</sup> Péternek az Ékes-kapunál elmondott beszédében olvasható: „De Őt [ti. Jézust] az égnek kell befogadnia a mindenek helyreállításának idejeiig” (ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων, Apcs 3,21).

<sup>5</sup> Zsid 9,12.

a világekorszakok előtt (előre) meghatározott a mi dicsőségünkre, s amelyet e világekorszak angyalfejedelmei közül senki sem ismert fel, mert ha felismerték volna, a dicsőség Urát nem feszítették volna meg” (1Kor 2,8). Az olvasottak alapján az is nyilvánvaló, hogy Isten misztériumba rejtett bölcsessége nem csupán „kozmosz dimenziókra” terjed ki – mint ismereteink alapján például a Mithrász-kultusz –, hanem a Biblia szellemi mindenségének egészét érinti. A korabeli világ bevett szemléletmódjával ellentétben Pál, mint *misztagógész*, nem a titok vonzaskörébe helyezi, hanem *feltárja* a világekorszakok óta elrejtett misztérium kultikus üzenetét, miközben arról beszél, mi is valójában a szóbanforgó titok? Nos, ez a titok roppant triviálisnak tűnhetett mindazoknak a szemében, akik a *teleiosz* megjelölést a misztériumba beavatott, és éppen ezért titoktartásra kötelezett *misztészre* értették. Pál ugyanis erről az „elrejtett misztériumról” a következőket mondja a kolosszei egyháznak: „a világekorszakok óta és nemzedékeken keresztül elrejtett misztérium most azonban kijelentetett az ő szentjeinek, akiknek Isten tudtul akarta adni, hogy mi is e misztérium dicsőségének gazdagsága a népek körében, s ez (a titok) az, hogy a Krisztus közöttetek/ bennetek van; reménysége a dicsőségnek” (Kol 1,26-27).

Egyfajta le-leplezett, vagy éppen ki-fordított misztériumról van tehát szó, amely egészen egyszerű üzenetként megfogalmazható, mégsem érti mindenki, csupán azok a „beavatottak”, akik a bibliai értelemben felfogott egyház tagjának számítanak. Mindez lényegbevágó különbséget jelent az antik misztériumvallások *arcanum*-jellegével szemben: az Iszisz-, vagy Mithrász-kultusz belső logikájával ellentétben Pál szerint a *doctrina Christiana* nem azért nem érthető a kívülről álló számára, mert nem akadt senki, aki világgá kürtölte, avagy kifecsegte volna a „Krisztus titkát”. Éppen ellenkezőleg, csaknem két évezrede nemzedékek hosszú sora folyamatosan ezt teszi – a páli *fides ex auditu* követelményeinek megfelelően.<sup>6</sup> Ilyenformán tehát a két évezred óta folyamatosan kifecsegett titok ott visszhangzik a szimbolikus értelemben felfogott múzeumépület falai között; ám a falak árulkodó üzenetét nehéz lenne bármiféle állandó kiállítás részének tekinteni.

A misztérium világekorszakokon átívelő útja – az *Epheszosziakhoz írt levél* 3. fejezetében olvastakhoz híven – túlhalad az *oikumené*, a lakott világ határain, sőt, nem csupán a jövő felé veszi az irányt, hanem a múlt felé is, kirajzolva ezzel a bibliai kinyilatkoztatás sajátos történet-horizontját. Immáron a múlt felé és a múltban is érvényes mindaz, amit Jusztinosz apologéta így fogalmaz meg: „Hitvány démonok utánozzák az eukharisziát”;<sup>7</sup> avagy amit Clemens Alexandrinus a múlt számára feltett kérdés formájában tár elénk: „Kiknek prófétált az epheszoszi Hérakleitosz? Az éjszaka hordáinak, a *magoszoknak*, a *bakkhászoknak*, a *mainaszoknak*, a *beavatottaknak*; őket fenyegeti azzal, ami a halál után következik, nekik jövendőli a tüzet. Így hát, amit az emberek szent misztériumnak tartanak, valójában istentelen beavatási szertartások”.<sup>8</sup> Amit Clemens ír, az a mai szemmel nézve merő anakronizmusnak tűnik, s a történeti filológia szabályait mérlegelve nyilvánvalóan az is. Ám SCHELLING kifejezésével élve a „történelemfeletti” időben az anakronizmusok adott esetben mégis igaznak minősülhetnek, hiszen már a 2. századi egyházatyák gondolkodásmódjában is jól látszik: a korai kereszténység számára eredendően kétféle autentikus vallási

<sup>6</sup> Róm 10,14-17.

<sup>7</sup> Jusztinosz: *I. Apol.* 66,4 = *A II. századi görög apologéták* (Ókeresztény Írók 8.) Budapest: Szent István Társulat, 1984, 117. Vanyó László fordítása.

<sup>8</sup> Clemens Alexandrinus: *Protrepticus*, 22. ad Hérakleitosz: Frg. 14. in: Diels-Kranz 12b14.

hagyomány létezik. Az egyik a noahi *micvák*ban megőrzött igaz Istentisztelet – amely majdan a Szináj-hegy lábánál kihirdetett Tórában kristályosodik ki, végül pedig a kereszténységben ölt univerzális formát, a másik viszont a Sátán sugallta negatív kinyilatkoztatás, amelynek szertehulló szilánkja mindenfajta földi vallás és misztérium.

Az iménti distinkció az új beavatottság, a keresztény *gnószisz* lényegi része: innentől fogva az említett anakronizmusok természetes elemeivé válnak a keresztény teológiának, az idegen vallások és kultuszok követői azok, akik bitorolják a bibliai kinyilatkoztatás fogalmait és szókészletét, nem csupán a mindenkori jelenben, de ugyanígy a múltban és a jövőben is. Ha mindehhez még tekintetbe vesszük azt is, hogy a szellemi fogalmak döntő többsége eleve idő-fölöttinek minősül, akkor teljességgel érthető, amit Irenaeus ír az *Adversus haereses* című nagy művében; vagyis, hogy az apostolok, majd az apostoltanítványok az első pillanattól fogva a teljes tudás (*gnószisz*) birtokában kezdték meg missziós tevékenységüket.<sup>9</sup> A *teljesség*, a *pléróma* a maga elvont értelmében itt is ég és föld között lebeg: tudásként valóban mindig is a „a mindent” jelöli, egzisztenciaként viszont – egyelőre – pislákoló láng csupán. A „kifordított misztérium” első pillantásra egy másik kulcsfontosságú teológiai alapfogalom, a *κένωσις* sugallta „üresség” illúziójával kecsgetet inkább, megfélekedve arról, hogy a *πλήρωμα τῶν πάντων*, „a mindenek teljessége” nem oly régen tényleg testet öltött és valódi emberként járt-kelt a világban.

A korai kereszténység különféle módokon kísérelte meg kitölteni a feltárulkozó misztérium üres tereit, kézenfekvő módon a *paruszia* siettetésével, ebből fakadóan a felfokozott messianisztikus várakozással, a khiliasztikus eszmék előtérbe helyezésével,<sup>10</sup> azaz a titok és a történeti idő szoros szimbioziséval, s jóval kevésbé a kharizmatikus egyház kialakításával. Az apokaliptika s vele az eszkatológia fogalmi és metaforikus nyelve azonban korántsem volt képes olyan átfogó szellemi *koiné* létrehozására, mint amelyet a misztériumvallások hasonló, szimbolikus nyelvezete kínált;<sup>11</sup> olyan nyelvezetet tehát, amelyet a görög *koiné* mintájára valamennyire mindenki értett a Mediterráneum keleti medencéjében. Nagyon sokan megfogalmazták már mindezt az elmúlt másfél század folyamán, magyarul először talán BLAU LAJOS a 19. század végén napvilágot látott alapművében: *Az ózsidó bűvészetben* (1898). BLAU álláspontja szerint az a szellemi tér, ahol a korai kereszténység idején a zsidóság, a kereszténység és a pogányság együtt lélegzett, az egyértelműen a *mágia* volt.<sup>12</sup> Nem kevésbé költői módon vélekedik a modern kor tudósa is: „A mágia, a vallás, a filozófia áramlatai ezen a ponton egyetlen hatalmas folyammá válnak, amely összeköti az antikvitást az újkorral”.<sup>13</sup> Minden jel arra vall, hogy az iménti folyam, a mágia, a különféle szinkretisztikus kultuszok áradata az 1. századi Kolosszét is elérte, sőt hatalmába kerítette; Pál apostol indulatos kifakadásai egyértelműen erre utalnak. Hogy mennyire kiterjedt és tarka lehetett az a szellemi szöttek, amelyről a *Kolosszeiekhez írt levél* roppant esetlegesen és természetesen indirekt módon

<sup>9</sup> Irenaeus: *Adversus haereses* III. 1.1. = Irénée de Lyon: *Contre les hérésies*, III.1. (Sources Chrétiennes 210.) Paris: Éditions du Cerf, 1974, 1951. F. Sagnard fordítása.

<sup>10</sup> Jó okkal feltételezhetjük, hogy a 2-3. század fordulójáig szinte valamennyi egyházatya khiliaszta nézeteket képviselt, s hitt a közeli *paruszia* eljövételében.

<sup>11</sup> Az *apokaliptika* kifejezést természetesen szűkebb értelemben veszem, vagyis a bibliai, illetve az apokrif apokaliptika kontextusára gondolok, amelyre nézve a zsidó gyökerek meghatározó érvényűek.

<sup>12</sup> Blau 1898/2005, 115.

<sup>13</sup> Graf 2009, 169.

beszél, arra vonatkozóan az a tudománytörténeti tabló lehet a legékezebb bizonyíték, amelyet a páli episztoła immáron klasszikus interpretátorai: JOSEPH BARBER LIGHTFOOT, MARTIN DIBELIUS és mások összeállítottak,<sup>14</sup> s amelyet a későbbi értelmezők tovább részleteztek.<sup>15</sup> Arra nézve, hogy mi is történhetett a phrúgiai városban, miféle idegen kultikus elemek elegyedhettek a keresztény alaptanítással, miben rejlett az a bizonyos „üres tévelygés”, amiről a népek apostola ír, még elemi konszenzus sem mutatkozik az idevágó terjedelmes teológiai irodalomban. A megbízható tudás igénye szinte mindenütt falakba ütközik, ám ezen nincs is mit csodálkozni, hiszen amennyire a 2. századi forrásokból visszakövetkeztethetünk, a korai kereszténység a „kifordított misztérium” kulturális holdudvarát illetően nem törekedett teljes tudásra, avagy totális megértésre, szemben a gnosztikus erudícióval. Amit nem értettek, illetve nem akartak megérteni, azt a *doctrina Christiana* elorzott és eltorzított részelemeinek tekintették, különösképpen igaz ez a nagy misztériumvalások titkos tanításaira.

A Mithrasz-kultusz alapmozzanatairól például alig, vagy egyáltalában nem tudósítanak az antik szerzők; az indoárják ősi istenségének egyik szimbólumával, a *sziklával* kapcsolatban ezért Firmicus Maternusnál megfordul a leszármazási rend: „Egy másik pogány vallás jelképe – írja –, »a sziklából való isten«. Ezt a szent és tiszteletreméltó titkot miért ruházták át – jelentését eltorzítva – pogány kultuszra? Más kő az, amelyről az Isten azt ígérte, hogy elküldi e megígért Jeruzsálem alapjainak a megerősítésére! Ez a szent kő, a mi számunkra Krisztust jelenti.” (*De errore profanarum religionum* XX. 1.5).<sup>16</sup> Az eljárás mód hasonlatos ahhoz, mintha egy alig értett, hiányos szöveget, amelynek a nyelvét is alig-alig ismerjük, tekintenénk valamilyen összefüggő, számunkra jól ismert nyelven íródott textus fordításának. A filológus alapreflexe ugyanis az, hogy mindennek éppen fordítva kell történnie. Ám az ókeresztény kor hagyományozási technikája, s főleg az apologetikai irodalma fittyet hány az iménti alapreflexre, s ennek megfelelően mindvégig nyitva kell hagynunk annak a lehetőségét, hogy a kommentátor feladata az lesz, hogy az összefüggő szöveg-egészről, vagyis az antik és főleg a modern szerzők önhivatkozásokkal teli rekonstrukcióiból néhány lecsupaszított töredéket állítson elő.

A mágia, a misztériumvallások és a keresztény alaptanítások lehetséges keveredése azonban csak az egyik fontos értelmezési lehetőség a kolosszei szinkretizmus mibenlétét illetően; mindenképpen számításba kell vennünk, hogy a város környezetében nagyszámú, főleg betelepített zsidó lakosság is élt. Flavius Josephus tudósítása szerint III. Antiokhosz 2000 zsidó családot telepített le Lüdia és Phrúgia területén, tehát nagyjából 10000 embert (*Ant.* XII. 3.4 §.147-153),<sup>17</sup> avagy Flacus proconsul idején, Kr. e. 62-ben a Templomadót fizetők számát alapul véve nagyjából 7500 szabad zsidó férfi élt a Lükosz-völgy városaiban, Hierapoliszban, Laodiceában és természetesen Kolosszében.<sup>18</sup> Feltételezhető, s az ebből a régióból származó nagyszámú mágikus felirat, amulett, varázsgemma is erről tanúskodik, hogy az általuk képviselt keverék-vallásosság aligha azonos a

<sup>14</sup> Lightfoot 1875; Abbot 1897; Dibelius-Greeven 1953; valamint: Dibelius 1909, kül. II. 1. fejezet.

<sup>15</sup> Lásd ezzel kapcsolatban a háború utáni négy évtized tudománytörténeti áttekintését: Schenk 1987.

<sup>16</sup> Firmicus Maternus: *A pogány vallások tévelygéséről*. In: *Asztrológia. A pogány vallások tévelygéséről* (Prométheusz Könyvek) Budapest: Helikon, 1984. Bollók János fordítása.

<sup>17</sup> Flavius Josephus: *A zsidók története*. Budapest: Gondolat, 1966, 62-63. Révay József ford.

<sup>18</sup> Trebilco 1991, 196.

legorthodoxabb jeruzsálemi templomi kultusszal. Ugyancsak feltételezhető, hogy a mágia az első keresztények esetében is hétköznapi, személyes vallásosság szintjén hatott elsősorban, ugyanúgy, ahogyan a pogány kultuszok követőinél.<sup>19</sup> Úgy tűnik, hogy a görög vallástörténet nagy klasszikusának, MARTIN P. NILSSONnak a kifejezésével „lüdiai-phrügiai mentalitásnak”<sup>20</sup> nevezett jelenség olyasféle szürreális tablót, avagy mozaikot jelöl, amelynek minden egyes komponense, mozaikkockája maga is „szinkretikus” jellegű. Ahogyan már szó esett róla, ezek a mozaikkockák minden bizonnyal kiválóan alkalmasak voltak arra, hogy a felfedett, roppant egyszerű Krisztus-misztérium, vagyis a *kériügma* üresnek vélt szellemi terét oda nem illő, idegen kultikus elemekkel és narratívákkal *töltsék meg*. Az iménti kifejezés mindenestre árulkodó, olyasfajta mentalitásról van szó, amelyet a „megtölteni” ige pontosan kifejez, s amely csaknem kétezer éve lényegében ugyanaz: kizárólag a tudás és az egzisztencia együttes plérómatikus jellege ad kellő biztonságérzetet az embernek. Amikor Clemens Alexandrinus „az igazi keresztény gnósziszról” beszélt, akkor talán éppen ezt a viszonyulást nevezte meg?

Íme, egy ország, amelyet kinek-kinek magának kell meghódítania, s a hódítás érzete a diadalittas keresztény alakját vetíti elénk. Ezzel szemben a felfedett misztérium, az éppen eljövendő ország üres terei, beláthatatlan régiói elviselhetetlen feszültséget szülnek, s éppen ezért mindenképpen *hitet* követelnek. A fenti vagy-vagy a *Kolosszei-levél* szövegében is világosan megmutatkozik. Mintha kétféle ország, kétféle (szellemi) hatalom feszülne egymásnak, amelyeknek nem csupán a kultúrában rögzült szemléletmódja, hanem még a nyelve is más. Kétségtelen azonban, hogy mind Pál apostol földi életútja során, mind pedig a 21. század elején mindkettő *kereszténynek* nevezetik.

## 2.

*Az ország.* A βασιλεία görög kifejezés eredendően elvont fogalmat jelöl, az „uralom” elvét, miként a régi magyar szó, az „uraság” is, (mai jelentésével ellentétben: „valakit úrként elismerni”); a kézzelfogható módon, adott esetben földrajzi értelemben megragadható *ország* az iménti elv konkrét kivetülését érzékelteti. A levél szövege – jól kivehető módon – e kettős értelmű uralmi forma megragadását, birtokbavételét tárja elénk, miközben mindannyian egyfajta beavatási procedúra részesei vagyunk. A köszöntés (Kol 1,1-2) és a hálaadás (Kol 1,3-8) után Pál arról ír, hogy a kolosszei gyülekezetért való mindenfajta imádság és könyörgés célja, „hogy teljessé tétessetek az Ő akaratának felismerésére teljes bölcsességben és szellemi tudatosságban” (ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῆ, Kol 1,9). Ennek a kétszeresen is abszolút tudatos mozzanatnak a célja az ἐπίγνωσις τοῦ Θεοῦ, „Isten felismerése”, egészen pontosan „ráébredés Isten létére” (Kol 1,10), mégghozzá nemcsak valamiféle elvont tudati szinten, hanem az *uralom* imént taglalt elvének megfelelően: „teljes hatalommal gyakorolva hatalmat az

<sup>19</sup> A. D. Nock, E. R. Goodenough, H. D. Betz és mások munkássága, vagy K. Preisendanz monumentális gyűjteménye a görög nyelvű varázspapiruszok és azon belül is a hellenizált zsidó világ hasonnemű vallásos feliratairól, kultikus tárgyairól világossá teszik, hogy éppen a mágikus feliratok, gemmák, kultikus tárgyak azok, amelyek a legkiterjedtebb módon „fedik le” a hétköznapi, személyes vallásosság terrénumát. Lásd Nock 1972; Preisendanz 1928-1931-1942; Goodenough 1953; Goodenough 1935; Betz 1986.

<sup>20</sup> Arnold 1996, 2.

Ő dicsőségének ereje alapján” (ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ, Kol 1,11).

Mit jelent itt a *πάσα δύναμις*? Szemben a *monarkhosz* teljes és csorbíthatatlan hatalmával, a *πάσα ἐξουσία*-val<sup>21</sup> bizonyára a rendelkezésre álló képességek egészét, s ennek megfelelően az ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι azt is jelentheti, hogy „a képességek egészét gyakorolva”. A következő mondatokból kiderül, hogy a *πάσα δύναμις* kizárólag azokra vonatkozik, akik alkalmassá váltak arra, hogy átvegyék az őket megillető részt „a szentek örökségéből a fényben” (Kol 1,12). Az érvelésmód körkörös logikájának megfelelően mindez a mondottak *megértésére* is vonatkozik: a *megértés* és a *beavatottság* tudata nem illeszkedik kauzális rendbe, egyik sem történik „előbb” vagy „később”, mind a két belátás egy és ugyanazon pillanat műve. Ez a paradox módon körbejárt és körbetekintett szinguláris pillanat az, amelyik azután mind a hívő egyéni sorsában, mind pedig az egyház életében *világgá* terebélyesedik. S a világ immár teljességgel tisztában van a történő idő, az előbb és utóbb fogalmával. Mindamellet Pál apostol a levél bevezető szakaszában e pillanat eljövendő voltáról beszél, erre utal az ἐν τῷ φωτὶ kiegészítés (Kol 1,12): a pontos topográfiai megjelölés helyett, „a fényben”. Az egészben semmi meglepő nincs, hiszen számtalan antik szerző tanúsága alapján tudjuk, hogy a misztériumok beavatandói a sötétségben és a sötétségből vonulnak a szimbolikus világosságba (az orthodox liturgiának mindmáig fontos eleme, hogy a résztvevők a sötét *pronaosz*ból haladnak a fény, a képletes szentek szentje felé), s ily módon a *Kolosszei-levél* olvasónemzedékei előtt is felsejlik a világosság, amikor az 1. fejezet 12. verséig eljutnak. De mi történik ezután? Mondhatni a mondat közepén, ugyanazon versek grammatikai környezetében átlépünk a kívánalmak, a lehetőségek birodalmából az aktuális birodalmába, eképpen: „aki [ti. az Atya] kiszabadított minket a sötétség hatalmából és áthelyezett az ő szeretett Fiának a királyságába,” (ὁς ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκοτόυ καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, Kol 1,13). Az említett sajátos *transcensus*, vagy inkább *translatio*, nyelvileg is pontosan érzékelteti: ugyanazon meghatározhatatlan pillanat vonzáskörében a hívő, vagyis a beavatott egyszer csak a szakadék túlsó oldalán találja magát. Ennek megfelelően a *fény* illetőleg a sötétség birodalma az újszövetségi koinében nyilvánvalóan nem földi államalakulatokat jelöl, hanem olyan örökkévaló uralmi formákat, amelyek a történő időben nem különülnek el egymástól. Ahogyan Isten országa és a Sátán királysága egyszerre van jelen a Földön napjainkban is, vagy ahogyan a bibliai világkorszakok egymás mellett időznek most is *sub specie aeternitatis*. Az uralom természetesen szimbolikus formában értendő, hiszen a *Jelenések könyvének* tanúsága szerint mind a Messiási királyság, mind pedig a közvetlen sátáni uralmat megtestesítő Antikrisztusi birodalom földi megjelenése még várat magára.<sup>22</sup>

Mindennek ellenére mind Pál apostol, mind pedig a 2. századi keresztény szerzők világossá teszik: az emberi történelemben nem léteznek neutrális vallások, istentiszteleti formák; minden-

<sup>21</sup> A *πάσα ἐξουσία*, a „minden”, avagy „teljes hatalom”, jogi nyelven a „teljhatalom” nem egyszerűen a potenciák, hanem az uralom bibliai elvéhez kötődik; ennek a teljhatalomnak a birtoklását jelenti be a Názáreti Jézus a *Máté-évangélium* végén: „nekem adatott a teljhatalom égben és (a) földön” (ἐδόθη μοι πάσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς, Mt 28,18).

<sup>22</sup> Lásd *Jel.* 20,1-6. Krisztus ezeréves földi uralmával kapcsolatban, valamint a „Nagy Babilónra”, a „két vadállatra” és a „hamis prófétára” vonatkozó szöveghelyek a *Jelenések könyvében*.



féle rítus, kultusz, tételes vallási rendszer az említett két szellemi állomalakulat elkötelezettje, akár tudva, akár tudatlanul. Már az intertestamentális kor zsidó apokrif irodalma úgy tudja, hogy valamennyi bibliai szempontból illegitim vallás és kultusz eredete a *Genesis* 6. fejezetéig, a lázadó angyalok Földre való alászállásáig nyúlik vissza.<sup>23</sup> Az ilyesfajta gondolkodásmód a kinyilatkoztatás logikájából fakad; eszerint mindenfajta euhémizmus lehetőségét kizárva semmilyen kultusz nem jöhet létre emberi kezdeményezésből. Vonatkozik mindez még az istennevek beláthatatlan sokaságára is; a lehető legérzékletesebb módon fogalmazza meg ezt Jusztinosz: „A költők és a mítoszok lantosai nem ismervén ezeket az angyalokat és a tőlük született démonokat, akik fiúkat és lányokat gyaláztak meg városaikban és a népek között, mert amit ők összeírtak, azokat mint az istennek (Zeusznak), a neki tulajdonított fiaknak, vagy testvéreiknek – Poszeidónnak és Plutónnak –, meg ezek fiainak tetteiként mondták el. Azzal a névvel illették őket, amit ezen angyalok közül ki-ki magának vagy gyermekeinek adott.” (*II. Apol.* V. 5–6).<sup>24</sup> Eszerint tehát a földi istennevek is gonosz angyalfejedelmektől származnak, (egyfajta görbe tükre ez az Istentől rendelt ádámi névadásnak), ilyenformán tehát az a misztikus mozzanat, mint „feltörni a név pecsétjét” közvetlen konfrontációt jelent a szellemvilággal, akár igenlő, akár elutasító értelemben. A kolosszei szinkretizmus értelmezése szempontjából fontos tudni, hogy a zsidó, illetve a keresztény világ ezzel kapcsolatos álláspontja alig különbözik egymástól az első évszázadokban.<sup>25</sup> A jó és a gonosz aszimmetrikus birodalmi a bibliai kinyilatkoztatás alapján az angyali hierarchián keresztül konfrontálódnak elsősorban, s pontosan ez a metafizikai küzdőtér az, amely a legnagyobb és a legkiterjedtebb *khaoszt* okozta a kolosszei egyházban, amennyire Pál keményhangú kritikájából kiolvasható.

A levél 1. fejezetének további szakasza, a 14–18. versekig terjedő rész, MARTIN HENGEL ki-fejezésével élve egyfajta *acclamatio*, s egyúttal „Krisztus trónraültetése”,<sup>26</sup> rendkívüli tömörséggel ugyan, de érinti a szellemi univerzum hierarchikus rendjét. Az elmúlt másfélszáz év filológiai irodalmában általában valamiféle átvett, s a levél szövegénél régebbi irodalmi klisének tekintett „Urhimnus”<sup>27</sup> a Fiú időtlen uralmának természetét tárja elő, egybefogva a preexisztencia és az oikonomia, az üdvrend látószögét:<sup>28</sup>

„benne van a megváltásunk, [az Ő vére által],  
a bűnök bocsánata;  
aki a láthatatlan Isten képmása,  
az egész teremtés elsősülöttje;  
mert Őbenne teremtett mindaz,  
ami az egekben és a földön van,  
a láthatók és a láthatatlanok,

<sup>23</sup> Az idevágó, úgynevezett „zsidó apokrif irodalmon” belüli legfontosabb szöveg a *Hénokh*-corpus I. könyve.

<sup>24</sup> Jusztinosz: *II. Apológia* V. 5. = *A II. századi görög apologéták*, 124. Vanyó László fordítása.

<sup>25</sup> Fossum 1983, 1989, 1995.

<sup>26</sup> Hengel 1993, 137.

<sup>27</sup> A kérdés alig belátható irodalmából: Schille 1965, 31–37; Kehl 1967; Deichgäber 1967; Benoit 1975. I. 226–263.

<sup>28</sup> A himnusz rendkívüli tömörséggel fogja egybe a preexisztens Krisztus/Eikón és az üdvrend Messiásának jellemvonásait; nyilvánvaló, hogy a Pálnál hangsúlyozottan visszatérő formai törekvés tudatos szerkesztési elvre, s egyúttal hagyományteremtő módszerre vall.

akár trónszékek, akár uralmak,  
 akár fejedelmek, akár erősségek;  
 a mindenség általa és érte teremtett;  
 és Ő van a mindenség előtt,  
 és a mindenség Őbenne illeszkedik egybe,  
 és Ő az egyház testének feje,  
 aki (a) kezdet, elsősülött a halottak közül,  
 hogy ő legyen mindenek közt az első helyen<sup>29</sup>

A himnusz szövege az angyali hierarchia négy szintjét nevezi meg: a *thronoi* (trónszékek), a *küriotétesz* (uralmak), az *arkhai* (fejedelmek), és az *exusziai* (erősségek). Megjegyzendő, hogy az iménti felsorolásban nem szereplő *dünameisz* (hatalmasságok) és az *exusziai* magyar fordításában és értelmezésében távolról sem mutatkozik összhang, mint ahogyan abban sem, hogy a kései antikvitás idején, a pszeudo-dionüszoszi corpustól Nagy Szent Gergelyig körvonalazódó angyali hierarchiában, a kilenc rend és a három főosztály közül hová is soroljuk a Pál által említett szellemi hatalmakat?<sup>30</sup> Annyi mindenesetre bizonyosnak látszik, hogy a *thronoi* a legmagasabb szinthez tartozik, a szeráfokkal és a kerubokkal együtt, míg a *küriotétesz* és az *exusziai* – a *dünameisszel* együtt – a második szinthez, végül az *arkhai* – az arkangyalokkal és az őrző angyalokkal egyetemben – a harmadikhoz. Ám ez a felosztás is hagy kétségeket maga után, hiszen például a bibliai szövegekben kulcsszerepet játszó arkangyalok – úgy tűnik – jelentőségüket illetően visszaszorulnak, illetve olyan, az Istenhez nagyon közel álló lények, mint például az *Ezékiel* könyve 1. fejezetében feltűnő *ofanim* (kerekek), vagy éppen a *Jelenések könyve* 11. fejezetében színre lépő 24 *preszbüteroi* (vének) nem szerepelnek benne.

Az apostol által idézett (?) „Urhimnus” mindenesetre nem az angyali *hierarchia* (szent uralom) pontos összetételét akarja elénk tárni, hanem azt kívánja érzékeltetni, hogy még a legmagasabb rendű szellemi lények is kreatúrák csupán, szemben a Fiúval, aki itt is a teremtés-mű etalonjaként<sup>31</sup> tűnik fel; erre vall az első látásra különös év  $\alpha\upsilon\tau\omega\ \epsilon\kappa\tau\acute{\iota}\sigma\theta\eta\ \tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  (őbenne teremtett a mindenség) megfogalmazásmód is. A  $\tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  – csakúgy, mint az eleaták nyelvén –  $\tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \omicron\upsilon\upsilon\tau\alpha$ -t, azaz „valamennyi létező”-t jelent, ezért is fordítottam *mindenségnek*, s ezt az értelmezést az egyes számú állítmány, az  $\epsilon\kappa\tau\acute{\iota}\sigma\theta\eta$  megerősíteni látszik, csakúgy, mint a 17. vers  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\tau\eta\kappa\epsilon\nu$ , szintén egyes számú igealakja is. Az egész teremtett – látható és láthatatlan – univerzum Krisztusban való „összeilleszkedése”, szó szerint „szisztematikus egysége” szinte felkínál egyfajta kabbalisztikus

<sup>29</sup> A vers fordítása – némi módosítással: *Képes Biblia. Újszövetség*. (A Szent Pál Akadémia fordításában.) Budapest: Patmos Records, 2018.

<sup>30</sup> A kérdéskör áttekintése: Smith 2006, 164–166.

<sup>31</sup> Hasonlóan a *Zsidó-levél*ben olvasottakhoz: „akit [ti. a Fiút] mindenek örökösévé tett, aki által teremtette a világekorszakokat. Aki lévén dicsőségének kisugárzása, lényegének lenyomata, (vésete), s hordozója a mindenségnek hatalmának szava által, a bűnöktől való megtisztulást szerezve önmagán keresztül, a Felséges jobbján foglalt helyet a magasságban” (Zsid 1,3).

olvasatot: eszerint a vers utolsó sorát<sup>32</sup> követő első magyarázó mondatban felbukkanó πλήρωμα (telítettség, teljesség) pontosan a fentieknek megfelelő értelmezésben kerül elénk: „mert tetszett az egész teljességnek benne lakoznia”<sup>33</sup> (ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, Kol 1,19). Feltételezem, hogy itt nem csupán az Atya lényében összpontosuló teljességről van szó, hanem a *ktiszisz*, a teremtés-mű egészéről is, ennek megfelelően – szemben a gnosztikus felfogással, például a legjobban dokumentált ilyen típusú szöveggel, az Irenaeusnál megörökített ptolemaioszi kozmológiával<sup>34</sup> – a Bibliában nem létezik semmiféle Plérómán kívüli világ, a fény Aiónja és a teremtett mindenség egy és ugyanaz. Ekként tehát minden a Fiúban áll fenn, illetve a συνέστηκεν pontos jelentésének megfelelően „áll össze”. A lehetséges kabbalisztikus olvasat értelmében – szó szerint *benne* és nem *rajta kívül* – lényének egészében, s akkor talán a testében is; ha ez a következtetés meghökkentőnek tűnik, akkor bizvást hivatkozhatunk a *Zsidókhoz írt levél* teológiájára, vagyis ha nem is a testében, akkor a *rémájában*, a kimondott szavában.<sup>35</sup>

Nemcsak az angyalok, hanem valamennyi teremtett lény szellemi státuszát létpozíciójának a Biblia Istenéhez mért távolsága határozza meg; ez a felfogás mindenképp ősbib, mint a vele formálisan egyező neoplatonikus logika, avagy az alexandriai teológia elgondolása. Benne gyökerezik az intertestamentális kor zsidó apokaliptikus irodalmában, s ebből adódóan magában a szóbeli tanban is. Aligha kétséges, hogy mindezzel a kiterjedt rabbinikus tudással rendelkező Pál is tisztában lehetett. Éppen ezért azt is feltételezhetjük, hogy nem általában a zsidó misztika, avagy ezoterikus tanok ellen irányultak azok – a finoman szólva is kritikus – észrevételek, amelyeket a levél szövegében olvashatunk, hanem sokkal inkább a keverék kultusz és a keverék filozófia ellen. A *Második Korinthuszi-levél* 12,1-10-ben elbeszélte jelenet például aligha képzelhető el a *merkaba*-, illetve a *hékhalót*-misztika ismerete nélkül,<sup>36</sup> de ugyanez vonatkozik a bölcsesség- és az apokaliptikus irodalomra is. Az angyali hierarchiára történő villanásnyi utalások feltételezik egyfajta „mennyei perspektíva” alkalmazását, annak az *ország*nak a körvonalait, amelynek uralkodójaként

<sup>32</sup> A 17b vers και τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν (a mindenség *benne* áll össze) „kabbalisztikus olvasata” nem jelent mást, mint amit a szöveg szó szerinti értelme sugall. Eszerint semmi sincs, ami a *Fiún kívül* létezne, valóban minden benne áll fenn. A fenti értelmezés szükségképpen beleütközik abba a rendkívül bonyolult kérdéskörbe, amely az ókeresztény kor legkorábbi évszázadaiban nem csupán az alexandriai teológia, s általában mindenfajta apofatikus teológia, az alexandriai gnózis, a neoplatonizmus, az „őskabbala” szellemtörténeti határvidékén újra és újra felmerül: áthághatatlan szakadék választja el egymástól a *creatio*, az *emanatio* és a *panteizmus* logikai típusait, avagy sem? Lásd ehhez Rugási 2020.

<sup>33</sup> Így módon tehát, az Atya és a Fiú *egylényegűségére nézve* nincsen (nem lenne) ellentmondás az idézett sor és az 1Kor 15,28 között.

<sup>34</sup> Irenaeus: *Adversus haereses* I. 1-8. Irenaeus az említett szövegszakaszban részletesen ismerteti az egyik Valentinusz-tanítvány, Ptolemaiosz bonyolult kozmológiai rendszerét. A nyolc fejezet elsősorban azt a „kozmosz drámát” tárgyalja, rendkívül precízen és avatott módon, amely a mi világunk teremtése előtt az örökkévaló Plérómában zajlott le, lásd Irénée de Lyon: *Contre les hérésies* I. 2. Texte et traduction par A. Rouseau et L. Doutreleau (Sources Chrétiennes 264.) Paris: Édition du Cerf, 1979.

<sup>35</sup> A kimondott isteni szó, a Logosz nem csupán teremtő, hanem egyúttal a mindenséget fenntartó hatalma a legvilágosabban a *Zsidókhoz írt levél* 1. fejezetében kerül megfogalmazásra, mintegy reflektálva a *János evangéliuma* Prológusában mondottakra. Α φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ (hordozva a mindenséget hatalmának [kimondott] szavával) kijelentés szintén egyfajta foglalata a bibliai, illetve a (keresztény szempontból) pszeudepigráf, valamint apokrif zsidó bölcsességi irodalomnak a *Salamon bölcsességétől* kezdve különféle qumráni szövegekig, lásd Flusser 1999.

<sup>36</sup> Barnett 1997, 555-556; Thrall 2000, 772-809.

– valamennyi szellemi hatalmasság fölé emelve – Pál Krisztust állítja elének. Valóban nem evi-  
lági képződmény ez, távol van még attól, hogy földi perspektívából szemlélve majdan politikai  
kozmoszá terebélyesedjék. Az említett „mennyei perspektíva” tehát nem pusztán a műfajszerű,  
főleg apokrif apokaliptikus irodalommal hozható összefüggésbe, hiszen az Újszövetség különféle  
műfajú szövegeit, evangéliumokat, leveleket, sőt az *Apostolok cselekedeteit* is át- meg átszövik a  
miniatűr apokalipszisek. Valamennyi egy-egy villanás: éppen csak annyit enged látni, amennyit a  
rövidtávú fényjelenség elének tár.

Mindenfajta, a zsidó misztikára alapozott, avagy azzal keveredő (tév)tanítás, szellemi irány-  
zat szükségszerűen szembesülni kénytelen az isteni főhatalom kizárólagosságának, illetve a ke-  
reszténységben belüli megosztottságának alternatívájával. Nem véletlen, hogy Pál olyan gyakran  
alkalmazza a *fej-hasonlatot*: a Fiú az egyház feje – ahogyan az „Urhymnus”-ban is olvassuk –,  
rangban fölötte áll az összes angyalfejedelemnek. Ezen túl, miként a *Máté-evangélium* végén írva  
áll: minden hatalom (ἐξουσία) a Krisztusnak adatott, s ezt a hatalmat a Krisztus az üdvrend, avagy  
a történelem végén fogja visszaadni az Atyának (1Kor 15,20–28). Addig azonban a hatalom evan-  
géliumi *declaratiója* érvényes a kinyilatkoztatás világában. Ezzel kapcsolatban viszont két nagyon  
fontos, az Újszövetségben rögzített elvet kell megemlítenünk; az egyiket Pál apostol az *Első korint-  
hoszi levél* imént említett szövegszakaszában rendkívül precízen fogalmazza meg: Krisztus akkor  
szolgáltatja vissza az uralmat (βασιλεία) az Atyának, „amikor hatályon kívül helyez (καταργήσῃ)<sup>37</sup>  
minden fejedelmet, hatalmasságot és erősséget, addig kell ugyanis uralkodnia, amíg nem veti a  
lába alá valamennyi ellenségét” (1Kor 15,24–25). Vagyis mind a βασιλεία, mind pedig bizonyos  
értelemben az ἐξουσία az üdvrend (οἰκονομία) keretei között megvalósuló hatalmi forma, csak  
akkor van értelme, ha valakihez, valamihez képest realizálódik. Amennyiben a gonosz angyali  
hatalmasságok elveszítik valamennyi jogkörüket, e világkorszak uralmi rendje értelmét veszti.

A másik fontos, a zsidóság és a kereszténység szemléletmódját radikálisan elválasztó körül-  
mény abból fakad, hogy a *doctrina Christiana* értelmében a feltámadott és megdicsőült Messiás  
személyében az *emberi* természet is szerephez jut a mennyei joggyakorlásban. Eddig a pontig a  
rabbinikus gondolkodás értelemszerűen soha nem jut el; az apokrif irodalom, a Talmud szöve-  
geiben talán a *metatron*-toposz kerül a legközelebb a logikai határhoz. Amint a Hénokh-corpus-  
ban olvasható, a *Metatron(on)*, vagyis a „trón mellett álló” eredendően ember; a Mindenható az  
özönvíz előtt élt igaz embert, a még életében elragadtatott Hénókhot emelte ebbe a legmagasabb, a  
főangyalokét is megelőző hatalmi pozícióba.<sup>38</sup> (Az angyalok lázadoznak is emiatt). Ám bármenny-

<sup>37</sup> A καταργέω speciális jogi jelentését, vagyis a „hatályon kívül helyezni” értelmet a *Róma-levél* 3,31 alapján tartom indokoltnak. Itt Pál apostol az ószövetségi törvény jogérvényével kapcsolatban ezt írja: „hatályon kí-  
vül helyezük tehát e törvényt a hit által? Egyáltalában nem, hanem inkább érvényessé tesszük” (νόμον οὖν  
καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἰσχύνομεν, Róm 3,31)

<sup>38</sup> A misztikus hagyomány szerint a Metatronnak számos neve van, Rabbi Jismáél midrása a *Hénokh*-corpus  
III. könyvében azonban egyértelművé teszi, hogy a Trónálló azonos Hénokhkal, akit még a Szeráfímnál és az  
Ófánimnál is magasabb pozícióba helyezett az Örökkévaló. Megfenyíttetésének közvetett oka is e túlhatalom  
lehetett, hiszen amikor Ahér (Elisá ben Abujá) nevezetes felkiáltása – „De hiszen két isteni hatalom van az  
égben” – felhangzott, Szár Anapiél büntetésül tűzkorbáccsal hatvan ütést mért rá (*Hénokh harmadik könyve*,  
4. és 16. fejezet), lásd *Hénokh könyvei*. Szerk. Fröhlich Ida és Dobos Károly Dániel (Ószövetségi apokrifek 1.)  
Piliscsaba: PPKE BTK, 2009, 245. és 255. old.

nyire hatalmas is a *Metatron*, az apokrif mű „Jahve qaton”-nak is nevezi, tudjuk, hogy Isten mégis megbünteti; szó sincs tehát hatalommegosztásról, az örökkévaló uralma kizárólagos és csorbíthatatlan. A babilóni Talmud *Szanhedrin* traktátusában – a nevezetes „két hatalom a mennyben”<sup>39</sup> kérdés kapcsán – Rabbi Nahmann példája Rabbi Idit esetét beszéli el, azt, hogy az utóbbi miként utasította vissza egy eretnek (min) próbálkozását az isteni egyeduralom megkérdőjelezésére. A *min* ugyanis azt kérdezte: „Írva áll: és Ő szólt Mózeshez: Jöjj fel az Úrhoz (Exod 24,1). Nem mondhatta volna: Gyere fel hozzám? Ő (ti. Rabbi Idit) ezt mondta neki: Ez a *Metatron*ra vonatkozik, aki az ő mesteréről nevezetik, írva áll ugyanis: Mert az én nevem van őbenne.” (Exod 23,21)” (b.*Szanhedrin*, 38b). Mindamellett sem a *Metatron*, sem a legfőbb szellemi lények – köztük az angyalok – nem léphetik át a *creatura*-lét határát, mindaz, ami „túl” van e határon, az Isten lényének részét, avagy személyes attribútumait jelenti, mint a *Rúah ha-Qódes*, a *Sekína*, vagy a *Memrá*, attól függően, hogy bibliai kifejezésről van szó, vagy sem.<sup>40</sup> (Az aggályos pontosság kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy még az iménti demarkációs vonal sem érvényes abszolút érvénnyel a zsidó hagyományban; a mutazilita kalám középkori, akár karaita, akár orthodox követői szerint például Isten minden megnyilatkozása előtt újra megteremti saját attribútumait és affekcióit!<sup>41</sup>)

Ugyancsak joggal feltételezhető, hogy a kései hellenisztikus korban, illetve a Gamaliél-tanítvány Pál működésének idején számos olyan misztikus iskola, „tanház” létezhetett a római birodalom keleti felében, amelyek miközben létrehozták az apokrif/pszeudoepigráf irodalmat, nem álltak kapcsolatban a talmudi akadémiákkal, iskolákkal.<sup>42</sup> A születőfélben lévő kereszténység nyilvánvalóan a legkiterjedtebb szinten érintkezett ezzel az ezoterikus világgal, maga is a talmudi értelemben felfogott *minim* illusztris képviselőjeként. Ám az érintkezési szféra kiterjesztésével rövidezen (ha ugyan nem *in statu nascendi*?) hasonló határ-kérdésekkel találta szembe magát, mint a *minim* megítélését illetően a rabbinikus hagyomány: hol húzódnak az át nem hágható limesek a feltámadott Messiás személye és az Atya körül szolgálatot teljesítő szellemi lények, például a *thronoi* között? Ezzel a kérdéssel kapcsolatban az ezoterikus világból érkezettnek – ahol hódított az angyalok és a mágia – nem sok érdemi mondanivalója lehetett, itt csak olyasvalakitől lehetett világos állásfoglalást várni, aki mint Pál, a legszigorúbb „orthodox” iskoláztatásban részesült. Paradox, de nem meglepő módon olyasvalakinek kellett a lehető legtisztábban megfogalmaznia a *Küriosz Khrisztosz* teológiáját, aki nem is olyan régen a lehető legtávolabb állott tőle. Akárhogy is vesszük, az Újtestamentum szereplői közül ezeket a feltételeket kifejezetten Pálra szabták.

A fenti paradoxon igazi súlya akkor válna érzékelhetővé, ha a kiinduló okfejtésünk során érintett (kifordított) *misztérium* szemléleti világára vonatkoztatnánk: mintha csak az eleusziszi misztériumok *müsztagogészeként* az a Szókratész állana előttünk, aki köztudomásúlag egyetlen athéniként *nem* volt beavatva sem a nagy, sem pedig a kis eleusziszi misztériumba. A beavatatlansággal való tüntető kérdés azonban gyakorta a beavatott *gnószisz* képzetét kelti, adott esetben a beavatatlan szándékától függetlenül. Ősi, s egyúttal a legjobb módszer a titok elrejtésére – a titok

<sup>39</sup> A kérdéskör legalaposabb áttekintése: Segal 2002.

<sup>40</sup> Tóth J. 2020.

<sup>41</sup> Goldziher 1912, 101–132.

<sup>42</sup> Scholem 1965, 10; Schmithals 1983, 107–124.

felfedése.<sup>43</sup> Ám a hangsúly mindenképpen az *elrejtésre* esik, hiszen a kései hellenisztikus és a korai keresztény apokaliptikus irodalom egyáltalában nem csupán az *apokalüpszis* (a fátyol fellibbenése) formai sajátosságáról ismerszik meg, hanem legalább ugyanennyire a kódolt beszédről, a prófécia elrejtésének mozzanatáról is. Ahogyan Pál apostolnak a már idézett, korinthusiakhoz címzett üzenete tanúsítja: a Krisztus megtestesülésével és földi megjelenésével feltárulkozó misztérium nemcsak az emberiség, hanem az angyalvilág (egy része) előtt is rejtve maradt. Mindenesetre az angyal-világ az, ahol Isten országa és a Sátán királysága a legközvetlenebbül érintkezik és konfrontálódik; azok a teóriák, kultikus elemek, mágikus szertartások, amelyek az I. század közepén Kolosszében megtalálhatók voltak, megszemélyesített formában, mitológiai-filozófiai lényekként ott nyüzögtek a filozófia, a misztériumvallások, a félreértelmezett kinyilatkoztatás közös angyali birodalmában.

### 3.

*Pléróma.* A páli exegézis és lélekfilozófia (anthropológia) szellemében minden rejtett dolgot a fel-támadott Krisztusra vonatkozóan kell megérteni; ily módon tehát egy új, főleg a párhuzamosan formálódó tipológiából felépülő noétikus kozmosz körvonalai bontakoznak ki, együtt a már meglévő vallási és politikai kozmossszal. Ennek megfelelően a nem-tudás titkos zugait, a kifordított misztérium üres tereit szó szerint a Krisztus *plérómatikus* természete tölti ki. Ha szűkebb értelemben fogjuk fel mindezt, akkor valóban a tipológia szemléletmódjára kell gondolnunk: már a II. századi atyák is magától értetődő módon láttak a rejtélyes(nek vélt) ószövetségi theophániák, angyali jelenések helyén szinte mindenütt khrisztophániákat.<sup>44</sup> Ám ha tágabb értelemben, szélesebb exegetikai horizonton közelítjük meg a kérdést, akkor Krisztus misztikus testére kell gondolnunk, amely Pálnál elsősorban az egyházat jelenti, másodsorban pedig egy eljövendő *uralom* (ország) *teljességét*.

Mind az eljövendő ország, mind pedig – különösképpen – a pneumatikus egyház olyan szellemi-kulturális képződmény, amelyet a filozófia hagyományainak megfelelően a σοφός (jelen esetben a beavatott hívő) nem ismerhet meg *kívülről*, hiszen Krisztus misztikus testének tagja lévén szükségszerűen belülről kell, hogy szemlélje mindkettőt. Különös paradoxon, hogy ebben a kontextusban a *kívülálló* pozíciója a meg nem értéshez kötődik; elvész tehát az *intellectus* és a *res* megfelelésének a tudományos megismerésről Arisztotelésznél megfogalmazott követelménye. Ám nem az iménti a legsúlyosabb a kérdéskört érintő paradoxonok sorában. A figyelmes szemlélő előtt ugyanis újra és újra felsejlik a „plérómán kívüli mindenség” gnosztikus árnya. Mit jelent ez?

Ahogyan már szó esett róla, az alexandriai gnozis, azon belül is a valentiniánus tradíció jellem-

<sup>43</sup> Scholem 1995, II. 172.

<sup>44</sup> Az a végső soron tipológiai módszer, miszerint bizonyos Ószövetségi szöveghelyek rejtett khrisztophániákat tartalmaznak, nyilvánvalóan elsősorban a páli levelek módszertani örökségének számít, de ennek a szemléletmódnak a szellemi alapvetése és legitimációja magától a Názáreti Jézustól származik; Jézus mondja a farizeusoknak, hogy az Írások Róla tesznek tanúbizonyságot. Mindenesetre a khrisztophániák köré épülő magyarázatok a *doctrina Christiana* alapzatai gyanánt magától értetődő módon jelennek meg Jusztinosznál, majd Irenaeusnál, Hippolütosznál, s általában a 2. századi apológiáknál.

ző formai öröksége a teremtett mindenségen kívül eső fény-világ<sup>45</sup>, a Pléróma gondolata. Másként fogalmazva e teória nem jelent mást, mint azt, hogy a Pléróma a tisztán pneumatikus világ foglalata; minden, ami ezen kívül létezik, az legalábbis pszichikus (ψυχικός), avagy anyagi (ὕλικός). Ám ha a *Kolosszei-levél* 1,19 és 2,9 szöveghelyein olvasható πᾶν τὸ πλήρωμα (az egész telítettség) és a πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος kifejezéseket valóban „a minden” értelemben fogjuk fel, akkor a gnosztikus elképzelésekben kulcsfontosságú *pneuma*-határ elenyészik. Ilymódon pedig – úgy tűnik – nem létezhet semmiféle „mindenségen kívüli mindenség”, legyen az bár az anyagi, vagy a lelki világ testet öltése. (Pontosan ezt erősíti meg az *Első Korinthuszi-levél* 15. fejezetének „pantheisztikus” értelmezése). Ekkor a világ mint *creatura* értelme szükségképpen egybefonódik a *Filippi-levél* κένωσις-gondolatával; ily módon a világ ténylegesen mint „természeténél fogva” (κατὰ τὴν φύσιν αὐτοῦ) Isten nélküli pillantható meg. (Mintha csak SCHELLING 1841-es berlini előadásait olvasnánk.<sup>46</sup>) Amikor ugyanis Pál azt írja, hogy a Megváltó „de önmagát kiüresítette szolgáló formát véve fel” (ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, Fil 2,7), akkor feltételezhetően a πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος kiüresítéséről beszél. Egészen hétköznapi hasonlattal érzékeltetve: mintha csak egy folyadékkal teli edény tartalmát öntenénk ki. Az így fennmaradó üresség nem a kifordított misztérium jórészt „varázstalanított”, azaz mágikus tartalmától megfosztott szellemi terét jelenti, hanem egyszerűen az Isten-nélküli világot.

Talán nem véletlen, hogy az aggályosan precízen fogalmazó apostol κενὴ ἀπάτη-nek (Kol 2,8) minősít mindent, ami „az emberek hagyományából” (κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων), végső soron tehát a világ örökségéből ered, szemben az ἐπίγνωσις-szal, a σοφία-val és a πίστις-szel. A plérómán kívüli „üres” mindenség meghökkentő és a (majdani) gnosztikus teóriával ellenkező gondolata, valamint a pléróma egészen zseniálisan ötvöződik a kora középkori bizánci szerzetesnél, Theodórosz Sztuditésznél, aki a Krisztus-ikont a *kenósizis pecsétjének*<sup>47</sup> nevezte; e felfogás alapján ugyanis a *kenósizis* öntőforma lehetne, amelyből a pléróma „előláll.” Ám nyilvánvaló, hogy logikailag éppen a fordítottja a helyzet: a telítettség a primordialis létező, nem pedig az üres tér. Theodórosz koncepciójában a pecsét (σφραγίς) mindannak hű lenyomata, amit az isteni teljesség gyanánt a Krisztus magából kiüresített, ilyenformán a *kivüliség* gondolata újfent az Isten nélküli világhoz kötődik, s ez a paradox állapot – amely nem számolja fel a Biblia Istene mindenütt jelenvalóságának ideáját – az *oikonomia* egészére érvényes, egészen a „mindenség helyreállításának” (ἀποκατάστασις πάντων) történelem utáni eseményéig.

Ha konzekvensen visszük végig az iménti gondolkísérletet, akkor a levél nyelvezetében valamennyi κενὴ ἀπάτη-nak ítélt kultusz és teória ennek az „üres világnak” az üzenete, pontosan tudva persze, hogy a szóban forgó világ a szó valódi értelmében korántsem „üres”, hemzsegek benne azok a szellemi lények, amelyeket a bibliai kinyilatkoztatás sötétnek, illetve gonosznak nevez. Mindez ésszerű módon következik abból is, hogy Pál apostol az üres tévelygések kútfejéül nem csupán a παράδοσις τῶν ἀνθρώπων-t, az emberek hagyományát nevezi meg, hanem a sokértelmű τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου-t is, s ez a kifejezés egyfajta angyali középlenyeket is jelöl. Gyűjtőfogalom-

<sup>45</sup> Lásd Rugási 2020, 58.

<sup>46</sup> Az 1841. évi berlini előadásorozatában Schelling a *kenósizist*, pontosabban a *Hüiosz* önmagát kiüresítő állapotát egyértelműen „az Isten nélküli világgal” azonosítja, lásd Schelling 2019, 392-395.

<sup>47</sup> Schönborn 1997, 184.

ként mindazt, ami οὐ κατὰ Χριστόν, „nem Krisztus szerint való”. Ez a fajta kizárólagosság pedig pontosan jelzi, hogy a levél írója – miként az Újszövetség „szerzői” és az apostoli atyák, valamint a 2. századi apologeták – számára is egyértelműen nem csupán a Krisztus-hívők, illetve a kolosszei látszatkeresztények szellemi-exisztenciális pozíciója, hanem a megértés képessége is kettéhasad a *pléróma* és a *kenoszisz* kifejezte hovatartozás mentén. A *szellemi ember* (πνευματικός ἄνθρωπος), aki „mindent megért”, a *Kolosszei-levél* 2. fejezetében olvasható okfejtés alapján ahhoz a Krisztushoz tartozik, akiben „lakozik az Istenség plérómája testi módon” (Kol 2,9). Mi több, a mondat következő szakaszában azt olvassuk, hogy „benne vagytok beteljesedve / telített állapotban” (καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, Kol 2,10); vagyis a πεπληρωμένος megjelölés – miként az Pál rákövetkező gondolatmenetéből kiderül – Krisztus misztikus testéhez, az egyházhoz való tartozás következménye, vagy még inkább: feltétele. Ahogyan az apostol jónéhányszor kifejti: mindenfajta „beavatottság”, „titkos tudás”, magasabbrendű szellemi állapot ettől a *személyes* viszonytól függ, semmi mástól. Ám ez a „semmi mástól” nem rang, méltóság, képzettség, társadalmi pozíció, hanem elhatározás, döntés kérdése, pontosan úgy, ahogyan Pál fogalmazott ezzel kapcsolatban a korinthuszi egyháznak: „mert úgy döntöttem, hogy semmi egyébről nem akarok tudni köztetek, kizárólag Jézus Krisztusról” (οὐ γὰρ ἔκρινα τί εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστόν), és róla is „csak mint megfeszítettéről” (καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον, 1Kor 2,2).

Különös ismeretelméleti előfeltevés az érdektelennek, avagy fölöslegesnek ítélt kérdések ilyen egyértelmű kizárása, a radikális megarai szkepszist nem számítva a legtöbb korabeli filozófiai iskolában. Itt is, miként a *Kolosszei-*, vagy a *Galata-levél*ben szembeötlő a φανέρωσις, kinyilatkoztatás típusú beszédmód, amelyet Pál nemcsak teoretikus, hanem halakhikus kérdésekben is rendszeresen alkalmaz,<sup>48</sup> s amely első hallásra jobban illik a korabeli vándorszófisták, próféták, augurok, szibüllák nyelvezetéhez, mintsem egy tanult farizeushoz. Ugyanakkor csakis ez a radikális kizáró elv volt képes hathatósan szembehelyezkedni bármiféle, a Fiú személyét érintő relativizmussal. Kétségtelen, hogy a kizárólagosság elve többféle érvelési stratégiára vonatkozhatott; feltehetőleg döntően más módszert alkalmaztak mind Pál, mind pedig missziós útjaik során az apostol kísérői, amikor bementek egy-egy piszidiai vagy kisázsiai zsinagógába, s ott „az írások alapján bebizonyították, hogy a Názáreti Jézus a megígért Messiás”, vagy éppen a ciprusi római helytartó előtt, illetve valamelyik nagy misztériumvallás kultikus vonzaskörében.

Egy egészen újfajta, máig érvényes *személyes viszony* megalapozásáról van tehát szó; a Megváltó, a Megfeszített közvetlen, mondhatni érzéki közelében élni anélkül, hogy valaki a Názáreti Jézus földi környezetéhez tartozott volna valaha is. Mindeközben pedig érvényt szerezni mindannak, amit az εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου ugyancsak máig hatóan jelent, azaz fenntartani az *aparenphatikósnak*, a „közvetlenül meg nem jelenőnek” a hiteles szellemi auráját egy olyan vi-

<sup>48</sup> Az 1Kor 5–8, valamint 11. kifejezetten halakhikus kérdésekkel foglalkozó fejezetei nem a farizeushoz illő, vagyis maximálisan a hagyományra támaszkodó érvelést alkalmazza, hanem gyakorta az ilyen típusú beszédmódot: „A szüzekre nézve ugyan nincsen rendelkezésem az Úrtól (ἐπιταγήν Κυρίου οὐκ ἔχω), de tanácsot adok, mint aki az Úr irgalma folytán kipróbálnak számít” (γνώμην δὲ δίδωμι ὡς ἠλεημένος ὑπὸ Κυρίου πιστός εἶναι, 1Kor 7,25). Avagy az asszonyok fejének befedését tárgyaló állásfoglalást követően: „ha pedig valaki mégis köti az ebet a karóhoz [szó szerint: vizsályszeretőnek tűnik lenni], nekünk ilyesfajta szokásunk nincsen, sem pedig Isten egyházainak” (1Kor 11,16). Pál számára a „halakhikus ítélő erő”, csakúgy, mint maguk a khariszmák, közvetlenül a Szentlélek kinyilatkoztatásából származik.



lágban, amely szinte mindig a közvetlen láthatóság igényét helyezte/helyezi az előtérbe. A feladat mai szemmel nézve viszonylag egyszerűnek tűnik, hiszen csak a teljes szellemi érzéketlenséggel kell szembe helyezni legalább valamilyen minimális érzékenységet; ahhoz, hogy házat emeljünk, nincs szükség egy régi, omladozó épület lerombolására. Ám az 1. századi Kolosszéban gyökeresen más lehetett a helyzet: a misztériumvallások felkínálta kultuszok, a személyes vallásosság legfőbb letéteményesei, a mágikus világ víziók sokaságát és sokféleségét vonultatják fel a mindennapi (kulturális) életben, s ugyanez érvényes az *epifániák* kavalkádjára is. Ha a „láthatatlan Isten képmását” valamiféle, a kifeszített vízfelszínen megjelenő tükörképhez hasonlítjuk, akkor az a vízfelszín – az említett szellemi környezetben – unos-untalan felkorbácsolódik, a *müsztesz*, illetve a beavatott keresztény jószerevével azt látja, amit látni akar. Pál apostol a levél nyilvánvalóan erősen kódolt nyelvén<sup>49</sup> kétféle vizuális világot állít szembe mindenütt, ahol nem közvetlenül halakhikus kérdésekről esik szó. Természetesen tudnunk kell, hogy ennek a kódolt nyelvnek a megfejtését illetően határt szab maga a *müszterion* műfaj, s a velejáró titoktartási kötelezettség. Mit érünk tehát akkor a fenti megállapítással, miszerint szinte tapinthatóan vizuális világok feszülnek egymásnak a levél nyelvezetében, ha maga a látvány külsődleges marad? Mit ér akkor ez a sajátos *eidologia*, jobb szó híján „látványbeszélés”?

Nyilvánvalóan pontosan annyit, mint amennyit az *Első Korinthuszi levél* 2. fejezetében kifejtett „közvetett érzékiség”: hogyan pillantsuk meg azt, akit nem látunk, hogyan halljuk meg a hangját annak, akit nem hallunk; mindezek a sajátos szellemi technikák kulcsfontosságú elemeivé válnak az ókeresztény exegézisnek, a prédikációknak, szinte a tökély rangjára emelkednek, főleg a különféle szerzetesi mozgalmak misztikus gyakorlatában. Ezeket a technikákat a korai keresztény évszázadokban a hívek döntő többségének úgy kellett újra elsajátítania, hogy közben el kellett felejtenie a tradicionális analóg technikákat; el kellett felejtenie tehát a misztériumvallások, vagy éppen a gnoszticizmus szellemi örökségét. Szinte képtelenség a mai világban belegondolni abba, hogy ez a nagyszabású kötelező felejtési, illetve újratanulási folyamat valójában mit is jelenthetett? Főleg azért, mert a modern karteziánusok általában „üres szellemi térben” helyezik el az eseményeket, (ehhez a látásmódhoz egyáltalában nem szükséges „hitetlennek” lenni), noha axiomatikus érvénnyel kijelenthető, hogy üres szellemi tér a kinyilatkoztatás világában<sup>50</sup> nem létezik. Amint köztudott, a Názáreti Jézus még a negyven napig tartó sivatagi *nisszajónja* alatt sem volt egy másodpercig sem egyedül; ahogyan a *Márk-evangélium* fogalmaz: „a vadállatokkal volt együtt és az angyalok szolgáltak őneki” (καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ, Mk 1,13b).

A pneumatikus, vagy misztikus látás mellett az egyháztörténeti hagyomány több mindent megőriz az ókeresztény közösségek (újra)tanult szellemi reflexeiből, érvényesítve mindezt a *telítettség*, a *pléróma* értelmezésmódjaira is. A *plérómára* vonatkozó két *Kolossze-levél*béli szöveghely

<sup>49</sup> Precízebben fogalmazva: az utókor számára kódolt nyelven. Fel kell tételeznünk ugyanis – miként majd szó esik róla –, hogy a különféle misztériumok beavatási szertartásaihoz kötődő kifejezések pontos konnotációs tartománya a korabeli hallgató, illetve olvasó számára minden további nélkül érthetőnek bizonyult.

<sup>50</sup> A „neutrális szellemi tér”, amelyet legjobb esetben is a képzelet szülte mitikus lények népesítenek be, a felvilágosodás utáni európai kultúra gondolkodásmódjához kötődik. Mindez a hívő zsidók és keresztények túlnyomó többségénél kimutatható álláspont, a Max Weber-i (a tudomány szempontjából üdvös) *varázstanítás* szindróma árnyékos oldala gyanánt. Ez a szemléletmód az antikvitás embere számára egyszerűen értelmezhetetlen lett volna.

Krisztusnak az Atyához, illetve a teremtett mindenséghez fűződő viszonyát érinti, a pantheizmus lehetséges bibliai értelmének megfelelően.<sup>51</sup> Ezen túl pedig két kérdés marad meg folyamatosan az érdeklődés homlokterében. Az egyik a Názáreti Jézus földi szolgálatának programatikus mondatához kötődik: Πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ („betelt a korszak és közelvalóvá lett Isten királysága”, Mk 1,15); egyfajta eszkhatológiai látásmódról van tehát szó, a világekorszakok beteljesedő rendjéről. A másik az egyháznak az időtől jórészt független szellemi rendjével kapcsolatos: a συγκοινωνία τῶν ἁγίων (*communio sanctorum*), a szentek közösségének – az orthodox kereszténység körében folyamatosan érvényes – felfogása az egyházi hierarchiát az örökkévalóság felől szemléli, Krisztus misztikus testében halhatatlan szellemi lények, egykor élt, illetve ma is élő emberek egyaránt helyet kapnak. CARL WESSELY gyűjteményében egy korai keresztény papirusz a *kairosz*hoz hasonlóan τὸ πλήρωμα τοῦ αἰῶνος-ról beszél.<sup>52</sup> A legfilozofikusabb kappadókiai, Nüsszai Gergely pedig azt írja, hogy „az angyalok egész teljessége (ἅπαν τῶν ἀγγέλων τὸ πλήρωμα) imádjá azt, aki az Elsősülött névvel jön el”.<sup>53</sup> A korszakok, valamint az angyali hierarchia *teljessége* nyilvánvalóan olyan értelmezés-, avagy látásmódot jelöl, amely így, együttesen csak a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás akkori és majdani örökségeként bukkan fel az 1. század derekán, a Mediterráneum keleti medencéjében. A *pléróma* e kettős szemléleti horizontja megítélésem szerint nem csak azt jelenti, hogy a Názáreti Jézus földi szolgálatával, feltámadásával, majd az egyház létrejöttével valami új világekorszak kezdődik, hanem azt, hogy amikor az angyalkórus éneke felhangzik, az összes hajdani és eljövendő világekorszak együtt „időzik”.

A fenti állítás (filológiai értelemben kétségtelenül csupán sejtés) mindenképpen kiegészítendő a *mindig* határozószóval, vagyis ahányszor az angyalkórus felcsendül, *mindig* így van. A *jelen* ilyesfajta, kényszerítő erejű elhatárolása minden egyéb efemer léptékű jelenléte a múltba taszít, külsődleges tradícióelemmé változtat át. Ilyenformán tehát a tradíció együtt születik a jelennel, mondhatni *egyidős* vele, s ez a magyarázat egészen kézenfekvő módon következik Pál apostolnak az *Első Korinthuszi levél* 2. fejezetében megfogalmazott, már többször hivatkozott Krisztus-képéből. Az ilyen és ehhez hasonló okfejtések azonban a 4-5. századtól fogva végérvényesen összefonódtak a trinitológiai viták egyik kulcsfontosságú „mellékletével”, az ikonteológiával. Talán nem tévedünk nagyot, ha azt állítjuk, hogy a *pléróma* újszövetségi értelmezésével kapcsolatban a keresztény gondolkodás – már a 4. század eleji antiariánus trinitológiai viták óta – megosztott; egyfajta *eidosz*-, illetve *logosz*-teológia feszül egymásnak. Hol rejlik inkább az a teljesség, amely a Krisztusban a páli megfogalmazás értelmében „testet öltött”? A láthatatlan képmásában, avagy a kimondhatatlan kimondott szavában? A hellenisztikus kornak, a születő kereszténység időszakának zsidó teoretikus szemléletében az iménti alternatíva „még” egybeilleszkedik abban az alap-paradoxonban, amelyet Philón „látható hangnak” nevez.<sup>54</sup> Ez a paradoxon természetesen a következőket következik a Mindenható és Mózes diskurzusaiból, a Szináj-hegyi theofánia jellegéből. Mindez nem igényel kommentárt, hiszen a hagyomány szárbaszökkenésekor, a szövetség megkötésekor egy egész nép „látta a hangot”.

<sup>51</sup> Újfont az 1Kor 15,28-ra utalok.

<sup>52</sup> Wessely 1924, 356.

<sup>53</sup> Nüsszai Gergely: *Contra Eunomium*, 4. Ed. W. Jaeger: Gregorii Nysseni Opera (Berlin, 1921) I, 2.

<sup>54</sup> Philón: *De migratione Abrahami, De fuga et inventionem*.

Mindenestre a látvány és a *beszéd* egy és ugyanazon realitás kétféle megjelenési formája, feltehetően komplementer viszonyt jelképezve, s valamiféle mélyebb szimmetriát sejtve. Ez a szimmetria pedig feltehetőleg nem egyszerűen a létezésen belül keresendő, hanem *létezés és hatalom/képesség* viszonyában, (a Názáreti Jézus által saját magának tulajdonított  $\pi\alpha\sigma\alpha \ \epsilon\acute{\xi}\upsilon\sigma\iota\alpha$  éppen erre utalhat),<sup>55</sup> valamiképpen azt sugallva, hogy a lét(ezés) képessége megelőzi magát a létezést. Az angyal karok és rendek közül a dünameisz (*potestates*) talán éppen ezt a viszony-problémát érintik, s ekképpen logikailag meg kell hogy előzzék – holott a hagyomány szerint egyáltalában nem ez a helyzet – a *kezdetet* is magába foglaló hatalmasságokat, az  $\alpha\rho\chi\alpha\iota$ -t.<sup>56</sup> Az egyik legkorábbi, az apostoli atyák közé sorolt – és erősen gnosztikus színezetű – ókeresztény irat minderről úgy vélekedik, hogy a világot a  $\delta\nu\nu\mu\epsilon\iota\varsigma$  uralják (*Vis.* III. 13.3).<sup>57</sup> Bárhogy is közelítsük meg azonban a kérdést, a *pléróma* a *Kolosszei-levél* kontextusában olyan viszonyfogalom, amely abszolút értelmet hordoz. Nemcsak azt jelöli ugyanis, hogy a Krisztus istennek valamije, valakije, hanem azt, hogy a Fiú maga is Isten.

Ez a fajta telített, végtelen gravitációjú létezés nyilvánvalóan csupán paradoxonokon keresztül ragadható meg, az erre utaló fogalmi, illetve metaforikus sémák mind a filozófiai hagyományban, mind pedig a kereszténység zsidó hagyomány-alapzatában adóttak. A kiinduló kérdés mindig ugyanaz: hogyan lesz a teljesen transzcendens, pneumatikus, sőt léten túli Egyből kettő, illetve valami más? Hogyan válik el a tisztán szellemitől az ember teremtését is magába foglaló, pszichikus, illetve anyagi világ? Hogyan ér el az örökkévalóságban honoló Abszolútum „pneumatikus karja” a számára érinthetetlen alacsonyabb rendű mindenségig; mindent egybevetve: hogyan lehet az önmagában való Egy *Bóré ólám*, a világ teremtője, s méginkább: a háromszemélyű *Triász* egyik tagja? Az Egy és a Kettő, az Azonos és Más viszonyának tisztázása logikailag nem különbözik a filozófiában és a teológiában, a nyelvuniverzumban szinte kényszerítő erővel vannak egymásra utalva.<sup>58</sup> Éppen ezért mindenfajta „üres tévelygés”, valamint „filozófia” elvetése Pál részéről a *Kolosszei-levél*ben meglehetősen rejtjeles üzenet. Fel kell tételeznünk, hogy létezik nem üres filozofálás is, ám mindennek az egzakt bizonyítása a homályos kontextus éles kontúrjainak meghúzását igényelné,

<sup>55</sup> Mt 28,18: Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς (nekem adatott a teljhatalom égen és a földön).

<sup>56</sup> Az arkangyaloknak a „kezdettel” való összekapcsolódása természetesen csak a görög nyelvből fakadó szójáték. Funkciójukat a Tanakhban, s ennek megfelelően a protestáns Bibliakánonban feltűnő két főangyal, Mikháél és Gábrriel neve magyarázza; eszerint a *Dániel könyve* 10. fejezetében olvasottak alapján mindkettő vezér (*szár*). Hozzájuk csatlakozik a *Tóbiás könyv*éből (vagyis a neovulgátából és az orthodox kánonból) ismert Ráfáél, továbbá négy főangyal az apokrif corpusból, elsősorban is a *Hénokh-könyvek*ből Uriél, Száriél, Raguél és Ramiél; Száriél a nevében viseli az *arkhai* méltóságát, mint „Isten vezére”, vagy „fejedelme”.

<sup>57</sup> *Vis.* 3, 134. = Hermasz: *A pásztor. Látomások*. In: *Apostoli atyák* (Ókeresztény írók 3.) Budapest: Szent István Társulat, 1980, 264. Ladocsi Gáspár fordítása.

<sup>58</sup> A *Pirqé de R. Eliézer* 3-ban ezt olvassuk: „Mielőtt a világ teremtett volna, nem létezett egyéb, mint Isten, és az ő Neve”. Az isteni szingularitás felfogását őrzi a 2–3. század fordulóján Hippolitosz is; egyfajta trinitológiai vita kellős közepén írja: „Isten egyetlen volt, és nem volt semmi, ami vele egyidős lenne, amikor elhatározta, hogy világot terem. Miután ez a világ megszületett elméjében, akarta és kimondta, s így megalkotta, mert az ő esetében a készülő mű tüstént előáll úgy, ahogy akarta. Véghez vitte tehát úgy, ahogy akarta. Elég nekünk tehát azt tudnunk, hogy nem volt rajta kívül semmi, ami vele egyidős lett volna. Ő maga azonban, noha egyetlen volt, több volt. Hiszen nem volt értelmetlen, gondolattalan, sem erőtlen, sem tanácstalan. Minden megvolt benne, s ő volt a mindenség.” (*Contra Noetum*, 100, 1–2), magyarul lásd *Noétosz ellen*. In: *Szabadság, szeretet, személy. Az ókeresztény teológia antropológiai vetülete*. Budapest: Kairosz, 2013, 215. Bugár István fordítása.

s ez szinte megoldhatatlan feladatnak tűnik. Annál is inkább, mert a Krisztusban testet öltő teljesség által majdhogynem elenyészik a tisztán szellemi mindenséget az összes egyéb létezésformától elválasztó *pléróma*-határ, jóllehet tudjuk: az égít a földitől elkülönítő *limesek* áthághatatlanok. Éppen ez a kinyilatkoztatás oka és értelme.

A korai kereszténység – hasonlóan az „ótestamentumi” zsidósághoz – már születése pillanatától fogva megkísérli a világ varázstalanítását, a mágia uralma alóli felszabadítását, de nem a szellemietlenítését. Ám ennek a varázstalanításnak szükségszerű velejárója a mágia rendkívül kiterjedt és zezzugos birodalmának a nivellálása, vagyis ama tény, hogy a korai kereszténységnek ezzel a félelmetes világgal való konfrontációja szinte kizárólag az exorcizmuson, a démonúzáson keresztül érzékelhető – legalábbis a kési utókor számára. Magyarán, az evangéliumok, avagy az *Apostolok cselekedetei* által megörökített jelenetek jobbára ilyen példákat állítanak elénk: a megszállottságból, a megkötöttségéből történő szabadulás jelenti általában a kinyilatkoztatás szempontjából idegen és ellenséges szellemi terep uralma alóli szabadulást. Igaz, maga a Tóra is az áldás és az *átok* széles skáláját rögzíti, s ezek alkalmazását az avatatlan szemlélő – mind az ókori Közel-Keleten, mind pedig a római világban – könnyen értelmezhetette a számára is megszokott mágikus tevékenység valamely nemeként. Közismert példa, hogy Pálnak a ciprusi zsidó varázsló, Bar Jézus (Elimás) ellenében alkalmazott átokformulája oly mértékben megbotránkozta a kíséretében lévő Márkot, hogy a zöldfülű fiatalember időlegesen hátat fordított a szolgálatnak. S ezen nincs is mit csodálkozni, hiszen mind kétezer éve, mind pedig (sokkalta inkább) ma az egyik legnehezebben értelmezhető *kharizma*, kegyelmi ajándék a *διάκρισις πνευμάτων*, a „szellemek megítélése”.<sup>59</sup> Ráadásul mindezt nem csupán *in abstracto*, mondhatni íróasztal mellől kell elképzelnünk, hanem teljesen bevett, működő hétköznapi gyakorlatként, pro és kontra kezdetben szerte a birodalom keleti felében, majd a keresztény oikumenében mindenütt. A fent említett nivellálás nem csupán a varázslás különböző nemeire – fehér, fekete mágiára, avagy a *defixiones amatoriae*-re, közkeletű módon a „vörös mágiára” – vonatkozik. Mindamellet talán a legfontosabb a *megszállottság* (az evangéliumi példák esetében: amikor az emberben démon, démonok lakoznak) és a *defixio* (a latin *defigere*, görög *καταδεῖν*, „megkötni” igéből) összemosása.<sup>60</sup> Az utóbbi ugyanis – az isteneket is kényszerítő *ἐπιναυγοί* formulákhoz hasonlóan – azt jelenti, hogy a mágikus tevékenység gyakorlása során különféle szellemi lényeket, például démonokat hívnak segítségül, ám ezek nem birtokolják, „nem szállják meg” szükségszerűen a manipuláció kiszemelt áldozatát. Mindebből pedig elsősorban annak a belátása kell hogy következzen, miszerint a démonúzás – mint gyűjtőtevékenység – a mágia különféle eseteivel, a varázslás kiterjedt gyakorlati tevékenységével, a különböző imaformulákkal szemben, a misztériumokba történő beavatási szertartások bonyolult rituáléi ellenében egyetemlegesen aligha alkalmazható. Az első keresztény nemzedékek nyilvánvalóan tisztában voltak ezzel, s Pálnak a kolosszei egyházhhoz címzett megrovásai kétségtelenül az effajta heteronóm és felkavarodott szellemi közegben fogalmazódtak meg.

<sup>59</sup> A „szellemek megítélése” mineműségére vonatkozóan majd kétezer év óta éppen úgy nincs egyetértés a teológiai irodalomban, mint a „nyelveken szólás magyarázatát” illetően. Ahhoz képest, hogy Pál apostol még kifejezetten dicsekszik azzal, hogy mindenkinél jobban tud nyelveken beszélni, ez és az imént említett kharizma kifejezetten gyanús, féllegitim tevékenységgé váltak számos modern kori keresztény egyházban.

<sup>60</sup> Lásd Graf 2009, 117.

Ezen a ponton szükségszerűen fel kell tennünk a kérdést: vajon az apostolok és munkatársaik (főleg és elsősorban a zsidó világból származók) mit tudtak a nyelvek és tradíciók tekintetében beláthatatlan mágikus univerzumról? Aligha feltételezhető ugyanis, hogy ezen a téren teljesen felkészületlenül vállalták volna fel a szellemi konfliktusokat, attól a pillanattól fogva, hogy elhagyták Antiokhiát. Az olyan példák, mint az *Apostolok cselekedeteiben* megörökített epheszoszi könyvégetés,<sup>61</sup> világosan jelzik, hogy a frissen megtért hívek nem szabadultak meg automatikusan a birtokukban lévő elképesztően nagy mennyiségű mágikus irodalomtól.<sup>62</sup> Nyilvánvaló, hogy a *minim* gyűjtőfogalomba sorolt különféle irányzatok, s a „külső könyveknek” nevezett heterodox (adott esetben gnosztikus) iratok a hellenisztikus, illetve a római kori Júdeában is jelzik a kérdés aktualitását. Mindenesetre a Rabbi Jóhanánhoz, a nevezetes 3. századi amórához köthető talmudi példa egyértelműen későbbi keletű, mintsem az apostolok kora. Rabbi Jóhanán szerint ugyanis a varázslás ismerete a Szanhedrin valamennyi tagja számára kötelező volt,<sup>63</sup> s ha számításba vesszük is e megjegyzés valószínűsíthetően keresztényellenes élet, feltételezhető, hogy a jelzett ismeret a mágia egyéb – legalábbis zsidó szempontból egyéb – nemeire is vonatkozhatott.

A mágikus világ jelenléte logikus módon nem elsősorban *külső* szellemi riválisként volt fontos az *orthé doxát* jelképező egyház számára, hanem sokkalta inkább *belülről*, vagyis a fokozatosan szaporodó keresztény közösségek körében megtelepedett vallásos ideológiák formájában. Pontosan ugyanaz a helyzet tehát, mint a gnosztikus tanítások esetében, csakúgy hajdanán, miként napjainkban. Mind a *gnózis*, mind pedig a *mágia* külső ellenségként látványosan likvidálható, belső ellenségként azonban felszámolhatatlan.<sup>64</sup> Minden jel arra vall, hogy amiként a *Corpus Hermeticum* egyik traktátusa, az *Asclepius* jósolja meg Egyiptom eljövendő pusztulását, úgy a mágikus világ is csak belülről rendelkezhet önön végzetéről. Eunapiosz, a pogány antik kultúra alkonyán, jól érzékelteti mindezt, amikor a *Vitae sophistarum*-ban – epheszoszi Maximosz életútját ismertetve – felidézi az eleusziszi misztériumok *hierophantészenek*, Nesztóriosznak az alakját, aki állítólag megjósolta a misztériumok hamarosan bekövetkező halálát.<sup>65</sup> Természetesen nem tudható, hogy az ilyen és ehhez hasonló jóslatok végérvényes pusztulásról, avagy pusztán tetszhalott állapotról beszélnek-e? (Gyaníthatóan inkább az utóbbiról, különösen, ha az egyiptomi gondolkodás archaikus örökségét vesszük figyelembe.<sup>66</sup>) A lényeg mindenesetre az az *akarat*, amely *igenli*, avagy éppen ellenkezőleg, *elutasítja* valamelyik szellemi univerzum, a *kinyilatkoztatás*, illetve a *mágia világa* létesítését, vagy megszüntetését. Ám alaposan gyanítható, hogy az iménti gesztushoz a csupasz

<sup>61</sup> Apcs 19,11–20.

<sup>62</sup> Lásd Rugási 1998, 6.

<sup>63</sup> Szanhedrin 17a. Az igazsághoz hozzátartozik, hogy Rabbi Jóhanán, az egyik legjelentősebb szentföldi amóra a tárgyalt időszaknál később, a 3. század derekán fogalmazta meg véleményét. Több példa is rendelkezésünkre áll arra nézve, hogy a korabeli rabbik inkább a beteg halálát tartották kívánatosnak, mintsem, hogy a Názáreti Jézus („ben Panthera”, vagy „a sánta Bileám”) *nevében* gyógyítsák meg őket.

<sup>64</sup> A *Jelenések könyvének* utolsó fejezetében – a Mennyei Jeruzsálemre vonatkozóan – azt olvassuk, hogy „és semmiféle átok nem lesz többé” (καὶ πᾶν κατὰ θεοῦ οὐκ ἔσται ἔτι, Jel 22,3). Ezek szerint tehát addig mindig is volt és lesz.

<sup>65</sup> Eunapiosz: *De vitis philosophorum et sophistarum*, VII. 3.2–4. = Eunapius: *Lives of philosophers*, trad. by C. W. Wright (Loeb) Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005<sup>6</sup> [1952], 437.

<sup>66</sup> A „tetszhalott” állapot azt jelenti, hogy a földön betelt idővel szemben az alvilágban az évek, a napok visszafelé peregnek le, az idő reverzibilitása biztosítja az újjászületést, lásd Kákosy 2001, 142.

akarat kevés, amaz önmagába omlik, ha nem párosul valamelyik (szövetséges) *hatalommal*, például az egyszer már érintett *dünameisz* világával.

## 4.

*Hatalom.* Noha pontosan tudjuk, hogy a kereszténység születésének időszakában – az őskeresztények politikai kiszolgáltatottságából adódóan is – mindenfajta konkrét hatalmi konfrontáció (ma úgy mondanánk: „szublimált formában”) a szellemi háborúság szintjén zajlott le, Pál apostol missziós útjainak idején mégis nagyon nehezen körvonalazható a kinyilatkoztatás, illetve a mágia világa közti status quo. Ahogy már szó esett róla, a 2. századi egyházatyák szemében mindenfajta idegen kultusz, liturgia, beavatási esemény *daimónolatreiá*nak, a démonok szolgálatának minősül, ám ez a megállapítás pontosan megegyezik azzal a sztereotip vélekedéssel, ahogyan az egymással rivalizáló kultuszok, misztériumvallások a Mediterráneum keleti medencéjében ezidőtájt egymásról gondolkodtak. Idősebb Plinius sokat idézett álláspontja a mágikus kultuszok eredetéről és válfajairól pontosan ezt fejezi ki: „Létezett egy másik mágikus csoportosulás – írja –, amely Mózeshez, Ianneshez, Iotapeshez, és a zsidókhöz köthető, de sok ezer évvel Zoroaszter után”.<sup>67</sup> Vagyis, Plinius maior az őskultusz, a zoroasztrianizmus szerteágazó genealógiájában helyezi el a judaizmust, miközben Iambres helyett – értelmezhető névetümont használva – egy bizonyos Iotapest léptet fel. Iotapes – talán a Io istennév és az arám *tab(v)* = „jó” kifejezés összevonása – pontosan olyan szinkretikus névalak, mint amilyenek szép számmal fordulnak elő a Zeus/Jupiter és a JHWH nevek összevonásából például az 1. századi Phrügia, Lüdia, Kária, szűkebben Kolossze környékén is (*De mag.* XXX.11).

Az egyik legkorábbi latinul író egyházatyá, Minucius Felix az iméntihez hasonló, csak hogy éppen ellenkező pozícióból megfogalmazott véleményt képviseli: „A mágusok is nemcsak tudják, hogy léteznek démonok, hanem bármily csodálatos mutatóvannal állnak elő, a démonok segítségével teszik azt, az ő sugallatukra és hatásukra űzik szemfényvesztéseiket, hogy láthatni azt, ami nincs, és nem látható az, ami van” (*Oct.* XXVI. 10).<sup>68</sup> Azon túl, hogy a démonok segítségével űzött mágia vádja – a sztoikus *isotheneia* elvének megfelelően – a kinyilatkoztatás világán kívül valóban teljességgel relatív és egyenértékű, Minucius Felix idézett szövegszakaszában elsősorban a látható és láthatatlan viszonyának az értelmezése érdemel figyelmet. Nem arról van szó ugyanis, amit a *Zsidó-levél*ben olvasunk, miszerint a *πίστις*, a hit által fogjuk fel, hogy „a nem láthatóból lett a láthatatlan” (τὸ μὴ ἔκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγρονέναι, Zsid 11,3), hanem egyfajta illúziókeltésről: a látható, a kézzelfogható az igazi realitás, nem pedig a láthatatlan. Természetesen ez utóbbi mozzanat szükségszerűen következik abból, hogy a szellemi küzdőfelek miért és hogyan minősítik a saját napsütötte birodalmukat a másik éjsötét alvilágává, és megfordítva. Látszólag ez a kérlelhetetlen szembenállás a szellemi hadviselés legádázabb, legdurvább szakasza. Az első keresztény nemzedékek sorsa azonban világosan igazolja, hogy ez nem igaz; sokkalta rosszabb ennél

<sup>67</sup> Plinius: *Naturalis historia* XXX. 11. = Idősebb Plinius A mágiáról. (Részletek a 28. és 30. könyvből), fordította Takács Anikó (Documenta Historica 86.) Szeged: JATE Press, 2011.

<sup>68</sup> *Octavius* XXVI. 10. = Minucius Felix: *Octavius*, ford. Károsi Sándor – Heidl György. Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz, 2001, 94.

a fraternizáló fegyverszünetek, békekötések időszaka, amikor a küzdő felek – részben legalábbis – feladják hadállásaikat. A kinyilatkoztatás és a mágia világa „megbékül egymással”, ami a Biblia értékrendje alapján az utóbbi totális győzelmét jelenti. Pontosan ez a hadihelyzet lehetett az, amely Pál apostol haragját a kolosszei gyülekezet iránt kiváltotta.

A „harag” megnyilatkoztatásának közvetlen dokumentumai a Kol 2,8, valamint a Kol 2,16-23 szövegrészek: (a) „Vigyázzatok, nehogy valaki prédául vessen titeket olyan filozófiával és üres megtevésztéssel (διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης) amely az emberek hagyománya, a világ elemei, s nem pedig a Krisztus szerint való”; (κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν, Kol 2,8); (b) „Senki tehát el ne ítéljen benneteket enni- és innivaló dolgában, ünnep, újhoid, vagy szombat miatt; ezek az eljövendő (dolgok) árnyékai, a test viszont a Krisztusé<sup>69</sup> senki meg ne fosszon benneteket a versenydíjtól, miközben az alázatoskodásban és az angyalok kultuszával tetszeleg, vagy azzal, amit az [adiutonba lépve] látomásban látott, saját testies értelmétől ok nélkül felfuvalkodva” (θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων, εἰκὴ φυσιοῦμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ), de nem ragaszkodva a fejhez, aki által az egész test, az inakon és az izületeken keresztül egybeilleszkedvén és egybetartván növekszik az Isten szerinti növekedéssel” (Kol 2,16-19).

Az idézett két szövegrész világossá teszi, hogy a hajdani Kolossze, valamint a környező régiókk vallásos hagyományai, kultuszai, hétköznapi mágikus szokásai elsősorban a nyelv által felkínált analógiák alapján rekonstruálhatók – úgy amennyire. A φιλοσοφία (a) στοιχεῖα τοῦ κόσμου, a θρησκεία τῶν ἀγγέλων, valamint az ἐμβατεύων kifejezések részben a misztériumok szókinéséből származnak, vagy legalább ebben a konnotációs tartományban (is) elhelyezhetők. Abban az elmúlt másfél évszázad értelmezői hagyománya mindenképpen megegyezik, hogy az említett kifejezések valamiféle szinkretikus, keverék jellegű jelenséget írnak le, de innentől fogva meglehetősen szerteágazó a számba vehető magyarázatok, kommentárok sora. Az értelmezői irodalomban leggyakrabban felbukkanó kifejezés, természetesen az angolszász világ hagyományainak megfelelően a „kolosszei filozófia”, de a rejtélyes kérdés komplexum legszellemesebb összefoglalása JOHN J. GUNTHERTÓL származik, aki egyenesen „the Colossean Philosophy puzzle”-ről beszél.<sup>70</sup> Persze, ez a kifejezés is megtévesztő, hiszen a *puzzle* a filológus, az epigráfus, a vallástörténész munkáját híven kifejező „kirakósdí” képzetét kelti, s így azzal a reménnyel kecsegtet, hogy kellő türelemmel és jól kifent elmeéllal a rejtvény – hihető módon – megoldható. Tartok tőle, hogy ez nem így van, a rejtvény már csak azért sem oldható meg, mert kellő adatok híján a feladványt nem áll módunkban egzakt formában előtárni. Mindamellet a régészeti, vallástörténeti, epigráfiai „háttér” felvázolása mégis csak megfoghatóbbá teszi azt a szellemi közeget, amely a *Kolosszei-levelet* életre hívta.

A levél első, mindenki által idézett modern interpretátora, JOSEPH B. LIGHTFOOT a kolosszei heterodoxiát vagy eretnekséget egyfajta zsidó gnosztikus irányzattal hozza kapcsolatba, másrészt pedig – érdekes párhuzamként, különösen az askézis kérdését illetően – az esszénusokat említi

<sup>69</sup> A görög τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ fenti értelmét némelyik fordítás körülírással adja vissza; például így: „Hiszen ezek csak árnyékai az eljövendő Krisztusnak, aki a valóság.” (Az 1975. évi új fordítású Biblia javított kiadása, a Magyar Református Egyház Kálvin János Kiadója, 2008.)

<sup>70</sup> Gunther 1973, 3.

meg, hozzátéve, hogy ez az analógia kézzelfoghatóan nem igazolható.<sup>71</sup> S ha már az esszénusok szóba kerültek, mindenképpen fontos, hogy a qumráni közösség halakhájával és – főleg – apokrif eszkhatologikus irataival történő rokonításokat is megemlítsük. Idevágó klasszikus tanulmányában ERNEST W. SAUNDERS sem állítja azt, hogy közvetlen történeti befolyásról kellene beszélni, hanem inkább a qumráni ideológia dualisztikus jellegével való hasonlóságra hívja fel a figyelmet.<sup>72</sup> Jóval disztináltabb kép az, amelyet a qumráni analógiákkal kapcsolatban az antik gnoszticizmus kiváló kutatója, EDWIN M. YAMAUCHI tár elénk; szerinte ugyanis a kolosszei filozófia valahol félúton határozható meg az esszénus tanítások (különösen a tisztaságra vonatkozó tanítások) és a gnosztikus doktrína között.<sup>73</sup> Ezt az álláspontot képviseli a 60-as évek közepén, vagyis még a qumráni kutatások korai szakaszában PIERRE BENOIT is.<sup>74</sup>

Kétségtelen, hogy a qumráni corpus ezoterikus része bőven kínál olyan, ráolvasással, avagy egyéb mágikus szertartásokkal kapcsolatos szövegeket, amelyek főleg a közösségen kívüli „intim vallásosság” körébe sorolhatók. Csak egyetlen példát említve, a 4. barlang úgynevezett „Démonúzó”-töredékéből:

4. Dávidé. Az Úr nevében végzett ráolva[sás szavai]ból. Mondjad minden időben.
5. csapáskor, [amikor Beliál] jön rád éjjel, mondd ezt neki: [...]
6. „Ki vagy te? Féljed az embert, és a szentek ivadékait, minthogy arcod[...]
7. arc, szavaid pedig [...] szarvak. Sötétség vagy te, nem pedig fény;
8. gonoszság nem pedig igazságosság. [Szembenáll veled az Úr;] a Sereg vezére; bezár [téged
9. a mélységes Seolba], a bronzkapukkal [elzártba, amelyeken] nem [tör át] fény;<sup>75</sup>

Amint látható, a szövegszakasz különös szellemi elegyet tár elénk, a ráolvasási technika a bibliái exorcizmus és a mágia határvidékén helyezhető el, s ez az eljárás mód nem sokban különbözik a keresztény gnózis nem csupán démonúzó, hanem úgynevezett liturgikus szövegeinek egy részétől sem. Amennyiben tehát a kommentárok zsidó gnózisról, avagy qumráni analógiákról beszélnek, állításaikat illetően viszonylag kis kockázatot vállalnak.

A hellenisztikus misztériumvallások kultikus nyelvvel való összevetést MARTIN DIBELIUS végezte el először, 1917-ben napvilágot látott tanulmányában, ahol Apuleius *Metamorphosés*ének 11. részét elemzi.<sup>76</sup> Amint köztudott, itt az antik regény főhőse, Lucius (minden bizonnyal a szerző alteregója) beszámol az Ízisz-misztériumba történő beavatásának körülményeiről. E beszámoló azonban igazi „nesze semmi, fogd meg jól”, híven a *müsztesz* titoktartási kötelezettségéhez, Lucius

<sup>71</sup> Lightfoot 1975, 13.

<sup>72</sup> Saunders 1967, 134-135.

<sup>73</sup> Yamauchi 1964, 141-142.

<sup>74</sup> Benoit 1968, 1-30.

<sup>75</sup> „Démonúzó arámi nyelvű fragmentum” (4Q560), in: *A qumráni szövegek magyarul*, ford. Fröhlich Ida. Piliscsaba: PPKE BTK, 1998, 434-436.

<sup>76</sup> Dibelius 1975.



csupán a beavatási processzió külsőségeit ismerteti roppant lelkesen.<sup>77</sup> Hogy mi is történik valójában, s miként alakul a beavatott életpályája, sorsa a nagy betűs Heimarmené (vagy ahogyan Apuleius nevezi: *fortuna caeca*) kezében, az – úgy tűnik – mindörökké rejtély marad. A *Kolosszei levél* kulcskifejezéseinek, különösképpen az ἐμβατεύω ige értelmezését illetően a DIBELIUS megszabta eljárásmodot követi a qumráni tekercsek német fordítója, EDUARD LOHSE is.<sup>78</sup> Ebben a megközelítésben – miként azt többen is megállapítják a későbbi kommentátorok közül<sup>79</sup> – az *Erlösungsmysterium*-koncepció igazolása fontosabb, mint a rendelkezésre álló szöveg- és régészeti anyag rekonstrukciója.

A keresztény(iesített), illetve a pogány gnózis, elsősorban a hermetizmus lehetséges befolyásának feltárása a levél kontextusát illetően ugyancsak a kutatás egyik „főcspását” jelenti. Itt elsősorban Günther BORNKAMM munkásságát kell megemlítenem, egészen pontosan (a) *The Heresy of Colossians*<sup>80</sup> című tanulmányát. BORNKAMM amellett érvel, hogy a levél 2. fejezetének említett kulcskifejezései nem egyszerűen a misztériumok (mint például az Iszisz-, vagy Mithrasz-misztérium) szókincsét idézik fel, hanem a jól érzékelhetően zsidó közegben ezek a nyelvi klisék erősen gnosztikus színezetet kapnak. Nem elégedhetünk meg tehát az ilyenkor használt fogalom-fantommal, a „zsidó heterodoxia” minősítéssel, hanem a következő évszázad nagy gnosztikus rendszereinek görög terminológiájával kell megfeleltetést keresni. Ennek megfelelően például a στοιχεῖα τοῦ κόσμου-ra nem úgy tekint, mint szellemi középleányokra, hanem mint az isteni pléróma részeire.<sup>81</sup> Az analógia világos: ha az alexandriai gnózis már említett irányzatainak pléróma-felfogása jelenti a kiindulópontot, akkor a „világ elemei” valóban nem egyszerűen az apokrif zsidó, illetve zsidó-keresztény corpus „megszelídített” aionjai lesznek/lehetnek, hanem a kinyilatkoztatásaihoz képest egy teljesen idegen örökkévalóság küldöttei.<sup>82</sup> Nem túl valószínű, hogy a kolosszei egyház renegetjai idáig merészkedtek volna.

A zsidó gnózis, illetőleg a Simon Mágus, Menandrosz, Doszitheosz és mások nevével fémjelzett (gyéren adatolt) 1. századi samaritánus gnosztikus hagyomány nyelvi-szellemi koinéjához képest jóval átfogóbb analógia-bázist jelent a középplatonizmus, mint annak a későbbi átfogó szellemi fluidumnak a része, amelyet az alexandriai gnózis, az apofatikus teológia, az alexandriai teológia, valamint a neoplatonizmus szemléletmódja és formanyelve kínál. A közép(só) platonizmus, pontosabban annak a sztoicizmussal elegyedő antiokhiai ága jelenti a kiindulópontot DEMARIS

<sup>77</sup> „Elmondom tehát azt, amit rá lehet bízni az avatatlanok értelmére, szentségtörés nélkül. Fölvirradt a reggel, véget ért az avatóünnep, és én – miután fölszenteltek tizenkét talárban – most kiléptem a templomba; [...] A templom kellős közepén az istennő szobra előtt faemelvény állott; erre kellett fellépnem. [...] Napisten-öltözetemben szobor módra álltam ott. Most hirtelen szétvonták a függöny szárnyait, s a templom közönsége alig győzött a látvánnyal betelni.” – meséli a frissen beavatott Lucius, természetesen anélkül, hogy a „nagy titok” jellegéről bármit is elárult volna. Kicsit később pedig hozzáteszi, csupán az Iszisz-misztériumba nyert beavatást, „de még nem iktattak be a győzhetetlen Oszirisznek, a nagy istennek, az istenek felséges atyjának a tiszteletébe.” Apuleius: *Az aranyszámár*. Budapest: Magyar Helikon, 1971, 253, 255. Révay József fordítása.

<sup>78</sup> Lohse 1971, 129–130.

<sup>79</sup> Smith 2006, 26

<sup>80</sup> Bornkamm 1975.

<sup>81</sup> Bornkamm 1975, 124.

<sup>82</sup> Lásd Rugási 2020, 33.

kiváló monográfiájában, (a) *The Colossian Controversy*ben.<sup>83</sup> Az érdekes szerző a levél sokjelentésű kulcskifejezéseit elsősorban a filozófiai *koiné* kínálta értelmeknek megfelelően magyarázza, másodsorban pedig a zsidó, illetve a keresztény nyelvhasználat helyett a szóbajöhető jelentéseket a hagyományos görög és római vallásosság köréből választja. Így a *θηρσκεια τῶν ἀγγέλων* nála – természetzerűleg *genitivus obiectivusként* – a héroszok, daimónok *devotiójával* rokon.<sup>84</sup> Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy a *devotio* gyűjtőfogalma teljességgel ellentétes előjelű szakrális tevékenységet is jelölhet; pozitív értelemben azt, amikor – jobbra háború esetén – a hadvezér ünnepélyesen felajánlja magát az isteneknek, negatív értelemben pedig azt, amikor egy-egy ellenséges várost, megfelelő átkok kíséretében khtonikus hatalmaknak ajánlanak fel. Számomra eléggé valószínűtlennek tűnik, hogy az 1. századi Kolosszéban, és kifejezetten a „népi vallásosság” körében az iménti, az *evocatio deorum*nál ugyan kevésbé kivételes jellegű, ám mégis állami rangra emelt kultikus tevékenység hihető analógia gyanánt szóba kerülhessen. Ennél hihetőbb javaslatnak tűnik, hogy a *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Cicero és Seneca nyelvén valóban *elementa mundi*t jelent,<sup>85</sup> vagy hogy az *ἐμβατεύω* pontos értelmezéséhez a 2Makk 2,30 szolgáltatja a kulcsot.<sup>86</sup>

Noha még jónéhány, kifejezetten filozófiatörténeti analógiákon nyugvó értelmezési kísérlettel találkozhatunk a *Kolosszei-levél* 2. fejezetével foglalkozó irodalomban, a meghatározó érvényű mégis a zsidó misztika, valamint a hellenizált Kelet misztériumvallásainak a tanulmányozása. Ezen belül is külön elágazást jelent e genealógia fáján a „zsidó-keresztény” címszó; olyan tárgyterület tehát, amely már önmagában is roppant nehezen körvonalazható, az egész kutatás egybefonódik a páli levél kritikai vizsgálatával. FRANCIS szerint például a *θηρσκεια τῶν ἀγγέλων* – szemben DEMARIS értelmezésével – *genitivus subiectivus*, s ily módon egyfajta „angyali liturgiát” ír le, amelyben az emberek is részt vesznek, avagy vehetnek. Ez a fajta megközelítés a kabbala egyik alpművében, a korszakunknál jóval későbbi megszövegezésű, ám mindenképpen ókori hagyományanyagra támaszkodó *Zóhár*ban éri el a csúcspontját.<sup>87</sup> Ehhez járul még – FRANCIS érvelése alapján –, hogy a *Második Korinthoszi-levél anabaszisz*-jelenete (s így Pál felfogása) nagyon közel áll a *Széfer Hékhálót*, vagyis a harmadik *Hénokh*-könyv által az utókorra hagyományozott toposzhoz, vagy éppen az Ezra, Izsák, Ábrahám, Mózes *felemeltetését* elbeszélő apokrif irodalomhoz. FRANCIS úgy tekint Pálra, mint ennek a terebélyes zsidó apokaliptikus irodalomnak a „krisztianizálójára.”<sup>88</sup>

<sup>83</sup> DeMaris 1994, 16.

<sup>84</sup> DeMaris 1994, 29.

<sup>85</sup> A világ alapelemei, a négy őselem, amelyek a mindig újra felbomló, majd újjáalakuló kozmosz alkotórészei. Ügyszólván kizárt, hogy a *Kolosszei-levél* tárgyalt szövegrészében erről lenne szó.

<sup>86</sup> Az idevágó szövegszakaszban a szerző arról beszél, hogy az auctornak „mélyebben kell behatolnia” abba a kontextusba, illetve eseményrendbe, amelyet megörökít. „A történet első megírójának *mélyre kell hatolnia*, a dolgokat minden oldalról körbe kell járnia és minden részletre ügyelnie kell” (2Makk 2,30), in: *Deuterokanonikus bibliai könyvek a Septuaginta alapján*. Budapest: Magyar Bibliatársulat, Kálvin János Kiadó, 1998, 153.

<sup>87</sup> Rabbi Élázár interpretációja a frigyiládát szárnyaikkal befedő kerubokról, vagyis, hogy e titokzatos égi lények napjában háromszor terjesztik ki szárnyaikat, mintegy jelt adva a közös, égi és földi dicsének kezdetére, majd kiteljesedésére („a harmadik szárnykiterjesztés után már az egész teremtés-mű önfeledten ünnepli a mindenség Alkotóját”) – nyilvánvalóan egy, időben és térben szerteágazó tradíció lenyomata (*Zóhár* 229a-231b), Tatár 2014, 979.

<sup>88</sup> Francis 1975, 168.

Végezetül, e rövid áttekintés végén az egész *Kolosszei-levél* kommentáriumának egyik legkiválóbb művéről kell szót ejtenem, CLINTON E. ARNOLD *Colossean Syncretism*<sup>89</sup> című monográfiájáról, ahol is a szerző elsősorban a római kori Kolossze tágabb értelemben vett környékén, a phrügiai, lüd, káriai régió régészeti és epigráfiai anyagának a vizsgálatára összpontosít. A továbbiakban ezt a szemléletmódot szeretném követni én is, a hajdani kolosszei egyház eleven közegének felidézésével, nem egyszerűen az exegézis hagyományos eszközeinek, a nyelvuniverzum faggatásának az igénybevételével. Annál is inkább, mert az újszövetségi levél magyarázatainak modernkori együttese hihetetlenül szerteágazó és bonyolult képet mutat, nem csupán a bennfentes filológus, hanem a kívülálló számára is, sejtetve: „ez így, együtt aligha lehet igaz”. Érvek és következtetések zavaros egyvelege viszont a maga egészében jelképez egyfajta szinkretikus tablót, amely fölülemelkedik az ellentmondásokon, s nem is szigorú logikai konstrukcióként értékelendő, hanem műalkotásként. Csakis a műalkotásként felfogott tudománytörténeti egész esetében jelenthető ki, hogy minden részem igaz, s az ellenkezője is az. Különben nem maradna más hátra, mint a kontradikciók szétverése; de hát kinek lenne kedve a tudomány tálibjaként feltűnést kelteni?

A „Colossean philosophy puzzle”-t tekintve tehát az embernek óhatatlanul is az az érzése, mintha valamelyik kiterjedt antik rommezőn járna Magna Graeciában, s miközben nem látja a fáktól az erdőt, megkísérelné maga elé képzelni a hajdani város lüktető hétköznapi életét, majd pedig az ünnepnapok forгатagát, amelyet a különféle kultikus események tesznek teljessé. Ebbéli erudíciójában viszont roppant csekély segítséget kínál az újabb idők exegetikai gyakorlata, amely mindenütt örök lényeket, avagy szimbolikus embereket lát, s mindenképpen *aktualizálni* akar. Márpedig, ha ezt teszi, akkor be kell(ene) látnia, hogy az adott kontextus aktualizálása szükségképpen valamennyi „nyelvre fagyott” szellemi lény megelevenítését vonja maga után... Ez azonban elkerülhetetlen, hiszen a kereszténység születését követő időszak dokumentumai rendre arról tanúskodnak, hogy a galutbéli zsidó világ milyen mértékben volt átítatva heterodox tanokkal és mágiával. Ennek a mágiával áthatott világnak egyik középpontjában, Alexandriában Clemens Alexandrinus azt írja, hogy a zsidók „angyalokat, Mént és Szelenét imádják” (λατρεύοντες, *Strom.* VI. 5.41).<sup>90</sup> Márpedig Mén kultusza Kolossze legközvetlenebb vonzasköréhez tartozott. Az pedig csöppet sem meglepő, hogy – Órigenész tudósítása alapján – a 2. századi középplatonikus filozófus, Kelszosz ugyanazokat a sztereotípiákat hangoztatja, amelyeket az idősebbik Pliniusnál láttunk; eszerint a zsidók angyalokat imádnak, a varázslás eszközéhez folyamodnak, s mindebben Mózes volt a tanítójuk (*Contra Celsum* I. 27).<sup>91</sup>

De csaknem ugyanilyen intenzitással működött az elhárítás elve is, mondván, ismerni kell az ellenséges szellemi erőket ahhoz, hogy eredményesen lehessen küzdeni ellenük. A *Széfer ha-Rázim* mellett talán a legezoterikusabb zsidó apokrif irat, a *Salamon testamentuma* azt állítja, hogy a szöveg kifejezetten Izrael fiainak érdekében kerül lejegyzésre, azért, hogy Isten igazi népe tisztában

<sup>89</sup> Arnold 1996.

<sup>90</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromateis* VI. 541. = *Werke*, Bd. 2. *Stromata*, I-IV. (hrgb. O. Stählin, Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 52.) Berlin: Akademie-Verlag, 1960.

<sup>91</sup> Órigenész: *Contra Celsum* I. 23-24. = Órigenész: *Kelszosz ellen*, ford. Somos Róbert. Budapest: Kairosz, 2008, 45-46.

legyen a különféle démonok kilétével, megismerje a gonosz angyalok nevét, s néven szólítva úzze el őket (*TSol* 15,14).<sup>92</sup> Valóban, csakis elűzésről lehet szó, hiszen a Talmud kifejezetten tiltja, hogy a csapás sújtotta ember az Örökkévalón kívül bármilyen szellemi lényhez forduljon segítségért,<sup>93</sup> s ugyanez volt még (elvben) az első keresztény nemzedékek álláspontja is. Ennek ellenére a főleg a 19. század végén, 20. század elején – részint még az Ottomán Birodalomhoz tartozó – kisázsiai feltárások során előkerült régészeti anyagban hemzsegnak a közbenjárásra felszólított angyalnevek. A RICHARD WÜNSCH által kiadott, Küszihoszból előkerült felirat (részben artikulált) szövegében Mikháél, Gabriél, Raguél és Rafaél, a négy főangyal szerepel egymás mellett; a szöveg szerzője, avagy megrendelője azt kéri, hogy legalább az egyikük segítsen rajta!<sup>94</sup> Hasonló típusú invokációt olvashatunk az egyik THÉOPHILE HOMOLLE által publikált, és a Szmürna közelében lévő Kulából származó amuletten: „Az élő Isten pecsétje / őrizze meg a viselőjét, / Szent, Szent, Szent (az) Úr / Szabaóth, ég és föld tele van a te dicsőségeddel.”<sup>95</sup> Az *i-zó* dialektusban íródott görög szöveg – egy, mindössze 4,8 cm átmérőjű amuletten – héberre, vagy arámra visszafordítva Szabaóthot automatikusan abban a kontextusban helyezné el, ahonnan származik. Ennek megfelelően a „hatam lardonáj cevaót” már kevésbé disszonánsan hangzana, mint a σφραγίς τοῦ ζῶντος Θεοῦ, ám azt már képtelenség lenne megállapítani, hogy az invokált istennév hol helyezkedik el azon a vallástörténeti horizonton, amelynek a legsötétebb tartományát a gnosztikus értelmezés teszi ki: a valentiniánus gnózisban; illetve két Nag-Hammadi-i traktátusban, *Az arkhónok hüposztasziszában*; illetve *A világ teremtéséről* szóló iratban, ahol Szabaóth Szophia torzszülöttjének, Jaldabaóthnak a fia, aki végül letaszítja apját a trónjáról.<sup>96</sup> Nem valószínű azonban, hogy a varázsszöveg ezt a bizonyos szélsőséges narratívát képviselné.

Szmürna, különösképpen pedig Küzikosz (Pergamontól 140 km-re északra) eléggé távol esik Kolosszétól, ám ilyen típusú mágikus amulettek és gemmák Bithüniától az *arkhipelagosz* déli részéig, Théráig, Krétaig, illetve Anatólia belsejéig mindenünnen előkerültek; joggal gyanítható tehát, hogy egy nagy és átfogó „mágikus koine” részelemeiként kell tekintenünk őket. A Lükosz-folyó völgyében elterülő, Kolosszéhoz közeli városok közül Laodikeiában még a 350-ben összeülő zsinat is kénytelen a helyi egyházban sűrűn előforduló bálványimádással foglalkozni; anathémával sújtják azokat, akik angyalokhoz imádkoznak (angyalokat imádnak), s kitiltják az egyházból azokat, akik angyalok nevét tartalmazó varázsamuletteket viselnek.<sup>97</sup> Mindeközben még szó sem esik például a városban tevékenykedő *mathématikoi*, azaz a horoszkópokat készítő asztrológusok tevékenységéről, akik nem egyszerűen az egyiptomi vagy a babiloni asztrológiai

<sup>92</sup> *T.Sol.* 15,14. = *Salamon testamentuma*, ford. Sturovics Andrea. In: *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban. Hellénisztikus és császárkori vallástörténeti szövegek*. Szerk. Luft Ulrich. Budapest: Kairosz, 2003, 376. „Miután az ezernevű Enépszigosz démon megjövendőli Salamonnak, hogy birodalma szét fog hullani, s ő rég nem lesz már, amikor a démoni erők még mindig uralmuk alá hajtják az egész emberi nemet, Salamon szükségesnek látta, hogy megírja ezt a testamentumot Izrael fiai számára, okulásul.”

<sup>93</sup> *b.Berakhóth*, 13a.

<sup>94</sup> Wunsch 1905. Az először 1899-ben publikált szöveget idézi: Arnold 1996, 63.

<sup>95</sup> Σφραγίς τοῦ ζῶντος Θεοῦ / φύλαξον τὸν φοροῦντα. / Ἄγιος, Ἄγιος, Ἄγιος Κύριος. / Σαβαῶθ πλήρις ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τίς δόξις. A 4,8 cm átmérőjű amulett szövegét közli: Arnold 1996, 66.

<sup>96</sup> *Az arkhónok hüposztaszisza* = NHC II. 4; *A világ teremtéséről* = NHC II. 5. és XIII. 2. In: *The Nag Hammadi Library* (ed. by J. M. Robinson, Leiden: Brill, 1984, 152-161, 162-180).

<sup>97</sup> Idézi: Arnold 1996, 86.

hagyomány valamelyikének hűséges követői voltak, hanem olyasfajta elegy-belegy jövendöléseket állítottak össze, mint amilyenekkel a qumráni asztrológiai anyagban találkozunk.<sup>98</sup> Ezek között döntő fontosságú az átvett, avagy eltorzult formában alkalmazott héber/arámi angyalnevek. Nem Kolosszéból ugyan, de a városhoz közel fekvő Dionüszziopoliszból származik az a felirat, amelyen a következő invocáció olvasható: „Ur(am), őrizd meg azokat, akik Mikháél arkangyal házában tevékenykednek”.<sup>99</sup> Tudjuk, hogy Mikháél különösen népszerű Phrugiában, illetve Kis-Ázsiában, de azt roppant nehéz megítélni, hogy kik is lehettek azok, akik az arkangyal házában „tevékenykednek” (οἱ ἐργαζόμενοι)? Talán keresztény zarándokok? A korai szentkultusz képviselői?

A vizsgálódás talán legnehezebb szakasza, hogy megkíséreljük megkülönböztetni a zsidó-kereszténységen kívüli „pogány” drómena (kultikus cselekmény) terminológiáját a heterodox zsidók, illetőleg a kolosszei kriptokeresztények nyelvezetétől. Ebből a szempontból a levél 2. fejezetének 18. versében olvasható, meglehetősen titokzatos ἃ ἐόρακεν ἐμβατεύων (azok a dolgok, amelyeket [az *adūton*ba lépve] látomásban látott) kifejezéshez kell elsősorban visszatérnünk. Annál is inkább, mert – miként szó esett róla – ez az ige a misztériumok kultikus nyelvének egyik kulcskifejezése, s általános értelemben nem jelent mást, mint „belépni (valahová)”. Ugyanakkor egy egészen speciális értelem is tapad hozzá: valaki „beteszi a lábát” valahová, s ezáltal – például a hadijognak megfelelően – birtokba veszi az adott területet. Természetesen mindez csupán akkor igaz, hogyha elfogadjuk a *editio critica* szövegét. Ám a filológus attól filológus, hogy semmiféle (józan) konszenzusba nem törődik bele; már LIGHTFOOT megkísérelte a következő emendációt: ἃ ἐόρακεν [vagy αἰώρα] κενεμβατεύων, vagyis „hiábavaló spekulációkkal áltatja magát”,<sup>100</sup> a nem túl gyakori κενεμβατεύω (az ürességért, a semmiért belépni) beszédes szókapcsolat értelmében. Kétségtelenül elmés megoldás, kár, hogy semmi értelme sincs.

Az ἐμβατεύω ige a beavatottság magasabb fokozatát jelöli, mint például a μύησις. A hellén(i-zált) kultuszok speciális nyelvezetéből átvett jelentése már a múlt század elején felbukkan a *Kolosszei levél* idevágó részének kommentárjai között. THEODORE MACRIDY az Epheszosztól 30 km-re északra fekvő klaroszi Apollón-szentély feltárásának anyagából két részletben publikált jónéhány feliratot. Az 1. világháború idején – egymástól függetlenül – LIGHTFOOT és DIBELIUS egyaránt felhasználja ezeket a saját Kol 2,18 interpretációjában.<sup>101</sup>

A múlt század eleji interpretátorok közül SIR WILLIAM M. RAMSAY is LIGHTFOOTHOZ és DIBELIUSHOZ hasonlóan érvel: eszerint az ἐμβατεύω megfelel az eleusziszi misztériumok ἐποπτεία fokozatának, míg a μύησις α παραλαμβάνειν τὰ μυστήρια-val azonos;<sup>102</sup> ahogyan ezt Platónnál, a

<sup>98</sup> Néhány mágikus szöveg megtalálható: Eisenman–Wise 1992.

<sup>99</sup> Κύριος φυλάξι τοὺς ἐργαζομένους ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ (MAMA IV 307).

<sup>100</sup> Lightfoot 1975, 196–197.

<sup>101</sup> Arnold 1996, 105.

<sup>102</sup> Még pontosabban: William M. Ramsaytól függetlenül Martin Dibelius hasonló következtetésre jutott, lásd Dibelius 1975, 87.

VII. levélben is olvasható  $\mu\epsilon\upsilon\acute{\iota}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\pi\omicron\pi\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$  formula is megerősíti (*Epist.* VII. 333E).<sup>103</sup> Valamennyi eddig említett koncepciót egybefoglalja és megerősíti az École Française d’Athènes akkori igazgatójának, CHARLES PICARDnak 1922-ben publikált monográfiája, az *Ephèse et Claros*.<sup>104</sup> A múlt század elején megalapozott bevett interpretáció a későbbiek során sem változott lényegesen; érdekességképpen említendő, hogy LOUIS ROBERT, aki 1950 és 1960 között a klaroszi Apollón-szentély feltárását irányította, ugyanígy vélekedik: az  $\epsilon\mu\beta\alpha\tau\epsilon\upsilon\omega$  a  $\mu\acute{\upsilon}\sigma\tau\eta\varsigma$  belépését jelenti a templom legszentebb helyére, a földalatti  $\alpha\delta\upsilon\tau\omicron\nu$ -ba.

Tekintettel arra, hogy a fenti ige *hapax* az Újszövetségben, nyilvánvalóan csupán indirekt „bizonyításról” beszélhetünk, hiszen a szó a Szeptuaginta görög nyelvében – kétszer is – a már említett „beteszi a lábát”, azaz „meghódít” értelemben használatos; a Józsué vezette héber törzsek „lépnek be” így Kanaán földjére (Józs 19,49. 51). Valódi politikai érvényű hódításról aligha beszélhetünk a misztériumok kultikus nyelvvel kapcsolatban, de egyfajta új szellemi dimenzió, illetőleg gyökeresen „új élet” szimbolikus meghódításáról igen. Összegzésképpen újra WILLIAM M. RAMSAY-re hivatkozom, aki az antik piszidiai Antiokhia közelében lévő Kara Kújüben feltárt Mén-szentély tájolása és elrendezése alapján a következő rekonstrukciós kísérlettel él: a  $\mu\acute{\upsilon}\sigma\tau\eta\varsigma$  a beavatási csarnok nyugati oldalán lépett be a procedúra első színterére, a második helyszín a szentély nyugati oldalán volt található, míg a középső részen lett volna a legszentebb terület, az  $\alpha\delta\upsilon\tau\omicron\nu$ , s az  $\epsilon\mu\beta\alpha\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$  az ide történő belépést jelentette.<sup>105</sup> Amennyiben tehát elfogadjuk a régészet és a teológia klasszikusainak immáron egy évszázados tudománytörténeti trendjét, akkor hozzávetőlegesen világossá válik előttünk, *mit és miért* kárhoztatott oly erősen Pál apostol a kolosszei hívek körében. Továbbá az is világossá válik, hogy a kolosszei névtelenek magatartása kétszeresen is illegitim tevékenységre utal: egyrészt a *doctrina Christiana*, konkrétan a Názáreti Jézus személyének megtagadására, másrészt pedig arra, hogy a látomásokkal való kérdés a misztériumvallások tradíciójára szempontjából is szentségtörésnek minősült.

A misztériumokba történő beavatás második fokozatát jelölő kifejezések – mint  $\epsilon\pi\omicron\pi\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ ,  $\epsilon\mu\beta\alpha\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ ,  $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  – egyaránt vizuális megtapasztalással jártak együtt, ám arra vonatkozóan, hogy mit is láttak az avatandók ismét csak távoli analógiákra vagyunk utalva. A görög, kopt mágikus papiruszok egyik legkiválóbb szakértője, HANS DIETER BETZ által közzétett papirusztöredékről idézek; a *müsztész* az Ida-hegyi *daktüloszok* misztériumába nyert beavatást, élményeivel kapcsolatban pedig a következőket mondja: „beavattattam és alászálltam a *daktüloszok megaronjába* (föld alatti kamrájába), és egyebeket is láttam odalent, szüzet, szukákat, s a továbbiakat mind”<sup>106</sup> (természetesen a Troasz melletti Ida-hegyről van szó, nem pedig a krétairól). Az a kevés, amit a „látomásból” megtudunk, szinte semmi *daktülosz*-specifikusat nem tartalmaz, a *müsztész* például a Hekaté-kultuszba történő beavatás során is „láthatta volna” ugyanezt.

<sup>103</sup> Platón: *Levelek. Platón összes művei kommentárokkal*, ford. Mészáros Tamás. Budapest: Atlantisz, 2007, 44. Dión és egy bizonyos athéni testvérpár viszonyáról: „Barátságuk nem a filozófiából született, hanem abból a mindennapi társas kapcsolatból, mely a legtöbb barátság forrása, amikor az emberek vendégségben, *kisebb-nagyobb beavatási szertartások* során ismerkednek össze”. – *A müsztész és az epoptész* az alacsonyabb, illetve a magasabb beavatási fokozatot jelenti, erre vonatkozik a magyar fordítás kurzívált szövegszakasza.

<sup>104</sup> Picard 1922, 308.

<sup>105</sup> Ramsay 1912, 37–56.

<sup>106</sup> Betz 1980. A szóban forgó papiruszt Preisendanz a 3-4. századra datálta: *Papyri Graecae Magicae* II. 202.

A *Kolosszei-levél* vizsgált kulcskifejezéseivel analóg pogány, illetőleg a zsidó-kereszténységgel elegyedő vallástörténeti jelenségek osztályozását illetően CLINTON E. ARNOLD a következő négy lehetőséget különíti el: (1) az Apollón-kultusz (elsősorban is Klarosz környékére koncentrálva); (2) a női istenségek, Artemisz, Kübelé, Szeléné, Hekaté, akiknek a kultuszában a mágikus elem különösen erős; (3) az asztrális misztériumok, mindenekelőtt a Mithrasz-kultusz; (4) a kis-ázsiai szinkretikus zsidó kultuszok (még akkor is, ha klasszifikációjuk szinte megoldhatatlan feladat).<sup>107</sup> Hadd tegyem hozzá ötödikként azt a variációt, amelyet – szintén a múlt század elején – RICHARD REITZENSTEIN „Lese-Mysterium”-nak nevez,<sup>108</sup> s elsősorban a *Corpus Hermeticum* legfontosabb traktátusaival (főleg az *Asclepiusszal*) igazol. Habár ez a koncepció sem bizonyítható kézzelfogható módon, de gondolatkísérletként mindenképpen elfogadható: eszerint bizonyos kultusz nélküli vallásos tevékenységek fókuszában kitüntetett szövegek recitálása állott (volna). Ilyesmire valóban számos példát találunk különféle kultúrákban és vallásokban, és csábító lenne ennek az eshetőségnek a kiterjesztése még akár heterodox zsidó, avagy zsidó-keresztény környezetben is.<sup>109</sup> Noha a levél szövegében a „sabbat”, illetőleg az „újhold” kérdése eléggé nyilvánvaló módon zsidó-keresztények, avagy – a Ἰουδαϊζομαι ige közkeletű értelmének megfelelően – judaizáló keresztények<sup>110</sup> kolosszei jelenlétére utal, az azért nehezen képzelhető el, hogy a *sajmér sábesz* hívek a jesivában, vagy a korai katakhéta iskolában *Corpus Hermeticumot* „tanultak volna”. Marad tehát az ARNOLD javasolta felosztás, amelynek a kényes pontja amúgy is a „szinkretikus zsidó kultuszok” megjelölés.

Nem segíti az analógiák körének szűkítését a 2. fejezet másik kulcskifejezése, a θρησκεία τῶν ἀγγέλων sem, annál is inkább, mert a θρησκεία három újtestamentumi előfordulása közül kettő kifejezetten pozitív jelentést hordoz, nagyjából *pietas*, „kegyesség” értelemben. (Pál, amikor Agrippa előtt védőbeszédet mond, ἡ ἀκριβεστάτη αἴρεσις ἡ ἡμετέρα-ról, azaz „kegyességünk legaggályosabb irányzatáról” beszél (Apcs 26,5). Amúgy pedig a szó az „imádás” különféle válfajait, illetve a vallásos szolgálat típusait egyaránt jelöli. A θρησκεία τοῦ Θεοῦ Flavius Josephusnál több helyütt is egyszerűen „Isten imádását” jelenti, miként Római Kelemennél is.<sup>111</sup> A többes számú tárgyra vonatkozó alakok, mint θρησκεία τῶν θεῶν, vagy εἰδώλων pedig az istenek, illetve démonok általában vett imáadására vonatkozik;<sup>112</sup> végül pedig (a) ἡ Ἰουδαίων θρησκεία a „zsidó vallás” megfelelője.<sup>113</sup> Ebben a kontextusban tehát eléggé egyértelműnek tűnik, hogy az „angyalok imáda-

<sup>107</sup> Arnold 1996, 109.

<sup>108</sup> Reitzenstein 1927.

<sup>109</sup> Amennyiben elfogadjuk, hogy a zsidóság számára egyetlen autentikus kultusz érvényes, amely a kétezer éve éppen nem létező jeruzsálemi Templomhoz kötődik, akkor a szerte a világban létezett és létező ima-, valamint tanházak tág teret engednek az ilyesfajta, a könyvkultuszra alapozó felfogásoknak.

<sup>110</sup> A *ioudáizomenoi* gyűjtőfogalom pontos klasszifikációja a keresztény ókorban úgyszólván megoldhatatlan feladat. Nem biztos, hogy a kolosszei „renegátokra” illik e jelző, könnyebben vonatkoztatható például azokra a 4-5. századi antiokhiai keresztényekre, akik a nagyobb ünnepeket a zsidókkal közösen ülik meg, s akiket Khrüszosztomosz oly szenvedélyesen ostoroz.

<sup>111</sup> IClem 45,7 = Clément de Rome: *Épître aux Corinthiens*, I. Trad. pr. A. Jaubert (Sources Chrétiennes 167.) Paris: Éditions du Cerf, 1971. Római Szent Kelemen *Levele a korintusiakhoz*, ford. Ladocsi Gáspár. In: *Apostoli atyák* (Ókeresztény Írók 3.) Budapest: Szent István, 1980, 133: „Ananiást, Azariást, Miszaélt talán azok vetették tüzes kemencébe, akik a Magasságbelinek a nagyszerű és dicsőséges *tiszteletet megadták?*”

<sup>112</sup> Arnold 1996, 92.

<sup>113</sup> DeMaris 1994, 60.

sa” értelmezés a levél szövegében csakis valamiféle pejoratív dologra vagy szituációra vonatkozhat. De, ahogy már szó esett róla, ez a lehetőség akkor áll fenn, ha a birtokviszonyt egyértelműen *genitivus obiectivus*ként fogjuk fel. Így az „angyalok imádása” – hasonlóan a θρησκεία τοῦ Σαράπιδος, vagy az Ἀπόλλωνος τοῦ Πυθίου<sup>114</sup> kifejezéshez – nyilvánvalóan illegitim tevékenységre vonatkozhat csupán, a bibliai kinyilatkoztatás szemszögéből nézve. Ám ha a kifejezést *genitivus subiectivus*-ként értelmezzük (ami azért meglehetősen aggályos eljárásnak minősülne), akkor akár Istennek az angyali karokkal és rendekkel együtt történő imádasáról is beszélhetnénk. (Erre vonatkozott a *Zóhárból* vett példa, s ide sorolható majd minden, a zsidó misztika bibliai alapszövegeivel, a Jesája 6-tal, a Jehezqél 1-gyel, illetve a Zekarjá 3-mal összefüggő mű is.) Az utóbbi eset hipotetikus meghagyása sem jelenti azt, hogy Kolosszéban az angyalkultusz ilyesfajta esetével állnánk szemben. Mindamellett annak a megítélése is kérdéses, hogy egyáltalán miféle kultusszal? Az ilyenkor szokásos hipotézisek nagyjából két kulcsfogalom köré csoportosíthatók: az egyik a *szinkretizmus*, a másik pedig a *gnózis*. Roppant beszédes ebből a szempontból GÜNTHER BORNKAMM elgondolása, aki úgy vélekedik, hogy a θρησκεία τῶν ἀγγέλων valamiféle *sztoikheia*-kultusz része lehetett.<sup>115</sup> Vagyis a kozmosz felépítését, a különféle természeti erőket szabályozó szellemi lények imádása.

A szóba kerülő analógiák sora a hellenisztikus apokrif apokalipszisektől a qumráni iratokon át egészen a nag-hammadi könyvtár anyagáig terjed. Logikai kiindulópontot a *Hénokh*-corpus jelenthet, ahol egyértelműen megfogalmazódik: a Hermón hegyére leszálló lázadó angyalok már imádatot követeltek meg maguknak. Az angyalkultusz azonban mindenekelőtt a gnosztikus szövegekben válik végérvényesen elterjedtté, egyszerűen azért, mert az Egyből kiáradó valamennyi szellemi lényt (*hüposztasziszt, aiónt*) – különösen a Démiurgosz világa fölötti, tisztán pneumatikus létezőket – viszonylag könnyű volt az apokrif angyali hierarchia valamelyik tagjával azonosítani. Mitológia-filozófiai lények sokasága jön létre ily módon, akik gyakran megnevezik magukat, miként például az *Amram-testamentumában*,<sup>116</sup> vagy *Az arkhónok hüposztasziszta* című traktátusában, ahol az egyik arkhón közli, hogy Norea, Éva lánya rendelte el a nekik történő szolgálatot.<sup>117</sup>

A *thrészkeia* első stációja az angyalok invokálása lehetett, de hogy maga a kultusz miben nyilvánult meg, azt nehéz rekonstruálni; feltételezhető, hogy a mágikus gemmafeliratok mintájára – a *do ut des* elvének megfelelően – rögzítésre került: az áldozati felajánlásokért a kultusz résztvevői mit is várnak cserébe? A helyzet megítélését nehezíti, hogy már a 2. századi egyházatyák mindenféle misztériumvallást illegitim kultusznak tekintettek, sőt, ahogyan Jusztinosz vagy Tatianosz esetében idéztük: *de concreto daimóno-*, illetve *angelolatreiának*. Nem valószínű azonban, hogy Pál apostol a θρησκεία τῶν ἀγγέλων-t ilyen általános, kiterjesztett érvénnyel használta volna. Mindenesetre a fenti kifejezés *genitivus subiectivus*i értelmére több olyan qumráni példát találunk, amelyekre nézve nehéz megállapítani, hogy esetükben egyszerűen misztikáról vagy heterodoxiáról kell-e beszélnünk?<sup>118</sup>

<sup>114</sup> Ebben az értelemben a *thrészkeia* kétségtelenül alacsonyabb kultikus fokozatot jelöl, mint a *latreia*, nagyjából megfeleltethetően a magyar *tisztelet* kifejezésnek.

<sup>115</sup> Bornkamm 1975, 130.

<sup>116</sup> *Amram-testamentuma*, in: Eisemann–Wise 1992, 156–160.

<sup>117</sup> *Az arkhónok hüposztasziszta* = NHC II. !. 92.29–32. In: *The Nag Hammady Library*, 157–158.

<sup>118</sup> Arnold 1996, 96.



Teljességgel nyilvánvaló, hogy – mintegy lefedési probléma gyanánt – a kulcskifejezések értelmezése, az analógiák körének kiterjesztése vagy éppen szűkítése elsősorban attól függ, hogy a filológus melyik tudományág, avagy vallástörténeti iskola képviselője; jól láthatóan az iménti szempont dönt arra vonatkozóan, hogy valaki a gnoszticizmus, a pogány kultuszok vagy éppen a zsidó heterodoxia felől közelíti meg a *Kolosszei-levél* vizsgált részeinek kontextusát. Ugyanez érvényes a στοιχεῖα τοῦ κόσμου sztoikus eredetű kifejezésre is, amelyet a legegyszerűbb lenne a már említett módon latin megfelelőjével, az *elementa mundi*-val azonosítani, ám a páli értelmezés megfejtéséhez így még egy tapodtat sem jutnánk közelebb.

Újszövetségi szövegekörnyezetben a „[a világ] elemei” kifejezést egyrészt a *Második Péter-levél*ben találjuk, mégpedig az ἐκπύρωσις érzékletes leírása közben.<sup>119</sup> Ám a középső sztoa kozmológiai felfogását a *Második Péter-levél* eszkatológiai kontextusba helyezi: vagyis a világ egyszer s mindenkorra pusztul el a tűzözönben, nem pedig végtelenül sokszor. A kézzelfogható fizikai, kozmológiai jelentés mellett a *Zsidó-levél* 5,12 szolgáltatja a következő példát: itt „Isten beszédeinek *alapelemeiről*” (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ Θεοῦ) esik szó, magyarul egyfajta „elemi tanításról”. A *Kolosszei-levél*ben nyilvánvalóan szellemi közlényekként feltűnő világ elemei – feltehetőleg hasonló funkcióban – a *Galata-levél* 4,3-ban bukkannak fel. „Amikor kiskorúak voltunk – írja Pál – a világ elemei alá voltunk vetve szolgaságra” (ὅτε ἡμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι). Több mint valószínű, hogy mindkét szöveghelyen olyasfajta anyagi lényekről van szó, akik nem csupán a fizikai kozmosz működését befolyásolják, hanem a világ működésének hétköznapi rendjét is. Talán úgy is fogalmazhatnánk, hogy felügyeletük alá esik minden, ami a kinyilatkoztatás világán kívül, vagy annak törvényei ellenére történik.

Aligha elégedhetünk meg azzal, hogy ezeket a közlényeket a mind az akadémiai, mind pedig a peripatetikus hagyományban, illetve más görög filozófiai iskolák tanításában is jelen lévő, a bolygók mozgását irányító asztrális szellemekkel rokonítsuk. A *Salamon testamentuma* című apokrif iratban olvashatjuk, vagyis a kereszténység születését megelőző időszak dokumentuma gyanánt, hogy amikor hét szellemi lény jelenik meg Salamon előtt, s felfedik a kilétüket, a következőképpen „mutatkoznak be”: „mi vagyunk alapvető szinten a sötétség világhatalmai” (ἡμεῖς ἐσμεν στοιχεῖα κοσμοκράτορες τοῦ σκότους, *TSol* 8,2).<sup>120</sup> Később az is kiderül, hogy a planéták mögött álló, tehát sztereotip funkciót betöltő lényekről van szó (*TSol* 8,4).<sup>121</sup> A páli levél kommentátorainak jelentős része egyetért abban, hogy (a) στοιχεῖα τοῦ κόσμου kiléte valamilyen módon összefügg a θρησκεία τῶν ἀγγέλων-nal, vagyis planetáris szellemek, vagy egyéb anyagi méltóságok szolgáltatóról, netán imádásáról lehet szó. Ha pedig valamiféle kultikus tevékenységről beszélünk, akkor annak – az egész korabeli antik világ gondolkodását szem előtt tartva – teljességgel a kiterjedt

<sup>119</sup> Az iménti értelemben használja a kifejezést [Pseudo?]-Philon is: *De aeternitate mundi* 21,109. In: Philon d'Alexandrie: *De Aeternitate mundi*. Paris: Cerf, 1976.

<sup>120</sup> *T.Sol.* 8.2. = *Salamon testamentuma*. In: *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban*, 367: „Én, Salamon pedig megpillantván őket elcsodálkoztam és megkérdeztem: Kik vagytok? Mire ők: Égítetek vagyunk, a sötétség hatalmasságai”.

<sup>121</sup> *T.Sol.* 8.4. = *Salamon testamentuma*. In: *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban*, 369: (A hét égítetet megszemélyesítő angyal a következőket mondja) „A mi csillagaink az égen kicsinynek tűnnek, és isteneknek néznek minket. Együtt vándorlunk, együtt lakunk, mikor Lüdiában, mikor az Olümposzon, mikor pedig magas hegyen.”

asztrológiai, sőt alkímiai hagyomány az alapja, annak a felismerése, hogy a csillagok mozgása, az elemek egybekapcsolódása, a kozmikus és az egyénre szabott sors a lehető legszorosabban összefüggenek. A *Hénokh*-corpus 1. könyve, vagy éppen a qumráni ezoterikus anyag egy része betekintést enged abba, hogy miként is épülnek föl ezek az összefüggések. Lucifer egyik megnevezése, a Vénusz bolygóval azonosítható Hélél ben Sáhár világossá teszi, hogy nem csak a kései hellenisztikus korszaktól érvényes hagyományban találkozunk ilyen esetekkel.

A háromféle különböző funkció – elemi tanítás, alapelemek, angyali lények – mindenesetre újra és újra felszínre hozzák azokat a sokjelentőségűségekből fakadó ellentmondásokat, amelyeket egy nem görög anyanyelvű, bár görögül kiválóan tudó hajdani *jesiva bóher* esetében mindig figyelembe kell vennünk: a vizsgált levelek nem filozófiai művek, ahogyan már említettem, többféle tradíció nyelvezetét figyelembe vevő, s ekként többféle regiszteren megszólaló, néha valóban rejtjeles írások. Ez a sajátos hangoltság – ahogyan megkíséreltem bizonyítani – megfelel annak az eljárásmodnak, amelyet az új győzedelmes nyelv, egyszerre idiomatikus és egyszerre szellemi *koiné*, a kereszténység nyelve a páli intenció alapján betölteni igyekszik: lehetőségképpen egyszerre szólalni meg az összes fontosabb korabeli vallási regiszteren, a *Kolosszei-levél* esetében pedig „világgá fecsegni” a *kérügmát* – a misztériumok nyelvén. Ám akár mennyire is többretegű a módszer, a cél – unisonóban – egy és ugyanaz: világossá tenni, hogy a *hatalom*, mind a látható, mind pedig a nem látható univerzumban a Messiás királyt illeti meg. Végül is a *kérügma* lehető legbeszédesebb megfogalmazása a levél 2. fejezetében olvasható *triumphus*-hasonlat. Eszerint a Názáreti Jézus, a megváltó keresztthalálával bűnbocsánatot szerzett, a halálból életre keltve új népet támasztott magának, valamint nagyszabású diadalt aratva a szellemvilágban, „(miután) lefegyverezte a fejedelemségeket és hatalmasságokat, nyilvánosan megszegyenyítette őket, s önmagában diadalmenetet tartott fölöttük” (ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγματίσεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ, Kol 2,15). Kétségtelen, hogy a legyőzött szellemi hatalmasságok sorába a στοιχεῖα τοῦ κόσμου éppen úgy beletartozik, miként valamennyi (feltételezett) angyali lény, akikre csak a θρησκεία τῶν ἀγγέλων érvényessége kiterjedhetett, továbbá görög és orientális istenek is, akiket – miként szó esett róla – már a legkorábbi keresztények gonosz angyali lényekkel azonosítottak. S ha valóban így áll a helyzet, akkor újra kell értelmeznünk a kinyilatkoztatás világán *kívüli*, illetve *belüli* fogalmát is, hiszen egyértelműen úgy tűnik: a páli hasonlat *triumphusa* (θριαμβεύσας)<sup>122</sup> – a kereszténység *egyetemességének* egyik legkorábbi bizonyításaként – eltörölte a szó-határt, egyúttal mint világ-határt.

A levél a mindenség fölötti uralom kiterjesztését biztosító nagyszabású szellemi hadművelet alapjelleget önmagában a *pléróma* testben lakozásának paradoxonával is kifejezhette volna. Ez azonban túlságosan nehéz fajsúlyú, sőt sejtetően a gnosztikus nyelvezet miatt félreérthető üzenet lett volna. Talán ezért volt szükség a „hétköznapi vallásosság”, a misztériumok, sőt megköcköztathatóan a mágikus kultuszok nyelvére is. Mindamellet a levél alapüzenete *ultima ratio*, nem

<sup>122</sup> A *triumphus*-hasonlat ugyanis – a diadalmenetet tartó győztes hadvezér példájával – úgy állítja elénk a kinyilatkoztatás világát, mint valamiféle szingularitásból szerteáradó hatalmas birodalmat, amely a hódításai folytán állandóan nőttön-nő. Ám az *oikonomia*, az üdvrend keretein belül nem jut kizárólagosságra, nem is juthat, amíg a Gonosz uralmi szférája felszámolásra nem kerül; ennél fogva a *kívül* fogalma a szellemi topológiában az ἀποκαταστάσις πάντων bekövetkeztéig nem veszít érvényéből.



módosul, jól kitapinthatóan már a 2. században; a *koszmosz* örvénylő, egymásnak feszülő erői kisimulni látszanak, akár egyfajta hullámgörbe, kiterülnek az időben, s a nagyon távoli jövőre irányuló eszkhatólogiai szemléletet „gerjesztenek”.

Ha a levélnek a misztériumok nyelvéből kölcsönzött hasonlatánál maradunk: *müisztészek* nemzedékeken átívelő végtelen menete vonul – babérkoszorúval, fáklyával és mainádok kíséretében – a megszenteltnek hitt beavatási színterek felé, hiába. Döntő többségük soha nem jut el a beavatottság állapotába, olyan titkot őriz, amely idegen a „misztérium” eredeti intenciójától. Híre-hamva sincs a krisztusi megbékéltetés-műnek, éppen ellenkezőleg, valamiféle rosszul értelmezett megbízatásnak engedelmességgel, ez az arc nélküli tömeg a világ békétlenségét veszi magára. Pedig nem a „világ” (a Biblia nyelvein: *tébél* és *ólám*, *koszmosz* és *oikumené* egyszerre) a kinyilatkoztatás címzettje, a „világ békessége” ebben az értelemben üres frázis csupán. Noha magán viseli a kinyilatkoztatás stigmáját, ám ez csak annyit jelent, hogy az ember által „belakott” mindenség teremtett voltában is hordoz bizonyos történelemszerű vonásokat. Ezért is beszélhetünk egyáltalán (schellingi értelemben) *világtörténelemről*. Vagyis, ami az emberrel megesis, az elenyésző mértékben ugyan, de a világgal is megesis.<sup>125</sup> Ám ez a kimondatlan felismerés a megcsalt *müisztészek* számára semmi egyéb lehetőséget nem kínál, mint visszatérést bizonyos „kozmosz misztériumok”, például a Mithrász-kultusz szertartásrendjébe.<sup>126</sup> A kozmikus sorsközösség lehetősége azonban nem tartozik a bibliai kinyilatkoztatás ígéretei közé.

Mindaz, amiről az iméntiek során szó esett, az a *thürszoszvivők*, a „meghívottak” osztályrésze; de mi a helyzet az „elhívottakkal”, pontosabban a magukat elhívottnak vélőkkel? Visszakanyarodva kiindulok példánkhoz, a múzeumi sétához: mi a helyzet a *müisztagógészek* népes hadával, elsősorban is a *teológusokkal*? Tiszteletreméltó kivételtől eltekintve az *eirénopoiétész* esetükben főleg az íróasztal békéjét hozta meg, a dolgozószoba csendjét, az elmúlt kétszáz évben mindenképpen, s ez nagy dolog! Ennek a békességnek azonban ára van: lassan-lassan teljesen elnéptelenedik a Pál idejében (még) zsúfolt, vibráló feszültséggel teli szellemi *koszmosz*, elcsendesedik a megváltás-óceán, milliónyi emléket és lehetőséget rejtve magában.

## Bibliográfia

ABBOT 1897: Abbot, Thomas Kingsmill: *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians*. Edinburgh: T&T Clark.

ARNOLD 1996: Arnold, Clinton E.: *The Colossian Syncretism. The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae*. Eugene, OR: Wipf and Stock.

<sup>125</sup> Erre kétségtelenül a *Róma-levél* 8,19 a legjobb példa, ahol azt olvassuk, hogy: „Mert a teremtett világ szorongva [más fordítás szerint: „sóvárogva”] várja Isten fiainak a megjelenését” (ή γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ ἀπεκδέχεται). A teremtett világ Messiásvárásáról nyilván nem beszélhetünk másként, mint – Arisztotelésszel szólva – valamiféle αἰσθησις τις ἀσθενῆς formájában.

<sup>126</sup> A *Heliodromus*, vagyis Napfutár Mithrász kultuszának a keletkezés és a pusztulás világát kozmikus szintre emelő asztrológiai vonatkozásait megőrkítő egyik legfontosabb antik szöveghely Porphüriosz: *De antro nympharum*ának 24-25. fejezete. Az ősi árja istenség lényének legbensőbb vonásait eszerint a napéjegyenlőség fejezi ki a keletkezés és a pusztulás világának egyensúlyi pozíciójában, valamint a halhatatlan lelkek processziója a Ráktól a Bika csillagkép, majd a Föld (tudniillik az újjászületés) felé.

- BARNETT 1997: Barnett, Paul W.: *The Second Epistle to the Corinthians* (The New International Commentary on the New Testament) Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- BENOIT 1968: Benoit, Pierre: Qumran and the New Testament. Paul and Qumran Studies. In: Jerome Murphy-O'Connor (ed.): *New Testament Exegesis*. London: Chapman, 1-30.
- BENOIT 1975: Benoit, Pierre: L'hymne christologique de Col. I,15-20. Jugement critique sur l'état des recherches. In: Jacob Neusner (ed.): *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults. I.* (Festschrift Morton Smith) Leiden: Brill.
- BETZ 1980: Betz, Hans Dieter: Fragments from a Catabasis Ritual in a Greek Magic Papyrus. *History of Early Christianity* 19: 287-295.
- BETZ 1986: Betz, Hans Dieter (ed): *The Greek Magical Papyri in Translation*. Vol. I. Text. Chicago: Chicago University Press.
- BLAU 1898/2005 = Blau Lajos: *Az ózsidó búvészet*. Budapest: Gabbino Print (reprint).
- BORNKAMM 1975: Bornkamm, Günther: The Heresy of Colossians. In: Fred O. Francis – Wayne A. Meeks (eds.): *Conflict at Colossae: A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies*. Missoula, MT: Scholar's Press, 123-145.
- DEICHGRÄBER 1967: Deichgräber, Reinhard: *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DEMARIS 1994: DeMaris, Richard E.: *The Colossian Controversy. Wisdom in Dispute at Colossae* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 96.) Sheffield: JSOT Press.
- DIBELIUS 1909: Dibelius, Martin: *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- DIBELIUS 1975: Dibelius, Martin: The Isis Initiation in Apuleius and Related Initiatory Rites. In: Fred O. Francis – Wayne A. Meeks (eds.): *Conflict at Colossae: A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies*. Missoula, MT: Scholar's Press, 61-121.
- DIBELIUS-GREEVEN 1953: Dibelius, Martin – Greeven, Heinrich: *An die Kolosser, Epheser, an Philemon* (Handbuch zum Neuen Testament 12.) Tübingen: Mohr.
- EISENMAN-WISE 1992: Eisenman, Robert – Wise, Michael Owen: *The Dead Sea Scrolls Uncovered: The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for Over 35 Years*. London: Penguin Books.
- FLUSSER 1999: Flusser, David: Messianológia és krisztológia a Zsidókhöz írt levélben. In: *A judaizmus és a kereszténység eredete*. Budapest: Múlt és Jövő, 201-225.
- FOSSUM 1983: Fossum, Jarl E.: Jewish-Christian Christology and Jewish Mysticism. *Vigiliae Christianae* 37(3): 260-287.
- FOSSUM 1989: Fossum, Jarl E.: Colossians 1. 15–18a. in the Light of Jewish Mysticism and Gnosticism. *New Testament Studies* 35(2): 183-201.
- FOSSUM 1995: Fossum, Jarl E.: *The Image of the Invisible God. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- FRANCIS 1975: Francis, Fred O.: Humility and Angelic Worship in Colossians 2,18. In: Fred O. Francis – Wayne A. Meeks (eds.): *Conflict at Colossae: A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies*. Missoula, MT: Scholar's Press, 109-134.

- GOLDZIHNER 1912: Goldziher Ignác: *Előadások az iszlámról*, ford. Heller Bernát. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- GOODENOUGH 1935: Goodenough, Erwin R.: *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. New Haven: Yale University Press.
- GOODENOUGH 1953: Goodenough, Erwin R.: *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*. I. The Archeological Evidence from Palestine. (Pantheon, New York, 1953); II. The Archeological evidence from the Diaspora. (Pantheon, New York, 1953).
- GRAF 2009: Graf, Fritz: *A mágia a görög-római világban* (Electa) Budapest: Gondolat.
- GUNTHER 1973: Gunther, John J.: *St. Paul's Opponents and their Background* (Novum Testamentum Supplementa 35.) Leiden: Brill.
- HENGEL 1993: Hengel, Martin: „Setze dich zu meiner Rechten”. Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1. In: Marc Philonenko (ed.): *Le Trône de Dieu* (WUNT 69.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- KÁKOSY 2001: Kákosy László: Az egyiptomi időfogalom. In: *Az alexandriai időisten*. Budapest: Osiris, 142-149.
- KEHL 1967: Kehl, Nikolaus: *Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol. 1,12-20* (Stuttgarter Biblische Monographien 1.) Stuttgart: Katholische Bibelwerk.
- LIGHTFOOT 1875: Lightfoot, Joseph Barber: *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*. London: Macmillan.
- LIGHTFOOT 1975: Lightfoot, Joseph Barber: The Colossian Heresy. In: Fred O. Francis – Wayne A. Meeks (eds.): *Conflict at Colossae: A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies*. Missoula, MT: Scholar's Press, 13-59.
- LOHSE 1971: Lohse, Eduard: *Colossians and Philemon: A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*. Philadelphia: Augsburg Fortress Press.
- NOCK 1972: Nock, Arthur Darby: *Essays on Religion and the Ancient World*, vols. I-II. Oxford: Clarendon Press.
- PICARD 1922: Picard, Charles: *Éphèse et Claros. Recherches sur les Sanctuaires et les Cultes de l'Ionie du Nord* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 123.) Paris: De Boccard.
- PREISENDANZ 1928-1931-1942: Preisendanz, Karl: *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauber-papyri*. Leipzig-Berlin: Teubner, I. 1928; II. 1931; III. 1942.
- RAMSAY 1912: Ramsay, William M.: Sketches in the Religious Antiquities of Asia Minor. *Annual of the British School at Athens* 18: 37-79.
- REITZENSTEIN 1927: Reitzenstein, Richard: *Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Leipzig: Teubner.
- RUGÁSI 1996: Epheszosi történet. In: *Epheszosi történet*. Debrecen: Latin Betűk, 5-12.
- RUGÁSI 2020: Rugási Gyula: Tíz történetietlen tétel a gnózisról. *Studia Biblica - Bibliai Tanulmányok* 1(1): 31-62.
- SAUNDERS 1967: Saunders, Ernest W.: The Colossian Heresy and Qumran Theology. In: Boyd M. Daniels – M. Jack Suggs (eds.): *Studies in the History and Text of the New Testament*. Salt Lake City: University of Utah Press, 133-145.

- SCHELLING 2019: Schelling, Friedrich W. J.: *A kinyilatkoztatás filozófiája*, fordította Mazgon Máté. Budapest: Szent István Társulat.
- SCHENK 1987: Schenk, Wolfgang: Der Kolosserbrief in der neueren Forschung (1945–1985). ANRW II.25.4. (Berlin: De Gruyter) 3327–3364.
- SCHILLE 1965: Schille, Gottfried: *Frühchristliche Hymnen*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- SCHMITHALS 1983: Schmithals, Walter: The Corpus Paulinum and Gnosis. In: A. H. B. Logan – A. J. M. Wedderburn (eds.): *The New Testament and Gnosis*. Edinburgh: T&T Clark, 107–124.
- SCHÖNBORN 1997: Schönborn, Christoph: *Krisztus ikonja*. Budapest: Holnap.
- SCHOLEM 1965: Scholem, Gershom: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*. New York: Jewish Theological Seminary of America.
- SCHOLEM 1995: Scholem, Gershom: Tíz történetietlen tétel a kabbaláról. In: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások*. Budapest: Atlantisz, 171–178.
- SEGAL 2002: Segal, Alan F.: *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*. Boston–Leiden: Brill.
- SMITH 2006: Smith, Ian: *Heavenly Perspective. A Study of the Apostle Paul's Response to a Jewish Mystical Movement at Colossae* (Library of New Testament Studies 326.) London–New York: Bloomsbury.
- TATÁR György: Kerubok tánca, megjegyzések a kabbala alapkönyvéhez, a Zohárhoz. In: *Zohár, a Teremtés könyvéről*, ford. Uri Asaf. Budapest: Atalantisz, 2014, 186–198.
- THRALL 2000: Thrall, Margaret E.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, vol. II. Edinburgh: T&T Clark.
- TÓTH J. 2020: Tóth J. Viktor: A Memra szerepe a judaizmusban a Második Templom korában. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 2(2): 133–141.
- TREBILCO 1991: Trebilco, Paul R.: *Jewish Communities in Asia Minor* (Society for New Testament studies, monograph series LXIX). Cambridge: Cambridge University Press.
- WESSELY 1924: Wessely, Charles (ed.): *Papyri Christiani. Les plus anciens monuments écrits sur papyrus, II*. (Patrologia Orientalis 88. [18,3].) Paris: Firmin-Didot.
- WÜNSCH 1905: Wunsch, Richard: *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*. Berlin: Georg Reimer.
- YAMAUCHI 1964: Yamauchi, Edwin M.: Sectarian Parallels: Qumran and Colossae. *Bibliotheca Sacra* 121: 141–152.

# BEVEZETÉS A BÚZA ÉS KONKOLYPERJE PÉLDÁZATÁHOZ<sup>1</sup>

BERDE IMRE

## 1. Bevezetés

Jézus Krisztus egyik legnagyobb teológiai vitákat kiváltó és a félreértések miatt – főleg az eretnek- vagy megújulási mozgalmak kapcsán – komoly egyháztörténeti hatásokkal rendelkező példázata a búzáról és konkolyperjéről szóló.<sup>2</sup> Habár mindössze Máté említi evangéliumában az Isten királyságáról szóló hét krisztusi parabola egyikeként,<sup>3</sup> jelentősége mégis kétségtelenül nagy. Ezt mutatja többek között, hogy nemcsak apologetikai-egyháztörténeti szinten jelent meg a katolikus, protestáns és karizmatikus teológiai irodalomban, hanem eszkatológiai viták érvanyagában máig szerepet kap.<sup>4</sup>

Jelen tanulmány ezt a példázatot kísérli meg több oldalról, bibliai alapon bemutatni egyfajta bevezetés jelleggel, hiszen a téma rendkívül szerteágazó és messzire vezető, interdiszciplináris kérdéseket vet fel, melyek akár több kötet megtöltésére is alkalmasak lehetnek. A tanulmány először a szöveg kontextusát veszi górcső alá Jézus földi szolgálata szempontjából. Ezután a példázat szerkezetére vonatkozó rövid megállapításokra kerül sor. Majd a vizsgálat tárgyát képező példázat egyháztörténeti kihatásainak vázlatos összefoglalását követően szubjektív megjegyzések következnek, a példázat további értelmezési lehetőségeinek inspirálására.

## 2. Kontextus

Jézus szolgálata rendkívül szoros összefüggésben volt az általa hirdetett evangéliummal, mely Isten királyságának győzelmét és a Király uralkodásának kezdetét tartalmazza.<sup>5</sup> Királyságáról és programjáról „a példázatok legnagyobb zsidó mestereként”<sup>6</sup> sok esetben erőteljes parabolákban beszélt, mely műfaj jellegzetessége, hogy a szónok folyamatos hasonlatok vagy folytatolagos ana-

<sup>1</sup> Külön köszönettel tartozom dr. Hack Márta (Ph.D.) tanszékvezető főiskolai docens asszonynak (SZPA) a dolgozattal kapcsolatos inspiráló gondolatokért, megjegyzésekért, szakirodalmi segítségért, építő kritikáért és a tárgyi tévedések javításáért.

<sup>2</sup> A kérdést jól összefoglalja az egyházatyáktól a 16. század végéig Bainton 1932.

<sup>3</sup> Mt 13,24–30, 37–43. A példázatok számához tartozó vitához ld. Lockyer 1963, 171–173.

<sup>4</sup> McIver 1995, 643.

<sup>5</sup> Ruff–Surjányi 2000, 109.

<sup>6</sup> Vermes 2005, 135.



lógiai segítségével illusztrálja üzenetét a jobb érthetőség kedvéért.<sup>7</sup> Ezek spirituális tartalmát gyakorlatilag a látható világból vett közismert képek közvetítették, ezek voltak mintegy a szellemi ismeretek és a tanok csatornái.<sup>8</sup> Jézus szolgálata és az ezen ősi, általa klasszikus haggádikus<sup>9</sup> formában művelt műfaj közötti szoros kapcsolatot azonban nemcsak a magas szintű rabbinikus didaktikai célok<sup>10</sup> magyarázzák, hanem a példázatokon keresztül mutatta be saját portréját személyisége és hatalma szempontjából is.<sup>11</sup> Továbbá nem elhanyagolható praktikuma volt a példázatokban való tanításnak, hogy elterjedt és népszerű műfajként szinte mindenki ismerte, viszont Jézus a Szent Szellem frissességével töltötte meg ezt a didaktikai módszert, amivel így nemcsak örökérvényű erkölcsi igazságok megfogalmazására volt képes,<sup>12</sup> hanem Isten természetfeletti dicsőségének és tökéletességének erőteljes – szinte kötelező módon –, demonstratív bemutatására is. A példázatokban ugyanakkor indirekt módon definiálta is Isten királyságát annak egyes aspektusainak közérthető képes beszédekben való bemutatásával.<sup>13</sup> A parabola tehát olyan beszéd vagy (tétel) mondat az evangéliumokban, ami spirituális bölcsességgel és igazsággal teljes, mely az igazság próbaköveként meggyőződést és isteni tekintélyt hordoz.<sup>14</sup>

Habár Jézus példázatai céltudatosan általában a mindennapi életből kerültek ki – így tartalmaztak folklorisztikus elemeket is –,<sup>15</sup> az igazság közlését és elrejtését egyaránt megcélozták.<sup>16</sup> Ezzel Jézus kijelentései világosak voltak azok számára, akik hittek Benne, viszont homályos maradt az

<sup>7</sup> Bullinger 2004, 751. A műfaj héber eredetijének, azaz a *másá*lnak szakirodalmához legújabban ld. Hack 2008, 2012, 2019, vagy csupán tájékozódásul ld. Lockyer 1963, 11; Young 2012, 3–6. Ld. továbbá BDB, מִשְׁלָּה szócikk; Ges מִשְׁלָּה szócikk, Grünlé 2006, 75. Ld. még TGEL, παραβολή (összevetés, hasonlat, példázat, példabeszéd) és παροιμία (közmondás, szólás, kiszólás, példázat) szócikkeket. Mint irodalmi műfajról ld. Kermode 1979. VERMES fontos különbségre hívja fel a figyelmet az ószövetségi és az evangéliumi *másá*llal kapcsolatban, amikor megjegyzi, hogy „a *masal* az Ószövetségben tágabb jelentésű, mint az Evangéliumokban, mindenfajta bölcsesség belefért, a szűkebb értelemben vett, rövid maximáktól (a *Példabeszédek* könyvének héberül *Mesalim* a címe, ami a *masal* többes száma) a találós kérdésekig és a meséig. (...) Jézus példázatai a rabbi példázataihoz állnak legközelebb. A rabbi általában megszabott mintát követnek” (Vermes 2005, 135–136). A kérdéssel kapcsolatban ld. még Stern 1991.

<sup>8</sup> Lockyer 1963, 17. Alapvetően a következő nagy témakörökben összegezhető a krisztusi parabolikus képek: (1) spirituális világ, (2) természeti jelenségek, (3) növények és állatok, (4) emberi élet. Mindez azt is mutatja, hogy Jézus kiválóan mozgott nemcsak a rabbinikus tudományokban, hanem a mindennapi élet dolgaiban is. Ld. Lockyer 1963, 22–23, 173. VERMES ugyanakkor a szinoptikus evangéliumokban található negyven példázatot a következő osztályokba sorolja: (A) a galileai vidéki életből származó példázatok, (B) a házépítést és háztartást alapul vevő példabeszédek, (C) magasabb társadalmi rangú emberek élete, (D) nagyvárosi üzleti élet, (E) bírósági ügyek, (F) Isten országa eljövetelet szimbolizáló ünnepélyes események, (G) egyéni élettörténetek. Ld. Vermes 2005, 189.

<sup>9</sup> Young 2010, 33.; Young 2012, 7–15.

<sup>10</sup> (1) Vonzóvá teszi a tanulást és könnyen érthetővé az új ismeretet; (2) nemcsak felidézhetővé teszi az elhangzottakat, hanem további gondolkodásra sarkall; (3) érzelmileg is fellelkesíti; (4) fenntartja a figyelmet; (5) megőrzi és továbbadhatóvá teszi a hallott és elsajátított igazságot. Ld. Lockyer 1963, 17–18.

<sup>11</sup> Lockyer 1963, 9–10, 130–133. Ld. még a rabbinikus és eszkatologikus hagyomány és kritika szempontjából Crossan 1973, 263–265; Young 2012, 33–38.

<sup>12</sup> Lockyer 1963, 10.

<sup>13</sup> Young 2011, 75.

<sup>14</sup> Lockyer 1963, 17.

<sup>15</sup> Vö. Mt 11,7. 16–17; Lk 7,24. 32. A kérdéssel kapcsolatban ld. Young 2012, 15–23.

<sup>16</sup> Bowen 1918; Tenney 2012, 182.

ellenségei előtt.<sup>17</sup> Itt érdemes megjegyezni, hogy éppen a *Máté evangéliuma* 13. fejezetében fordul elő először, hogy Jézus a szolgálata során új tanítási stílust alkalmazva példázatokban (παραβολή) kezdett el beszélni,<sup>18</sup> amit a tanítványok szóvá is tettek, viszont magyarázatot is kaptak rá:

„A tanítványok odamentek hozzá, és megkérdezték: – Miért példázatokban beszélsz hozzájuk? Jézus így válaszolt nekik: – Nektek megadatott, hogy megismerjétek a mennyek királyságának titkait, nekik azonban nem adatott meg! Mert akinek van, annak még adatik, hogy fölöslege is lesz; de akinek nincs, még amije van, azt is elveszik tőle. Ezért szólok hozzájuk példázatokban: mert néznek, de nem látnak, és hallgatnak, de nem hallanak, és nem is értenek semmit; és beteljesedik rajtuk Ézsaiás próféciaja, amely így szól: »Hallván hallani fogtok, de ne értsetek, nézvén nézni fogtok, de ne lássatok! Mert elhájásodott a szíve ennek a népnek, és nehéz hallásúakká lettek; szemüket lehunyták, hogy soha ne lássanak szemükkel, fülükkel ne halljanak, szívükkel ne értsenek, hogy meg ne térjenek, és meg ne gyógyítsam őket!« A ti szemetek azonban boldog, mert lát, és a fületek, mert hall! Úgy van, ahogy mondom nektek: sok próféta és igaz vágyott arra, hogy lássa, amit ti láttok, de nem látták; hogy hallja, amit ti hallotok, de nem hallották!» (Mt 13,10–17 SZPA)

Ezt követően mondta el a búza és konkolyperje példázatát, amelynek meghallgatására, megtanulására és megértésére hívta hallgatóságát, melyet az ἀκούω *aoristos imperativus* alakja is jelez.<sup>19</sup> Ezért talán Jézus indoklása értelmezhető hallgatóságához való viszonya és a tanítási módszere szempontjából úgy is, hogy a legmesszemenőbben figyelembe vette az Őt hallgatók rendkívül színes egyéniségét vagy karakterét, spirituális szintjét, illetve morális érzékenységét, így végső soron az üdvösségük valamely aspektusának fontosságára is felhívta a figyelmet, amely a kortárs zsidó vallási irányzatok sokféleségére is kiterjedt.<sup>20</sup> Ilyen a búza és konkolyperje példázata is,<sup>21</sup> mely közvetlenül a magvetőről<sup>22</sup> és a mustármagról<sup>23</sup> szóló példabeszédek között hangzott el a nyilvánosság előtt első galileai szolgálata során i. sz. 30-ban a Galileai-tenger partján egy halászbarkában.<sup>24</sup> Ebben a nagyon dinamikus szolgálati szakaszában, úgy tűnik, Jézus azt tűzte ki célul, hogy az emberek Istentől megérintett állapotba kerüljenek. A példázat a következőképpen szól a barkedől a parton álló tömeg felé:

„Egy másik példázatot is eléjük tárt: Hasonlít a mennyek királysága egy olyan emberhez, aki jó magot vetett a földjébe. De amikor az emberek aludtak, eljött az ellensége, és konkolyperjét vetett végig a gabona közé, majd elment. Mikor kikelt a vetés, és termést hozott, láthatóvá vált a konkolyperje is. Odamentek a rabszolgák a gazdához, és ezt mondták neki: »Urunk, nem jó magot vetettél földedbe? Hogy kerül oda a konkolyperje?« Az így válaszolt nekik: »Egy ellenséges ember csinálta ezt!« A rabszolgái megkérdezték tőle: »Akarod hát, hogy elmenjünk, és összeszedjük?« De ő ezt válaszolta: »Nem! Nehogy amikor összeszeditek a konkolyperjét,

<sup>17</sup> Mt 13,13–17,35; Tenney 2012, 182.

<sup>18</sup> Mt 13,3.

<sup>19</sup> TGEL, ἀκούω szócikk.

<sup>20</sup> I.d. Lockyer 1963, 19.

<sup>21</sup> Bullinger 2004, 270.

<sup>22</sup> Mt 13,18–23.

<sup>23</sup> Mt 13,31–32.

<sup>24</sup> Mt 13,1; Ruff–Surjányi 2000, 157–158.

kiszaggassátok vele együtt a gabonát is! Hagyjátok, hadd növekedjen mindkettő az aratásig, aratáskor pedig azt mondom majd az aratóknak: 'Szedjétek össze először a konkolyperjét, kössétek nyaládba, hogy el lehessen égetni, a gabonát pedig gyűjtsétek be a raktáramba!' » (Mt 13,24–30 SZPA)

Azonban a mustármagról, majd a kovászról szóló példázatot követően „*elbocsátván a sokaságot, beméne Jézus a házba. És az ő tanítványai hozzáménének, mondván: »Magyarázd meg nekünk a szántó föld konkolyáról való példázatot«*” (Mt 13,36 KGF). Vagyis Jézus csak a tanítványai előtt fejtette meg a konkolyról szóló parabolát, de nyilvánosan „*példázat nélkül nem is mondott nekik semmit*” (Mt 13,34 KGF). Azaz a tömeges magyarázat elmaradt, „*hogy beteljék amit a próféta szólt, mondván: Megnyitom az én számat példázatokra; és kitárom, amik e világ alapítása óta rejtve valának*” (Mt 13,35 KGF).<sup>25</sup>

A kontextuális kérdéseknél meg kell említeni, hogy a búza és konkolyperje példázata több parabolával együtt hangzott el. Viszont a vita pontosan az elhangzott példázatok számában van, ami azok csoportosításától függ egyébként. Alapvetően hét példázatról van szó a legtöbb elemzésben, viszont LOCKYER utal arra, hogy van egy nyolcadik is, ami a héttel együtt hangzott el, habár nem egységes beszédben történt ez, valamint nem is Isten királyságáról szóló hasonlat.<sup>26</sup> A példázatok a következők, elhangzásuk sorrendjében és a hallgatóság kontextusában:

HALLGATÓSÁG ÉS HELYSZÍN	ESEMÉNY	IGEHELY
TÖMEG A GALILEAI-TENGER PARTJÁN	A magvető példázata	Mt 13,3–9.
	A példázatmondás megindoklása	Mt 13,10–17.
	A magvető példázatának magyarázata	Mt 13,18–23.
	A búza és konkolyperje példázata	Mt 13,24–30.
	A mustármag példázata	Mt 13,31–32.
	A kovász példázata	Mt 13,33.
TANÍTVÁNYOK A HÁZBAN	A búza és konkolyperje példázatának magyarázata	Mt 13,37–43.
	A szántó földbe rejtett kincs példázata	Mt 13,44.
	Az igazgyöngy példázata	Mt 13,45–46.
	A jó és rossz halak példázata	Mt 13,47–48.
	A jó és rossz halak példázatának magyarázata	Mt 13,49–50.
	A háztulajdonos példázatának magyarázata	Mt 13,51–53a.
A háztulajdonos példázata	Mt 13,53b.	

A Máté evangéliumának 13. fejezetében található példázatok fenti rendszerezéséből kitűnik, hogy a házban Jézus jó mester módjára megkérdezte a tanítványoktól tanítása végeztével, hogy

<sup>25</sup> Jézus és a prófécia viszonyához ld. Ruff 2020b, 29–33.

<sup>26</sup> Lockyer 1963, 171.

értették-e az elhangzottakat, amire ők igennel feleltek.<sup>27</sup> Ebből a pozitív válaszból indította Jézus az addig elhangzott hét parabola didaktikai értelmének magyarázatát, majd illusztrációját tömör példázat formájában: „Ezért minden olyan írástudó, akit megtanítanak a mennyek királyságára, hasonló ahhoz a házigazdához, aki a kincseiből újakat és régieket hoz elő” (Mt 13,53 SZPA). Ebből megérthető, hogy az első hét parabola szól Isten királyságáról, míg a nyolcadik a Királyságról kijelentett ismereteket sikeresen megértő tanítványt minősíti, amikor a komoly tartalékokkal rendelkező háztulajdonoshoz hasonlítja.

Ebből következik helyesen, hogy Jézus Isten királyságáról hét példázatban adott kijelentéseket, tehát a búza és konkoly paraboláját is ebben a kontextusban érdemes elhelyezni. Erre alapozva több modell is született a hét példázat egymáshoz való viszonyát figyelembe véve:

(1) FAUSSET modellje szerint a példázatok száma a mennyek királyságának teljességére utal, amibe a magvető példázata vezet be, így a maradék hat példázat kijelentéseibe is, melyek egyébként párokba rendezhetők, ami úgy jön ki, hogy négy példázat elmondása után elküldte a nagy hallgatóságot, és a további három példázat már szűk körben és zárt helyen hangzott el. Ezek FAUSSET szerint: (1) búza és konkolyperje párban értelmezhető a jó és rossz halak példázatával; (2) a mustármag példázatának párja az igazgyöngyről szóló; (3) a kovász példázata pedig a szántóföldbe rejtett kincsről szólóval alkot párt.<sup>28</sup>

(2) AKIN értelmezése a számszimbolika felől közelíti a hét példázathoz. A lényege, hogy a tömeg előtt elhangzó négy – ami a föld száma – nemcsak a mennyek királyságának külső, világban megmutatkozó aspektusát mutatja be, hanem az ellenség lehetőségeinek maximumát is, mindent Isten ítélete alá rendelve. A házban a tanítványok előtt elhangzott három példázat pedig – ami a bizonyágtétel teljességének száma – Isten királyságának belső szempontjait tárják fel.<sup>29</sup>

(3) ARNOT javaslata a hét példázatot négy csoportban párosította: (a) az első két példázat Isten országának viszonyát az emberek bizonyos típusaihoz és a gonoszhoz ábrázolja; (b) a mustármag és a kovász példázata a mennyek királyságának progresszív növekedését mutatja be; (c) Isten országának értékességéről tanít a szántóföldbe rejtett kincs és az igazgyöngy parabolájában úgy, mint aminek a felfedezéséért érdemes mindent megtenni, illetve mindent odaadni; (d) a jó és rossz halak példázatában pedig a jó és a gonosz különbségtételéről tanít Isten igazságos ítéletére utalva.<sup>30</sup>

(4) HABERSHON a hét példázatot a Jelenések könyvében megjelenő hét *Asia* provinciai gyülekezettel állította párhuzamba.<sup>31</sup>

(5) LANGE értelmezésének lényege, hogy az egyháztörténet nagy korszakait szimbolizálják az egyes példázatok Máté evangéliumának 13. fejezetében.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Mt 13,51.

<sup>28</sup> Lockyer 1963, 171.

<sup>29</sup> Lockyer 1963, 171–172.

<sup>30</sup> Lockyer 1963, 172.

<sup>31</sup> Lockyer 1963, 172.

<sup>32</sup> Lockyer 1963, 172–173.

### 3. Szerkezet

#### 3.1. Főbb hasonlatok és metaforák<sup>33</sup>

Jézus Máté evangéliumában a mennyek királyságáról (ή βασιλεία τῶν οὐρανῶν) mondott példázataiban kétféle idősíki hasonlatokban adott kijelentést<sup>34</sup>:

- (1) hasonlít a mennyek királysága a parabolában elmondottakhoz;<sup>35</sup>
- (2) hasonlóná tétetik a mennyek királysága a parabolában elmondottakhoz.<sup>36</sup>

Ezt a csoportosítást árnyalja az alábbi táblázat:

IGEHELY	IGEVERS	JELENTÉS
Mt 7,24	Πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτοὺς <b>ὁμοιωθήσεται</b> αὐτὸν ἄνδρι φρονίμῳ ὅστις ᾠκοδόμησεν τὴν οἰκίαν αὐτοῦ ἐπὶ τὴν πέτραν	hasonlóná tétetik <sup>37</sup>
Mt 7,26	καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτοὺς <b>ὁμοιωθήσεται</b> ἄνδρι μωρῷ ὅστις ᾠκοδόμησεν τὴν οἰκίαν αὐτοῦ ἐπὶ τὴν ἄμμον·	hasonlóná tétetik
Mt 13,24	Ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων, <b>Ὁμοιώθη</b> ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ σπείροντι καλὸν σπέρμα ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ	hasonlóná tétetett
Mt 13,31	Ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων, <b>Ὁμοία</b> ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως ὃν λαβῶν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ·	hasonló
Mt 13,33	Ἄλλην παραβολὴν ἐλάλησεν αὐτοῖς· <b>Ὁμοία</b> ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμη ἢ λαβούσα γυνὴ ἐνέκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία ἕως οὗ ἐξυμῶθη ὅλον	hasonló
Mt 13,44	Πάλιν <b>Ὁμοία</b> ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν θησαυρῷ κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ ὃν εὐρῶν ἄνθρωπος ἔκρυψεν καὶ ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ὑπάγει καὶ πάντα ὅσα ἔχει πωλεῖ καὶ ἀγοράζει τὸν ἀγρὸν ἐκεῖνον	hasonló
Mt 13,45	Πάλιν <b>ὁμοία</b> ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας·	hasonló
Mt 13,47	Πάλιν <b>ὁμοία</b> ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν σαγήνῃ βληθείσῃ εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐκ παντὸς γένους συναγαγούσῃ·	hasonló
Mt 18,23	Διὰ τοῦτο <b>ὁμοιώθη</b> ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ ὃς ἠθέλησεν συνᾶραι λόγον μετὰ τῶν δούλων αὐτοῦ	hasonlóná tétetett
Mt 20:1.	<b>Ὁμοία</b> γάρ ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότη ὅστις ἐξῆλθεν ἅμα πρωτὶ μισθώσασθαι ἐργάτας εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ	hasonló
Mt 22,2	<b>Ὁμοιώθη</b> ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ ὅστις ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ	hasonlóná tétetett
Mt 25,1	Τότε <b>ὁμοιωθήσεται</b> ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις αἰτινες λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας αὐτῶν ἐξῆλθον εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφίου	hasonlóná tétetik

<sup>33</sup> Sokan allegóriaként értelmezik az egész példázatot. A kérdéssel kapcsolatban ld. Brown 1962.

<sup>34</sup> Egyes esetekben a ὁμοίω ἰγε szerepel, melynek jelentése: hasonlóná válik, hasonlít, hasonló, hasonlít vkít vmihez, összevet vkít vmiel. Ld. TGEL, ὁμοίω szócikk. Más helyeken a ὁμοιος melléknév szerepel, aminek a jelentése: hasonló, egyenlő, közös. Ld. TGEL, ὁμοιος szócikk.

<sup>35</sup> Mt 13,24; Mt 13,31; Mt 13,33; Mt 13,44–45; Mt 13,47; Mt 18,23; Mt 20,1; Mt 22,2.

<sup>36</sup> Mt 7,24; Mt 7,26; Mt 25,1.

<sup>37</sup> *Passivum divinum*, vö. Mt 7,26 és 25,1. A jelenség leírásának történetéhez és alapvető szakirodalmához tájékozódásul ld. Smit–Renssen 2015, 3–16.

A fenti igegyűjteményből úgy tűnik, mintha Jézus a mennyek királyságának üdvtörténeti, illetve eszkatológiai szempontból való kiterjedési szakaszait ábrázolná ki példázataiban,<sup>38</sup> ahol szó van már lezárult, illetve majd a jövőben kialakuló tulajdonságokról, habár utóbbiból jóval kevesebb „várat magára” a kijelentések számát tekintve. A mennyek királyságáról szóló példázatok összességében annak észrevétlen<sup>39</sup> és progresszív növekedését mutatják be, melynek magját leginkább a mustármagról és a kovászról szóló parabola tartalmazza:

„Monda pedig Jézus: Mihez hasonló az Isten országa? és mihez hasonlítsam azt? Hasonló a mustármaghoz, melyet az ember vevén, elvet az ő kertjében; és felnevelkedett, és lett nagy fává, és az égi madarak fészket raktak annak ágain. És ismét monda: Mihez hasonlítsam az Isten országát? Hasonló a kovászhoz, melyet az asszony vevén, három mérce lisztbe elegyíte, míg nem az egész megkele” (Lk 13,18–21 KGF).

Ebben Jézus Isten királyságának alapvető jellemzőjéről tanított, amivel egyrészt annak örökévalóságára utalt, tehát hogy előzményekkel, jelennel és jövővel rendelkezik, másrészt természetfeletti erejét is kihangsúlyozta, amit mindenekelőtt földi szolgálatával demonstrált, melynek csúcspontja a golgotai kereszttáldozat volt.<sup>40</sup> Isten királysága ezután pedig Jézus tanítványai nyomán terjedt tovább a mai napig, akikben és akik között volt, van és lesz ez a királyság.<sup>41</sup>

A vizsgálni kívánt példázatban is megfigyelhető a megvalósult és a futurisztikus eszkatológia egyaránt.<sup>42</sup> Úgy tűnik, a búzáról és konkolyperjéről szóló példázat dinamikus növekedést ír le, ami a természetfeletti világba ágyazottan létező világkorszakban zajlik, és az események egy része már megtörtént, más része még várat magára, de amikor azok bekövetkeznek, attól kezdve Isten királysága növekedése mintegy „magasabb fokozatba kapcsol”, és egyfajta eszkatológiai mechanizmus lép életbe. Ezeket a szakaszokat a példázat a következőképpen illusztrálja:

- (1) A búza elvetését követően éjjel a gazda ellensége konkolyperjemagokat szórt a friss gabonaveteménybe.
- (2) Amikor párhuzamosan növekedésnek indultak és kikeltek a magok, fokozatosan láthatóvá vált, hogy kétféle vetés történt kis időkülönbséggel. Ezzel egyidőben a probléma megoldásaként felmerült a gyomlálás lehetősége, s habár a konkolyperje egyre jobban megkülönböztethető volt az avatott szemnek a búzától, bojtosgyökérzetük ekkorra már annyira összegabalyodott,<sup>43</sup> hogy a gabonatermés mennyiségét negatívan befolyásoló beavatkozás nélkül nem lehetett volna végrehajtani a gabonatóbla teljes gyomirtását. Tehát hatékonyan nem lehetett beavatkozni ekkor. Ezért a gazda az aratásra halasztotta a probléma ekkor már teljesen kitervelt megoldását, ami egyben az ellenség rosszindulatának kicselezése, és a látszólagos hátrány előnnyé változtatása is.<sup>44</sup>

<sup>38</sup> Young 2012, 293–294.

<sup>39</sup> Vermes 2005, 189.

<sup>40</sup> Young 2011, 80–81.

<sup>41</sup> Mt 5,3–17.

<sup>42</sup> Ladd 1963, 194.

<sup>43</sup> Fráter 2020, 300.

<sup>44</sup> Crossan 1973, 260.

- (3) Az aratás alkalmával egy nagyon egyszerű, de megbízhatóságot és precizitást igénylő, jövőre vonatkozó egyetlen lehetséges<sup>45</sup> terv alapján tulajdonképpen gondosan szétválogatják a konkolyperjét a búzától. Azért, hogy véletlenül se lehessen a konkolyperjét a továbbiakban rossz célokra felhasználni,<sup>46</sup> elégetik azt.

Tehát észrevehető, hogy a búzatermelés teljes mezőgazdasági évét átfogja a példázat a vetéstől az aratásig, ami időbeli keretbe helyezi Jézus kijelentését úgy, hogy a parabola csattanóját és megoldását jelentő jövőre vonatkozó gabonamentési terv képezi. Ezen a kereten belül is szimmetria figyelhető meg, ami a gabonamag előkészített szántóföldbe való vetésével indul, majd a konkolyperjemag ellenség általi elszórásával, ezután pedig egy adott sarjadásig eltelt időt követő felismerés és a precíz gazdasági vagy mezőgazdasági mentőterv alkotja a parabola drámai csúcspontjának feloldását, ami ugyanakkor egyben egy még drámaibb végkifejletet vetít előre. Itt a gazda terve újabb várakozási időszakot tartalmaz a búza megéréséig, amely végén, azaz már a várt aratás folyamatában a konkolyperje elégetését említi először Jézus, és a gabona elraktározásával zárja le példabeszédét. Vagyis a gabona vetésétől a betakarításáig tart a parabola által közrefogott időtartam úgy, hogy csak a vegetációs időszak feléig történeteket kezeli megtörtént valóságként, utána pedig profetikus módon láttatja az aratásig a jövőben végbemenő eseményeket. Ugyanakkor végig a jó magból kikelő gabonát tartja fókuszban a konkolyperje helyett, hiszen a példázatbéli gazda és az ember eredeti célja a gabonatermelés, amivel az Atya és Jézus teljes üdvtörténetre vonatkozó szolgálatára és erőfeszítéseire irányítja rá a figyelmet.

A példázat időbeli keretes szerkezete – mely egy lendületes és progresszív szemléletben van elhelyezve – a következőképpen épül fel az alábbi ábrán szemléltetve:

Gabonamag vetése	Konkolyperje vetése	Várakozás (növekedés)	MÚLT
		FELISMERÉS ÉS MENTŐTERV	JELEN
	Konkolyperje elégetése	Várakozás (növekedés)	JÖVŐ
Gabona beraktározása			

A parabola ugyanakkor magán hordozza a műfaj klasszikus bibliai, majd rabbinikus irodalomban is követett mintájának jegyeit is,<sup>47</sup> amit az alábbi táblázat próbál a műfaji szerkezeti szempontoknak megfelelően rendszerezni:<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Young 2012, 292.

<sup>46</sup> Ld. a 3.2. fejezetet.

<sup>47</sup> Vermes 2005, 135–136.

<sup>48</sup> A szempontokhoz ld. Young 2012, 24–25.

SZEMPONT	IGEVERS (SZPA)	IGEHELY
BEVEZETÉS	„Hasonlít a mennyek királysága...”	Mt 13,24a
SZEREPLŐK BEMUTATÁSA	„...egy olyan emberhez, aki jó magot vetett a földjébe. De amikor az emberek aludtak, eljött az ellensége...”	Máté 13,24b–25a
CSELEKMÉNY	„...és konkolyperjét vetett végig a gabona közé, majd elment. Mikor kikelt a vetés, és termést hozott, láthatóvá vált a konkolyperje is.”	Máté 13,25b–26
KONFLIKTUS	„Odamentek a rabszolgák a gazdához, és ezt mondták neki: »Urunk, nem jó magot vetettél földedbe? Hogy kerül oda a konkolyperje?« Az így válaszolt nekik: »Egy ellenséges ember csinálta ezt!«”	Máté 13,27–28a
MEGOLDÁS	„A rabszolgái megkérdezték tőle: »Akarod hát, hogy elmenjünk, és összeszedjük?« De ő ezt válaszolta: »Nem! Nehogy amikor összeszeditek a konkolyperjét, kiszaggassátok vele együtt a gabonát is! Hagyjátok, hadd növekedjen mindkettő az aratásig, aratáskor pedig azt mondom majd az aratóknak:”	Máté 13,28b–30a
ÍTÉLETALKOTÁS / ALKALMAZÁS	„Szedjétek össze először a konkolyperjét, kössétek nyalábba, hogy el lehessen égetni, a gabonát pedig gyűjtsétek be a raktáramba!”	Máté 13,30b

Egyébként nem mellékes az sem, hogy a példázat egy akkoriban valószínűleg közismert büntetőjogi kategóriát is bemutat, amivel Jézus talán Isten királyságának jogon alapuló igazságosságára kívánt utalni. Ugyanis a *Corpus Iuris Civilis*ben található egy olyan utalás, ami a konkolyperje-ve-téssel elkövetett gazdasági károkozás peres eljárás keretében való rendezését javasolja.<sup>49</sup> Az ehhez hasonló esetek gyakoriságát mutathatja, hogy a közel- és távol-keleti népmesék között is akad ilyen témájú a különféle népi hagyományokban.<sup>50</sup>

A példázat szerves része annak magyarázata – vagyis Máté evangéliumában a többitől eltérő módon, viszont a magvető példázatához hasonlóan Jézustól származó rendszeres magyarázattal rendelkezik –,<sup>51</sup> amit Jézus a házban a tanítványoknak a következő módon dekódolt:

„Ő pedig felelvén monda nekik: Aki a jó magot veti, az az embernek Fia; A szántóföld pedig a világ; a jó mag az Isten országának fiai; a konkoly pedig a gonosznak fiai. Az ellenség pedig, aki a konkolyt vetette, az ördög; az aratás pedig a világ vége; az aratók pedig az angyalok. Amiképpen azért összegyűjtik a konkolyt és megégetik: akképpen lesz a világnak végén. Az embernek Fia elküldi az ő angyalait, és az ő országából összegyűjtik a botránkozásokat mind, és azokat is, akik gonoszságot cselekesznek, És bevetik őket a tüzes kemencébe: ott leszen sírás és fogcsikorgatás. Akkor az igazak fénylenek, mint a nap, az ő Atyjuknak országában. Akinek van füle a hallásra, hallja” (Mt 13,37–43 KGF).

Vagyis a szántóföld a világ metaforája, a jó magot vető ember maga Jézus Krisztus, míg a jó magok Isten királyságának, a konkolyperjemagok pedig a gonosznak fiait jelentik, ahol a gonosz

<sup>49</sup> D 9, 2, 27, 14. A Jézus korabeli zsidó joggyakorlathoz fontosabb tájékoztató szakirodalommal ld. Ruff 2020a. Továbbá ld. Sanders 1990.

<sup>50</sup> Young 2012, 291.

<sup>51</sup> Ehhez ld. Vermes 2005, 191.; ill. 67. lj.



maga a Sátán; az aratás a világekorszak<sup>52</sup> lezárását jelöli, az aratók pedig az angyalok, akik összegyűjtik és a tüzes kemencébe vetik a bűnre csábítókat és törvényteleneket úgy, „ahogy tehát összeszedik a konkolyperjét, és tűzben elégetik” (Mt 13,40 SZPA).<sup>53</sup> Mindezt táblázatos formában a következőképpen lehet rendszerezni a természetes, a természetfeletti és az említett üdvtörténeti események szempontjából:

	METAFORA	JELENTÉS
TERMÉSZETFELETTI	ember	Jézus Krisztus
	gazda	Isten
	emberek / aratók / rabszolgák	angyalok
	ellenség	Sátán
TERMÉSZETES VAGY TEREMTETT	gazda földje	teremtett világ
	jó mag / gabona	Isten királyságának fiai
	konkolyperje	a gonosz fiai
ESEMÉNY	jó mag elvetése	az evangélium hirdetése
	konkolyperje elvetése	hamis evangélium hirdetése
	aratás	ítélet, világ vége
	konkolyperje elégetése	

Jézus a magyarázatát egy klasszikus retorikai fordulattal, nevezetesen *polüptótonnal*<sup>54</sup> fejezte be, mellyel hangsúlyozta példázata limitált érthetőségét: „akinek van füle a hallásra, hallja” (Mt 13,43 KGF).

### 3.2. A konkolyperje

A konkolyperje kifejezés az Ószövetségben csak Jób könyvében fordul elő egyetlenegyszer.<sup>55</sup> A  $\text{השח}$  olyan, jelenleg beazonosíthatatlan közel-keleti növényt jelöl, amely rossz, haszontalan, ártalmas, büdös gyomokhoz hasonlíthatott.<sup>56</sup> A hasznos árpa ellentétéként használja Jób a védőbeszéde végén, egyfajta átokformula részeként, amit gyakorlatilag a saját tettei következményeként kíván, amennyiben meglopott valakit. Ehhez képest az Újszövetségben csak Jézus búzáról és konkolyperjéről mondott példázatában fordul elő, ahol a szöveg a sumér eredetű görög  $\text{ζιζάνιον}$  kifejezést használja,<sup>57</sup> ami valószínűleg a Közel-Keleten őshonos *Lolium temulentum* nevű, de az egész világon is szórványosan elterjedt, konkolyperjeként, szédítő vadócként, hamisbúzaként vagy boldobúzaként ismert kalászos, mérgező pásztfűfélét jelöli.<sup>58</sup> Más vélemények viszont arra hívják

<sup>52</sup> TGEL,  $\alpha\iota\omega\nu$  szócikk.

<sup>53</sup> Mt 13,37–40.

<sup>54</sup> A *polüptóton* vagy *metagógé* stílusesszéközéhez ld. Bullinger 2004, 267.

<sup>55</sup> Jób 31,40; Fráter 2020, 300.

<sup>56</sup> BDB  $\text{השח}$  szócikk; Ges  $\text{השח}$  szócikk. Az IMIT a gazfű kifejezést használja. Más vélemények a szír ördögsemet (*Cephalaria syriaca*) vagy konkolyperjét tartják valószínűnek a szó jelentését tekintve. Ld. Musselman 2000, 538.

<sup>57</sup> TGEL,  $\text{ζιζάνιον}$  szócikk.

<sup>58</sup> Keener 2009, 386; Fráter 2020, 299.

fel a figyelmet, hogy a példázat szövege egyáltalán nem követeli meg a *ζιζάνιον* esetében a *lolium temulentum*mal való azonosítást, ugyanis mérgező hatására nem történik utalás.<sup>59</sup>

Alapvetően két területen fejt ki káros hatását: (1) a gabonafélék növekedését és fejlődését akadályozza, (2) termésében a *temulin* nevű méreganyag emberek esetében erősen bódító hatást vált ki, de fejfájást, emésztőrendszeri panaszokat, bénulást, sőt halát is okozhat.<sup>60</sup> Sok esetben pontosan ezt a tulajdonságát kihasználva például sörärpa közé is keverték, ezzel fokozva tudatmódosító hatását.<sup>61</sup> Ennek megfelelően pontosabb magyar fordítása a konkoly helyett konkolyperje,<sup>62</sup> habár a *ζιζάνιον* szó általában használatos volt az elfajzott gabonára és egyéb gyomnövényekre vagy gyomfüvekre is.<sup>63</sup> További jellemzője, hogy magja évekig csíráképes tud maradni a földben, és többnyire a tavaszi kenyérgabona- és lenvetések között volt jellemző, tehát a lisztet és lenolajat mérgezte, de mezsgyéken és parlagterületeken is gyakori volt.<sup>64</sup> Ugyanakkor a *Szeptuaginta* nem használja ezt a görög szót, ahogy az Újszövetség más helyein sem található meg,<sup>65</sup> illetve ez az egyetlen gyomnövény, amit Jézus a tanításaiban megemlített.<sup>66</sup>

#### 4. Értelmezések

Az evangéliumokban szereplő példázatokról általában elmondható, hogy azok alapvetően önmagukért beszélő, a kor embere számára érthető formában és tartalommal hangoztak el. Két kivételtől eltekintve nem exegetikai<sup>67</sup> céllal mondta őket Jézus, valamint nem társult hozzájuk teljes vagy vázlatos magyarázat.<sup>68</sup> Utóbbi kivételhez sorolható a magvető példázata után a búzáról és konkolyperjéről szóló. Az Isten királyságának eljövételét illusztráló parabolákra vonatkozó értelmezésekre számos megközelítés alakult ki az egyháztörténelemben, melyek mindegyikében fontos érvként szerepel a búza és konkolyperje példázata.<sup>69</sup> Közülük fő irányzatnak a következők tekinthetők.

Az univerzalista interpretáció abból indul ki, hogy Jézus a világgal azonosítja a szántóföldet, így a példázat egyetemes érvényű. A világban szétszóródva Jézus Krisztus a tanítványain keresztül hirdeti az evangéliumot, melynek eredménye Isten királyságának növekedése. A Sátán viszont nemcsak hasonlóan, hanem látszólag hatékonyabban is végzi ellenséges munkáját. Habár Isten királysága egyetemes és folyamatosan kiterjed, mégis csak a világkorszak végén fog bekövetkezni a gonosz elkülönítése a jótól, és Isten országának addig szétszórt jelenléte mintha a rejtettségből törne elő a gonosz elpusztulásával.<sup>70</sup>

<sup>59</sup> Musselman 2000, 539.

<sup>60</sup> KBL, konkolyperje szócikk; Fráter 2020, 299.

<sup>61</sup> Fráter 2020, 299.

<sup>62</sup> Ld. SZPA.

<sup>63</sup> Fráter 2020, 299.

<sup>64</sup> Fráter 2020, 299.

<sup>65</sup> Meier 2012, 727.

<sup>66</sup> Fráter 2020, 299.

<sup>67</sup> A Mk 12,1–9; Mt 21,33–40; Lk 20,9–16. szakaszokat vö. Ézs 5,2; Zsolt 118,22–23. A Lk 10,30–36. passzusát vö. 3Móz 19,18.

<sup>68</sup> Vermes 2005, 191.

<sup>69</sup> Ld. még további megközelítésekhez Ladd 1963, 198; Lockyer 1963, 180.

<sup>70</sup> McIver 1995, 644–645.

A másik értelmezési irány az egyházi interpretáció, mely a példázat jézusi dekódolása alapján a világot az egyházzal azonosítja, Pálra hivatkozva.<sup>71</sup> Ezzel pedig ahhoz a felfogáshoz jutott, hogy a kihívottak közösségében is jelen van a gonosz, mely kezdetben nem megkülönböztethető Jézus tanítványaitól, habár később gyümölcsük alapján nyilvánvalóvá válik tényleges hovatarozásuk. Azonban a jó és a gonosz szétválasztása Isten küldötteinek felelőssége az ítéletkor,<sup>72</sup> a látható egyház jó és gonosz keverékének tekinthető a földön, az egyházon kívüli világ pedig a missziós törekvések területe.<sup>73</sup>

Harmadik irányként egy kevésbé elfogadott értelmezési keretet kínál MANSON, aki abból indult ki, hogy a szántóföld Jézus korában Izrael földjét jelentette. Ennek megfelelően a példázat az Izraelen belüli őskereszténységre értelmezhető csupán, jelentősen leszűkítve ezzel Jézus kijelentésének értelmét.<sup>74</sup>

Az egyháztörténetben a legnagyobb hatással az egyházi interpretáció bírt, mely az eretneknek minősített tanok elleni szigorú egyházi fellépés módjait határozta meg úgy katolikus, mint protestáns oldalon. Az őkeresztény egyházatyák a 3. századig az egyház gnoszticizmus irányába, vagy „csupán” morálisan elhajlott tagjait értették a konkolyperje alatt, mellyel szemben egyházi tekintéllyel igyekeztek fellépni.<sup>75</sup> Ugyanakkor Órigenész (184–254) kijelentette, hogy nem lehet tiszta egyházat létrehozni a földön, amiben ott van az a felismerés, hogy a kár meghaladhatja a hasznot, amennyiben a konkolyperje kiirtását emberi kézbe veszik.<sup>76</sup> Viszont a 4. századtól egyre inkább a Constantinus által elfogadott mércéhez képest eretneknek<sup>77</sup> minősített tanok hirdetőit és követőit azonosították a konkolyperjével.<sup>78</sup> Ezen belül az eretnekkel való bánásmód osztotta meg az őkeresztény egyház vezetőit, vagyis hogy elmehet-e az egyház az eretnekségek gyilkosság általi felszámolásáig. Alapvetően elmondható, hogy a 4–5. század legnevesebb teológusai, mint Hieronymus (Szent Jeromos 347–419/420) vagy Augustinus (Szent Ágoston, 354–430) hitvédő munkásságának kezdeti szakaszában egyetértettek abban, hogy nem az egyház feladata a „konkolyperje összegyűjtése és megégetése”, de ez nem jelenti az eretnek tanok terjesztésének akadálytalan engedését. Ióánnész Krüszosztomosz (344/347–407) például az eretnek szolásszabadságának és gyülekezésének tiltása mellett érvelt arra hivatkozva, hogy a búza és a konkolyperje szétválasztása rendkívül nehéz, hiszen a két növény gyökere képes összefonódni, amivel a konkolyperje kitépése esetén a búza is kiszakadhat a földből, vagyis az eretnekkel együtt az igaz hívők is kárt szenvedhetnek

<sup>71</sup> 1Kor 3,9.

<sup>72</sup> Vö. Mt 25,31–46; Mk 13,26–27; 1Jn 3,4; Jel 19,20; Sof 1,3. Megemlítendő, hogy a milleniumban hívők körében szó szerinti értelmezésben Krisztus második visszajövetelével és a nemzetek ítéletével azonosítható a Mt 25. Az eszkatológiai modellekhez az óriási szakirodalomból tájékozódásul ld. Walvoord 1983; Ladd 2000; Németh 2001; Riddlebarger 2003; Grudem 2011; Barber 2011.

<sup>73</sup> McIver 1995, 650–652.

<sup>74</sup> Manson 1957, 194–195.; Young 2012, 293.

<sup>75</sup> Bainton 1932, 68; Chadwick 2003a, 59–60, 88–103.

<sup>76</sup> Schumacher 2019, 258.

<sup>77</sup> Erre az esetre jól illik Dean egyháztörténeti meghatározása: „Eretnekség csak ott létezik, ahol van ortodoxia, amely megnevezi azt. Egyfajta elválaszthatatlan kettősség, ahol az eretnekség egyben határként és elmosódott kategóriaként hat. Másképp fogalmazva, az eretnekség egy mesterséges kategória, amelyet olyan tekintélyek alkottak, akik magukat definíció szerint ortodoxnak vagy nem-eretneknek tekintették.” (Deane 2011, 2.)

<sup>78</sup> Az eretnekség kérdéséhez a konstantini fordulattal összefüggésben ld. Grüll 2021, 117–118.

vagy áldozatul eshetnek, így tiltotta az eretnekek megölését.<sup>79</sup> Viszont ez a korlátozás az eretnek lélek „megmentése” érdekében – azaz az egyházi tanításokhoz való pozitív változásnak időt adva<sup>80</sup> – idővel testi fenytésben, majd államellenes bűnként államhatalom általi halálbüntetésben nyilvánult meg, melyet Jeromos vagy Ágoston is említett írásaiban a donatistákkal kapcsolatban.<sup>81</sup> Ezt viszont abban az esetben tartották elfogadhatónak, amennyiben az ilyen erőteljes fellépés nem vezet szakadáshoz.<sup>82</sup> Így vált Ágoston az inkvizítorok hivatkozási alapjává, melyet Aquinói Szent Tamás (1225–1274) a rosszról való tanításaiba bevonva a későbbi inkvizíciós rendszer kvázi alapjává tett,<sup>83</sup> habár ő maga legfeljebb a testi fenytéssel értett egyet. Ugyanakkor voltak, akik a búza és konkolyperje példázatát mintegy kiegészítve úgy igyekeztek biblikus érvrendszerrel alátámasztani az inkvizíció esetenkénti túlkapasait, hogy azt állították, a gyomlálás során több konkolyperjét el lehet távolítani, mint ahány búza a folyamat során kiszakadhat.<sup>84</sup> Ugyanakkor I. Nagy Szent Gergely (540 k.–604) a példázatban Isten büntetésének tökéletes igazságosságát látta, amivel az isteni ítéletnap és a pokolbeli büntetés vízióinak központi trópusát adta a középkori teológia számára.<sup>85</sup> Ugyanis ő az „Úr mezejének” gondozását tartotta szem előtt, amit az eretnekségeknek való ellenállásban vélt megvalósíthatónak.<sup>86</sup> Viszont akadtak olyan korai magyarázatok is, melyek a példázatból mintegy a megtérés üzenetét próbálták közvetíteni úgy, hogy hirdették: a konkolyperjéből búzamaggá lehet válni, ahogy azt Antiókhiai Izsák (5. sz.) vagy Alexandriai Szent Atanáz (298 k.–373) is tette írásaiban.<sup>87</sup> De Karthágói Szent Ciprián, illetve később Szent Ágoston a szakadás elleni érvként is alkalmazta a példázatot.<sup>88</sup> Sőt, Ágoston a gyülekezetek pásztorait is ezzel a példázattal vigasztalta, és Noé bárkájának történetével párhuzamba állítva mondta, hogy ahogy a bárkában a tiszta és tisztátalan szükségyszerűen együtt volt, így az egyházban is hasonló a helyzet, ami viszont nem jelenti azt, hogy a bűnnel szemben toleránsnak kell lenni, viszont nem is szabad elcsüggedni a szolgálatban.<sup>89</sup> Ehhez hasonló szolgálati hozzáállást vett át később Kálvin is.

A reformáció korának két kiemelkedő protestáns alakja, Zwingli (1484–1531) és Kálvin (1509–1564) is tulajdonképpen az ágostoni álláspontra helyezkedett például az anabaptistákkal vagy a reformáció más szélsőségesebb ágával kapcsolatban.<sup>90</sup> Kálvin egyébként úgy tűnik, hogy ugyan tanácsadóként,<sup>91</sup> de aktívan támogatta is a Szentháromság-tagadó Szervét Mihály (1511–1553) máglyán való megégetését, mely döntését utólag sem sikerült elfogadtatnia, hiába igyekezett még Théodore de Bèze (1519–1605) is megtámogatni Kálvin tettét az eretnekségek és polgári törvény-

<sup>79</sup> Bainton 1932, 72.

<sup>80</sup> Schumacher 2019, 258.

<sup>81</sup> Grigulevics 1972, 38–40.; Heussi 2000, 225.

<sup>82</sup> Bainton 1932, 79.

<sup>83</sup> Grigulevics 1972, 52.

<sup>84</sup> Bainton 1932, 76.

<sup>85</sup> Schumacher 2019, 257.

<sup>86</sup> Schumacher 2019, 258.

<sup>87</sup> Schumacher 2019, 257.

<sup>88</sup> Schumacher 2019, 258.

<sup>89</sup> Schumacher 2019, 261.

<sup>90</sup> Bainton 1932, 77–78.

<sup>91</sup> McGrath 1996, 132.

szegések összemosásával.<sup>92</sup> Persze a korszellemre jellemző volt, hogy a Szentháromság-tagadás gyakorlatilag a kereszténység egy olyan fundamentális területét érintette, ami egyforma megítélésben részesült katolikus és protestáns oldalon egyaránt.<sup>93</sup> Luther (1483–1546) esetében már nem ennyire egyértelmű eldönteni, hogyan viszonyult a reformáció radikálisabb ágaihoz, viszont az ismert, hogy különféle súlyú értelmezései láttak napvilágot munkássága során a példázatot illetően.<sup>94</sup> Továbbá mutatja ezt az ingadozást, hogy Melancton (1497–1560) memorandumának aláírásával ő maga is gyakorlatilag jóváhagyta az anabaptisták halálbüntetését.<sup>95</sup> Egyébként érdemes megjegyezni, hogy az ítélezést és annak végrehajtását világi szervek végezték.<sup>96</sup>

A reformációt követő évszázadokban mintha a példázat eszkatológiai tartalma került volna előtérbe eddig bemutatott eszkatológiai célzatú, ám inkább apologetikai értelmezése helyett, melyet több irányzat igyekezett beépíteni saját koncepciójába.<sup>97</sup> Közülük érdemes megemlíteni WALVOORD magyarázatát, aki szerint Jézus parabolája az első és második eljövetele közötti időszakra vonatkozóan tár fel egy nagyon fontos jellemzőt Isten királyságáról, mégpedig hogy növekedésével párhuzamosan a gonosz is területeket szerez. Vagyis ahogy a búza és a konkolyperje képes egymás mellett élni és fejlődni, ugyanúgy a jó és a gonosz, az igazság és a hamisság is párhuzamosan, illetve egymást követve vagy felváltva van jelen a világban. Látszólag ugyan a gonoszság és hamisság megerősödik és egyre nagyobb teret nyer Krisztus második visszajöveteléhez közeledve, mégis csak az igazság üzenetét befogadók részesülhetnek pozitív jutalomban.<sup>98</sup> VERMES ugyanakkor felhívta a figyelmet arra, hogy a példázat szerint a gazda megtiltotta a gyomlálást, ami Isten kizárólagos ítélezési jogára irányítja a figyelmet,<sup>99</sup> azaz Isten országának munkásai a pozitív tettekben kell élen járjanak, míg az ítélet időpontja és módja Istenre van bízva.<sup>100</sup>

## 5. Megjegyzések

Jézus példázatában egyértelműen rávilágít arra, hogy a világ Isten teremtésének eredménye, ami-ben viszont a Sátán elhíntette a gonoszság magjait. De Isten annyira tisztelte teremtményeinek szabad akaratát, hogy inkább engedte együttes növekedésüket a terméshozásig,<sup>101</sup> amikor is teljesen nyilvánvalóvá válik termésük alapján a sorsuk Isten igazságosságára szerint.<sup>102</sup>

<sup>92</sup> Chadwick 2003b, 84, 386. A kérdéshez ld. McGrath 1996, 127–134; unitárius szemszögből pedig ld. Kanyaró 1893, 362–363.

<sup>93</sup> McGrath 1996, 128–129; Lányi 2017, 164.

<sup>94</sup> Bainton 1932, 79–83. Luther és Melancton anabaptistákhoz való viszonyával kapcsolatban tájékozódásul ld. Oyer 2000, 114–178. Az anabaptisták történetéhez alapmű magyarul: Szebeni 1998, Estep 2004.

<sup>95</sup> Bainton 1932, 82; Szöllösi 2014, 208. A reformáció első és második generációja ekkleziológiájának összefoglalását ld. Chibi 2017, 24–276.

<sup>96</sup> Schumacher 2019, 260.

<sup>97</sup> A végeláthatatlan mennyiségű értelmezés összegyűjtése is emberfeletti feladatnak minősül, nemhogy annak esetleges tudományos feldolgozása. Eszkatológiai tájékoztató jellegű szakirodalomhoz ld. 72. l.

<sup>98</sup> Walvoord 2014, 117–120.

<sup>99</sup> Vö. D 9, 2, 27, 14.

<sup>100</sup> Vermes 2005, 161.

<sup>101</sup> Vö. Mt 5,45.

<sup>102</sup> Ruff–Surjányi 2000, 109. Továbbá vö. Jn 15,6.

Ugyanakkor Jézus magyarázatában a példázathoz képest a konkolyperjére és annak elégetésére koncentrált jobban. Ennek egyik fontos eleme a dekódolás és megfeleltetés alapján az, hogy az ítéletig vissza vannak tartva az angyalok, amíg „*az embernek Fia elküldi az ő angyalait, és az ő országából összegyűjtik a botránczásokokat mind, és azokat is, akik gonoszságot cselekesznek*” (Mt 13,41 KGF), ami egyértelműen a példázatbéli konkolyperjére vonatkozik. Így a gonosz fiai azok, akik a már kiteljesedett Isten királyságában lévőket – hiszen az ő országából történik az összegyűjtés (συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ) – bűnre csábították, a Sátán csapdájába csalták,<sup>103</sup> illetve akik törvénytelenésekben<sup>104</sup> éltek. Ugyanis Jézus itt valószínűleg arra utalt, hogy „*mert az Emberfia el fog jönni Atyjának dicsőségében, angyalaival együtt, és akkor mindenkinek cselekedete szerint fizet majd*” (Mt 16,27 SZPA), és „*elküldi az angyalait egy nagy kürttel, azok pedig összegyűjtik kiválasztottjait a négy szél felől az egek egyik szélétől a másik széléig*” (Mt 34,31 SZPA), illetve hogy „*amikor pedig eljön az Emberfia az ő dicsőségében, és vele együtt minden angyal, akkor le fog ülni dicsőségének trónjára, és odagyűjtik majd a színe elé valamennyi nemzetet, ő pedig el fogja különíteni őket egymástól, ahogyan a pásztor elkülöníti a bárányokat a kecskebakoktól (...)*” (Mt 25,31–32 SZPA). Tehát az aratást végző angyalok a példázatban leírtaknak megfelelően a világszázak végén kapnak utasítást Isten teljes királyságának megtisztítására, ami az ítélettel végződik.<sup>105</sup> Ennek pedig két kimenetelét ismerteti Jézus:

- (1) „*és »a tüzes kemencébe vetik« őket. Ott sírás és fogcsikorgatás lesz!*” (Mt 13,42 SZPA)<sup>106</sup>
- (2) „*Akkor az igazak felragyognak, mint a nap, Atyjuk királyságában.*” (Mt 13,43 SZPA)

Mivel a konkolyperje korai stádiumában<sup>107</sup> rendkívül hasonlít a búzára, és gyökérzetük is képes annyira összegabalyodni, hogy a búza károsodása nélkül szinte lehetetlen eltávolítani a gyomnövényt,<sup>108</sup> ezért a gonosz ideiglenesen fenntartható álcájának metaforájaként is tekinthetjük. Főleg igaz ez az azonosítás, ha figyelembe vesszük, hogy termése erősen bódító hatású. Tehát a konkolyperje búzához való hasonlóságát, illetve az életfunkciókra gyakorolt negatív hatásait együttesen emeli ki a példázat. Jézus Krisztus így nemcsak a gonosz munkájára utalt itt általában, hanem határozott célzásnak lehet tekinteni a Sátán hazugságaira, melyek képesek átmenetileg megszédíteni, végső soron pedig akár megölni is az embert, mivel elhítetik vele a törvénytelenég állapotának vélt előnyeit.<sup>109</sup> Ugyanis az embert a bűnbeeséskor a Sátán a hazugság atyjaként<sup>110</sup> pontosan olyan precízen megtervezett, de messze nem tökéletes hazugsággal vette rá az Isten elleni máig tartó lázadásra, amilyen érzékletesen Jézus is leírta példázatában a konkolyperje és a búza közötti

<sup>103</sup> Ld. TGEL σκάνδαλον szócikk.

<sup>104</sup> Ld. TGEL ἀνομία szócikk.

<sup>105</sup> Mivel a mezőgazdasági növénytermesztés gyakorlatilag évenkénti ciklusokban értelmezhető, vetéstől függően néhol különböző tevékenységet és termést feltételez, felvetődik a kérdés, hogy mennyiben értelmezhető az új ég és új föld ígérete ebben a kontextusban, vagyis a példázat szempontjából az aratás utáni új mezőgazdasági év kezdeteként, vö. 2Pt 3,13.

<sup>106</sup> Vö. Mal 4,1; Jel 21,8.

<sup>107</sup> Musselman 2000, 538.

<sup>108</sup> Más vélemények viszont éppen azt hangsúlyozzák, hogy a búza bojtosgyökérzete más gyomnövényekéhez képest nem fonódik össze jobban a konkolyperjével, lásd Musselman 2000, 538.

<sup>109</sup> Lockyer 1963, 181.

<sup>110</sup> Jn 8,44.

rendkívüli hasonlósággal a jelen világekorszak végéig tartó állapotát a világnak, vagy világegyetemnek, esetleg világrendnek.<sup>111</sup> Tehát végső soron a konkolyperje alapvetően a Sátán igazságnak álcázott hazugságait is jelenti, amivel olyan megigézett, kábult állapotot és szellemi vakságot tudott előidézni,<sup>112</sup> hogy rávette az embert mindenféle gonoszságra, amik ugyan átmeneti előnyökkel járhatnak, de a végeredményük totális bukás.<sup>113</sup> Ezért azonosíthatta Jézus a Gonosz fiaival a konkolyperjét. Mivel az egyház is a világban van, ezért az álhívőket, beszédükkel igéző tagokat<sup>114</sup> és az emberi ótermészet egyházi megnyilvánulásait,<sup>115</sup> így súlyos következményeit is ugyanúgy jelentheti a konkolyperje, akárcsak az aktuális világrend társadalmának és az egyháznak általános viszonyát az evangéliumi igazság elfogadása fényében.<sup>116</sup>

Ha azt is figyelembe vesszük, hogy a konkolyperje és búza példázatát az emberi szív lehetséges alapállapotainak Igéhez való viszonyáról szóló magvető parabolája előzi meg,<sup>117</sup> illetve a mustármagról szóló példabeszéd követi, mely Isten királyságának emberi szívből kiinduló hatalmas kiterjedését szemlélteti elsősorban,<sup>118</sup> akkor feltűnik, hogy Jézus az emberi szív bemutatását három perspektívából láttatta a következő sorrendben: (1) a szív alapállapotai a világ befolyása szempontjából és Isten országának terjedése egyetlen ember szemszögéből, (2) Isten királyságának és a Sátán munkájának viszonya globálisan (akár az egyház, akár a kozmosz szempontjából), (3) Isten királysága növekedésének dinamikája egyetlen szívből kiindulva. Tehát a konkolyperje a Sátán minden olyan munkáját is jelenti, amit egyéneken végez, de tömegesen és kölcsönhatásokban nyilvánul meg végül. Azonban a gonosz terjedése nem olyan dinamikus, még ha háromszor<sup>119</sup> annyi eszközt is vet be a szív befolyásolása érdekében, hogy az Igének ellenálljon. Ugyanis Isten királyságának erőcentruma Isten mindenható ereje és dicsősége, és az Ő világmindenséget fenntartó Igéje, Krisztus,<sup>120</sup> aki által lett minden teremtve. Így Isten királyságában egy megállíthatatlan dinamika, kvázi hirtelenség van,<sup>121</sup> amit Márk így említ Jézus egyik, konkolyperje és búza példázatához rendkívül hasonló paraboláját idézve:<sup>122</sup> „*Olyan az Isten királysága, mint amikor az ember elveti a magot a földbe: akár alszik, akár ébren van, éjjel vagy nappal, a mag kisarjad és szárba szökken, ő pedig nem is tudja, hogyan. Magától terem a föld, először szárat, azután kalászt, majd érett magot a kalászban; amikor pedig a termés megéri, tüstént fogja a sarlót, mert elérkezett az aratás*” (Mk 4,26–29 SZPA).

<sup>111</sup> TGEL, κόσμος szócikk.

<sup>112</sup> TGEL, βασκαίνω szócikk: (1) megigéz, megront; (2) rossz szemmel, irigy szemmel néz vkire, irigykedik; (3) megszól, rágalmoz.

<sup>113</sup> Lockyer 1963, 184. Továbbá vö. 1Jn 3,9.

<sup>114</sup> Gal 3,1.

<sup>115</sup> Számos igei hivatkozást lehetne említeni, ezek közül most csak ld. Ef 4,20–25; Gal 5,16–21.

<sup>116</sup> Vö. Jézus Krisztus főpapi imáját: Jn 17,1–26, különösen Jn 17,9.11–17.

<sup>117</sup> Ruff–Surjányi 2000, 109.

<sup>118</sup> Ruff–Surjányi 2000, 109.

<sup>119</sup> Ugyanis a magvető példázatában a négyből három szívállapot alkalmatlan az Ige-mag befogadására.

<sup>120</sup> Zsid 1,3.

<sup>121</sup> Bowen 1918, 566.

<sup>122</sup> A másik rendkívül hasonló értelmű példázata Jézusnak a jó és rossz halakról szóló, amihez ld. Young 2012, 292. A parabolák szinoptikusok szempontjából való kontextuális vizsgálatához ld. Bryan 2016, 119–125. A Mk 4,26–29. szakaszban található példázathoz tartozó alapkérdéseket ld. Lockyer 1963, 251–254.

Nem véletlen, hogy Jézus nyilvánosan mondta el ezt a példázatot, viszont magyarázatát csak a tanítványoknak tárta föl; nem úgy, mint a magvetőét, amit a megtérésről való tanítása után<sup>123</sup> mondott el, és nyilvánosan is megmagyarázott.<sup>124</sup> Ezzel ugyanis valószínűleg egyértelművé kívánta tenni, hogy Isten terve és ítélete egyetemes, amire elégséges mindenkinek a saját szívét az Igét befogadó állapotba hozni, viszont Jézus további tanítása csak azokhoz szól, akik engedelmeskedtek a világból való kihívásnak, akik hisznek Benne, és így hajlandók Isten természetfölötti védelmében részesülni a gonosz munkájával szemben Isten királyságát építve.<sup>125</sup> Ezek azok, akikről úgy ír János apostol: „Ti Istentől származtok, gyermekeim, és legyőztétek őket, mert aki bennetek van, nagyobb, mint aki a világban van. Ők a világból származnak, ezért a világnak megfelelően beszélnek, és a világ hallgat rájuk. Mi Istentől származunk – aki ismeri Istent, hallgat ránk, aki nem Istentől származik, nem hallgat ránk. Erről ismerjük föl az igazság Szellemét és a tévelygés<sup>126</sup> szellemét” (1Jn 4,4–6 SZPA).

## 6. Befejezés

A búza és konkolyperje példázatába, úgy tűnik, Jézus a teremtett világ üdvtörténetét sűrítette bele Isten királyságának földi növekedése szempontjából, ezzel annak természetfeletti perspektíváját is a hallgatóság elé tárva, abszolút profetikus értelemben is, nem melleleg didaktikus célokkal. Kontextusa ugyanis megmutatta, hogy ugyan a *másál* hagyományainak megfelelő műfaji adottságokkal rendelkező, azonban egy Isten országáról szóló példabeszédsorozat második tagjaként a zoltárokban megszólaló Krisztus Szellemének kijelentése szerint nem mindenki számára érthető paraboláról van szó. Ezért nem véletlen az, hogy egy házban összegyűlt szűkebb tanítványi körben történt annak megfejtése.

A példázat szerkezetében kimutatható, hogy Jézus ezen példabeszéde Isten királyságáról múltat, jelent és jövőt egyszerre láttató kijelentésnek tekinthető, amiben a *passivum divinum* használata utal a kijelentés profetikus voltára, miszerint Isten királysága „hasonlóvá tétetett”. Viszont a világekorszak végén bekövetkező ítéletre vonatkozó információkat közölt ezután, hiszen ez egy teljes bizonyossággal megvalósuló programja Istennek, tehát végrehajtandó terv. Vagyis összegezve, kijelentés történt egy-egy apokaliptikus és nem apokaliptikus eseményről is.<sup>127</sup> Másrészt a példázat szerkezete olyan szimmetriát mutat, aminek középpontjában a konkolyperje gabona közötti felfedezése és az erre a problémára vonatkozó terv megszületése és gyakorlatilag parancsba adása, illetve megfelelő időben való aktiválása áll. Csak ebből értesülhetünk arról, ami biztosan be fog következni az aratás alkalmával, és pontosan ez a profetikus „kiegészítés” teszi szimmetrikussá és foglalja keretbe a példázatot. Ugyanakkor a példázat témájával egy római joggyakorlatban is megjelenő, keleti népmesei hagyományokban is rögzült precedensen keresztül Isten királyságának igazságosság elvén való működéséről adott kijelentést.

<sup>123</sup> Lk 13,1–9.

<sup>124</sup> Ld. Mk 4,1–34; Lk 8,4–18.

<sup>125</sup> Vö. Jn 17,15.

<sup>126</sup> TGEL, πλάνη szócikk: (1) tévelygés, eltévelyedés, bolyongás; (2) hitetés, csalás; (3) félrevezetés, megtévesztés.

<sup>127</sup> Ladd 1963, 197.



Ezt követően a főbb hagyományos értelmezési keretek, illetve az egyháztörténelemben előforduló fontosabb, sajnos az ébredési mozgalmakat is sújtó súlyos következményekkel járó, megvalósult értelmezések kerültek felsorolásra, amit a példázat szubjektív magyarázatkísérleteinek vázlata követett. Ennek lényege, hogy míg a parabolában a gabona megmentése állt a fókuszban, addig Jézus magyarázatában a világekorszak végén elkerülhetetlenül bekövetkező ítélet kétféle kimenetele a csúcspont. Ugyanakkor habár a példázat látszólag a κόσμος szintjén tárt a hallgatóság elé profetikus képet, addig Jézus valójában az egyén felelősségét ugyanúgy kiemelte, hiszen közösség nincs egyének nélkül. Ezért nem véletlenül hangzott el közvetlenül a magvetőről szóló példabeszéd után, ahol az Igét halló egyéni alapvető szívéllapotokról kapunk antropológiai képet.

Mindent összegezve belátható, hogy a búza és konkolyperje példázatának teljes elemzése óriási területeket ölel föl, melyek töredékének felszínét sikerült jelen próbálkozásban érinteni. Ugyanakkor ebben a rövid bevezetésben remélhetőleg célját elérve sikerült érzékeltetni a témában rejlő potenciált, és ez inspirációt nyújt a további kutatásokhoz.

## Bibliográfia

- BAINTON 1932: Bainton, Roland H.: The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century. *Church History* 1(2): 67–89.
- BARBER 2011: Barber, Allen M.: *The Day of the Lord: The Key to Understanding End-Time Prophecy. A Critical Examination of Pretribulationism*. Mustang, OK: Tate Publishing.
- BDB: Brown, Francis – Driver, S. R. – Briggs, Charles A.: *The Brown–Driver–Briggs Hebrew and English Lexicon*. Massachusetts: Hendrickson Publisher – Peabody, 2006.
- BOWEN 1918: Bowen, Clayton R.: The Kingdom and the Mustard Seed. *The American Journal of Theology* 22(4): 562–569.
- BRYAN 2016: Bryan, David K.: Transformation of the Mustard Seed and Leaven in the Gospel of Luke. *Novum Testamentum* 58(2): 115–134.
- BROWN 1962: Brown, Raymond E.: Parable and Allegory Reconsidered. *Novum Testamentum* 5(1): 36–45.
- BULLINGER 2004: Bullinger, Ethelbert W.: *Figures of Speech Used in the Bible*. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- CHADWICK 2003a: Chadwick, Henry: *A korai egyház*. Budapest: Osiris Kiadó.
- CHADWICK 2003b: Chadwick, Henry: *A reformáció*. Budapest: Osiris Kiadó.
- CHIBI 2017: Chibi, Andrew Allan: *The Wheat and the Tares. Doctrines of the Church in the Reformation, 1500–1590*. Cambridge: James Clark.
- CROSSAN 1973: Crossan, John Dominic: The Seed Parables of Jesus. *Journal of Biblical Literature* 92(2): 244–266.
- DEANE 2011: Deane, Jennifer Kolpacoff: *A History of Medieval Heresy and Inquisition*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- ESTEP 2004: Estep, William R.: *Az anabaptisták története. 1525–1729*. Budapest: Magyarországi Baptista Egyház.
- FRÁTER 2020: Fráter Erzsébet: *A Biblia növényei*. Budapest: Scolar Kiadó.

- GES: *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1993.
- GRIGULEVICS 1972: Grigulevics, I. R.: *Az inkvizíció története*. Budapest: Kossuth.
- GRUDEM 2011: Grudem, Wayne A.: *Making Sense of the Future: One of the Seven Parts from Grudem's Systematic Theology (7)*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- GRÜLL 2021: Grüll Tibor: Tertullianus: Az erkölcsi tisztaságról. Bevezetés. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 3(1): 113–124.
- GRÜLLNÉ 2006: *Példabeszédek könyve. Ideiglenes jegyzet*. Ford. Grüll Tiborné. Budapest: SZPA.
- HACK 2008: Hack Márta: *Stílus és verselés Salamon példabeszédeiben. A héber másál műfaja és szerkezete*. PhD. diss. [https://or-zse.hu/phd/hackmarta\\_phd\\_dissz.pdf](https://or-zse.hu/phd/hackmarta_phd_dissz.pdf) (Letöltve: 2021. 08. 17.)
- HACK 2012: Hack Márta: A héber másál mint közmondás. In: Koltai Kornélia (szerk.): *A szívnek van két rekesze. Tanulmánykötet Prof. Dr. Schweitzer József tiszteletére 90. születésnapja alkalmából*. Budapest: Magyar Hebraisztikai Társaság et al., 137–151.
- HACK 2019: Hack Márta: Másál és költői nyelv. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 1(1): 9–31.
- HEUSSI 2000: Heussi, Karl: *Az egyháztörténet kézikönyve*. Budapest: Osiris.
- KANYARÓ 1893: Kanyaró Ferenc: Unitárius történetírás és Kálvinorthodoxia. Első rész. Családügy és orthodox politika. III. fejezet. (Folytatás.) *Keresztény Magvető* 28(6): 354–362.
- KBL: Barta Tibor (szerk.): *Keresztény bibliai lexikon*. Budapest: Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1993.
- KEENER 2009: Keener, Craig S.: *The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary*. Michigan – Cambridge: Eerdmans.
- KERMODE 1979: Kermode, Frank: *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- LADD 1963: Ladd, George Eldon: The Life-Setting of the Parables of the Kingdom. *Journal of Bible and Religion* 31(3): 193–199.
- LADD 2000: Ladd, George Eldon: *The Presence of the Future. The Eschatology of Biblical Realism*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- LÁNYI 2017: Lányi Gábor János: *A kálvinizmus nyitánya. Berni zwingliánusok és francia-svájci kálvinisták vitája az egyházfegyelem gyakorlásáról*. Budapest: KGRE, L'Harmattan.
- LOCKYER 1963: Lockyer, Herbert: *All the Parables of the Bible*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- MANSON 1957: Manson, T. W.: *The Sayings of Jesus*. London: SCM.
- MCGRATH 1996: McGrath, Alister E.: *Kálvin. A nyugati kultúra formálódása*. Budapest: Osiris.
- MCIVER 1995: McIver, Robert K.: The Parable of the Weeds among the Wheat (Matt 13:24–30, 36–43) and the Relationship between the Kingdom and the Church as Portrayed in the Gospel of Matthew. *Journal of Biblical Literature* 114(4): 643–659.
- MEIER 2012: Meier, John P.: The Parable of the Wheat and the Weeds (Matthew 13:24–30): Is Thomas's Version (Logion 57) Independent? *Journal of Biblical Literature* 131(4): 715–732.
- MUSSELMAN 2000: Musselman, Lytton John: Zawan and Tares in the Bible. *Economic Botany* 54(4): 537–542.
- NÉMETH 2001: Németh Sándor: A korszakváltás menetrendje. In: *A hit botránya*. Budapest: Új Spirit Könyvek, 249–283.

- OYER 2000: Oyer, John S.: *Lutheran Reformers Against Anabaptists*. Paris, Ark.: Baptist Standard Bearer.
- RABELLO 1996: Rabello, Alfredo Mordechai: Jewish and Roman Jurisdiction. In: Hecht, N. S. – Jackson, B. S. – Passamaneck, S. M. – Piatelli, Daniela – Rabello, A. M. (eds.): *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*. Oxford: Clarendon.
- RIDDLEBARGER 2003: Riddlebarger, Kim: *A Case for Amillenism: Understanding the End Times*. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- RUFF 2020a: Ruff Tibor: A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai Jézus korában. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 2(1): 123–135.
- RUFF 2020b: Ruff Tibor: Az ószövetségi próféciaák értelmezése az Újszövetségben. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 2(2): 9–58.
- RUFF–SURJÁNYI 2000: Ruff Tibor – Surjányi Csaba: *Bevezetés az Újszövetségbe. Ideiglenes jegyzet*. Budapest: Szent Pál Akadémia.
- SANDERS 1990: Sanders, E. P.: *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*. London: SCM.
- SCHUMACHER 2019: Schumacher, Meinolf: Weeds among the Wheat. *CrossCurrents* 69(3): 252–263.
- SMIT–RENSSEN 2015: Peter-Ben Smit – Toon Renssen: The passivum divinum: The Rise and Future Fall of an Imaginary Linguistic Phenomenon. *Filológia Neotestamentaria* 47: 3–24.
- STERN 1991: Stern, David: *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SZEBENI 1998: Szebeni Olivér: *Anabaptisták. A reformáció harmadik ága*. Budapest: Magyarországi Baptista Egyház.
- SZÖLLŐSI 2014: Szöllősi Tibor: Vízbe fojtott újrakeresztelők. In Morvay Péter (szerk.): *Akikre nem volt méltó a világ. Hitvallók üldözése egykor és ma*. Budapest: Hetek Könyvek, 205–212.
- TENNEY 2012: Tenney, Merrill C.: *Újszövetségi bevezető*. Budapest: Keresztény Ismeretterjesztő Alapítvány.
- TGEL: Thayer, Henry Joseph: *Greek–English Lexicon of the New Testament Being Grimm’s Wilke’s Clavis Novi Testamenti*. New York: American Book Company, 1889.
- VERMES 2005: Vermes Géza: *Jézus hiteles evangéliuma*. Budapest: Osiris.
- WALVOORD 1983: Walvoord, John F.: *The Millennial Kingdom: A Basic Text in Premillennial Theology*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- WALVOORD 2014: Walvoord, John F.: *Életre kelt próféciaák. Az üdvtörténet legfontosabb próféciai. 2. Izrael királyságától az egyház születéséig*. Budapest: Patmos Records.
- YOUNG 2010: Young, Brad H.: *Meet the Rabbis. Rabbinic Thought and the Teachings of Jesus*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- YOUNG 2011: Young, Brad H.: *Jesus the Jewish Theologian*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- YOUNG 2012: Young, Brad H.: *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

## RÉGI ÉS ÚJ KOMMENTÁROK A PRÓFÉCIÁK KÖNYVÉHEZ

RÁKÓCZI ISTVÁN

A nemzetközi Kolumbusz-kutatás számára már hosszabb ideje elérhető portugálul az, amit a magyar közvélemény előtt előbb csak publicisztikai szinten volt alkalmam feltárni, és amely Kolumbusz, a hívő ember személyiségének a jegyeit vizsgálja. Két körülmény indokolja azt, hogy jelen soraimmal visszatérjek kutatásaimnak ehhez a 2008-ban elejtett fonalához:<sup>1</sup> egyrészt az a megkülönböztetett figyelem, ami a prófécia felé fordul, úgy teológiatörténeti vonatkozásban, mint annak politikával érintkező tartományában.<sup>2</sup> Másrészt az a „képromboló” mozgalom is arra ösztönöz, amely különösen Észak-Amerikában – most a szó szoros értelmében – Kolumbusz szobrait veri le bevett talpazatokról, önmagában is figyelemre méltó mozzanat. Ez utóbbi mélyebb, politológiai elemzést igényelne, beleértve az erőszakbalos, anarchista köreinek ideológiai, a legutóbbi elnökválasztáshoz kapcsolódó etikai és aktuálpolitikai összefüggéseit az Egyesült Államokban, amely nemcsak az Új Világ felfedezőjét, hanem az észak-amerikai alapító atyák egész sorának a képét is kiradírozná a közös emlékezetből. Ha nem volna túl sematikus, azt mondanám, hogy a múltat már újra nem „politikailag korrekt” színesben, hanem fekete-fehérben „trendi” látunk, csak most más előjellel. Történészként e helyütt meg kell elégednem annak a historiográfiai paradigmaváltásnak a bemutatásával, ami 1992, Amerika felfedezésének 500. évfordulója óta zajlott le a Kolumbusz-kép felvázolásakor. Az azt megelőző időszak mérlegét maga az évforduló vonta meg, az addig született szakirodalom összegyűjtését pedig SIMONETTA CONTI végezte el az 1793 és 1990 közötti művek bibliográfiájának az összeállításával.<sup>3</sup> 1992 óta a Kolumbusz-szakirodalom nagy újdonsága az volt, hogy elsősorban CONSUELO VARELÁnak köszönhetően,<sup>4</sup> aki megtalálta a Kolumbusz ellen 1500-ban lefolytatott ügyési eljárás jegyzőkönyveit – új megvilágításba került a Kolumbusz fivérek „gyarmatosító” tevékenysége, ami a harmadik útján Hispaniolán időző Alkirály letartóztatását is eredményezte. Francisco Bobadilla szörnyű állapotokat talál a szigeten, és kiderül, hogy 1499-ben is még a tengernagy minden tétovázás nélkül fogott el „egy törzsfőnököt mind a háromszáz indiánjával együtt, akik pedig a király védelme alatt álltak”, majd Kasztíliaba küldte őket rabszolgának.<sup>5</sup> Nos, éppen a rabszolgakereskedés az a pont, ahol, mint genovai, s a Földközi-tenger gyakorlatának jó ismerője arra gondolt, hogy a rabszolgaszállítmányok révén

<sup>1</sup> Rákóczi 2008.

<sup>2</sup> Grüll 2007.

<sup>3</sup> Conti 1990.

<sup>4</sup> Varela 2006.

<sup>5</sup> Varela 2008.

csökkenti vállalkozása egyre aggasztóbb deficitjét, hiszen eredetileg Kolumbusz mesés kincseket ígért a felfedezett földi paradicsomból a Katolikus Királyoknak.

Éppen ez vált a negatív legenda kiindulópontjává, és vált a megítélés új fókuszává. Sokszor az a benyomásunk támad, mint ha mondjuk Picasso *egész* életművét csak a rózsaszín korszaka, vagy csak a kubista művei alapján ítélnék meg, vagy kizárólag egyetlen kép, mondjuk a Guernica alapján, ráadásul a ma szempontjaiból értelmezve, sőt, visszamenőlegesen... Több mint érdekes, hogy az 1992-es hivatalos megemlékezés ellenpropagandájában az észak-amerikai indiánok kerültek az áldozatok (jogos) szerepébe, de napjainkban már azok az afro-amerikai közösségek, amelyeknek interkontinentális kereskedelmében Kolumbusznak még csak minimális szerepe sem volt. A Black Lives Matter-mozgalom, dacára a történelmi tényeknek, Amerika felfedezőjében találja meg globalista-kapitalista ősellenségét, morálisan pedig az úgymond minden ellenük (ténylegesen) elkövetett bűn archetípusát. Jelen közleményünk éppen Kolumbusz cselekedeteinek mélyebb, így morális rugóit tárgyalja, ami nem egyszerű egy olyan komplex személyiség esetében, akinek a megítélése már eddig is gyakran változott. A történészek egy ponton kénytelenek egyetérteni: a tenger Admirálisa és a szárazföld Alkirálya, az általa feltárt karibi világ első „fehér gyarmatosítója” mintha nem egy és ugyanazon személyiség volna. Szinte közhelyszámba megy az a megállapítás, hogy a genovai hajós – akinek nemzetisége újra meg újra vitákat kavart, melyeket DNS-vizsgálatok segítségével tartanak kívánatosnak eldönteni<sup>6</sup> –, a hajózás géniusza volt. Igen ám, de amilyen zseniális álmok és manőverek hajósa volt a tengeren, éppen olyan baklövések sorozatát követte el a szárazföldön, elég csak arra utalni, hogy az általa alapított újvilági települések mindegyike tiszavirág-életűnek bizonyult. Kolumbuszal kapcsolatban tehát legalább ez a kettősség már régen elfogadott, még az olyan lelkes apológétái között is, mint PAOLO EMILIO TAVIANI, aki a kerek évforduló előtti és utáni történészgenerációk között a híd szerepét játszotta.<sup>7</sup> A katolikus olasz szerző Kolumbusz hitével kapcsolatban azt írja, hogy „nem volt szent, de nagy hite volt”<sup>8</sup> és ennek apropóján nem árt megjegyezni, hogy IX. Pius pápa, akinek hón áhított vágya volt Kolumbusz boldoggá avatása, meg is rendelt egy életrajzt ROSELLY DE LORGES tollából, ami 1856-ban látott napvilágot. Kolumbusz „katolikus szent” szelleme még sokáig bolygott LÉON BLOY-tól PAUL CLAUDELEN át egészen ALEJO CARPENTIER-ig, akinek a *Hárfa és az árnyék* című, magyarul is megjelent regénye szép irodalmi karriert futott be, és ami egyben az ultramontanizmus gyakorlati kritikájával járt, hiszen a boldoggá avatási eljárás nem csak a regényben, de ténylegesen is elmaradt. E téma már Amerika 400. éves évfordulóján is komoly tanulmány tárgya volt,<sup>9</sup> de száz év múlva még a megemlékezések hevében sem váltott ki komolyabb szakmai érdeklődést.<sup>10</sup>

A helyzetet tovább bonyolítja az, hogy a posztmodern történetírás megsokszorozza azoknak a nézőpontoknak a számát, amiből egy történelmi személy szubjektuma úgymond „objektív” válik, miközben kifejezetten *egy* forrásból is gyökeresen más következtetésre juthatnak a kutatók. Így van ez a *Proféciaák könyve* esetében is. JIMÉNEZ FERNANDEZ véleménye szerint: „Kolumbusz

<sup>6</sup> Lorente Acosta 2007.

<sup>7</sup> Taviani 1991.

<sup>8</sup> Taviani 1985

<sup>9</sup> Arana 1892.

<sup>10</sup> Rákóczi 1993, Zárate, 2015.

célja csak és kizárólag gazdasági természetű, szó sincs arról, hogy a lelkek megmentését keresné, sem pedig azt, hogyan volnának visszaszerezhetőek a Szent Helyek. Ezeket csak a politikai szükség mondatja úgy vele, az alkirályal, mint a királlyal is.” Hasonló nézetet vall GUSTAVO GUTIERREZ, a felszabadítás teológiájának az atyja, sokatmondó címen megírt *(Isten avagy az arany az Indiákon a 16. században)* tanulmányában. Középutat foglal el FRANCISCO ÁLVAREZ SEISDEDOS, aki szerint Kolumbusz vallási ideálja bizony komoly szerepet játszott az atlanti utazásban. MIGUEL EGAN szerint a *Próféciaák könyve* csak arról tanúskodik, hogy milyen is volt Kolumbusz hite és vallásfelfogása. KAY BRIGHAM ezen túlmege, amikor azt állítja, hogy a kolumbuszi Nagy Vállakozás a hit gyümölcse volt, amit egy Isten céljait ismerő és teljesíteni akaró férfi a Szentírás világosságából értett meg. Az evangéliumi protestáns szerző és a fentebb idézett kutatók következtetéseit JUAN LUIS LEÓN AZCÁRATE részben cáfolja, részben pedig árnyalni kénytelen,<sup>11</sup> magam pedig a közölt forrás kontextusát kívánom jobban megvilágítani, ezzel szolgálva a kérdéskör tisztázásának a szándékát. Magam korántsem zárom ki a Gondviselőt a világtörténelem aktorai közül, már csak ezért is szeretném kihangsúlyozni azt a sokszor homályban maradó tény, hogy az Európa és Amerika közötti hajósút optimális útvonala nem egyre tökéletesedik Kolumbusz négy hajójútorján során, hanem mindjárt első (!) kísérlete az, ami az akkor jórészt még ismeretlen szélirányok és tengeri áramlatok oly kiváló használatával járt, hogy még ma is ezt az *itinert* használják a nagy atlanti vitorlásversenyeken. A nagy átkelés kalandja szerintem nem nélkülözi egy felsőbb inspiráció elemét. Jórészt egyetértek BENZION NETANYAHU olvasatával is, aki azt hangsúlyozza, hogy Kolumbusz szerepe az Újvilág megszületésében (*a descubrimiento* = felfedezés és az apokalipszis itt nyelvi értelemben is összefüggenek) tagadhatatlanul egy olyan időpontban (Granada visszavívásának a *reconquista* végét jelentő győzelemittas pillanatában) valósult meg, amikor az Óvilágban (és különösen az Ibériai-félszigeten) a kiűzött zsidóság számára éppen bezárulnak az ajtóok.<sup>12</sup> Maga Kolumbusz is egyfajta eszkatologikus jelentőséget tulajdonít útjának, és egyben saját szerepének,<sup>13</sup> éppen erre utal a *Próféciaák könyvének* szinte sohasem a maga teljes terjedelmében idézett címe: *Mondások, szentenciák és proféciaák könyve vagy tekintélyes szerzők gyűjteménye a szent város visszaszerzéséről és Isten hegyéről, a Sionról, valamint India szigeteinek feltalálásáról és összes népségének és nemzetségeinek megtérítéséről a mi hispán királyaink számára*. Az 1. fólió v. bal sarkában egy másik lehetséges cím verziója szerepel megjegyzés formájában: „*Próféciaák, amiket Don Cristóbal Colón admirális gyűjtött össze Jeruzsálem szent városának visszavételéről és India felfedezéséről, amit a katolikus királyoknak címezett*”.

Kolumbusz – mások segítségével – összegyűjtött proféciafüzére ugyan anyaga válogatása révén (bibliai textusok, ókori személyek és középkori auktorok „tematikus” jövendölései Jeruzsálem visszavételével kapcsolatban) is érdekes, de ez leginkább a filológiát érinti és érdekli. Ráadásul csak közvetve világítja meg Kolumbusz vallási elveit, nézeteit, ezért arra a döntésre jutottam, hogy az Admirális autográf és eredeti szövegrészletei közül kiválasztom a leginkább lényegesnek tűnő elemet, és a *Tengernagy levele a Királyhoz és a Királynőhöz* címmel és az alábbiakban közlöm magyar fordítását, amihez kommentárokat fűzök. Így a *Libro de las Profecias*nak gyakorlatilag

<sup>11</sup> Azcárate 2006, 84.

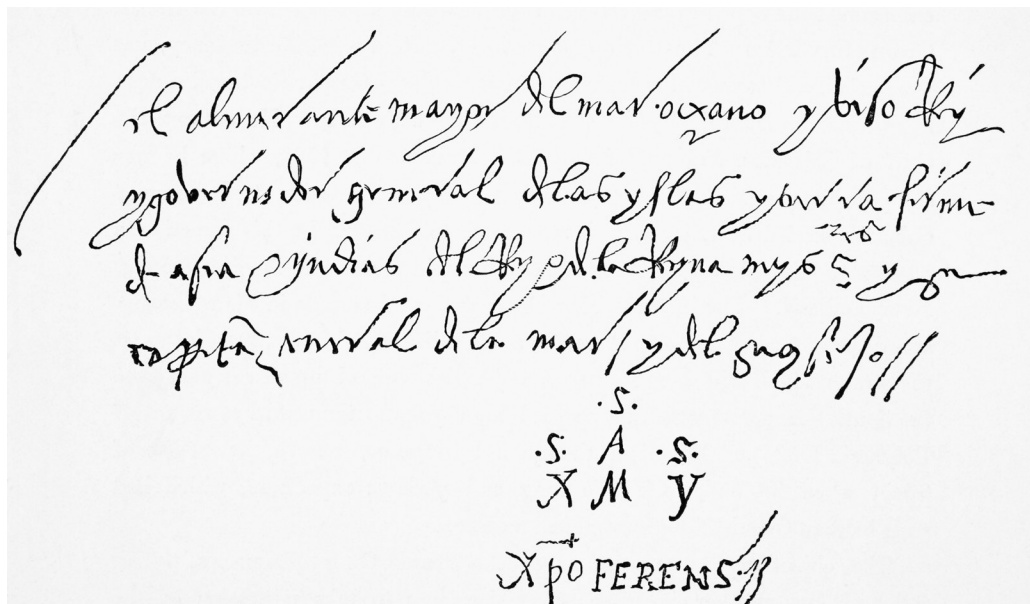
<sup>12</sup> Netanyahu 2004; De Silva Tavim 2019.

<sup>13</sup> Rákóczi 1993.

a bevezetőjét veheti kezébe az olvasó, aki a *Hajónaplónak* több fordítást és kiadást megélt szövege kivételével szinte alig találkozhat az Admirális saját „biblikus” gondolataival. Ez a fejezet levél formájában megírt betoldás, ami a bibliai exegézis elveit tartalmazó első fóliók és az első zsoltaírcitátumok közé került, talán nem végleges és nem is szerencsés helyére. Az „állevél” soha nem jutott el a címzettekhez, és bizonyára eredetileg is sokkal inkább a prologus szerepét szánták neki a kompilátorok. A *Libro de las Profecías* ugyanis kézirat, amelynek ugyan vannak világos és jó szerkesztési elvei, belső logikája, de nem nyerte el végleges, „kiadásra kész” formáját – így magyar fordításakor zárójelben jelzem azt is, hogy a szöveg eredetije melyik lapon olvasható.

A 84 fólión fennmaradt kézirat több szerző kézjegyét viseli. A harmadik amerikai úttjáról vizs-  
szatért és a szegyenbe és megaláztatásokba befáradt, beteg Kolumbusz mellett Fernando fia – az  
öt később alkirályi tisztben sikeresebben váltó fiú –, kézírása mellett a szellemi vezető és jó bar-  
rát Gaspar Gorricio páterről beszélhetünk, mint a mű társszerzőiről. Ha „szerzői minőségben”  
nem is, de mint közreműködő, további más, jegyző és jegyzetelő, kiegészítő kezek nyoma is  
fennmaradt a szövegen. A gót kurzívák között úgy a lapszéli, mint a Kolumbusz róttá sorok jól  
megkülönböztethetők. Az eredetinek létezik egy 1768-ban született másolata is, amelyet a Madridi  
Nemzeti Könyvtárban őriznek (MS 2497, BNM). Az eredeti kéziratnak (a sevillai Kolumbusz  
könyvtár, az Admirális fia után elnevezett Fernandina 209/B számon leltározott iratkötege) az a  
különlegessége, hogy 14 oldala hiányzik (a 28, a 63–66. és a 68–76. lapok), tehát éppen azok, ame-  
lyek nem a már a Hajós koráig beteljesedett jóvendöléseket tartalmazták, hanem ami az akkortól  
számított jövőre vonatkozott. Erről a 77. lapon egy kézírás feddő bejegyzése azt állítja, hogy azért  
is kár, hogy eltűnt, „mert épp a könyv legjobb részeit tartalmazta”. Vajon mi lehetett ez? Nem tud-  
juk. Ha azonban figyelembe vesszük azt, hogy a kézirat tágabb értelmezési terét képezi még az a  
pár levél is, amelyet e témában Kolumbusz és Gaspar Gorricio atya váltott, valamint amit Amerika  
felfedezője a Katolikus Királyokhoz írt – és amit most magyarul közreadunk –, máris kirajzolódik  
egy olyan személyiség képe, sőt új, „prófétai” attitűdje, amely minden eddigi Kolumbusz-képünk-  
kel szöges ellentétben áll. A levél ugyanakkor fontos kordokumentum is, mint egyfajta „eszkatolo-  
gikus” geostratégia vázlata. Mint ilyen, azért különlegesen értékes szöveg, mert a mű születésének  
körülményeit és okát foglalja össze, miközben az udvar bizonyos körei és Kolumbusz céljainak  
tágabb összefüggéseire is utal.

A levél közlésével párhuzamos kommentárok kizárólag az adott szövegből indulnak ki, és ah-  
hoz fűznek belső megjegyzéseket. Elkerülhetetlen azonban, hogy külső mozzanatokra is utaljunk  
végezetül. Így elsőként arra, hogy Kolumbusz meglepő – Jeruzsálem keresztény visszavételét szor-  
galmazó – buzgalma nem szűnik meg teoretikus alátámasztásával. Még utolsó amerikai útja során  
is visszatér rá, 1503. július 7-én, amikor Jamaica szigetén a 14. zsoltaírra hivatkozik: „*Vajha eljönne  
Sionból Izraelnek a szabadítás! Mikor az Úr visszahozza népének foglyait, Jákób örül majd, és vigad  
Izrael.*” Jeruzsálem visszavételében Spanyolorzágnak nem csak Joaquin apát obskúrus látomása  
miatt jutna szerep. Egyrészt a világbirodalmat építő, Amerika felfedezése évében egyesült Spa-  
nyolhon (Kasztília és Aragónia Koronái), éppen az utóbbi országrész mediterrán kötődései miatt,  
érzékenyen reagál a Földközi-tenger keleti medencéjének hatalmi átalakulásaira, így a török előre-  
törésére is, ami a kereszténység közös félelmévé vált. Másrészt arra mutatnak rá a kor ideológusai,  
hogy egyedül Spanyolország (érthetően, éppen a mórok elleni keresztes *reconquista* miatt) nem



Kolumbusz levele saját kezű aláírásával (1502. április 2.)

Alamy Stock Photos BBJ797

vett részt a Keresztény hatalmak korábbi kereszties hadjárataiban, így most őt illeti meg egyfajta új főszerep. A birodalomépítés európai hatalmi tere összefügg a tengerentúli terjeszkedéssel is. Az Iszlám előretörésével szemben, a földgolyó egészét tekintve, Hispánia éppen azokra az új világokra terjeszti ki befolyását, amelynek Édenét először Kolumbusz kutatta. Végezetül egy másik formai egybeesés. Kolumbusz a *Profecías könyve* szerkesztése idején, 1501. május–júniusában használja először talányos *Xpo Ferens* aláírását, és neve olvasata küldetéstudatának összegzése is: *Christo ferens*, azaz „Krisztus-hordozó”.

Végül pár formai megjegyzés. Az a tény, hogy a magyarázó, többnyire teológiai tartalmú megjegyzések az oly szerencsés végjegyzetek formáját öltik, arra is lehetőséget biztosít, hogy az olvasó két szinten kezelje: külön magát a Kolumbusz-szöveget, és egy másik szinten – reményeim szerint szintén összefüggő és koherens egészet alkotó – jegyzeteimet, amelyeket a jobb megértés és befogadás reményében fűzök kommentár gyanánt a tartalmi fordításhoz. Ez utóbbi jelzővel utalni kívánok arra, hogy a bevett magyar nyelvű bibliai igehelyek, és azok a spanyol verziótól eltérő hagyományainak szövegűsége miatt kényszerültem itt-ott eltérni a filológiailag bevett és ismert, általam mindig a Károli-féle fordításban citált fordítási megoldásoktól. A levél fordításához a *Libro de las Profecías* Magyarországon is fellelhető facsimile kiadását vettem alapul.<sup>14</sup> Ez az eredeti mű átírását közlő oldallal szemközti lapján megadja az adott szövegrész angol fordítását is, amelynek értelmező mozzanatait ugyan nem kívántam követni, viszont a szöveg központozására tett – nem csak a fordítás stílárus szempontjából, hanem a szöveg értelmezésére nézve is fontos

<sup>14</sup>The Libro de las profecías of Christopher Columbus, an en face edition, translation and comentary by Delno C. West and August Kling, University of Florida Press, Gainesville, 1991.



– megoldásait, némi kritikával, sokszor magam is átvettem. A nyelvezet tekintetében a fordító azt tapasztalta, hogy a szöveg ott is „biblikus” színezetű és stílusában BARTOLOMÉ DE LAS CASAS *Brevissima Relación* című művéhez hasonlóan emelkedett, ahol éppen nem idéz konkrét igehelyet. Magyarul hasonlóképpen kívántam eljárni a királyi párhoz írt levél fordításakor, de a jellegzetes szófordulatokban vagy a nem *expressis verbis* idézett ige helyére a jegyzetekben azért utaltam. Így teszek, mindjárt ebben a bevezetésben is, amikor AZCÁRATE nyomán utalok az igei alapokra (Ézs 32,4; Zsolt 93,12; Jn 14,26; 2Pét 1,20–21) hiszen a buzgón hívő Kolumbusz mai értékelését mi szolgálhatná jobban, mint az ima, amely a sevillai kézirat 2. folio és annak v. oldalán található:

*„Isten, aki hangok zengő zaja vagy fáradtsága nélkül tanítod  
az emberek szívét és aki ékesszólóvá teszed még a dadogó  
nyelveket is, és aki alkalmas időben nagy hirtelen megjelenesz,  
tekints értelmünk gondolataira, kedvezve kívánságainknak.  
Mert mi, akik tudatlanok vagyunk az emberi tudományokban,  
igen, mégis behatoltunk hatalmad terébe, hiszen boldog ember az,  
akit Uram, Te tanítasz, és adod megismernie a te törvényedet.  
Add hát Uram, kérünk, megérteni, amit felőled és szent helyedről  
írtak a Szellemben ihletett parancsolatok, könyvek és próféciaik.”* (ford. Rákóczi István)

E sorok kétségtelenül egy Istent kereső szellemi emberről árulkodnak, aki, miközben a múltba nézett és a jövőt kereste, érzékenysége miatt megelőlegezte a megjövendőlt Szellem korát.

## A TENGERNAGY LEVELE A KIRÁLYHOZ ÉS A KIRÁLYNŐHÖZ

## Igen keresztényi és felséges Fejedelmek!

Az alábbiakban azt adom elő, hogy milyen értelemben vagyok a Szent Háznak<sup>15</sup> a harcos Egyház<sup>16</sup> számára való vissza visszavétele tárgyában.

Felséges Királyok! Igen apró gyermekkorom óta szálltam a tengerre, és hajózom azóta mind a mai napig is. E tudomány azoknak kedvez, akik e világ titkainak kifürkészésére vágyakoznak. Én magam több mint XL év óta ebben iparkodom. Ami hajóút máig megtehető, azt bejártam. Megismerkedtem és beszéltem tudós emberekkel, egyháziakkal és világiakkal, Latinokkal és Görögökkel, Zsidókkal és Mórokkal, és más mindenfajta egyéb felekezethez<sup>17</sup> tartozókkal. Az én eme vágyamat a Mi Urunk igen felkarolta, és véghezviteléhez a tudomány szellemét<sup>18</sup> adta, a tengerész-tudásban<sup>19</sup> jártassá tett, a csillagászatban elégséggel látott el, miként a mértanban és a számtanban is, lelkemben leleményt, s szférák rajzolásában jó kezet kaptam, feltüntetni vele a városok, a folyók és hegyek, a szigetek és kikötők pontos helyét.

Mindezen idő alatt láttam és tanulásra is adtam a fejem, hogy láthassak mindenféle irományt: kozmográfiát és históriát, krónikákat és filozófiát, mindennemű művészeteket és tudományt,<sup>20</sup> aminek felfogására megnyitotta a Mi Urunk az értelmemet, s tapintható keze által tett tudóvá

<sup>15</sup> A Szent Ház a 'Casa Santa' tükörfordítása, és egy többszörös értelmezési és konnotációs rendszernek az első láncszeme, mert „Isten Háza” vagy a „Szent Templom” értelmezett jelentései tágabban Jeruzsálemnek, sőt a Szentföldnek a tartalmi elemeit is hordozzák. Egyrészt tehát az alábbi argumentumok magyarázzák Kolumbusz lentebb még részletezendő „hierosolomita” (elsődlegesen Jeruzsálem-barát, de ha úgy tetszik, akár filozemita) magatartását is, de nem mentesek ennek kettős, teológiai, illetve politikai következményeitől sem. Jeruzsálem keresztény kézbe vétele és megőrzése azért eszkatológiai fontosságú, mert a bibliai végidőknek egyszerre jele és előkészítő forgatókönyve, amely politikai mozzanatként erős „keresztes” célokat valósít meg. „Ház és Templom ugyanaz a szó (*bajit*) a héberben” emlékeztet Azácarte 2006, 86.

<sup>16</sup> Mivel azonban a spanyol koronának visszavívó sikerei (Amerika felfedezésének az évében veszik be Granadát a móroktól) és a „keresztes szellem” történetileg is összefüggenek, mi sem természetesebb, hogy a Jeruzsálemért vívott geostratégiai játszmát az a „militáns” egyház támogatja, amely kész a politikai és katonai áldozatokra is a nagyobb és eszmei cél elérésére. Ez az, amit Kolumbusz, mint „látást” kíván gyűjteményével koherens módon is alátámasztani.

<sup>17</sup> A *secta* kifejezés nem a „levágni”, hanem a *sequor* = követni jelentéstartalmából indulva ki, különösen azért, mert a szekta a köznyelvben szégyenbélyegként működő értékítélet, és nem „iskola” vagy „tanítványság”, ami a tágabb összefüggésekre világít rá, felváltva alkalmaztam a „felekezet” és „szerzet” kifejezéseket.

<sup>18</sup> Az „espírito de la ynteligencia” e helyütt korántsem a magyar fordításból vélhető általános tudásbeli bölcsesség – sem annak háttere, mint mondjuk pl. a „törvény szelleme” kifejezésben –, hanem adott szellemi kontextusában, amelybe ágyazódik, a Szent Szellemből merített tudás egy elkülöníthető formáját, a „tudomány szellemét” jelenti. Az Ézs 11,2-ben szereplő *bíná'* kifejezést a Szeptuaginta *szüneszisz*nek fordítja, ami egyfajta szintetizáló tudás, ami mögé- vagy belelát, és értelmezi az ismeret dolgait is.

<sup>19</sup> A szellemi „tudástól” függetlenül más gyakorlati/gyakorlatias tudás is lehet inspirált, ilyen például az, amikor Isten valamilyen terve végrehajtásához ad képességeket. Kolumbusz e területen is kiválasztottnak tudja önmagát.

<sup>20</sup> A frisebb szakirodalom leginkább egy autodidakta képét vázolja fel, úgy hajós tudása, mind az ún. földrajzi világmérete tekintetében. Jorge Semedo de Matos találó megjegyzése szerint: „a Királyi Palota tere, a Tejo, a minai áruk lerakata, a könyvesboltok, a térképészmuhelyek, a klerikus és világi tudósok együttese, akikkel érintkezett: ezek voltak a „babiloni egyetem” padjai, amelyet Kolumbusz koptatott és megfogant terve [...] Matos 2008,14.

hajózni el innen az Indiákra, s nyitotta meg végrehajtásához is az akaratot.<sup>21</sup> És én eme tűzzel jöttem Felségetek elé. Mindazok, akik tudtak vállalkozásomról, elperelve megtagadták tőlem, és gúnyt űztek belőle. A fent említett tudományok és tekintélyek mit sem értek javamra. Csak Felségetekben maradt hit és állhatatosság. Ki kételkedne benne, hogy e fény, mint bennem is, nem a Szent Lélektől lett volna? Mert csodálatos fénysugarával vígasztalt a szent, megszentelt Írásokon keresztül, melyek felemeltek és világosak előttetek, az Ószövetségnek negyvennégy könyvével és a négy Evangéliummal, meg ama áldott apostolok huszonhárom levelével, amivel életet lehelt belém, hogy kitartsak, és folyton és szüntelen általa megújulok hamar.<sup>22</sup>

Nyilvánvalóan csodát kívánt tenni a Mi Urunk az Indiákra való út dolgában, hogy engem megvigasztaljon<sup>23</sup> vele, mint másokat az Úr Házáéval teszi.<sup>24</sup> Hét évet töltöttem el a királyi udvarban, és sok (4/b) nagy tekintélyű és mindennemű tudományokban jártas személlyel vitáztam, akik arra jutottak, hogy mindez (tudni illik Kolumbusz vállalkozása) teljesen felesleges, és fel is hagytak vele. Végül mégis az állt meg, amit megváltónk Jézus Krisztus mondott és már mondott volt az ő szent prófétáin keresztül. Ebben a másik dologban is ugyanígy lesz: és hitelül, ha az, amit én mondtam, nem állna meg önmagában, a szent Evangéliumot hozom fel mellette, amelyben az áll, hogy minden elmúlik, de az ő csodálatos szava nem múlik el,<sup>25</sup> és ezzel azt állította, hogy mindennek be kell teljesednie, amik általa és a próféták által meg vannak írva.

Azt mondtam, felfedem, milyen értelemmel vagyok az Úr Házának a Szent Egyház számára való visszaszerzése ügyében. Azt mondom, hogy hagyom az ifjúkoromban kezdett hajózást és az oly sokféle való és sokféle szerzethez tartozó személyekkel való társalkodást, és hagyom a fent már mondott sok-sok tudományt és irományt, és csak a szent és megszentelt íráshoz szabom magamat, meg néhány szent személy prófétai tekintélyéhez, akik isteni kijelentésre állítottak valamit e tárgyban.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Ez nem egyszerűen egyfajta providencializmus, azaz az isteni gondviselésre való hivatkozás. Kolumbusz azt is állítja egy más helyütt, közérthető és egyértelmű formában, hogy kudarcra Portugáliában és sikere is a szomszéd királyságban „eleve elrendelt” volt. „Portugáliában, amely a felfedezések terén első a tudásban, süket fülekre leltem, és a király szemét, fülét és valahány érzékszervét maga Isten tapasztotta be” – írja tehát egy Aragóniai Ferdinándhoz írt levelében. Mindez utóbb különösen erősítette küldetéstudatát, és azt a már mindenki számára érzékelhető kitartást (csökönységét), amivel terve megvalósításáért küzdött.

<sup>22</sup> Az olyan kifejezések, mint ez a *tűz, e fény, fénysugarával vígasztal* nem csak „affektív, érzéki és misztikus megtapasztalás jelei” mint ahogyan Millhou 1990,137 állítja, hanem az *alumbrado* „megvilágosultak” olyan szellemi megtapasztalása, amely nem a gnózisból, hanem a Szent Szellemről *megvilágított* Igéből nyer erőt.

<sup>23</sup> Ez, mivel spirituális jellegű szövegről van szó, a vígasztalásnak nem a köznyelvi ‘szánakozás’ jelentésére utal, hanem a Szent Lélek – a *Paraklétosz* („pártfogó, ügyvéd, vígasztaló”) – aktív közreműködésére.

<sup>24</sup> Az egész gondolat sorozat az analógiára épül, ami az alábbiakban foglalható össze. Isten akaratából – minden akadály és érv ellenére – Kolumbusz „projektje” megvalósult. Jeruzsálem visszavétele ugyanígy megjövendölt és még be nem teljesedett prófétai ígéret – de egyben Istennek ugyancsak a végidők beállta előtt és szükség-szerűen teljesülő akarat –, tehát az is be fog teljesülni. Mindkét szellemi cél összefügg tehát, és nem a földi szinten dől el a sikere. Az *empresa*, amit vállalkozásnak fordítottunk, tehát egy isteni terv, egy emberi tett, de közös projekt.

<sup>25</sup> Lk 21,33; Mt 24,35; Mk 13,31.

<sup>26</sup> Mi több, Kolumbusz azért és attól próféta maga is, mert „a próféta szelleme” lakozik benne, ami az igazi megértést és a prófétai üzenetek helyes értelmezését lehetővé teszi számára. Lásd: 1Kor 14,31–33.

Meglehet Felseégeitek és mindenki más, aki ismer, s akinek csak írásomat megmutatják, titkon vagy nyíltan, meg fog feddeni sokféle módon való feddésekkel: hogy nem vagyok tudós az írás dolgában, hogy laikus tengerész vagyok, hogy világi ember, és így tovább.<sup>27</sup>

Erre azt válaszolom, amit Szent Máté mondott: „Ó Uram, hogy elrejtetted a bölcsék elől és a kisdedeknek megjelentetted!” És ugyanaz a Szent Máté még: „amikor bevonult a mi Urunk Jeruzsálembe, a gyermekek kiáltották vala: Hozsánna a Dávid fiának! És mondának neki az írástudók: hallod mit mondanak ezek? És ő mondta: sohasem olvastátok-e? A gyermekek és csecsemők szája által szereztél dicsőséget?” Vagy, általánosabban, az apostolok – különösen Szent János – olyan alapvető dolgokat mondtak, mint „In principio erat verbum et verbum erat apud Deum”<sup>28</sup> – és ezek a magas röptű szavak olyan emberek szájából valók, akik sohasem tanulták a tudományokat.

Azt állítom, hogy a Szent Szellem működik a keresztényekben, zsidókban, mórokban és minden más szektában és nem csak a bölcsékben, de a tudatlanokban is.<sup>29</sup> A saját időmben láttam falusi embert, aki jobban előadta az ég, a csillagok és járásuk dolgait, mint mások, aki sok pénzt költötték a tanulására. Mi több, még azt is állítom, hogy a Szent Szellem a jövő dolgait nemcsak az értelmes lények előtt (5/a), de az égnek és a levegőnek a jelein keresztül felfedi még a barmoknak is, ha neki úgy tetszik. Így volt ez azon ökör esetében, amely Rómában beszélt Julius Caesar idejében,<sup>30</sup> és oly sokféle más módon, hogy bár nehéz volna felsorolni, de az egész világ előtt úgyis ez ismeretes.

A Szentírás az Ószövetségben a próféták szája által tesz tanúbizonyságot, az Újban pedig megváltónk, Jézus Krisztuson keresztül arról, hogy ennek a világnak vége lesz, és ennek jeleiről, hogy vajh' mikor, ír Máté, Márk és Lukács, és a próféták is szóltak róla már jó előre.

Szent Ágoston azt állítja, hogy a világ vége annak megalkotása után a hetedik évezredben lesz, és a szent teológusok, s különösen Aylacus Péter bíboros a XI. passzusban és más helyütt követik e véleményt, mint alább elmondjuk majd.

A világnak, vagy Ádám megteremtésétől fogva a Mi Urunk Jézus Krisztus eljöveteleig ötezer háromszáznegyvenhárom év és tizennyolc nap telik el Alfonz király számítása szerint, amelyiket a legpontosabbnak tartanak. Aylacus Péter az *Elucidario astronomice concordie cum theologica et hystorica veritate* [Magyarázat a csillagászati, teológiai és történelmi igazságok megfeleltetéséről]

<sup>27</sup> Az *idiota, ignotus* tudatlanságával nem primitivizmusból kérkedik Kolumbusz, de kétségtelen, hogy az további helyeken a szerénységnek egyfajta furcsa elegyét képviseli az a gőg, ami meglehet, csak egy sértett vagy mellőzött ember torz én/öntudata. Milhou mindenesetre s szövegrész elemzésekor találóan úgy fogalmaz, hogy itt a járatlan ember leckézteti meg a jártast, a tudatlan a tudóst (Milhou 1990, 134).

<sup>28</sup> A *János-evangélium* első mondata az eredetiben is a Vulgata alapján, latinul olvasható.

<sup>29</sup> E mondat a leginkább heterodoxiába hajló kijelentése Kolumbusznak, hiszen, nyilván, a Szent Szellemmel való közösség ugyan valóban nem függ sem etnikai sem társadalmi háttértől, de előfeltételezi a megtérést (vö. Apcs 2,38). Az, hogy a Szent Szellem felhasználhat szuverén szócsónek tetszése szerint bárkit, már kiállja a bibliai mérce próbáját (lásd Balám szamarának ismert történetét.)

<sup>30</sup> E helyütt érdemes utalni arra, hogy Kolumbusz nem kizárólag bibliai passzusok gyűjteményét szerkesztgeti: *vaticiniumok* (Gioaquino di Fiori), de *prodígiumok* és *orákulumok* is átszűrődnek a műbe, amelyek amúgy már csak a századfordulás szorongások miatt is roppant divatosak voltak a korban.

X. passzusát követve, ha ehhez hozzáadjuk a még nem teljes ezeröttszázegy esztendő<sup>31</sup> hatezer-nyolcszáznegyvenöt még be nem telt évet kapunk, amióta várják, hogy beteljen az idő.

E szerint a számítás szerint nem több van vissza ahhoz, hogy a hétezer év leteljen, mint százötvenöt év, amikor a fenti tekintélyek szerint a világnak el kell múlnia. Megváltónk azt mondta, hogy a világ végezte előtt be kell telnie mindannak, amit a próféták megírtak.

A próféták különböző módon fejezték ki magukat írásaikban. Néha a jövőt múltnak és a múltat mint eljövendőt vagy mint jelent írják le. Sok dolgot hasonlatban fejeztek ki, másokat ragaszkodva a valósághoz, és megint csak más helyütt szó szerint kell őket érteni. Az egyik [próféta] többet, a másik kevesebbet, az egyik értehetőbb módon, a másik kevésbé. Ézsaiás az, akit Szent Jeromos és Szent Ágoston és a többi doktorok a többinél is a legtöbbre tartanak, elfogadva megerősítenek, és tiszteletben tartanak. Ézsaiásról nemcsak azt állítják, hogy próféta, de még azt is, hogy evangélista.<sup>32</sup> Ő minden erejével az eljövendőt írja meg, és hív mindenkit a szent katolikus hitre.<sup>33</sup> (5/b)

Sok szent tanító és szent tudós írt már eddig az összes próféciáról és a Szentírás más könyveiről is. Sokat világosítottak meg nekünk abból, amik a tudatlanság alá voltak rekesztve. Még akkor is, ha sok dologban eltért egymástól a véleményük, és ha némelyek belelátó tudása nem ért fel a megértésig. Újra, mintegy védekezve, azzal kell érvelnem, hogy ne mint kevélyen és tudatlanul fecsegőre tekintsenek. Szüntelenül örvendezek, amikor Szent Mátéval szólva mondom: „Ó Ura[m], hogy elrejtetted ezeket a bölcsék és értelmesek elől és a kisdedeknek megjelentetted”.<sup>34</sup> Ez az én fedeztem meg a tapasztalat, ami megbizonyosodott, és amely tekintélyemet adja.

A próféciák és a Szentírás igen nagy része már beteljesült, s erről éppen ők maguk tesznek bizonyosságot, de ezt állítja a Szent Egyház is harsogón és szüntelen, úgyhogy más bizonyosság immár szükségtelen. Egyről azonban magam is, mert, hogy rám vonatkozik, vallást teszek, ami nemcsak megnyugtat, de örömmel is betölt, valahányszor csak rá gondolok.

<sup>31</sup> E mozzanat az „állevél” datálása miatt fontos. Az, hogy éppen ekkor valóban vita tárgya lehetett egy expanzív szentföldi politika, kiderül egy, a királynőnek címzett, 1501 augusztusa és szeptembere között valamikor ténylegesen el is küldött leveléből, ami ráadásul kegyvesztése egyik mélypontjával is egybeesett. „Nos, ha tetszik, hogy ebben is megvizsgáljon, úgy a Szent Templom, mint ahogyan az Indiák dolgaiban, nem találtatik más, csak az, mint hogy hű szolgája vagyok, s nincsen egyéb foglalatosságom, és az Isten bocsásson meg annak, aki Őfelsége színe előtt azt híresztelte, hogy ez nem így volna” (vö. Consuelo Varela 1984, 303).

<sup>32</sup> Amikor Ágoston Ambrus püspöktől megkérdezi, mit olvasson a Szentírásból, az „Izajás prófétát ajánlotta, valószínűleg azért, mert az Evangéliumnak és a pogányok meghívásának a többiek között ő a legnyíltabb szavú hirdetője” (*Conf.* IX. 5); majd önkritikusan így folytatja: „Én azonban mindjárt az első fejezetet nem értettem, s mivel azt hittem, hogy az egész könyv olyan, elhalasztottam olvasását arra az időre, amikor majd többet értek az Úr igéjéhez”. Kolumbusz nem így jár el akkor, mikor nem habozott, és önmagára (is) vonatkoztatta az Ézs 51,5b igeszakaszt arról, hogy „Engem várnak a szigetek és karomba vetik reménységüket”.

<sup>33</sup> Természetesen itt nem az áll, hogy Kolumbusz római katolikus hitre, vagyis felekezeti keretekbe véli hívni, és téríteni Ézsaiást, hanem a szó eredeti értelmében, ti. egyetemesen. A *katholikosz* említése a szövegben itt inkább a niceai hitvallás (*Credo*) értelmében vett egyetemes kereszténységre vonatkozik, és a minden keresztény által elfogadott közös hitre utalhat. (A szerző itt mond köszönetet Hack Mártának értékes megjegyzéséért.) Igazi tautológia bármely egyházi szervezetre utaló feltételezés, ugyanakkor egyetértünk Juan Luis Azcaratéval, hogy Kolumbusz nem volt „protestáns” még a szó tágabb értelmében sem, ahogyan Salvador Madariaga gondolta – még ha az Ige barátja is (Azcarate 2006, 98).

<sup>34</sup> Mt 11, 25.

Én egy hatalmas bűnös vagyok: a Mi Urunk kegyelme és könyörületessége azonban mindenben befedezett, mindig, amikor kiáltottam érte. Gyöngéd vigasztalásra leletem mindig, ha csak csodálatos személyére vettem minden gondomat.<sup>35</sup>

Már mondtam, hogy az Indiák vállalkozása véghezviteléhez mit sem számítottak az észérvek, a matematika, a világtérképek: csak az telt be általa, amit Ézsaiás megmondott.<sup>36</sup> Ez az, amiről írni akarok, Felségeiteknek az emlékezetét serkentgetni vele, hogy örüljenek annak a másiknak is, ami Jeruzsálemmel kapcsolatos, mert azonos tekintélyek tövéből fakad. Ebben a tervben is, ha hisznek, biztosak lehetnek a győzelemben.

Emlékezzenek csak meg Felségeitek az Evangéliumokról, és hogy mennyi ígéretet tett nekünk a Mi Megváltónk, és hogy mindez mennyire tapasztalhatóan igaz. Szent Péter, amikor kilépett a tengerre, járt azon mindaddig amíg szilárd volt a hite.<sup>37</sup> Mindaz, akinek csak mustármagnyi a hite, hegyeket mozgat meg parancsszavával,<sup>38</sup> akiben van hit, az kérjen, és ha kéri, azt mind meg is fogja kapni.<sup>39</sup> Zörgessetek, és megnyittatik.<sup>40</sup> Nem kell senkinek sem félnie, ha amire vállalkozik, azt Megváltó urunk nevére hivatkozva teszi, s ha igaz és szent szándék vezeti az ő szent szolgálatára. Szent Katalint akkor segítette meg, amikor látta, hogy megáll a próbatételben. Emlékezzenek csak meg Felségeitek arra, hogy vállalkozásukban milyen kevés pénzzel vették vissza a [móroktól] Granada eme királyságát.<sup>41</sup> Minden dolog véghezvitelének az elhatározását a Mi Urunk kinek-kinek a szabad akaratára bízta, még ha sokakét ösztönöznie is kell. Ő semmiben (6a) nem szenved hiányt, amit az emberek hatalmában áll elkérnie, hogy megadja azt. Ó, milyen jó az Úr, hogy azt kívánja, hogy olyan dolgot tegyen meg az ember, amiről Ő majd számára gondoskodik! Éjjel és nappal, minden percben odaadón hálát kellene adnunk mindezért.<sup>42</sup>

<sup>35</sup> „Én pedig mintegy holtá válva hallottam mindezt, de e tiszta szavakra, magam választ nem adhattam, csak sírtam a bűneim miatt. Aztán Ő megszólított, bárki lett légyen is volt, aki így szólt: Ne félj, csak higgy! – ezek a nyomorúságok márványkőbe vannak vésvé, és nem ok nélkül estek veled,” lásd Varela 2000, 238. A vigasztalás egybecseng a 94. zoltár 19. versének tanulságaival.

<sup>36</sup> Ézs 42,4b: „és a szigetek várnak tanítására”, Ézs 51,5: „Közel igazságom, kijő szabadításom, és karjaim népeket ítélnék: engem várnak a szigetek, és karomba vetik reménységüket”. E próféta mellett még a zoltáros is hasonló katalizátor volt Kolumbusz számára, elég, ha csak a Zsolt 19,5a: „Szózatuk kihát a föld egészére” gondolunk. Utóbbi elemzéséhez lásd M. Egán 1992.

<sup>37</sup> Máté 14,29.

<sup>38</sup> Mt 17,20.

<sup>39</sup> Mt 21,22.

<sup>40</sup> Mt 7,8; Lk 11,10.

<sup>41</sup> Kolumbusz itt az ószövetségi prófétai feladatok egy újfajta szerepkörétét gyakorolja, hiszen a szellemi ember próféta sokszor politikai tanácsadói funkciót látott el az uralkodók mellett. Kolumbusz – levelei tanúsága szerint – a neki oly kedves Dávid három különböző minőségével is azonosulni tudott, az „üldözött igazéval”, a templom felépítőjével és a nemzetek győzedelmes uráival, vö. Azcárate 2006, 112.

<sup>42</sup> Nézetem szerint ez a mondat a Királyhoz és a Királynőhöz írt levélpiszkozat gondolati vége. Ami a következő három – szinte egymondatos – bekezdésben olvasható, belső ellentmondásoktól hemzseg: Így nem azt állította pár oldallal feljebb, hogy még sok prófécianak kell beteljesedni, hanem éppen ellenkezőleg, a „legnagyobb részük már betelt”. Ugyancsak hivatkozott már D’Ailly bíborosra, de ráadásul ugyanazon művének két különböző című variánsát adja meg. A kalábria „látnok” elődre való hivatkozás meg inkább egyfajta kitekintés, semmint logikus következménye az előtte elmondottaknak. Mindezek miatt ezt a részt extrapolálnak vélem, ami bár egy kéztől származik, de csak az eredeti kéziratból volna megállapítható, hogy vajon ugyanazon időpontban született-e.

Fentebb azt mondtam, hogy a próféciák beteltének még sok híja van, és állítom, hogy nagy dolgok ezek a világ szemében. Jel már az is, ahogyan ezeket a Mi Urunk sietteti: milyen kevés ideje – mondja nekem – hirdették az Evangélium milyen sok helyen.

A kalábriai Joaquin apát azt hirdette, hogy Spanyolországból kell származnia annak, aki újra megépíti a Sion hegyének Házát.

Ayliacus Péter bíboros sokat ír a Mohamed szektájának a végéről és az Antikrisztus eljövételéről, egy *De Concordia astronomie, veritatis et narrationis hystorice* címen megírt értekezésében, amelyben újra előadja sok csillagász mondatait a Saturnus tíz körforgásáról, különösen az említett könyv utolsó kilenc fejezetében. (6/b)

## Bibliográfia

- AZCÁRATE 2006: Azcárate, Juan Luis de León: El ‚Libro de Las Profecías‘ de Cristóbal Colón (1504): La Biblia y El Descubrimiento de América. *Helmantica* 57(172): 80–123.
- BARROS ARANA 1892: Barros Arana, Diego: El proyecto de canonizar a Cristobal Colon. *Anales de la Universidad de Chile*. 1892: El cuarto centenario de Colón, 53–87, <https://anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/view/21643/27830> (utolsó letöltés 2021.10.27)
- BRIGHAM 1990: Brigham Kay: *Cristobal Colon. Su vida y descubrimiento a luz de sus profecías*. Barcelona: Editorial Clie.
- BRIGHAM 1994: Brigham, Kay: The Biblical Sources of Columbus’s Libro de las Profecías. *Traditio* 49: 331–335.
- BRIGHAM 1996: Brigham, Kay: Columbus as Biblical Exegete: A study of the Libro de las Profecías. In: B. le Beau and M. More (eds.): *Religion in the Age of Exploration: The Case of Spain and New Spain*. Omaha: Creighton University Press, 59–80.
- CARPENTIER 1986: Carpentier, Alejo: *El arpa y el sombra*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1986, „Obras Completas” IV, 221–378, (első kiadása 1978) magyarul: *A hárfa és az árnyék* (RARE sorozat) Budapest: Magvető, 1982 (fordította Tóth Éva)
- DA SILVA 2018: da Silva Tavim J. A. R.: Galut and Empire: On the Way to Final Redemption. In: Sina Rauschenbach – Jonathan Schorsch (eds.): *The Sephardic Atlantic*. Cham, CH: Palgrave Macmillan.
- EGÁN 1992: Egán, Miguel: El salmo 19 y el descubrimiento de América. *Revista Bíblica* 54(48): 231–236.
- GIL 1992: Gil, Juan: *Mitos y utopías del Descubrimiento. 1. Colón y su tiempo*. Madrid: Alianza.
- GRÜLL 2007: Grüll Tibor: „Emlékezz a jövőre!” Prófécia és történetírás az ókori zsidóság körében *Múlt és Jövő* 3: 90–104.
- LORENTE ACOSTA 2007: Lorente Acosta, José Antonio: El origen de Colón: Aspectos históricos y genéticos. *Medicina Balnear* 22(1): 43–65.
- MATOS 2008: Matos, Jorge Semedo de: „Kolumbusz utazásai és a portugál hajózási ismeretek a XVI. században” In: *Mediterrán Világ*, 2008/6 szám (szerk. Rákóczi István), 12–33.

- MILHOU 1983: Milhou, Alain: *Colón y su mentalidad messianica en el ambiente franciscanista español* (Cuadernos Colombinos 11.) Valladolid: Casa Museo de Colón – Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid.
- MILHOU 1990: Milhou, Alain: Colón, modelo de »Idiota« que alecciona a los sabios. In: Consuelo Varela (ed.): *Actas del Primer Encuentro Internacional Colombino*. Sevilla–Madrid: Encuentro Internacional Colombino – Turner, 133–143.
- NETANYAHU 2004: Netanyahu, Benzion: Don Isaac Abravanel, Estadista y Filósofo, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo (first edition: 1953; fifth edition revised and updated.) Itaca–London: Cornell University Press.
- RÁKÓCZI 1993: Rákóczi István: Colombo, o visionário do Mar. In: *III. Colóquio Internacional da História da Madeira, 21 a 30 de Setembro de 1992*, Actas. Madeira: Secretario do Turismo e Cultura, 169–176.
- RÁKÓCZI 2008: Rákóczi István: Kommentárok a próféciák könyvéhez. *Mediterrán Világ* 2008/6 szám (szerk. Rákóczi István), 57–66.
- REVELLI 1951: Revelli, Paulo: A proposito del „Libro de las Profecías” di Cristoforo Colombo. *Atti della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 8: 15–34.
- TAVIANI 1985: Taviani, Paolo Emilio: Non fu certo un santo, ma grande fu la sua fede. In: *Jesus*, Milano, aprile: 85–87.
- TAVIANI 1990: Taviani, Paolo Emilio: *Cristoforo Colombo génio do mar*. Roma: Mondadori.
- VARELA 1984: Varela, Consuelo: *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos*. Madrid: Alianza Editorial.
- VARELA 2000: Varela, Consuelo: *Cristóbal Colón Los cuatro viajes. Testamento*. Madrid: Alianza Editorial.
- VARELA 2006: Varela, Consuelo: *La caída de Cristóbal Colón: el juicio de Bobadilla*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia.
- VARELA 2008: Varela, Consuelo: Élet a gyarmatokon Kolumbusz alkirálysága idején. *Mediterrán Világ* 2008/6 szám (szerk. Rákóczi István), 67–81.
- WATTS 1985: Watts Moffitt Pauline: Prophecy and Discovery. On the Spiritual Origins of Christopher Columbus’ »Enterprise of the Indies«. *American Historical Review* 90(1): 73–102.
- WEST 1991: West, Delano C.: Intellectual and Cultural Background of Christopher Columbus. 7–40. és uő: Piety and Faith of Christopher Columbus, 41–77. In: Delno C. West – August Kling (eds.): *The Libro de las profecias of Christopher Columbus*. Gainesville, FL: University of Florida Press.
- ZÁRATE 2015: Zárate, Júlio: „El descubridor descubierto” o cuestionar a Cristóbal Colón en El arpa y la sombra de Alejo Carpentier. *Anales de Literatura Latioamericana* 44: 41–54.





# A PÜNKÖSDI MOZGALOM ELUTASÍTÁSÁNAK KÖVETKEZMÉNYEI NÉMETORSZÁGBAN<sup>1</sup>

JOSIAS TERSCHÜREN

## A Berlieni Nyilatkozat és a Szent Szellem munkájával való szembeszegülés

Vitathatatlan és elmélyült kutatások alapját képező tény, hogy a fiatal német demokrácia szociális problémái, valamint a német gazdaságot megnyomorító szankciók, melyeket az első világháborút követő versailles-i békeszerződés során 1919-ben Németországra kényszerítettek (s amelyeket a németek megalázónak és illegitimnek tartottak, hasonlóan a hazai közvéleményhez a trianoni béke vonatkozásában), kedveztek a nemzetiszocialista mozgalom felemelkedésének, és melegágyat biztosítottak az embert megvető eszmevilág számára.<sup>2</sup> További tényezők, melyek a német nemzetiszocializmus alapjait képezték, vagy annak megerősödését szolgálták, mindenekelőtt a filozófiai tanokban,<sup>3</sup> a tudományban,<sup>4</sup> a teológiában<sup>5</sup> és az okkultizmusban<sup>6</sup> rejlettek. A jelen tanulmány arra vállalkozik, hogy egy eddig a szakirodalomban szinte egyáltalán nem tárgyalt, különleges szellemi tényezőre világítson rá: a protestáns kereszténység széttöredezettségére Németországban.<sup>7</sup> Az aktív, bibliahívó keresztények egységes csoportja valószínűleg fontos szerepet játszhatott volna a nemzetiszocialista ideológia elleni hatékony küzdelemben. Az említett széttagoztság első intő jelének tekinthető az 1909-es Berlieni Nyilatkozat, melyben elutasították a püнкösdі mozgalmat, és a mozgalomban munkálkodó szellemet „nem fentről, hanem alulról jönnek” titulálták. A közlemény eredményeként néhány éven belül a korábban egységes Közösségi Mozgalom<sup>8</sup> (*Ge-meinschaftsbewegung*) – az úgynevezett „szentségmozgalom”<sup>9</sup> német változata – két, egymással

<sup>1</sup> A tanulmányt Guth Holda, a Berlieni Nyilatkozat szövegét Susánszki Judit és Guth Holda fordította németből.

<sup>2</sup> A nemzetiszocialista rezsim létrejöttének politikai előzményeiről lásd Ormos 1987; Németh 2002; Evans 2004; Aly 2005; Shirer 2015.

<sup>3</sup> Itt elsősorban Friedrich Nietzsche műveinek hatását szokás kiemelni: Mittmann 2006; Golomb–Wistrich 2009.

<sup>4</sup> A náci tudományának egyik alapját a szociáldarwinizmus jelentette: Koch 1973; Stein 1988.

<sup>5</sup> Az antiszemitizmus teológiai gyökereiről lásd Rueter 1999; a protestáns antijudaizmus recepciójáról a hitlerizmusban lásd Probst 2012; a katolicizmus szerepéről lásd Hastings 2011.

<sup>6</sup> A náciizmus és az okkultizmus sokoldalú kapcsolatáról lásd Goodrick-Clarke 2003.

<sup>7</sup> Az egyházak helyzetéről a Harmadik Birodalomban lásd Strohm 2011; Blaschke 2014; Thull 2014.

<sup>8</sup> Több teológus is a pietizmus 20. századi változatát látja a Közösségi Mozgalomban, lásd Lüdke 2010. A Mozgalom sorsáról a Harmadik Birodalomban lásd Rüppel 1969.

<sup>9</sup> A szentség-mozgalom 19. századi gyökereiről: Dieter 1996; a mozgalom 20. századi felemelkedéséről: Synan 1997; Smith 2018; a mozgalom bibliai hermeneutikájáról: Lennox 2018; a kérdésről átfogóan: Stewart 2021a.

kibékíthetetlen táborra szakadt. A téma közelebbi megértéséhez érdemes először rövid pillantást vetnünk a pünkösdi mozgalom történetére.

### **Hogyan terjedt át a pünkösdi mozgalom Németországra?**

A modernkori pünkösdi mozgalom Topekában (Kansas Állam fővárosában) vette kezdetét, amikor a CHARLES PARHAM által vezetett Bethel Bibliaiskola növendékei 1901. január 1-jén az imáikra adott válaszul betöltek Szent Szellemmel, és elkezdtek új nyelveken szólni.<sup>10</sup> A pünkösdi hullám világméretű dimenzióját 1906-ban Los Angelesben, a híressé vált Azusa Street-i ébredést követően érte el, melyben WILLIAM SEYMOUR afroamerikai prédikátor játszott kiemelkedő szerepet.<sup>11</sup> A pünkösdi áldás futótűzként terjedt tovább a világ minden tájára: Európába THOMAS BALL BARRATT norvég pásztoron keresztül került be 1906-ban. BARRATT szolgálata eredményeként jelentős ébredés indult el a norvégiai Christianiában.<sup>12</sup>

Az Isten világszerte végzett munkájáról szóló hírek felekezeti lapok beszámolóin keresztül Németországba is eljutottak. Ezek az újságok a keresztények egy részében szellemi örömet és sóvárgó várakozást ébresztettek egy új pünkösdi iránt, másokból azonban inkább szkepszist, óvatos megfontoltságot, sőt sok esetben kritikát és elutasítást váltottak ki. Az 1904-es walesi ébredés EVAN ROBERTS vezetése alatt (100 000 megtérés egy éven belül), majd az 1905-ös mozgalom Mülheimben (3000 megtérés néhány hónap leforgása alatt)<sup>13</sup> csak növelték a várakozást arra nézve, hogy „az ébredés áldáshullámai Németországon is áthaladnak”, melyet tovább tápláltak a christianiai események (osloói ébredés).

1907 júniusának végén a német pünkösdi mozgalom története azzal vette kezdetét, hogy BARRATT gyülekezetéből két norvég hölgy, AGNES TELLE és DAGMAR GREGERSEN, egy pásztor meghívására Hamburgba utazott evangelizálni. A kikötővárosba érkezve a német pünkösdi mozgalom egyik kulcsszereplőjével, a Gnadaui Szövetség fiatal evangélistájával és a gyógyító mozgalom német terjesztőjével, HEINRICH DALLMEYERREL (1870–1928) ismerkedtek meg. DALLMEYER a Hamburgban közösen eltöltött rövid idő alatt átélte a Szent Szellemben való alámerülés élményét, és ezzel egybekötve testében fizikai gyógyulást is megtapasztalt.<sup>14</sup> Ezen élmények hatására oly mértékben fellelkesült, hogy GREGERSENT és TELLET rögtön felkérte, látogassanak el Kasselbe, szülővárosába, hogy ébredési alkalmakat tartsanak. Mindkét norvég testvér elfogadta a meghívást.

### **Kudarcbba fulladt premier Kasselben**

A kasseli összejöveteleket a nyilvánosság kizárásával kezdték meg, mivel nem evangelizációról, hanem ébredési rendezvényekről volt szó, melyek során az apostolok korabeli pünkösdi események

<sup>10</sup> A topekai ébredésről és Charles F. Parham (1873–1929) munkásságáról lásd Martin 1997; Friesen 2009.

<sup>11</sup> Azusa Street-i ébredésről lásd McGee 1988; Creech 1996; Hunter-Robeck 2009; Stewart 2021b.

<sup>12</sup> A 20. század eleji norvég pünkösdi ébredésről lásd Bundy 2000; Alegre 2019; Anderson 2021.

<sup>13</sup> Ernst Modersohn jelentései a „Sabbathklänge” című lapjában olvashatók teljes terjedelemben (Vetter 2009, 62–81).

<sup>14</sup> Agnes Telle írja 1907 júliusában kelt levelében, idézi: Giese 1987, 202.

átélését tűzték ki célul. Az első napok nagy áldást jelentettek, hasonlóan a walesi rendezvényekhez, itt sem léptek fel emberi vezetők, hanem a Szent Szellem vezetése alatt, mennyei rendet követve zajlottak az istentiszteletek (az 1Kor 14,26 alapján). A Szent Szellem kiáradása alatt a hívők megvallották bűneiket, az egymással szemben elkövetett jogtalanságok és igazságtalanságok miatt bocsánatot kértek egymástól, a bűnbánat és megtisztulás állt a középpontban. A két norvég hölgy időközben elkezdett a gyülekezet nyilvánossága előtt nyelveken imádkozni, majd az elmondott szavakat meg is magyarázták, ami akkoriban abszolút újdonságnak számított. Egy szemtanú így tudósított az eseményekről: „Ekkor – egészen váratlanul és mindenki megdöbbenésére – az egyik norvég testvérnő elkezdett nyelveken szólni. Az üzenetét megmagyarázták. Szinte teljes mértékig a Szentírás bizonyágáról szolt megrendítő komolysággal az összegyűltekhez, az összejövetel légköre azonban még e legkomolyabb üzenet ellenére is olyan volt, mintha az ember a mennyben lenne, Isten pedig személyesen szólítaná meg”.<sup>15</sup> Ezt követően áttört Isten jelenléte, szellemben való keresztségek és a Szent Szellem megnyilvánulásai kísérték az istentiszteletet: „Ehhez rendkívüli jelenségek társultak, testvérek és testvérnők akaratlanul [nem az akaratuk ellenére, hanem akaratukon kívül, azaz tudatosan meghozott döntés nélkül – *megjegyzés tőlem, J. T.*] a földre estek, részben hirtelen, részben lassan, egyre fokozódó görcsös mozdulatok kíséretében, majd pedig a jelenségekre azt a magyarázatot adták, hogy felülről lettek alámerítve Szellemben”.<sup>16</sup> Egy másik résztvevő a következőkről számolt be: „A gyülekezések a következő napokban folytatódtak, csak-hogy egyre több lett a »Szellem-keresztség«, ahogy a nyelveken szólás és a prófétálás ajándékai is. Az úgynevezett szellemi ajándékok vételével néhány csoda és jel történt. Betegek szabadultak meg hosszú évekig tartó betegségekből.” Az ígéretes kezdet után hirtelen fordulat állt be, amikor egy este HEINRICH DALLMEYER, a gyülekezet vezetője egymaga hátramaradt egy hívővel, aki az istentisztelet folyamán egy szellem hatása alatt a földre került, és fél 11-től egészen hajnali 1 óráig prófétált DALLMEYER jelenlétében, aki minden szót feljegyzett. A mintegy harminckét üzenet részben kifejezetten az összegyűlt közösségnek szolt. Ezek a – később hamisnak bizonyuló – prófécíák a továbbiakban meghatározták a kasseli gyűlések sorsát, és teljes félresiklásukhoz vezettek. A norvég testvérnők, akik addig nem vettek részt minden összejövetelen – mert gyakran imában szolgáltak – leleplezték a hamis szellemet: „Eleinte mindig a két norvég hölgy szolt [nyelveken], később egy testvér is szolt, ám ekkor a norvég testvérnők felálltak és azt mondták: »A testvér nyelveken szólása nem az Úrtól van, ez nem az Ő szelleme«”.<sup>17</sup> Ettől kezdve a norvég hölgyek visszavonultak, és elhagyták Kasselt. HEINRICH DALLMEYER, aki inkompetensnek bizonyult a szellemi ajándékokkal való bánásmód és a prófécíák vizsgálatát illetően, másnap mégis felállt, és az egyik éjszakai jövendőmondás üzenetét követően bejelentette, hogy megkapta a szellemek megítélésének az ajándékát, majd hozzáfűzte, a testvér az előző nap minden bizonnyal a Szent Szellemben beszolt nyelveken. Később egyre inkább átengedte az időközben már nem hívők részvételével is zajló rendezvények vezetését a nyelveken szólók növekvő táborának, akik az elhangzottakat magyarázták is, és szintén elkezdtek prófétálni. Ezeket a jelenségeket DALLMEYER mindenfajta bibliai vizsgálat nélkül egyszerűen szabadjára engedte, melynek hátterében téves felfogása húzódott meg:

<sup>15</sup> Giese 1976, 66–67.

<sup>16</sup> Sartorius 1907, 4–5.

<sup>17</sup> Schrenk 1910, 15.

„Ha azonban az Úr az [aki a nyelveken szólás és annak magyarázata vagy a prófétálás során »én vagyok«-ként mutatkozik be – a szerző megjegyzése], akkor az embernek vezetőként nincs többé joga az »én vagyok« ellen fellépni. Mindent hagyni kell a feje tetejére állni, ha az »én vagyok« veszi át a szót, mert különben az ember az Isten ellen hadakozónak találtatik”.<sup>18</sup> Ez a bibliai útmutatásokat (pl. 1Kor 14) figyelmen kívül hagyó, felelőtlen felfogás teljes káoszhoz vezetett. Amikor ugyanis a nyelveken szólók elkezdtek Isten nevében egymásnak kölcsönösen ellentmondani, zűrzavaros állapotok alakultak ki az összejöveteleken, olyannyira, hogy a rendezvényeknek végül a rendőrség bevonásával kellett véget vetni, miután közel ezer, a bulvárlapok által kíváncsivá tett ember gyűlt össze az összejövetelek helyiségei előtt, ami a közrendet is megzavarta. Ezt követően Kassel neve természetesen közszájon forgott, és sokak számára meghatározta a pünkösdi mozgalomról kialakított képet.

### A kasseli események következményei

Kasselt követően elkezdtek a történelemmel behatóan is foglalkozni a különböző konferenciákon, cikkekben, levelekben és a keresztény folyóiratok tanulmányaiban, melyek akkoriban az információcseré legfőbb médiumát képezték. A keresztények között viták zajlottak, pro és kontra hangzottak el érvek, de nem jutottak egyhangú döntésre. További olajat öntött a tűzre a kasseli mozgalom néhány kiemelkedő alakja, többek között HEINRICH DALLMEYER állásfoglalása. Elbizonytalanodva, ide s tova sodortatva, belső szorongatott állapotában, a legnagyobb nyomások közepette nyilvánosan hátat fordított a pünkösdi mozgalomnak és megtagadta azt. Több hét leforgását követően visszavonó nyilatkozatot tett: „Isten irgalmából több hetes belső harc után arra a felismerésre jutottam, hogy a »Los Angeles-i mozgalomban« működő szellem nem Isten Szelleme, hanem egy hitető szellem. Miután Isten előtt meghajolva én magam is lemondtam erről a szellemről, arra kérek minden lelket, ennek a szellemnek a befolyása alól teljesen vonja ki magát”.<sup>19</sup> Az egykori igehirdető, aki maga is vette a Szent Szellem ajándékát, kivonta magát a felelősség alól, s a mozgalomban – amelynek ő maga volt a beindítója Kasselben – rejlő hazug szellemet, másokat és a körülményeket hibáztatva a kudarcért, megtagadta az ébredést és a benne munkálkodó szellemet. Később másokat is arra ösztönzött, hogy hozzá hasonlóan járjanak el, adáz ellenségüké vált, végül koronatanúként szállt szembe velük. Közleményét követően a hullámok magasra csaptak, ezeket elbizonytalanított, megvakított, a szakadékok elmélyültek és a pünkösdi mozgalom defenzívába kényszerült.

Érdekes módon, mindennek ellenére a német pünkösdi mozgalom 1907 és 1909 között meredeken felfelé ívelő fejlődésen ment keresztül. 1908 decemberében tartották az első nagy pünkösdi konferenciát Hamburgban az európai pünkösdi mozgalom képviselőinek részvételével. Itt intézményesültek, és megalapították a *Pünkösdi üdvözet (Pfingstgrüße)* című saját lapot. Nem sokkal az első pünkösdi konferenciát követően a mozgalom újabb központjában, Mülheimben – ahol 1905-ben már történt egy ébredés – szintén tömegeket vonzó, nagy sikerű pünkösdi összejövetelt tartottak, melynek résztvevői létszáma elérte a Bad Blankenburg-i Evangéliumi Szövetség legna-

<sup>18</sup> Dallmeyer 1910, 27.

<sup>19</sup> Giese 1976, 106.

gyobb német közösségi konferenciájának látogatottságát. A mülheimi pünkösdi konferencián számos csoda, Szent Szellemmel való betöltekezés, megtérések, sőt egy dokumentált feltámadás is történt.<sup>20</sup> Mindez a gnadaueri keresztényeket lépéskényszerbe hozta, a pünkösdi mozgalom a háttérbe szorulás veszélyével fenyegette a Közösségi Mozgalmat (*Gemeinschaftsbewegung*), amelyből kiindult. Vezetői közül különösen JONATHAN PAUL – akit később az európai pünkösdi mozgalom vezetőjének is kineveztek – örvendhetett nagy tekintélynek a közösségi körökben, melyekhez sokan csatlakoztak. A túlélés és a további tagok elvándorlásának megakadályozása érdekében a gnadaueriek arra kényszerültek, hogy még erőteljesebben elhatárolódjanak a pünkösdiektől. Ezzel kezdetét vette a tudatos elkülönülés folyamata, mely végül a Berlieni Nyilatkozatban (*Berliner Erklärung*) érte el csúcspontját.

### A Berlieni Nyilatkozat

A Berlieni Nyilatkozatot 1909. szeptember 15-én az újjászületett keresztényekből álló egyház 56 németországi vezetője fogadta el és írta alá Berlinben, ahol előzőleg tizenkilenc órán keresztül tárgyaltak a pontos megfogalmazásról. Az aláírók közé tartozott a Közösségi Mozgalom (40), a baptisták (5), a Nyitott Testvérek (4), a methodista Evangéliumi Közösség (3), valamint a Szabad Evangéliumi Gyülekezet (4). Nem jelentéktelen prédikátorokból álló összefogásról van szó: az aláírók a németországi kereszténység nagy tekintélyű elit rétegéhez tartoztak, akiknek a szava súllyal bírt. A nyilatkozat célja a pünkösdi mozgalomtól való teljes elszakadás volt. Egy egyháztörténész a következő észrevételt tette: „Jellemző módon a pünkösdi mozgalom képviselői közül senkit sem hívtak meg, mivel »ha őket is meghívjuk, sosem jutunk el a tőlük való elszakadásig«. A meghívottak elkötelezettek voltak: Nem csupán a hamis szellemektől akartak elszakadni, hanem azok hordozóitól is”.<sup>21</sup> A nyilatkozat kidolgozásához szükséges anyagokat többek között HEINRICH DALLMEYERTŐL szerezték be, aki jellemző módon nem tartózkodott Berlinben, s bár a pünkösdi mozgalom legélesebb ellenzőjének bizonyult, a nyilatkozatot nem írta alá, holott a tartalmával teljes mértékben egyetértett. 1917-ben a következő megjegyzést tette: „Arról, [hogy a nyelveken szólás mozgalmában egy spiritiszta szellem működik – *megjegyzés tőlem, J. T.*] oly mértékben meg vagyok győződve, hogy egy pillanatra sem rettenek vissza a kijelentéstől: szeretném, ha a nyelveken szólás mozgalmának szelleméhez sem ezen, sem a másvilágon semmi közöm sem lenne”.<sup>22</sup>

A Berlieni Nyilatkozat értelmében a pünkösdi mozgalmat különböző helyszíneken – „Los Angeles, Christiania, Hamburg, Kassel, Großalmerode” – fellépő szellemi mozgalom láncolatának tekintették. A nyilatkozat fő megállapítása szerint a mozgalom „nem felülről, hanem alulról [származik]; sok jelensége a spiritizmussal rokonítható. Démonok működnek benne, melyek – a Sátán által ravaszsággal vezéreltetve – a hazugságot és az igazságot elvegyítik, azért hogy Isten gyermekeit megtévesszék”. Sem a pünkösdi vezetők személyes hűsége és odaadása, sem pedig a mozgalomban jelentkező csodák és jelek nem tudtak ezen a véleményen változtatni. A szellem, amelynek megnyilvánulásait utálatosnak és visszataszítónak jellemezték, állításuk szerint egy „hamis szellem”, bár továbbra is kérdéses maradt, hogy a „visszatetszést keltő jelenségek, mint az

<sup>20</sup> Vetter 2009, 148.

<sup>21</sup> Schönheit 2009, 7.

<sup>22</sup> Giese 1976, 167.

összeesések, arcrángások, remegések, kiáltások, visszataszító, hangos nevetések stb. mennyiben démonikus eredetűek, illetve mennyiben hisztérikusak vagy lelkiek”. Egyedül az a megállapítás került teljességgel kizárásra, mely szerint a szóban forgó szellem „Isten által munkálkodó” lenne: „Egy ilyen mozgalmat Istentől származóként elismerni, lehetetlen számunkra”. Az ennek ellenére megjelenő gyümölcsök – véleményük szerint – az Isten beszédének hirdetésében lévő erőből származtak, az „egész mozgalom hazug jellegén” azonban mit sem változtattak. A nyilatkozat két további pontjában a feddhetetlenségéről és az írásnak megfelelő, átlátható életvezetéséről ismert pünkösdi vezetőt, JONATHAN PAUL-t hamis vádak alapján támadták, és megpróbálták diszkreditálni a személyét: „Mi, az aláíró testvérek, Önt mint az egyház vezetőjét és tanítóját a továbbiakban nem tudjuk elismerni. Szeretettel, hitben és reményességben az Isten mindent helyreállító kegyelmére bízunk”. Végül minden testvért arra kértek, hogy a pünkösdi mozgalomtól tartsa távol magát, aki pedig már „ennek a szellemnek a befolyása alá” került, „tagadja meg, kérjen Istentől bocsánatot és szabadítást” – csak így tudja Isten a munkájával elérni a célját Németországban.

### A Berliini Nyilatkozattól Hitler hatalomátvételéig

Ellentétben a kétezer évvel ezelőtti korai pünkösdi mozgalom ellenzőivel, a modern kori ébredés német ellenharcosai nyilvánvalóan nem hallgattak Gamaliél tanácsára: „*Mostanra nézve is mondom nektek, álljatok el ez emberektől, és hagyjatok békét nekik, mert ha emberektől van e tanács vagy e dolog, semmivé lesz. Ha pedig Istentől van, ti fel nem bonthatjátok azt, nehogy esetleg Isten ellen harcolóknak is találtassatok*” (Csel 5,38–39 KGF). Ez a szellemi polgárháború, mely az ébredéshez tartozó, valóban élő gyülekezetek között sehol a világon nem zajlott olyan elszánt kitartással, mint Németországban, katasztrofális következményekkel járt.

A szellemi testvérháború legnyilvánvalóbb és legközvetlenebb következményének a német gyülekezetek között kialakult megosztottság tekinthető, nem véletlenül nevezték a Berliini Nyilatkozatot „válólevélnak”, illetve Krisztus testének képére utalva „amputációnak”.<sup>23</sup> Az egész országban három táborra forgácsolódtak szét a gyülekezetek: a pünkösdiek, a „semlegesek”, és az ellenzők táborára. Néhány év lefolyása alatt a „semlegesek” a folyamatos nyomás és a pünkösdi mozgalom ellenzői által adott ultimátum hatására arra kényszerültek, hogy az egyik vagy a másik oldal mellett döntsenek. A legtöbb „semleges” hívő kényszerűségből az ellenzők táborába állt át. Végül csak a front maradt a két meghasonlott táborral. A pünkösdiek a megbékélésre és lehetőség szerint az újraegyesülésre törekedtek, azonban újra és újra visszautasították őket, hol a Berliini Nyilatkozatra hivatkoztak, hol pedig arra, hogy egy „hitető szellem” (*Schwarmgeist*) rabjaivá váltak.

Pontosan ez volt a Nyilatkozat legalapvetőbb kijelentése, mely szerint a pünkösdi mozgalom „nem felülről, hanem alulról jövő”, és a benne lévő szellem egy hamis szellem. Szellemi szempontból figyelemre méltó, hogy Jézus Krisztus éppen a Szent Szellem ellen elkövetett bűnt illetően helyezett kilátásba súlyos szankciókat, mely bűnhöz a Berliini Nyilatkozat veszélyes közelségbe került, és néhány esetben – az Úr ismeri az emberek szívét – némelyek talán el is követték azt. A *Márk evangéliumának* néhány verse segíthet megérteni, milyen szellemi összefüggés áll fenn a

<sup>23</sup> „Amputáció”, lásd Eisenlöffel 1979; „válólevél” (Scheidebrief), lásd Hollenweger 1969, 67, 205, 216.

Berlini Nyilatkozat és a fasizmus németországi fellendülése között: „Ő pedig magához híván azokat [az írástudókat], példázatokban monda nekik: Sátán miként tud Sátánt kiűzni? És ha egy ország önmagában meghasonlik, meg nem maradhat az az ország. És ha egy ház önmagában meghasonlik, meg nem maradhat az a ház. És ha a Sátán önmaga ellen támadt és meghasonlott, nem maradhat meg, hanem vége van. Nem rabolhatja el senki az erősnek kincseit, bemenvén annak házába, hanem előbb az erőset megkötözi, és azután rabolja ki annak házáat. Bizony mondom nektek, hogy minden bűn megbocsáttatik az emberek fiainak, [még] a káromlások is mind, amelyekkel káromlanak, De aki a Szent Lélek ellen szól káromlást, nem nyer bocsánatot soha, hanem örök kárhozatra méltó” (Mk 3,23–30 KGF).<sup>24</sup>

Jézus idézett tanítása pontosan leírja az akkori németországi helyzetet, mert az írástudók rágalma, akik Jézus szellem által vezetett szolgálatát démonikusnak nyilvánították, pontosan megegyezik a Berlini Nyilatkozatnak a püнкösdi mozgalommal szemben megfogalmazott vádjával. Jézus az imént említett igeszakaszban egy alapvető elvre hívta fel a figyelmet, mely a Sátán királyságára vonatkozik, de mindkét szellemi birodalomra érvényes: „Ha egy ország önmagával meghasonlik, nem állhat meg”. A Berlini Nyilatkozat a német evangéliumi gyülekezetek mély meghasonlottságának bizonyossága, ezért elkerülhetetlenül bekövetkezett, amit Jézus korábban kijelentett: „nem maradhat meg”. Valóban így is történt: az egyház Németországban semmit sem tudott a nemzetet különösen a második világháború előtt hatalmába keríteni szándékozó antikrisztusi erőkkel szembeállítani.<sup>25</sup>

Pontosan ettől óvták a püнкösdiiek a Közösségi Mozgalom résztvevőit még 1934-ben, amikor a nemzetiszocialisták már magukhoz ragadták a hatalmat. EMIL HUMBURG, a püнкösdi mozgalom akkori vezetője levélben fordult WALTER MICHAELIShez, a gnadaueri közösség vezetőjéhez: „Komoly aggodalom tölt el bennünket azzal kapcsolatban, hogy az Isten népének a szakadása végzetesnek bizonyulhat a közeledő koncentrált antikrisztusi hatalmak rohamával szemben. Ezért szükségesnek véljük, hogy a testvéreinkkel ismertessük, vajon nem egy közös, szoros szellemi testvérség lenne-e a sürgető kötelességünk”.<sup>26</sup> Levelét a korábbi érvek alapján visszautasították.

HEINRICH COERPER, a „semleges” tábor vezetője felismerte a legnagyobb veszélyt, szerinte ugyanis a Sátán célja „a Szent Szellem-keresztiséget gyanú alá helyezni és a szükségességét vitatni, mivel pontosan tudja, hogy Isten népe e nélkül nem rendelkezik elegendő erővel az isteni élethez és a biztonságtevés szolgálatához”.<sup>27</sup> Még a második világháborút követően – mely során a német gyülekezetek, mind a közösségi tagok, mind pedig a püнкösdiiek károkat szenvedtek, és részben tettestársakká váltak – sem változott a „szellemi polgárháború” állapota.

<sup>24</sup> A Szent Szellem elleni káromlás teológiai kérdéseiről lásd Kienzler 2015.

<sup>25</sup> Az „Antikrisztus” (Anti-Messiás) paradigmátikus megjelenése IV. Antiochos képében történt, akiről már Dániel is profétált (Dán 11,30–45). Antiochos a zsidó vallást akarta hellén módra átformálni, úgy, hogy közben ezeket végeztetett ki az ellenállók közül. A náciizmus „üdvtanához” szorosan hozzá tartozott a zsidóság megsemmisítése és a bibliai alapú kereszténység felszámolása, így nem csoda, ha Hitler a zsidó és keresztény gondolkodók körében az Antikrisztussal azonosult, lásd Maccoby 1982; Ley 1995 és Voigts 1996; továbbá Hesemann 2012.

<sup>26</sup> Eisenlöffel 1979, 86.

<sup>27</sup> Eisenlöffel 1979, 43.



### Status quo napjainkban

Mind a mai napig a Berliini Nyilatkozat – néhány törekvéstől és az 1966-os Kasseli Nyilatkozattól eltekintve, mely utóbbi a pünkösdi mozgalom újrafelvételét szorgalmazta a Német Evangéliumi Szövetségbe – nem került revideálásra vagy visszavonásra. Régi pünkösdi pozíciók feladásának árán térhetett csak vissza 1996-ban a Szabadegyházi Pünkösdi Szövetség (BFP), a német pünkösdi mozgalom csúcsszervezete, a Német Evangéliumi Szövetségbe (DEA). A régóta vágyott elismerés a testvérek részéről – a közel egy évszázados meghurcolásukat követően – azonban csupán pirruszi győzelemnek bizonyult. Mindkét fél aláírta a Kasseli Nyilatkozatot, amelyben a BFP „teljes körűen elismerte a DEA hitvallását” és a DEA-val való együttműködés keretében a következő korlátozásoknak vetette alá magát: „Sajnáljuk, hogy látványos jelenségek, mint például »a Szellemben való megpihenés«, az úgynevezett »területi szellemek« kiűzése stb. elbizonytalanításhoz, zűrzavarhoz és szakadásokhoz vezetett Jézus egyházában. Az egyes részletek különböző megítélésének ellenére egyetértünk a tekintetben, hogy az Evangéliumi Szövetségen belüli közös küldetés betöltésének érdekében, különösen a rendezvények, projektek stb. kapcsán, amelyek az Evangéliumi Szövetség keretein belül, illetve felelőssége alatt kerülnek lebonyolításra, ilyen vitatott tartalmak nem kapnak helyet”.<sup>28</sup> Fontos szem előtt tartani, hogy 1994-ben az úgynevezett „torontói áldás”, a Szent Szellemnek egy újabb hulláma érte el a gyülekezeteket, melyet a fent említett megnyilvánulások kísértek. Amint 1909-ben a Berliini Nyilatkozat két évvel a pünkösdi mozgalom megjelenését követően a Szent Szellem akkor aktuális manifesztációit megtagadta, ugyanúgy jártak el 1996-ban a Kasseli Nyilatkozat elfogadásakor, pontosan két évvel a torontói áldás megjelenése után. A pünkösdiiek e térdhajtásuk óta kikerültek a kirekesztésből és az elutasítottságból, a Berliini Nyilatkozatban megfogalmazott ítélet pedig a továbbiakban azokra a pünkösdi-karizmatikus mozgalmakra irányult, amelyek még nem csatlakoztak a Kasseli Nyilatkozat diktátumához. Ennek köszönhetően a Berliini Nyilatkozat továbbra is kifejti átokhozó és növekedést megfojtó hatását. Tehát megállapíthatjuk, hogy az évtizedes kiegyezésért folytatott fáradozások, beszélgetések, kezdeményezések és nyilatkozatok ellenére a Berliini Nyilatkozat továbbra is fennáll. Kijelentései nem kerültek visszavonásra, sem pedig revideálásra. A nyilatkozatban megfogalmazott vád, a pünkösdi mozgalom elleni kárhóztató ítélet, mely hatókörében a karizmatikus mozgalomra is kiterjedt, ma is érvényben van. Ráadásul nem találta meg a megbánás helyét sem a Gnadaui Szövetség, sem az Evangéliumi Szövetség, sem más közösségek, melyek a Berliini Nyilatkozat kijelentéseit „az atyák örökségeként” ismerték el, értékítéletét pedig a pünkösdi mozgalommal szembeni gyakorlatba ültették át. Bibliái képpel élve, bár néhányan újra kiásták a betemetett kutakat, Németországban Rehobót (1Móz 26,22) még mindig a pünkösdi-karizmatikus mozgalom előtt áll.

### Berliini nyilatkozat

Alulírott testvérek felemelik intő hangjukat az úgynevezett pünkösdi mozgalommal szemben.

1. Miután a kiterjedt és megbízható anyagot közösen alapos vizsgálat alá vetettük az Úr előtt, a következő következtetésre jutottunk:

<sup>28</sup> Deutsche Evangelische Allianz und Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden: *Kasseler Erklärung*, 1. Juli 1996.

a. A mozgalom elválaszthatatlanul összefügg a Los Angeles-i, christianiai, hamburgi, kasseli, großalmerodei mozgalmakkal. Az összefüggés tagadására tett kísérletek kudarcot vallanak a rendelkezésre álló tények miatt.

b. Az úgynevezett pünkösdi mozgalom nem felülről, hanem alulról jövő; sok jelensége a spiritizmusmal közös. Démonok munkálkodnak benne, akik a Sátán által ravaszsággal vezetve a hazugságot és az igazságot keverik, hogy tévútra vezessék Isten gyermekeit. Sok esetben az úgynevezett „szellemmel felruházottak” utólag megszállottaknak bizonyultak.

c. A meggyőződésen, hogy ez a mozgalom alulról való, nem változtat az egyes vezető testvérek személyes hűsége és odaadása, sem a mozgalmat kísérő gyógyulások, nyelvek, jövendölések stb. Már többször kísérték ilyen jelek hasonló mozgalmakat, pl. az irvingianizmust, sőt még a „keresztény tudományt” (Christian Science) és a spiritizmust is.

d. A szellem ebben a mozgalomban mentális és fizikai erőhatásokat idéz elő; mégis egy hamis szellem. Ilyenként fedte fel magát. Az utálatos jelenségek, mint az elesés, az arc rángatózása, remegés, sikítás, visszataszító, hangos nevetés stb., ezúttal is előfordulnak az összejöveteleken. Nyitva hagyjuk a kérdést, mennyi nevezhető ezek között démonikusnak, mennyi hisztérikusnak vagy lelkinek – az ilyen megnyilvánulások nem Istentől származnak.

e. Ennek a mozgalomnak a szelleme Isten szaván keresztül kelt benyomást, de az úgynevezett „jövendőmondások” révén ez háttérbe szorul (vö. 2Krón 18,18–22). Általában véve nagy veszély rejlik ezekben a jövendölésekben; nemcsak kézzelfogható ellentmondások merültek fel bennük, hanem sok helyen ezek az „üzenetek” rabszolgai függőségbe hozzák a testvéreket és egész munkájukat. Közlésmódjukban ez utóbbiak a spiritiszta médiumok üzeneteire hasonlítanak. A közvetítők többnyire nők. A mozgalom különböző pontjain ez oda vezetett, hogy a Szentírás egyértelmű útmutatásaival ellentétben nők, sőt fiatal lányok állnak a középpontban vezetőként.

2. Lehetetlen elismernünk egy ilyen mozgalmat mint Isten ajándékát. Természetesen nem kizárt, hogy az Isten Igéje, a benne rejlő erő miatt, az összejöveteleken való hirdetés által gyümölcsöket terem. Tapasztalatlan testvérek engedik magukat megtéveszteni Isten Igéjének ilyen áldásai által. Ezek azonban semmit sem változtatnak az egész mozgalom hazug jellegén, vö. 2Kor 11,3–4.14.

3. Isten gyülekezetének Németországban van oka mélyen fejet hajtania amiatt, hogy ez a mozgalom elfogadásra találhatott. Mindannyian bűnösök vagyunk hiányosságaink és mulasztásaink miatt, különösen a közbenjárás terén. A bibliai ismeretek és alapok, a szent komolyság és éberség hiánya, a bűn és a kegyelem, a megtérés és az újjászületés felszínes felfogása, a Biblia önkényes értelmezése, az új, izgalmas jelenségek iránti vágy, a túlzásra való hajlam, de mindenekelőtt az önfelmagasztalás is – mindezek egyengették az utat a jelen mozgalom elé.

4. Kiváltképpen azonban az ún. „tisza szívről” szóló bibliaellenes tanítás volt végzetes sokak számára, és kedvező az ún. pünkösdi mozgalomnak. Ebben arról a tévedésről van szó, mely szerint a kegyelemben részesített és megszentelt keresztényben már felszámolásra került volna a „bennük lakozó bűn”.

Ragaszkodunk az igazsághoz, hogy az Úr meg akarja, és meg is tudja védeni az övét minden botlástól és bukástól (1Thesz 5,23; Júd 24,25; Zsid 13,21), és nekik hatalmuk van a Szent Szellem által a bűn fölött uralkodni. Azonban egy „tisztá” szívet, mely ezen túlmegy, az ember e Földön egyáltalán nem kap meg, sőt még Isten ajándékozta tartós megőrzés esetén is alázatosan így kell szólnunk Pállal együtt: „Mert semmit sem tudok magamra, de nem ebben vagyok megigazulva”. Még a leginkább támogatott kereszténynek is meg kell hajolnia Isten előtt, aki a szív igazi állapotának egyedüli bírója, vö. 1Kor 4,4. „Ha ezt mondjuk, hogy nincsen bűn mibennünk, magunkat csaljuk meg, és igazság nincsen mibennünk” (1Jn 1,8).

A hívő ember valóságosan feltételezett, megtisztított szívet nyer Krisztusban; de az a tévtanítás, hogy a szív önmagában elérhetné a bűntelenség állapotát, már sok Isten gyermekét a bűnnel szembeni kétségbeesés átká alá sodorta, megcsalta őket a bűnöket illetően, melyek még ott rejlenek gondolatvilágukban, mulasztásaikban, vagy pedig abban, hogy életük elmaradt Isten magas parancsai mögött. Nem lehet elég nyomatékosan felhívni a figyelmet arra, hogy őrizzük meg a bűnnel szembeni tisztánlátásunkat, melyet nem homályosít el az emberi cselekedetekből történő megszentelődés, vagy a bűnös természet elvételéről szóló elképzelt tanítás. A saját bűneink alatti meghajlás hiánya elzárja az újabb áldások előtt az utat, és az ellenség befolyása alá visz. A jelenkor szomorú tapasztalatai mutatják, hogy ott, ahol azt állítják, elérték a bűntelenség állapotát, a hívő ember odáig juthat, hogy többé már nem képes egy tévedést elismerni, még kevésbé megvallani. Egy további szomorú következménye a szentségről való hamis tanításnak az Istentől rendelt, biblikus házasság lebecsülése azáltal, hogy sok helyen a férfi és a nő közötti házassági kapcsolatot a valódi megszentelődéssel összeegyeztethetetlenként tüntetik fel. (vö. 1Móz 2,18 és Ef 5,31).

5. A németországi ún. karizmatikus mozgalomban J. Paul lelkész áll a nyilvánosság előtt vezetőként. Egyúttal ő a fő képviselője az előbb említett, elutasított, bibliaellenes tanításoknak. Szeretjük mint testvérünket, és csak igazságban kívánunk szolgálni neki és követői seregének. Fájdalom számunkra, hogy nyilvánosan kell vele szemben állást foglalnunk. Vele való tisztázó megbeszélésekben, illetve a szűkebb és tágabb testvéri körben történő intésekben nem volt hiány. Miután minden haszталannak bizonyult, most kénytelenek vagyunk érte és Isten ügyéért kijelenteni: mi, alulírott testvérek, nem tudjuk őt többé a gyülekezetben vezetőnek és tanítónak elismerni. Szerepben, hitben és reménységben rendeljük őt az Úr helyreigazító kegyelme alá.

6. Hisszük, hogy csak egy pünkösdi volt (Csel 2). Hisszünk a Szent Szellemben, aki Jézus gyülekezetében marad örökké (vö. Jn 14,16). Tisztában vagyunk azzal, hogy Isten gyülekezete szüntelenül átélte és szüksége is van a Szent Szellem kegyelmi meglátogatására. Minden egyes emberre érvényes az apostol intése: „*Teljesedjétek be Szent Szellemmel!*” (Ef 5,18). Az ehhez vezető út most és mindenkor a megfeszített, feltámadott és felemeltetett Úrral való teljes közösség. Benne lakozik a Szellem teljessége test szerint, melyből mi is merítünk kegyelmet kegyelemért. Nem új pünkösdot várunk, hanem a visszajövendő Urat várjuk. Kérjük azért minden testvérünket az Úrért és az Ő ügyéért, melyet a Sátán meg akar rontani: tartsátok magatokat ettől a mozgalomtól távol! Aki pedig közületek ennek a szellemnek a hatalma alá került, szakítson vele, és kérje Istent bocsánatért és szabadításért. Ne csüggedjétek el a harcokban, melyeken majd talán némelyeknek keresztül

kell mennie. A Sátán nem adja fel könnyűszerrel az uralmát. De legyetek bizonyosak afelől: az Úr átsegít! Már néhányakat megszabadított, és igazi szellemi fegyvereket akar adni nektek. Szilárd meggyőződésünk ezen nehéz időkben: Isten népe ezekből a harcokból áldottan fog kikerülni. Ezt ti is mondhatjátok magatoknak, kedves testvérek, akik megrendülten álltok a tények előtt, melyek elé szavaink állítanak benneteket. Az Úr a jóhiszeműeknek és alázatosoknak világosságot ad, erősíti és megőrzi őket.

Jézusra, a Főpásztorra bízunk magunkat. Ha mindenki az Úrnak és az Igéjének megadja az őt megillető helyet, akkor Szellemének munkáját, melyet Németországban olyan kegyelmesen elkezdett, a csodálatos, Isten akarata szerinti célok mentén valósítja meg.

Rá bízunk magunkat, aki így szól: „*Fiaimat és kezeim munkáját csak bízzátok reám*” (Ézs 45,11).

Berlin, 1909. szeptember 15.

A nyilatkozatot aláírták:

Bähren, Hannover; Bartsch, Charlottenburg; Blecher; A. Dallmeyer; Broda, Gelsenkirchen; Dolman; Engel, Neurode; Evers, Frank, Hamburg; Grote, Oberfischbach; Hermann, Berlin; Heydorn; Huhn, Freienwalde; Ihloff; Jörn, Berlin; Kmita; Knippel; Köhler, Berlin; Graf Korff; Kühn, Gr.-Lichterfelde; Lammert, Berlin; Lohe; K. Mascher; Fr. Mascher, Lehe; Meister, Waldenburg; Merten, Elberfeld; Michaelis; von Patow; Rohrbach; von Rothkirch; Rudersdorf, Düsseldorf; Ruprecht, Herischdorf; Sartorius; Scharwächter; Schiefer, Neukirchen; Schopf, Witten; Schrenk; Schütz, Berlin; Schütz, Rawitsch; Seitz; Simoleit, Berlin; Stockmayer; v.Tiele-Winckler; Thiemann, von Tresckow; v. Thümmler; M.Urban; Urbschat, Hela; Vasel; v. Viebahn; Wächter, Frankfurt; Wallraff, Berlin; Warns, Berlin; Wittekindt; Wüsten, Görlitz; v. Zastrow, Gr. Breesen.

Jóváhagyást a wernigerodei Wittekindttől kértek.

## Bibliográfia

- ALEGRE 2019: Alegre, Raket Ystebø: *The Pentecostal Apologetics of T.B. Barratt: Defining and Defending the Faith 1906–1909*. Ph.D. diss. Regent University.
- ALY 2005: Aly, Götz: *Hitler népállama. Rablás, faji háború és nemzeti szocializmus*, ford. Teller Katalin. Budapest: Atlantisz.
- ANDERSON 2021: Anderson, Allan Heaton: European Pentecostalism. In: Adam S. Stewart (ed.): *Handbook of Pentecostal Christianity*. Ithaca: Cornell University Press, 76–81.
- BLASCHKE 2014: Blaschke, Olaf: *Die Kirchen und der Nationalsozialismus* (Reclam Sachbuch) Leipzig: Reclam Verlag.
- BUNDY 2000: Bundy, David: Historical and theological analysis of the Pentecostal church in Norway. *Journal of the European Pentecostal Theological Association* 20(1): 66–92.
- CREECH 1996: Creech, Joe: Visions of glory: The place of the Azusa Street revival in Pentecostal history. *Church History* 65(3): 405–424.
- DALLMEYER 1910: Dallmeyer, Heinrich: *Erfahrungen in der Pfingstbewegung*. Neumünster: Vereinsbuchhandlung B. Ihloff.

- DIETER 1996: Dieter, Melvin E.: *The Holiness Revival of the Nineteenth Century*. New Jersey: Scarcrow Press.
- EISENLÖFFEL 1979: Eisenlöffel, Ludwig: *...Bis Alle Eins Werden. Siebzig Jahre Berliner Erklärung und Ihre Folgen*. Erzhausen: Leuchter-Verlag.
- EVANS 2004: Evans, Richard J.: *The Coming of the Third Reich*. London: Penguin Books.
- FLEISCH 1976: Fleisch, Paul: *Die Pfingstbewegung In Deutschland. Ihr Wesen und Ihre Geschichte in Fünfzig Jahren*. Hannover: Heinrich Feesche Verlag.
- FRIESEN 2009: Friesen, Aaron: The called out of the called out: Charles Parham's doctrine of Spirit Baptism. *Journal of the European Pentecostal Theological Association* 29(1): 43-55.
- GIESE 1976: Giese, Ernst: *Und Flicker die Netze*. Marburg: Selbstverlag.
- GIESE 1987: Giese, Ernst: *Und Flicker die Netze*. Metzingen/Württemberg: Ernst Franz Verlag.
- GOLOMB-WISTRICH 2009: Golomb, Jacob - Wistrich, Robert S. (eds.): *Nietzsche, Godfather of Fascism?: on the Uses and Abuses of a Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- GOODRICK-CLARKE 2003: Goodrick-Clarke, Nicholas: *A náciizmus okkult gyökerei*. Budapest: Nemzetek Európa.
- HASTINGS 2011: Hastings, Derek: *Catholicism and the Roots of Nazism: Religious Identity and National Socialism*. Oxford: Oxford University Press.
- HESEMANN 2012: Hesemann, Michael: *Hitlers Religion: Die fatale Heilslehre des Nationalsozialismus*. Augsburg: Sankt-Ulrich-Verlag.
- HOLLENWEGER 1969: Hollenweger, Walter J.: *Enthusiastisches Christentum, Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*. Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus.
- HUNTER-ROBECK 2009: Hunter, Harold D. - Robeck, Cecil M. Jr. (eds.): *The Azusa Street Revival and Its Legacy*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- KIENZLER 2015: Kienzler, Jonathan: The Blasphemy against the Spirit (Luke 12: 10). In: Jonathan Kienzler (ed.): *The Fiery Holy Spirit* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 44.) Leiden: Brill, 73-100.
- KOCH 1973: Koch, Hans Joachim W.: *Der Sozialdarwinismus. Seine Genese und sein Einfluß auf das imperialistische Denken*. München: Beck.
- LENNOX 2018: Lennox, Stephen J.: *A Holiness Hermeneutic: Biblical Interpretation in the American Holiness Movement (1875-1920)*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- LEY 1995: Ley, Michael: *Genozid und Heilserwartung: zum nationalsozialistischen Mord am europäischen Judentum*. Wien: Picus.
- LÜDKE 2010: Lüdke, Frank (ed.): *Was ist neu am Pietismus?: Tradition und Zukunftsperspektiven der evangelischen Gemeinschaftsbewegung*, Bde 1-2. Münster: LIT Verlag.
- MACCOBY 1982: Maccoby, Hyam: Hitler and Antichrist. *Jewish Quarterly* 30(1-2): 11-13.
- MARTIN 1997: Martin, Larry: *The Topeka outpouring of 1901: eyewitness accounts of the revival that birthed the 20th century pentecostal charismatic movements*. Joplin, MO: Christian Life Books.
- MCGEE 1988: McGee, Gary B.: The Azusa Street Revival and twentieth-century missions. *International Bulletin of Missionary Research* 12(2): 58-61.
- MITTMANN 2006: Mittmann, Thomas: *Vom „Günstling“ zum „Urfeind“ der Juden: die antisemitische Nietzsche-Rezeption in Deutschland bis zum Ende des Nationalsozialismus* (Epistemata Philosophie 403.) Blafelden: Königshausen & Neumann.

- NÉMETH 2002: Németh István: *Németország története. Egységtől az egységig (1871–1990)*. Budapest: Aula Kiadó.
- ORMOS 1987: Ormos Mária: *Nácizmus–fasizmus*. Budapest: Magvető.
- PROBST 2012: Probst, Christopher J.: *Demonizing the Jews: Luther and the Protestant Church in Nazi Germany*. Bloomington: Indiana University Press.
- RUETER 1999: Rueter, Rosemary R.: Az antiszemitizmus teológiai gyökerei. In: Kovács András (szerk.): *A modern antiszemitizmus*. Budapest: Új Mandátum.
- RÜPPEL 1969: Rüppel, Erich Günter: *Die Gemeinschaftsbewegung im Dritten Reich: ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes* (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes 22.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SARTORIUS 1907: Sartorius, Otto: Die Erweckung in Kassel und Umgegend. *Auf der Warte* 33: 1–19.
- SCHÖNHEIT 2009: Schönheit, Swen: *Die Berliner Erklärung 1909 und die Geistlichen Folgen für Unser Land*. Vortrag zum Gebetstag „Komm Heiliger Geist!“, Gehalten Am 15. September 2009, Berlin.
- SCHRENK 1910: Schrenk, Elias: *Pfingstbewegung. Ein Vortrag Von Prediger Elias Schrenk*. Stuttgart: Verlag Der Buchhandlung Des Deutschen Philadelphiavereins.
- SHIRER 2015: Shirer, William L.: *A Harmadik Birodalom felemelkedése és bukása. A náci Németország története*. Budapest: Partvonal.
- SMITH 2018: Smith, Taylor W.: *Closeted Tongues of Fire: The Holiness Movement, Pentecostalism, and the Rise of Evangelical Cooperation in the Twentieth Century*. Ph.D. Diss. Washington State University.
- STEIN 1988: Stein, George J.: Biological science and the roots of Nazism. *American Scientist* 76(1): 50–58.
- STEWART 2021a: Stewart, Adam: Holiness Movement. In: Adam S. Stewart (ed.): *Handbook of Pentecostal Christianity*. Ithaca: Cornell University Press, 117–121.
- STEWART 2021b: Stewart, Adam S.: Azusa Street Mission and Revival. In: Adam S. Stewart (ed.): *Handbook of Pentecostal Christianity*. Ithaca: Cornell University Press, 43–48.
- STROHM 2011: Strohm, Christoph: *Die Kirchen im Dritten Reich* (Beck Wissen 2720.) München: Beck.
- SYNAN 1997: Synan, Vinson: *The holiness-Pentecostal tradition: Charismatic movements in the twentieth century*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- THULL 2014: Thull, Philipp: *Christen im Dritten Reich*. Darmstadt: WBG Academic.
- VETTER 2009: Vetter, Ekkehart: *Jahrhundertbilanz – erweckungsfasziniert und durststreckenerprobt*. Ein Beitrag zur Erweckungsgeschichte im 20. Jahrhundert und zur Entstehung der Pfingstbewegung in Deutschland. Bremen: Missionsverlag des Mülheimer Verbandes Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden.
- VOIGTS 1996: Voigts, Manfred: Hitler als Messias: Anmerkungen zu Michael Ley: Genozid und Heilserwartung. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 48(2): 172–178.



---

# FORRÁS

---





# MISNA

## *Szanhedrin*

### Tartalom

**A fordító előszava a Misna Szanhedrin traktátusához** 123

**Szanhedrin** 127

**I. A bírósági rendszer alapvonalai** 127

1. *Nem halálos bűnök, valamint polgári és egyéb kisebb ügyek fölötti bíraskodás 3-7 fős bíróságokban* 127
2. *Halálos bűnök fölötti bíraskodás a kis szanhedrinekben* 128
3. *A Nagy Szanhedrin hatáskörébe tartozó halálos bűnök és országigazgatási ügyek* 129
4. *A nagy és a kis szanhedrinek létszáma* 129
5. *A főpap helyzete a jogrendben* 130
6. *A király helyzete a jogrendben* 131

**II. A nem halálos ügyek eljárásrendje** 132

1. *A bírakkal és tanúkkal szemben támasztott követelmények* 132
2. *A tanúk kihallgatása* 133
3. *Az ítélethozatal és kihirdetése* 133
4. *Az utólagos jogorvoslat lehetőségei* 134

**III. Nem halálos és halálos ügyek eljárásrendje közötti azonosságok és különbségek** 134

**IV. A halálos ügyek eljárásrendje** 135

1. *A szanhedrin ülésrendje* 135
2. *A tanúk figyelmeztetése* 136
3. *A tanúk kihallgatása és vizsgálata* 137
4. *Az ítélethozatal* 138
5. *Az ítélet végrehajtása (megkövezés esetén), jogorvoslati lehetőségek* 139
6. *A kivégzettek eltemetése* 141

**V. A kivégzettek négy halálneme** 141

1. *A megkövezéssel büntetendő bűnök felsorolása* 142
2. *A megkövezéssel büntetendő bűnök részletezése* 142
  - (1) *Szexuális erkölcstelenségek* 142
  - (2) *Istenkáromlás* 142
  - (3) *Bálványimádás* 143
  - (4) *Halottidézés és igézés* 143
  - (5) *A szombat megszenteltelenítése* 143
  - (6) *A szülők megátkozása* 143
  - (7) *Eljegyzett szűz lány megbecstelenítése* 144

- (8) Csábítás idegen istenek imadására 144
- (9) Varázslás 144
- (10) Ifjúkori kicsapongás és lázadás 145
- (11) A halállal büntetendő nem halálos bűnök 146
- (12) A bűn elkövetését megelőző, preventív halálbüntetés esetei 147
- 3. *Az elégetéssel büntetendő bűnök felsorolása és részletezése* 147
- 4. *A lefejezéssel büntetendő bűnök felsorolása* 147
- 5. *A lefejezéssel büntetendő bűnök részletezése* 147
  - (1) Gyilkosság 147
- 6. *Mi a teendő, ha több halálnemre is méltó az elítélt?* 148
- 7. *Mi a teendő, ha a Tóra szerint nem hajtható végre a halálbüntetés joghézag vagy egyértelmű bizonyítottság híján, de evidens a halálos bűn megtörténte?* 148
- 8. *A megfojtással büntetendő bűnök felsorolása* 149
- 9. *A megfojtással büntetendő bűnök részletezése* 149
  - (1) Szülők megverése 149
  - (2) Emberrablás 149
  - (3) A lázadó vén 150
  - (4) A hamis próféta 151
  - (5) Az idegen isten nevében prófétáló 151
  - (6) Házasságtörés 152
  - (7) Pap lányának rágalmazása 152
- 10. *Kik üdvözülnek és kik nem* 152
- 11. *A lefejezéssel büntetendő bűnök folytatása* 154
  - (2) Az eltévelyedett város férfiai 154

## ELŐSZÓ A MISNA SZANHEDRIN TRAKTÁTUSÁHOZ

RUFF TIBOR

A következőkben<sup>1</sup> az ókori rabbinikus irodalom bíraskodással, jogalkotással és joggyakorlattal kapcsolatos legalapvetőbb szövege, a *Misna* című gyűjtemény *Károkozások (N'zikin)* című rendjének (kötetének, *széder*) *Szanhedrin* című értekezése (traktátusa, *maszechet*) olvasható magyar nyelven, héber eredetiből fordítva, felhasználva a Soncino-féle kétnyelvű kiadás<sup>2</sup> angol szövegét és jegyzetapparátusát is, amely utóbbi pedig a klasszikus Talmud-komentátorokra (Rási, Maimonidész stb.) épül. A jelen magyar fordítás, lábjegyzetei (melyek a Soncino-jegyzetek szükségesnek ítélt részén túl a saját magyarázó kommentárjaimat tartalmazzák), tartalomjegyzéke és ezen előszava egyúttal egy nagyobb jogtörténeti és jogfilozófiai kutatás és tanulmány sorozat<sup>3</sup> részét képezi, melynek célja a bibliai és rabbinikus zsidó jog feltárása.

Tekintettel arra, hogy e tanulmányok olvasóinak nagy része vélhetően nem rendelkezik alapos rabbinikus képzettséggel is egyszerűsített, mindenekelőtt röviden összefoglaló e szöveg helyét és szerepét a hatalmas terjedelme és bonyolultsága miatt „Tenger”-nek is nevezett rabbinikus jogi hagyományban és rendszerben.<sup>4</sup>

Az ókortól mindmáig elevenen élő és fejlődő zsidó vallási-nemzeti jogrendszer – mely az ókorban államalkotó jellegű is volt, de a modern Izrael állam jogrendjét is mélyen befolyásolja – legfőbb jogforrása az i. e. 15. század óta a *Tóra (Törvény, Tan)*, azaz a *Mózes 1-5. könyveiben* található 613, isteni eredetű parancs (a jogegység természetes követelményéből adódóan evidens módon egységes rendszerként felfogva). E 613 parancs részint 1) etikai-spirituális, részint 2) jogi-államigazgatási, részint 3) rituális jellegű.

Tekintve azonban, hogy ez az írott corpus természetszerűleg nem adhatott minden részletre, bonyolult, konkrét helyzetre, értelmezési kérdésre a joggyakorlat során egyértelmű megoldást, önmaga rendelkezik egy legfelsőbb bíróságról (5Móz 17:8-13), amelyet – meghatározott, szigorúan kötött feltételek mellett – felhatalmaz az írott szöveggel egyenrangú tekintélyű törvény önálló meghozatalára – vagyis azt önálló jogforrássá is teszi –, ha a problémára az írott szövegből kényszerítő erővel kikövetkeztethető semmilyen megoldás nem található; de minden más esetben az

<sup>1</sup> A tanulmány a K138899 azonosítószámú OTKA kutatási témapályázat keretében készült.

<sup>2</sup> Soncino Classic Collection. Davka Corporation and Judaica Press, Chicago, 1991–1996 (CD Version)

<sup>3</sup> Ruff Tibor: A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai Jézus korában. *Studia Biblica* 2:1 (2020) 123–135; Ruff Tibor: A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei. *Studia Biblica* 3:1 (2021) 9–35.

<sup>4</sup> A valóban rendkívül bonyolult és aprólékosan kidolgozott rendszert valamivel közelebből is megismerni vágyóknak első megközelítésben az *Encyclopaedia Judaica* és a *Jewish Encyclopedia* Mishna, Talmud, halacha szócikkeit és a kapcsolódókat ajánlom a szintén tengeri szakirodalomból.

írott szöveg, illetve a belőle szükségszerű (apodiktikus) erővel levonható következtetések az irányadók. Ez a törvény konkrétan a legfelsőbb bíró és a főpap személyét hatalmazza fel ilyen tekintéllyel, azonban a felelősség terhének elosztása végett hagyományosan további 69 tanácsadó (vén, bíró, írástudó és pap) segíti döntéshozatalukat. Ezt a „legfelsőbb bíróságot” – mely így egyben a mai alkotmánybíróság és országgyűlés funkcióit és tekintélyét is hordozta – nevezzük Ezsdrás kora (i. e. 5. század) óta Nagy Szanhedrinnek. Mivel e teljhatalmát a Tóra rendelkezése szerint csak akkor bírja, ha a jeruzsálemi Szentély kapujában ülésezik, a Szentély i. sz. 70-es pusztulása után csak részleges hatalommal működhetett, majd néhány évszázad múlva megszűnt.

E legfelsőbb bíróság alatt további négy fellebbviteli fokozat működött a Tóra által meghatározott módon (tiz férfinként egy „tizedes” bíró [!], ötvenenként egy másodfokú, százanként egy harmadfokú, ezrenként egy negyedfokú bíróval és fellebbviteli szinttel). A tórai állam alapvetően egy pusztá bírói rendszer – egy ősi patriarchális gerontokráciára (vének), családfői-törzsfői, azaz természetes, vérségi-rokoni vezetési rendszerre ráépülve –, amely engedélyezi, de nem javasolja a monarchikus berendezkedést; amelyben azonban később mégis új formát öltött (az i. e. 11. századtól); majd a nagybirodalmak árnyéka alatt egy harmadik, félautonóm-önkormányzati jellegű államformában is működőképesen megtestesült (az i. e. 5. századtól az i. sz. 1. századig). Az alsóbb szintű bírák – nem a peres felek – akkor vitték feljebb az ügyeket, ha ítéletükkel szemben bárki is releváns kifogást emelt, s így nem tudták megnyugtatóan megoldani.

Az ókori zsidó jog harmadik, szintén isteni eredetűként felfogott jogforrása a *Próféták és az Írások* (*N'viim ú-Ch'túvím*), melyek a Tórával együtt a Héber Biblia, az Ószövetség (*Tanach*) könyveit képezik, mint a próféták és írástudók ősi, írott hagyatéka. Ezt a gyűjteményt magát is az első, a Tóra, illetve annak felhatalmazása által a második jogforrás, a Szanhedrin kötelező erejű döntése kanonizálta és legitímálta, mint a Tóra helyes értelmezésére vezető szent szövegyűjteményt, isteni tekintéllyel: a belőle származó idézetek ezért döntő erejűek lehetnek konkrét jogesetek ítéletében is (egyfajta precedensjoghhoz hasonlóan).

E három isteni tekintélyű vagy felhatalmazású jogforrás együttes, élő működése az ókori zsidó állam történelmében hatalmas mennyiségű már megoldott problémát, eldöntött, szabályozott kérdést „termelt” mint e hagyománytömeg újabb termését, ám ezeket hosszú ideig csak szóban volt szabad továbbadni („szóbeli Tóra”, *Torá-se-báál-pe*), talán éppen azért, hogy ezek a rendeletek maguk (az ún. *háláchák*) ne emelkedhessenek önálló isteni tekintélyű jogforrás szintjére (mert a leírt szöveg szent), hanem megőrizték életszerű flexibilitásukat. A bírák és papok közösségei apáról fiúra, mesterről tanítványra szóban tanították meg ezeket, a bíráskodás folyamatában is bemutatva, felidézve. Némely *háláchák* akár már Mózes, Józsué és a Bírák korából is származhatnak (mértékegységek meghatározása, napév-holdév kiegyenlítésének módja stb.), míg mások jóval későbbiek, Jézus és az apostolok korán át egészen a Szentély 70-es pusztulásáig. Ezeket a szóban hagyományozott rendelkezéseket *misnáknak* (*ismétlés*, héber) nevezzük, szó szerint memorizálóikat és továbbadóikat pedig a babiloni fogságból való hazatelepüléstől fogva *tánnáimnak* (*ismétlők*, arámi).

A 70-es Nagy Szétszórás után mintegy száz évvel, látván a szétszóródó zsidóságot fenyegető megosztottság veszélyét, Rabban Jehúda Ha-Nászi (a – már csorbult tekintéllyel működő – Szan-

hedrin akkori elnöke, legfelsőbb bíró) rögzítette írásban a legfontosabb *misnákat*, témák szerint hat rendben (*széder*), ez a gyűjtemény a *Misna*, ami a *Talmud* (*tanulás*, héber) legnagyobb tekintélyű, héber nyelvű alap-szövegrétege. Rabban Jehúda Ha-Nászi tudatosan szakított a korábbi szabállyal, amely a leírást tiltotta, mert a Bar Kochba-felkelés elvesztése, az azt követő megtorlások és birodalmi intézkedések erre az időre nyilvánvalóvá tették, hogy nincs közeli remény a zsidóság szétszórásának végére, Izrael hazatelepülésére, a zsidó teokratikus állam helyreállítására. Jehúda Ha-Nászi úgy ítélte meg, hogy a Törvény hagyományos értelmezése teljesen feledésbe merülhet, s ez a zsidóság megosztottságához, sőt megsemmisüléséhez vezethet, ezért elkerülhetetlen a lejegyzése.

A Misna azokat a legfontosabb törvényértelmezési szabályokat és hagyományokat tartalmazza, amelyek a mózesi Törvényen alapuló ókori zsidó polgári és vallási joggyakorlat (a tórai teokratikus államban a kettő: egy) legalapvetőbb vázát képezik. Bár a *misnák* szóbeli hagyományozói, a *tánnák* saját önfelfogásuk szerint a legpontosabb, szó szerinti továbbadásra törekedtek, a szövegből kiderül, hogy egyes kérdésekben többféle álláspont hagyományozódott, részint a felejtés, részint felfogásbeli, értelmezési különbségek miatt. (Valójában ez a hagyomány soha nem volt teljesen egységes, sőt meg is engedett, mi több, meg is követelt bizonyos mértékű pluralizmust. A vitás kérdésekben általában többségi szavazással döntöttek, de a kisebbségi álláspontot – különvéleményt – is gyakran rögzítették, a különvélemény hangoztatása és tanítása pedig nemcsak jog, hanem elvárt etikai és jogi kötelesség is volt minden bíró számára.)

Nem minden *misna* került bele a Misnába. A kimaradókat *bárájtának* nevezik, és a *Toszifta* című gyűjteményben, valamint a Talmud *G'mará* nevű, arámi nyelvű részeiben található héber nyelvű részletek.

A távirati tömörséggel fogalmazó, mintegy csak emlékeztető jegyzet stílusában íródott – gyakran hiányos mondatokat tartalmazó – Misna azonban szintén nem ad választ számos felmerülő részletkérdésre, sőt maga is felvet újabb kérdéseket. Szükszavúságának az is oka lehet, hogy a hagyományos leírási tilalom a szerzőt csak a legszükségesebbek lejegyzésére szorította. Ezért szinte rögtön megírása után felmerült további magyarázatának szükségessége, s miután a leírási tilalom is elhalványult, a Misna héber szövegét mondatonként, néha szavanként gazdagon végigkommentálták arámi nyelven, ráadásul két helyen is: a Szentföldön az i. sz. 4. századig, a babilóni diaszpórában pedig az i. sz. 6. századig folytatódott e további, szóban élő kommentártömeg (*G'mará*) összegyűjtése és leírása. A Misna e két magyarázata, *g'marája* eltér, így jött létre a Jeruzsálemi és a Babilóni Talmud. Értelemszerűen ezekben is ugyanezek a traktátusok címei, azaz létezik bennük Szanhedrin traktátus (mely ugyanazt a Misnát tartalmazza, de eltérő *g'marákkal*, kommentárokkal). Azonban jogi értelemben az arámi nyelvű, későbbi *g'marák* tekintélye (viták, ellenérvek esetén) nem lehet nagyobb a *misnák* tekintélyénél, nem írhatja felül azok törvényeit.

A következőkben magyar fordításban közölt Misna-részlet a Szanhedrin traktátus, amely címből is láthatóan a zsidó jog, a bíraskodás és a bírói rendszer, a jogalkotás és joggyakorlat legalapvetőbb ókori dokumentuma a Tóra után. Mindamellet jelen írás egyúttal egy jogtörténeti tanulmány is, amely a szöveghez fűzött lábjegyzetek formájában ölt testet. E jegyzetek részint a Misna-szöveghez fűzött *g'marák*, részint középkori kommentátorok (pl. Rási, Maimonidész stb.),

részint modern kutatók révén nyerhető megvilágító információkat, másrészt saját magyarázó megjegyzéseimet is tartalmazzák.

*A Misna tehát egy ősi és későbbi időkre egyaránt visszanyúló, hagyományos szokásjogot rögzít, amely ugyanakkor – legalábbis saját szándéka szerint – a betűk pontosságáig menően aggályos, legnagyobb szigorral belül marad az írott Tóra által megszabott kereteken mint elsődleges jogforráson, „alkotmányon”.*

A jogtörténeti kutatáson kívül érdekes adatokat kapunk vallástörténeti, teológiai, jogfilozófiai, etikai, államelméleti szempontból is: a Misna többé-kevésbé tükrözi a Jézus-korabeli zsidó életmód és társadalom főbb jellegzetességeit és részleteit, vagyis a kereszténység születésének közvetlen környezetét. Egyes benne rögzített hagyományok vélhetően egészen ősiek, akár Mózes idejéig nyúlhatnak vissza. Ilyenek például a mértékegységek, amelyeket a Tóra nem határoz meg, de az áldozatok mindennapi gyakorlásához mindig nélkülözhetetlenek voltak, ezért biztosra vehető, hogy a papok apáról fiúra szóban hagyományozták őket tovább Mózes óta. Más értelmezési kérdéseket későbbi korokban határoztak meg, részben a korok újabb és újabb kihívásainak (például az elnyomó birodalmakkal való együttélés), részben fokozatosan kialakuló szokásoknak köszönhetően, sőt esetenként a *precendensjog* is érvényesül. A Misnában természetesen lehetnek olyan elemek is, amelyek már a Jézus utáni másfél évszázad termékei. Bár a rabbinikus iratok történetisége igen nehezen megoldható probléma (mert maguk az iratok nem tekintik céljuknak a történeti szempontok követését), de a rabbik nagyfokú hagyománytisztelete arra enged következtetni, hogy a Templom pusztulása utáni százötven év alatt viszonylag kevés változtatást hajtottak végre a tradíción, ezért a Misna, ha nem is száz százalékos, de megközelítőleg jó betekintést ad az 1. századi és az előtti zsidó állam működésébe, Jézus és az apostolok tevékenységének hátterébe, egy olyan világba, amelyben a görög, a római, a zsidó jogfelfogás intenzíven hatott egymásra, és olvasztóke-mencéjében megszüle nyugati civilizációkat.

A szögletes zárójelben kurzívval szedett számok [4:1] a Misna fejezetszámozását, az ugyani-lyen, kisbetűt is tartalmazó számok [17b] pedig a Babiloni Talmud oldalszámozását jelzik a szö-vegben.

A fejezetcímek, alcímek, tartalomjegyzék nem szerepelnek az eredeti szövegben, hanem én készítettem a szöveg logikája követésének megkönnyítése érdekében.

A szövegben lévő rengeteg, egy-két szavas tórai vagy ószövetségi utalást lábjegyzetben jelzem (ezek ismerete nélkül a szöveg gyakorlatilag egyáltalán nem érthető, mivel a Misna semmi olyan-nal nem foglalkozik, ami már magából a Tórából is egyértelmű); az Újszövetség párhuzamos he-lyeit szintén.

A szögletes zárójelben álló szavak a főszövegben a saját kiegészítéseim, amelyek azért szüksé-gesek, mert a szöveg távirati tömörségét, feljegyzés-szerűségét (gyakorta alany vagy állítmányhiá-nyos mondatok) jól példázza már az első héber mondat: „*Anyagi ügyek: három; lopás, testi sértés: három...*”

## Szanhedrin

### I. A bírósági rendszer alapvonalai

#### 1. Nem halálos bűnök, valamint polgári és egyéb kisebb ügyek fölötti bíraskodás 3–7 fős bíróságokban

[1:1, 2a] Anyagi ügyekben (*díné mamónót*) hárman [bíraskodnak];<sup>5</sup> lopás és testi sértés:<sup>6</sup> szintén hárman; a teljes vagy részleges károkozással kapcsolatos igényekben,<sup>7</sup> a [lopott dolgok]<sup>8</sup> kétszeres,<sup>9</sup> négyszeres, ötszörös kártérítés[é]nek megfizetésében hárman; éppúgy, mint az erőszakkal kapcsolatos ügyekben: nemi erőszak,<sup>10</sup> csábítás<sup>11</sup> és rágalmazás;<sup>12</sup> ez Méir rabbi véleménye.<sup>13</sup> De a Bölcsek<sup>14</sup> szerint a rágalmazási ügyekben huszonhárom fős bíróságnak kell ítélkeznie, mert ezek halálos ítéleteket (*díné n'fasót*) is maguk után vonhatnak.<sup>15</sup>

<sup>5</sup> A bíróságok páratlan létszáma a szavazategyenlőség elkerülése okán adódott, magát a szavazásos döntéshozatalt pedig a szokásjog (*háláchá*) mint evidens elvet fogadta el, annak ellenére, hogy egyetlen tórai vagy biblikus példa vagy instrukció sincs rá. Felvethető kérdés, hogy esetleg csak később, görög vagy római hatásra alakult-e ki, a zsidó hagyomány szerint azonban kezdetől így gyakorolták, magától értetődő elvként.

<sup>6</sup> 3Móz 24,19–20.

<sup>7</sup> 2Móz 21,35.

<sup>8</sup> 2Móz 22,1.

<sup>9</sup> 2Móz 22,3.

<sup>10</sup> 5Móz 22,28–29.

<sup>11</sup> 2Móz 22,16–17.

<sup>12</sup> 5Móz 22,14–29.

<sup>13</sup> A Misna általában ilyen formulával rögzíti a szavazáskor kisebbségben maradt különvéleményt. Rögzítése azért fontos jogi értelemben is, mert a Tóra értelmében az igazság nem többségi kérdés, azaz a kisebbségben maradónak is lehet igaza: 2Móz 23,2 (ez az ókori zsidó jog egyik fő alapelve!). A bíróságok ugyanis nem tévedhetetlenek, még a Nagy Szanhedrin sem (3Móz 4,3–26), a többségi döntés bizonyulhat később hibásnak, a kisebbségi álláspont visszaigazolódhat, ezért a különvélemény hangoztatása a bírák esetében nemcsak jog, hanem kötelesség is: „Ha a bíróság úgy döntött, hogy a Tórában megmondott parancsok közül egyet áthágnak, és valaki ezen az úton halad és cselekszik helytelenül az ő rendelkezésük szerint – akár azok cselekedtek így, és ő velük együtt; vagy azok így cselekedtek, ő pedig utánuk; vagy ha azok nem is cselekedtek így, csak ő –, akkor ártatlan, mert a bíróság döntése alapján cselekedett. De ha a bíróság hibásan rendelkezett, és valaki közülük való, aki tudta, hogy tévedtek, vagy egy olyan tanítvány, aki maga is képes arra, hogy törvényi dolgokban döntsön, ezen az úton halad és cselekszik helytelenül az ő rendelkezésük szerint – akár azok cselekedtek így, és ő velük együtt; vagy azok így cselekedtek, ő pedig utánuk; vagy ha azok nem is cselekedtek így, csak ő –, akkor bűnös, mert ő nem függ a bíróság döntésétől. Ez az általános szabály: aki képes önmagában is dönteni, az bűnös, aki a bíróság döntésétől függ, az ártatlan.” (Misna, Horájót 1:1; ez a Misna-traktátus teljes egészében a hibás bírói döntések korrekciójával foglalkozik.) A bírák – és nyilván a magánemberek – e kötelezettsége a különvélemény hangoztatására a szólásszabadság magas szintű kultúráját hozta létre, amelyben a jogerős bírói ítéletet mindenkinek követnie kellett ugyan a cselekvésben (a jogegység megőrzése végett), szóban azonban nyíltan hangoztathatta és taníthatta különvéleményét (részletesen lásd később; vö. Mt 23,1–3kk).

<sup>14</sup> Ez a tanítómesterek általában elfogadott véleményét jelenti, azaz a Szanhedrin többségének álláspontját, azaz a jogerős döntést.

<sup>15</sup> Ugyanis a rágalmozó/hamis tanú tórai büntetése mindig az, amivel akkor büntették volna a hamisan megvádoltat, ha a vád igaz lett volna. Így halálbüntetést célzó hamis vád vagy rágalmozás büntetése szintén halál: 5Móz 19,16–21.



[1:2] A megvesszőzést<sup>16</sup> maguk után vonó ügyekben hárman; de Jismaél rabbi nevében azt mondták, huszonhárman.

A hónap meghosszabbítását<sup>17</sup> hárman érvényesíthetik, az év meghosszabbítását<sup>18</sup> is hárman, Méir rabbi szerint. De Rabban<sup>19</sup> Simon ben Gamaliél szerint az ügyet hárman vetik fel, öten beszél meg, és heten dönten el. Ha azonban mégis csak hárman dönten el, akkor is érvényes.

[1:3] A vének kézzátétele [a közösség által bemutatott áldozatra]<sup>20</sup> és a tehénborjú nyakának eltérése<sup>21</sup> három fő jelenlétét igényli Simon rabbi szerint; Júda rabbi szerint öt fő jelenlétét.

A saru lehúzását (*hálicá*)<sup>22</sup> és a házasság érvénytelenítésének (*míún*)<sup>23</sup> megítélését hárman végzik.

A negyedik év gyümölcsét<sup>24</sup> és az ismeretlen értékű második tizedet<sup>25</sup> hárman állapítják meg.

A megváltási céllal odaszentelt tárgyak megállapítását hárman végzik; az ingóságok<sup>26</sup> felbecsülését is hárman. Júda rabbi szerint egyiküknek papnak kell lennie. Valódi ingatlanok esetében tízen végzik, egyikük pap; [köz]ember esetében ugyanez a létszám.

## 2. Halálos bűnök fölötti bíraskodás a kis szanhedrinekben

[1:4] Halálos ügyek (*díné n'fasót*) esetében huszonhárom főnek kell ítélkeznie.

A természetellenes szexuális aktussal vádolt ember vagy állat esetében huszonhárom főnek, amint írva áll: „Öld meg mind az asszonyt mind a barmot”, valamint: „És a barmot is öljétek meg.”<sup>27</sup>

<sup>16</sup> 5Móz 25,2–4.

<sup>17</sup> Amikor a holdhónapot (amely 29,5 napos) egy nappal meghosszabbítják (29 helyett 30 napossá nyilvánítják, azaz az újhódat kétnapos eseménynek veszik). Ennek nincs bibliai alapja, de mivel másképp nem megoldható, ezért a Szanhedrin engedélyezte, és az 5Móz 17,8–13 alapján a Törvénnyel azonos tekintélyű rendelkezés.

<sup>18</sup> Amikor az évet egy tizenharmadik plusz hónap (az ún. „második ádar” hónap) beszúrásával szökőévvé nyilvánítják, hogy ezzel a napév és a holdév közötti eltérést kiegyenlítsék. Ennek sincs bibliai alapja, a Tóra semmit sem mond róla, de mivel másképp nem megoldható az ünnepek megtartása sem, és a megoldás a Tórát nem sérti meg, ezért a Szanhedrin engedélyezte, és az 5Móz 17,8–13 alapján a Törvénnyel azonos tekintélyű rendelkezés.

<sup>19</sup> A *rabban* cím a Nagy Szanhedrin elnöki pozícióját jelzi, azaz a legfőbb bírót, a *násít* (*fejedelem*) illeti csak meg. Rabban Simon ben Gamaliél (Pál apostol mesterének, Rabban Gamaliélnak a fia, tehát körülbelül az apostol generációja) a 40–70 közötti években valamikor lehetett a Nagy Szanhedrin elnöke.

<sup>20</sup> 3Móz 4,13–15. (De más értelmezések szerint [Maimonidész] a fenti misna-szöveg nem erre, hanem az újabb vének/bírák fölszentelésére vonatkozik.)

<sup>21</sup> 5Móz 21,1–9.

<sup>22</sup> 5Móz 25,5–10.

<sup>23</sup> A házasság érvénytelenítése abban az esetben, ha a nő visszautasítja, hogy beleegyezzen az egyesülésbe, amelyre még apa nélküli kiskorúként szerződött el.

<sup>24</sup> 3Móz 19,23–25.

<sup>25</sup> A „második tizedet” nem a lévitáknak és a papoknak kellett befizetni (mint az „első tizedet”), hanem két évig önmagára és családjára kellett mindenkinek költenie Isten színe előtt, a harmadik évben pedig saját lakóhelyén a szegényebbek támogatására fordítani (5Móz 14,22–29).

<sup>26</sup> Melyeket a Templom számára ajánlottak föl.

<sup>27</sup> 3Móz 20,15–16.

A megkövezendő ökröt<sup>28</sup> is huszonhárom főnek kell kivizsgálnia, mert írva áll: „Az ökör köveztesse meg, és a tulajdonosa is halállal lakoljon” – tehát ahogyan a tulajdonos fölött, ugyanúgy az ökör fölött is huszonhárman [ítélkezzenek]. Farkas, oroszlán, medve, párduc, hiéna vagy kígyó<sup>29</sup> fölött is huszonhárman hozzanak ítéletet. Eliézer rabbi szerint aki első a megölésükben [tárgyalás nélkül], érdemet szerez; de Akiva rabbi mégis úgy tartja, hogy halálos ítéletüket huszonhárom főnek kell kimondania.

### 3. A Nagy Szanhedrin hatáskörébe tartozó halálos bűnök és országigazgatási ügyek

[1:5] Egy [egész] törzs,<sup>30</sup> egy hamis próféta<sup>31</sup> vagy egy főpap fölött csak hetvenegy fős bíróság hozhat ítéletet.

Szabad döntésből való háborút<sup>32</sup> csak hetvenegy fős bíróság indíthat.

Jeruzsálem városának vagy a Templom-hegynek a területéhez nem adhatnak hozzá hetvenegy fős bíróság szentesítése nélkül.

Az egyes törzsek szanhedrinjeinek felállítása nem történhet hetvenegy fős bíróság nélkül.

Nem ítéltető halálra egy város<sup>33</sup> hetvenegy fős bíróság nélkül. Határváros nem ítéltető halálra; három város sem ítéltető halálra egyszerre; legfeljebb egy vagy kettő.

### 4. A nagy és a kis szanhedrinek létszáma

[1:6] A Nagy Szanhedrin hetvenegy főből állt, a kisebb huszonhárom főből.

Honnan vezetjük le, hogy a Nagy Szanhedrinnek hetvenegy főből kell állnia? Megmondatott: „Gyűjts egybe nekem hetven férfit”,<sup>34</sup> és Mózes, a vezetőjük, az összesen hetvenegy. Júda rabbi szerint csak hetven főből állt.

Honnan tudjuk, hogy a kis szanhedrin huszonhárom főből áll? Megmondatott: „Akkor ítéljen a gyülekezet (édá)... és mentse ki a gyülekezet (édá)”<sup>35</sup> – tehát az egyik gyülekezet elítél, a másik gyülekezet felment, az összesen húsz fő.<sup>36</sup>

De honnan tudjuk, hogy egy gyülekezet (édá) nem állhat tíz főnél kevesebből? Írva áll: „Meddig túrjek e gonosz gyülekezetnek (édá)?”<sup>37</sup> Jósuát és Kálebet leszámítva tízet kapunk.

<sup>28</sup> 2Móz 21,28–32.

<sup>29</sup> Ha embert öltek.

<sup>30</sup> Ha bálványimádásra tér.

<sup>31</sup> 5Móz 18,20.

<sup>32</sup> Vagyis nem a hét kanaánita nép vagy az amálekiek ellen, és nem is az Izraelt megtámadó sereg ellen, mivel ezek a háborúk nem szabad döntésből vannak, hanem Isten parancsára, illetve önvédelmi jellegűek. A szabad akaratból való (önkéntes) háború tehát hódító jellegű a Szentföld mózesi határain kívül.

<sup>33</sup> 5Móz 13,12–16.

<sup>34</sup> 4Móz 11,16–17.

<sup>35</sup> 4Móz 35,24–25.

<sup>36</sup> Ugyanis a héber *édá* szó a rabbinikus értelmezés szerint tíz fős gyülekezetet jelent. (Mert tízen voltak a Kanaán földjéről visszatérő kémek közül azok, akik rossz hírt hoztak, és emiatt az egész népet csapás érte, tehát tíz fő képes reprezentálni az egész közösséget.) Tehát tízfős ügyészi és tízfős ügyvédi testület vádolta-védte a vádlottat, a további három fő a szavazategyenlőség elkerülése és az elítéléshez szükséges kétfős többség miatt kellett.

<sup>37</sup> 4Móz 14,27.

És honnan vezetjük le a további három főt? A szövegben bennefoglaltatik: „*Ne indulj a többség után a gonoszra*”,<sup>38</sup> mert ebből meghallom, hogy a jóra<sup>39</sup> indulhatok a többség után. De akkor miért mondja, hogy „*a többséggel tartva, annak elhajlítására*”? Mert ez azt tanítja, hogy az a többség, amely jóra „*hajlít*”,<sup>40</sup> nem ugyanaz, mint aki rosszra „*hajlít*”,<sup>41</sup> ugyanis a jóra elegendő egy főnyi többség, a rosszra viszont két főnyi többség szükséges.<sup>42</sup> [2b] És mivel bíróság nem lehet páros számú, kell még egy: ez összesen huszonhárom fő.

Mekkorának kell lennie egy városnak ahhoz, hogy fölállíthasson egy szanhedrint? Százhusz fősnek. Nechemja rabbi szerint kétszázharminc fősnek, hogy minden [szanhedrin-]tag legalább tíz fő vezetője lehessen.<sup>43</sup>

### 5. A főpap helyzete a jogrendben

[2:1, 18a] A főpap ítélkezhet, és fölötte is hozható ítélet; tanúskodhat, és róla is tehető tanúság. Bemutathatja a saru lehúzását (*hálicá*),<sup>44</sup> és feleségével kapcsolatosan is megtehető ez.

A sógorházasság (*jibbum*)<sup>45</sup> igénybe vehető a felesége számára; ő maga azonban nem teljesítheti ezt a kötelezettséget, mivel tilos özvegyet feleségül vennie.<sup>46</sup>

Ha haláleset történik a családjában, nem mehet közvetlenül a koporsó<sup>47</sup> után,<sup>48</sup> hanem amikor [az azt vivők] eltűnnek,<sup>49</sup> akkor jöjjön ő; amikor előtűnnek, akkor ő rejtőzzön el. [Így] olyan megszé mehet tőlük, mint a városkapu bejárata. Ez Méir rabbi véleménye. Júda rabbi szerint viszont nem hagyhatja el a Templomot, mert írva áll: „*És a szenthelyből ki ne menjen*.”<sup>50</sup>

[2:2] Ha ő nyilvánítja részvétét másoknak, úgy szokás, hogy a nép vonul el előtte, egyik a másik után, a Templom felügyelője (*m'munne*) pedig közte és a nép között van. Ha őt vigasztalják mások, akkor azt mondják neki: „Legyünk mi az engesztelés érted (*ánú kapparatechá*)!”, ő pedig így válaszol: „Legyetek áldottak a mennyből!” Amikor pedig a gyászolók ételét adják neki,<sup>51</sup> mindenki a padlón ül, ő azonban egy zsámolyon.

<sup>38</sup> 2Móz 23,2.

<sup>39</sup> Vagyis felmentő ítéletre.

<sup>40</sup> Vagyis felmentő, kedvező ítéletre.

<sup>41</sup> Vagyis kedvezőtlen, ellenséges ítéletre.

<sup>42</sup> Vagyis felmentő vagy enyhítő ítéletet egy fős többséggel meg lehetett hozni, míg elítélő vagy súlyos ítéletet csak két főnyi szavazattöbbséggel. Az egész traktátuson végigvonul az a leplezetlen szándék, hogy az irgalom érvényesüljön egészen addig a határig, ameddig ez a Tóra betű szerinti értelmét meg nem sérti.

<sup>43</sup> 2Móz 18,25.

<sup>44</sup> 5Móz 25,5–10.

<sup>45</sup> 5Móz 25,5–6.

<sup>46</sup> 3Móz 21,10–15.

<sup>47</sup> Pontosabban: ravatal. Ugyanis hordozható, nyílt ravatalon vitték a holttestet.

<sup>48</sup> 3Móz 21,10–15.

<sup>49</sup> Ti. amikor a koporsóval befordulnak a következő utcába, ő akkor érkezzen az előzőbe, vagyis nagyon távolról kövesse a menetet.

<sup>50</sup> 3Móz 21,10–15.

<sup>51</sup> A „gyászolók étel” a temetés utáni első étkezés, melyet egy szomszéd vagy közeli barát ad a gyászolónak. Szokás szerint ez kenyér és tojás volt. (2Sám 3,34–35)

## 6. A király helyzete a jogrendben

[2:3] A király nem ítélkezhet, és fölötte sem hozható ítélet;<sup>52</sup> nem tanúskodhat, és róla sem tehető tanúság.

Nem mutathatja be a saru lehúzását (*hálicá*), és feleségével kapcsolatosan sem történhet meg ez.

Nem gyakorolhatja a sógorházasságot (*jibbum*), és felesége sem részesülhet ebben. Júda rabbi szerint, ha szeretné gyakorolni a saru lehúzását vagy a sógorházasságot, megemlékeznek erről a javára; de ők [a rabbik] azt mondták: [még ha szeretné,] akkor sem hallgattatik meg; és senki sem veheti el az özvegyét. Júda rabbi szerint egy király elveheti egy király özvegyét, ahogy írva áll: „És néked adtam a te urad házát, és a te uradnak feleségeit a te kebeledbe.”<sup>53</sup>

[20a] Ha haláleset történik a házában, ne menjen ki a palotája ajtaján. Júda rabbi azt mondta: Ha követni akarja a koporsót, megteheti, ahogy Dávid esetében is látjuk, aki követte Avner koporsóját, amint írva áll: „Dávid király pedig ment a koporsó után.”<sup>54</sup> Ők [a rabbik] azonban így feleltek: [Ez nem bizonyíték, mert] ez csak azért történt, hogy a nép megnyugodjon.<sup>55</sup> Amikor pedig a gyászolók ételét adják neki, mindenki a padlón fekszik, ő azonban a *dárgesen*.<sup>56</sup>

[2:4, 20b] Vezethet önkéntes háborút<sup>57</sup> hetvenegy fős bíróság döntése alapján.

Kikényszerítheti, hogy egy út magánterületen vezessen át,<sup>58</sup> és senki sem szegülhet ellene. A király útjának szélessége nincs korlátozva.<sup>59</sup>

A nép által összeszedett hadizsákmányt neki kell adni, és ő választhat belőle elsőnek, amikor szétosztják.

[2:5, 21a] „Sok feleséget se tartson”<sup>60</sup> – legfeljebb tizennyolcat.<sup>61</sup> Júda rabbi szerint lehet neki több, ha fel van készülve arra, hogy nem fogják elfordítani a szívét [Istentől]. Simon rabbi szerint egy olyat sem szabad elvennie, aki elfordítja a szívét. De akkor miért van megírva: „Sok feleséget se tartson”? – még akkor se, ha mind olyanok, mint Avigail.<sup>62</sup>

<sup>52</sup> A kapcsolódó *g'mará* szerint ez nem vonatkozik Dávid leszármazottjaira – csak Izrael más házból való királyaira –, mert ők ítélkeztek is, és meg is ítéltethettek (sőt, a monarchikus államforma idején a legfőbb bíró maga a király volt). A nem Dávid házából származó királyok (pl. a Hasmoneus-dinasztia, akiket a farizeusok nem is fogadtak el) azonban nem gyakorolhatják ezt a királyi jogot. A dávidita királyok fölött sem lehetett viszont halálos ítéletet hozni, mivel Dávid és leszármazottjai egy külön szövetségben álltak Istennel, mely szerint „ha gonoszul cselekszenek, megverem őket... de kegyelmemet nem vonom meg tőlük” (1Sám 7,5-16, 1Krn 17,4-14, Zsolt 89,20-38).

<sup>53</sup> 2Sám 12,8.

<sup>54</sup> 2Sám 3,31.

<sup>55</sup> Ti. hogy nem Dávid akaratából ölték meg Avnért.

<sup>56</sup> Valószínűleg alacsony, bőrrel borított ágyat jelent.

<sup>57</sup> Ld. 1:5 misna és a hozzá fűzött lábjegyzet.

<sup>58</sup> Stratégiai vagy közösségi okokból. Rási értelmezése szerint azonban a király magánérdekéből is (hogy a földjéhez, szőlőjéhez könnyebben eljusson).

<sup>59</sup> Mert egyébként 16 könyökben, azaz kb. 8 méterben korlátozták a magánterületen átvezető út szélességét.

<sup>60</sup> 5Móz 17,17.

<sup>61</sup> Mert Dávidnak tizennyolc felesége volt.

<sup>62</sup> Dávid legértelmesebb felesége.

[21b] „Sok lovat ne tartson”<sup>63</sup> – csak annyit, amennyi a szekéréhez kell.

„Se ezüstjét, se aranyát felettébb meg ne sokasítsa”<sup>64</sup> – csak annyit, hogy az *aszpanját*<sup>65</sup> ki tudja fizetni.

És le kell másolnia a saját nevében egy Tóra-tekeracet.<sup>66</sup> Ha kimegy háborúzni, vigye magával; ha visszatér, hozza vissza magával; ha leül bírászkodni,<sup>67</sup> legyen nála; ha leül enni, legyen előtte; amint írva áll: „És legyen az őnála, és olvassa azt életének minden idejében.”

[2:6, 22a] Senki ne lovagoljon a lován; senki ne üljön a trónjára; senki ne használja a jogarát; senki ne lássa, amikor a haját vágják, vagy amikor meztelen, vagy amikor fürdik, mert írva áll: „Azt emeld magad fölé királyul”<sup>68</sup> – tehát a tisztességének fölötted kell állnia.

## II. A nem halálos ügyek eljárásrendje

### 1. A bírakkal és tanúkkal szemben támasztott követelmények

[3:1, 23a] Az anyagi ügyeket (*díné mamónót*) hárman [ítélik meg]: az egyik [peres fél] választ egyet, a másik is egyet, és ketten választják a harmadikat – ez Méir rabbi véleménye. De a Bölcsek így döntöttek: a két bíró választja a harmadikat.

Mindkét oldal kifogást emelhet a másik által választott bíró ellen. De a Bölcsek azt mondják: Milyen esetben van ez így? Csak ha a kifogást emelő bizonyítékkal igazolja, hogy [a bíró] rokoni kapcsolatban áll [valamelyik peres féllel], vagy [más miatt] elfogadhatatlan; de ha megfelelő, vagy a bíróság (*béth dín*) képzett bírónak fogadja el, akkor nem zárható ki.

Mindkét oldal elutasíthatja a másik által állított tanúkat – ez Méir rabbi véleménye. De a Bölcsek azt mondják: Milyen esetben van ez így? Csak ha bizonyítékkal igazolják, hogy rokoni kapcsolatban állnak [valamelyik peres féllel], vagy [más miatt] elfogadhatatlanok; de ha elfogadhatók, akkor senki sem zárhatja ki őket.

[3:2, 24a] Ha az egyik [fél] azt mondja a másiknak: „Én megbízhatónak tartom az apámat vagy az apádat”,<sup>69</sup> vagy: „Megbízom három tehénpásztorban”<sup>70</sup> [is]; Méir rabbi véleménye szerint később ezt visszavonhatja. De a Bölcsek úgy döntöttek, hogy nem [vonhatja vissza].

Ha egy ember az embertársának tett eskü kötelezettsége alatt áll, és az azt mondta neki: „Esküdj meg nekem a fejed életére”<sup>71</sup> – Méir rabbi szerint visszavonhatja, de a Bölcsek fenntartják, hogy nem.<sup>72</sup>

<sup>63</sup> 5Móz 17,16.

<sup>64</sup> 5Móz 17,17.

<sup>65</sup> Valószínűleg a katonák zsoldját jelenti.

<sup>66</sup> 5Móz 17,18–19.

<sup>67</sup> Tehát ítélkezhet, vö 2:3. De csak a Tóra alapján: „alkotmányos monarchia”.

<sup>68</sup> 5Móz 17,15.

<sup>69</sup> Valamelyik peres fél apja nem funkcionálhatott bíróként.

<sup>70</sup> Ez esetben a társadalom alsóbb, műveletlenebb rétegét jelenti. Anyagi ügyekben ugyanis nemcsak ordinált bírákat, hanem laikusokat is fel lehetett kérni az ítélkezésre.

<sup>71</sup> Ez nem egy bíróság előtti eskü szövege (mert az Isten nevére történik).

<sup>72</sup> És megkövetelik egy szabályos eskü letételét.

[3:3, 24b] A következők alkalmatlanok [tanúnak vagy bírónak]: a szerencsejátékos, az uzsozás, a galambversenyeztető,<sup>73</sup> a szombatév termését árusító.<sup>74</sup> Simon rabbi szerint eredetileg úgy hívták ezeket: „a szombatév termését begyűjtők”, de miután elszaporodtak az elnyomók,<sup>75</sup> már „a szombatév termését árusítóknak” nevezték őket. Júda rabbi azt mondta: Milyen esetben van ez így? Ha nincs más foglalkozásuk, csak ez. De ha van más megélhetési forrásuk, akkor alkalmasak.

[3:4, 27b] Rokoni kapcsolatnak minősülnek a következők: az apa, a fiútestvér, az apa fiútestvére, az anya fiútestvére, a lánytestvér férje, apai vagy anyai nagynéni férje, a mostohaapa, az após, a sógor; mindezek fiaikkal és vejeikkel együtt; és a mostohaafiú [de annak fiai már nem].<sup>76</sup> Jósze rabbi szerint ez Akiva rabbi misnája, de az Első Misna<sup>77</sup> szerint a nagybácsi és annak fia, valamint bárki, aki örökös lehetne. És mindazok, akik rokonnak minősültek, amikor a [tárgyalandó] eset történt. Aki régebben rokon volt még, de később megszűnt az lenni, alkalmas. Júda rabbi szerint, ha valakinek a lánya meghalt, de a vejének gyerekei is születtek tőle, akkor továbbra is rokonnak minősül.

[3:5] Továbbá egy barát vagy ellenség is alkalmatlan [tanúnak vagy bírónak]. Barátnak minősül a vőfély [násznagy, azaz a vőlegény legjobb barátja]. Ellenségnek minősül, aki viszály miatt már három napja nem beszél a másikkal. Erre a rabbik azt felelték: Izraeliták ezen az alapon általánosítva nem vádolhatók.<sup>78</sup>

## 2. A tanúk kihallgatása

[3:6, 29a] Hogyan hallgatják ki a tanúkat? Beviszik őket egy szobába, és figyelmeztetik őket.<sup>79</sup> Akkor kiküldik őket, a legidősebbet kivéve, akinek [a bírák] azt mondják: „Mondd meg nekünk, honnan tudod, hogy ez és ez tartozik ennek és ennek?” Ha így válaszol: „Ő mondta nekem személyesen, hogy tartozik neki”; vagy: „Ez és ez mondta nekem, hogy ő tartozik nekem”; akkor nem mondott semmit, ha nem így mondja: „A mi<sup>80</sup> jelenlétünkben ismerte be neki, hogy tartozik neki kétszáz zuzzal.” Ez után a másik tanút is behívják, és ugyanígy kikérdezik. Ha a tanúságtételük megegyezik, akkor [a bírák] folytatják a tárgyalást.

## 3. Az ítélethozatal és kihirdetése

Ha ketten nem tartják bűnösnek, és egy annak tartja, akkor nem minősül bűnösnek; ha ketten bűnösnek tartják, és egy nem tartja annak, akkor bűnösnek minősül; ha egy bűnösnek tartja, egy nem, vagy ha ketten bűnösnek vagy ártatlannak tartják, de a harmadik azt mondja: „Nem tudom”, akkor megnövelik a bírák számát.

<sup>73</sup> Tágabb értelemben bármilyen állatversenyen állatot indító játékos.

<sup>74</sup> Rabbiniikus értelmezés szerint a szombatév termését meg lehetett enni, de nem lehetett eladni vagy megvenni.

<sup>75</sup> Kemény adókat kivető zsarnokok, akik miatt a rabbik engedélyezték a szombatévi termés befizetését adóban, de a vele való kereskedelmet továbbra sem.

<sup>76</sup> Vagyis csak férfiak.

<sup>77</sup> Régebben, állítólag még Hillél és Sámjá idejében készített misna-gyűjtemény, mely elveszett.

<sup>78</sup> Ú. m. lehetnek tanúk barátként vagy ellenségként is, mert nem fognak emiatt hamisan tanúzni. De bírák nem lehetnek, mert nem tudnának kiegyensúlyozottak, pártatlanok maradni.

<sup>79</sup> Szó szerint: megfélemlítik őket (hogy ne tanúskodjanak hamisan).

<sup>80</sup> Tehát nemcsak egyedül volt ott, hanem rajta kívül más tanú is volt.

[3:7] Ha megszületett az ítélet, akkor mindegyiküket behívják, és a bírák vezetője azt mondja: „Ez és ez, fel vagy mentve”; vagy: „Ez és ez, bűnös vagy.”

Honnan tudjuk, hogy [a bírák valamelyike] nem mondhatja, amikor kimennek: „Én a felmentő ítélet mellett voltam, ők ketten az elmarasztaló mellett, de mit tehettem a többség ellen?” Mert az ilyenről van megírva: „*Ne járj rágalalmazóként a te néped között*”,<sup>81</sup> és még egyszer: „*A rágalmazó megjelenti a titkot.*”<sup>82</sup>

#### 4. Az utólagos jogorvoslat lehetőségei

[31a] Bármikor hoz bizonyítékot [valamelyik peres fél], az érvénytelenítheti az ítéletet. De ha azt mondták neki [a bírák]: „Bármilyen bizonyítékot hozol is, azt harminc napon belül kell hoznod”, és ő hoz harminc napon belül, az érvényteleníti az ítéletet. De harminc nap után már nem. Rabban Simon ben Gamaliél ezt mondta: És mit tegyen az, aki nem talált harminc napon belül, de utána igen?<sup>83</sup>

[3:8] Ha azt mondták neki [a bírák]: „Hozz tanúkat!”, és ő azt felelte: „Nincs tanúm”; vagy azt: „Hozz bizonyítékot!”, és ő azt mondja: „Nincs bizonyítékom”, aztán pótlólag hozott bizonyítékot vagy talált tanúkat, az nem értékelhető.<sup>84</sup> Rabban Simon ben Gamaliél ezt mondta: És mit tegyen az, aki nem tudta, hogy vannak tanúk, de később megtalálta őket; vagy aki nem tudta, hogy van bizonyíték, de később talált?<sup>85</sup>

Ha [valamelyik fél] látja, hogy el fogják ítélni, ezért azt mondja: „Engedjétek meg, hogy ez és ez meg ez és ez tanuskodjon értem”, vagy elővesz egy bizonyítékot az erszényéből, az nem vehető figyelembe.<sup>86</sup>

### III. Nem halálos és halálos ügyek eljárásrendje közötti azonosságok és különbségek

[4:1, 32a] Az anyagi és a halálos ügyek egyaránt nyomozást és vizsgálatot igényelnek,<sup>87</sup> ahogy írva áll: „*Egy törvényetek legyen!*”<sup>88</sup>

Mi a különbség az anyagi ügyek és a halálos ügyek között?

Az anyagi ügyeket hárman [ítélik meg], a halálos ügyeket huszonhárman.

Anyagi ügyeket el lehet kezdeni akár a felmentő, akár az elmarasztaló ítéletet alátámasztó szempontok vizsgálatával; a halálos ügyeket a felmentő ítéletet alátámasztó szempontok vizsgálatával kell kezdeni.

<sup>81</sup> 3Móz 19,16.

<sup>82</sup> Péld 11,13. Vagyis az igaz, de titoknak minősülő információ kiadása a rágalmazás kategóriájába esik a bibliai jog szerint.

<sup>83</sup> Akkor is felülvizsgálható az ítéletet.

<sup>84</sup> Mert hamisíthatott bizonyítékot, vagy szerezhettek hamis tanúkat.

<sup>85</sup> Akkor mégis értékelhető.

<sup>86</sup> Még Rabban Simon ben Gamaliél véleménye szerint is, mert ha csak ilyenkor veszi elő, holott előtte is nála volt, akkor gyanús, hogy hamis bizonyíték, illetve hamis tanúk.

<sup>87</sup> Ti a tanúk kihallgatását, pl. a kölcsön összege, dátuma, helye felől.

<sup>88</sup> 3Móz 24,22, azaz az anyagi és a halálos ügyeket egyforma gonddal kell kivizsgálni, márpedig a halálos ügyekben kötelező a nyomozás és a vizsgálat: 5Móz 13,14.

Anyagi ügyekben egy fős többség dönthet akár a felmentő, akár az elmarasztaló ítélet felől; ezzel szemben halálos ügyekben a felmentő ítéletet egy fős, de az elmarasztaló ítéletet csak [legalább] kétfős többséggel lehet meghozni.

Anyagi ügyekben a felmentő és az elmarasztaló ítéletet egyaránt felül lehet vizsgálni [azaz meg lehet változtatni]; halálos ügyekben csak az elmarasztaló ítéletet lehet felmentőre változtatni, de fordítva nem.

Anyagi ügyekben mindenki érvelhet akár a vádlott felmentése, akár elmarasztalása mellett; halálos ügyekben mindenki<sup>89</sup> érvelhet a felmentése mellett, de elmarasztalása mellett nem mindenki.

Anyagi ügyekben az, aki az elmarasztaló ítélet mellett érvelt, később érvelhet a felmentés mellett is, és fordítva is; halálos ügyekben az, aki az elmarasztaló ítélet mellett érvelt, érvelhet a felmentés mellett később, de fordítva nem.<sup>90</sup>

Anyagi ügyeket lehet tárgyalni nappal, és ítéletet hozni éjjel;<sup>91</sup> halálos ügyeket lehet tárgyalni nappal, de az ítéletet is nappal kell hozni.

Anyagi ügyeket le lehet zárni ugyanazon a napon akár felmentő, akár elmarasztaló ítélettel; halálos ügyeket kedvező ítélettel le lehet zárni ugyanazon a napon, de kedvezőtlen ítélettel csak másnap.<sup>92</sup> Ezért nem tartható tárgyalás szombat vagy ünnepnap előestéjén.<sup>93</sup>

[4:2] Anyagi ügyekben, valamint tisztasági és tisztátalansági kérdést illető ügyekben a legkiválóbb [bíró véleményé]vel kezdjük; halálos ügyekben az oldalt [padokon] ülők [véleményé]vel.

Anyagi ügyek tárgyalására mindenki alkalmas; halálos ügyek tárgyalására nem mindenki alkalmas, csak papok, lévíták, és olyan izraelita [laikus]k, akikkel papok házasság révén rokonságba kerülhetnek.<sup>94</sup>

#### IV. A halálos ügyek eljárásrendje

##### 1. A szanhedrin ülésrendje

[4:3, 36b] A szanhedrin egy félkör alakú szérúhöz<sup>95</sup> hasonlóan helyezkedik el, hogy mindannyian láthassák egymást, és két jegyzőkönyvvezető áll előttük, egyik a jobb, másik a bal oldalon, akik lejegyzik azok érveit, akik a felmentés, valamint akik az elmarasztalás mellett érvelnek.<sup>96</sup> Júda rabbi szerint hárman voltak: egy írta a felmentésre, egy másik az elmarasztalásra vonatkozó érveket, a harmadik pedig mindkettőt.

<sup>89</sup> Azok a tanítványok is, akik a bírák mögött szabadon maradt üres helyeken ülnek (ld. később a 37a-ban).

<sup>90</sup> Rási szerint ez a 4Móz 35,25-ön alapul, Maimonidész szerint a 2Móz 23,2-n. Mindkettő lényege, hogy a bírának igyekezniük kell inkább felmentő ítéletet hozni, ha lehetséges.

<sup>91</sup> Elnyújtva a döntéshozatalt.

<sup>92</sup> Hogy éjjel még felmerülhessen felmentő körülmény.

<sup>93</sup> Mert ha bűnösnek találják, nem hajthatják végre az ítéletet ünnepnapon vagy szombaton. Ebből az is kiderül, hogy az ügy „lezárása” alatt nem az ítélethozatalt, hanem az ítélet végrehajtását kell érteni. Mi több – a lázadó vén esetének kivételével – tilos az ítéletet felfüggeszteni.

<sup>94</sup> Vagyis más törzsbeliek, de tisztán izraelita származásúak (vö. 3Móz 21,13–15).

<sup>95</sup> A szérűk közepe mélyebben volt, tehát egy amfiteátrum szerű félkört kell elképzelni, ahol a külső sorok magasabban helyezkedtek el a belsőknél.

<sup>96</sup> Azért voltak ketten, hogy a hibáik kiküszöbölhetőek legyenek.



[4:4, 37a] Velük szemben három sorban ültek a bölcs tanítványok,<sup>97</sup> mindenki tudta a saját helyét.<sup>98</sup> Ha újabb bírót kellett kinevezni,<sup>99</sup> az első sorból választották, és ilyenkor a második sorból valaki beült ennek a helyére az első sorba, a harmadikból valaki ennek a helyére a második sorba, és az összegyűlt közönségből<sup>100</sup> választottak egyet ennek a helyére a harmadik sorba. Ő nem az előbbi által megüresedett helyre ült, hanem a neki megfelelő [utolsó] helyre.<sup>101</sup>

## 2. A tanúk figyelmeztetése

[4:5] Hogyan figyelmeztették a tanúkat? Halálos ügyekben behívták őket, és [így] figyelmeztették őket:<sup>102</sup> „Ha az, amit mondasz, csak következtetésen alapul,<sup>103</sup> vagy hallomásból tudod,<sup>104</sup> vagy egy másik tanú szájából hallottad, vagy akár egy nagyon megbízható embertől: talán nem tudod, hogy végül nekünk alaposan ki kell vizsgálnunk a tanúságtételeket keresztkérdésekkel és nyomozással? Tudd meg tehát, hogy a halálos ügyek nem olyanok, mint az anyagi ügyek. Anyagi ügyekben lehet anyagi kárpótlást adni, de halálos ügyekben az ember a vérért felelős és az összes [meg nem született] leszármazott véréért a világ végéig, mert így látjuk Kajin esetében, aki megölte a testvérét, amint írva áll: *’Testvéred vérei kiáltanak hozzám.’*<sup>105</sup> Nem azt mondja, *’testvéred vére’*, hanem *’testvéred vérei’*: vagyis az ő vére, és [meg nem született] leszármazottainak vére is. (Más értelmezés szerint a *’testvéred vérei’* arra utal, hogy a vére szétfröcskölt a kövekre és a fákra.) Mert az ember azért teremtett egyedül, hogy ezzel arra tanítson: aki egyetlen lelket is elpusztít Izraelben,<sup>106</sup> az Írás úgy tekinti, mintha egy egész világot elpusztított volna; aki pedig megőrzi egyetlen lelket Izraelben, az Írás úgy tekinti, mintha egy egész világot mentett volna meg.<sup>107</sup> Sőt [azért is teremtett egyedül az ember], hogy béke legyen az emberek között, hogy senki se mondhassa embertársának: *’Az én ősatyám nagyobb a tiednél’*; valamint hogy az eretnekek ne mondhassák: *’Több uralkodó erő is van a mennyben’*; tehát hogy a Szent – áldott legyen – nagyságát hirdesse. Mert ha valaki több pénzérmét veret egyetlen formával, az mind hasonlítani fog egymásra, de a

<sup>97</sup> Szintén félkörívben, de a földön. Minden sorban huszonhárman, azaz összesen hatvankilencen. Kiegészítő céllal voltak jelen, arra az esetre, ha az elmarasztaló szavazás csak egy főnyi szótöbbséggel lenne meg. Bár ehhez negyvennyolc is elég lett volna, mert a kiegészítést addig folytatták, amíg a hetvenegy főt elérik, azonban ezt nem tudták volna megfelelően elhelyezni a sorokban, mert ha két sorba rendezik, akkor huszonnégyen lettek volna egy sorban, és ez nagyobb lett volna, mint a Szanhedrin sorai, három tizenhat fős sor túl kicsi lett volna, két huszonhárom és egy kétfős sorba rendezve sem lett volna jó. (Rási)

<sup>98</sup> Rangjuk sorrendjében ültek.

<sup>99</sup> Mert meghalt egy, vagy ki kellett egészíteni a bíróságot.

<sup>100</sup> Ugyanis a bíróság tagjai mögött írástudókból álló nagyszámú közönség állt.

<sup>101</sup> A többiek ilyenkor egygel arrébb ültek.

<sup>102</sup> Szó szerint: megfélemlítik őket (hogy ne tanúskodjanak hamisan).

<sup>103</sup> Azaz nem látta-hallotta, hanem csak következtet rá. A *G'mará* a következő illusztrációt adja: Ha a tanú látta, hogy két ember bement egy házba, az egyiknél egy kard volt, ő nemsokára kijött véres karddal, elment, majd a tanú belépve a másikat karddal leszúrva találja, nem tehet tanúságot arról, hogy gyilkosság történt, mert ez csak egy következtetés. Vagyis a rabbinikus jog nem engedi meg az „Occam borotvájának” alkalmazását a ténymegállapításban, hanem csak szem- és fültanúságot fogad el.

<sup>104</sup> Pletykából, szóbeszédből.

<sup>105</sup> 1Móz 4,10, a vér (*dam*) többes számban áll (*damé*) a bibliai versben.

<sup>106</sup> Egyes kéziratokból hiányzik az „Izraelben” szó (vagyis minden emberre vonatkozik).

<sup>107</sup> Ti. az egész emberiség egyetlen embertől származott.

Királyok Királyainak Királya, a Szent – áldott legyen – minden embert az első ember mintájára formált, és azok mégsem lettek teljesen egyformák. Ezért minden egyes embernek jogában áll azt mondani: a világ értem lett teremtvé. Erre esetleg azt mondod: 'Hát akkor miért vegyük magunkra ezt a felelősséget?'<sup>108</sup> Hát nincs megírva: 'Bizonyosság lehetne, hogy látta, vagy tudja: de meg nem jelenti azt...?'<sup>109</sup> Ha pedig azt mondanád: 'Miért legyek én bűnössé ennek az embernek a vére miatt?'<sup>110</sup> – bizony mégis meg van írva: 'Mikor a gonoszok elvesznek, örvendezés van!'<sup>111</sup>

### 3. A tanúk kihallgatása és vizsgálata

[5:1, 40a] Hét vizsgálódó kérdést szoktak<sup>112</sup> föltenni nekik:<sup>113</sup> Melyik évhétben?<sup>114</sup> Melyik évben? Melyik hónapban? A hónap melyik napján? Milyen napon?<sup>115</sup> Melyik órában? És hol? Jósze rabbi szerint: Melyik napon? Melyik órában? És hol? Ismerted őt?<sup>116</sup> És figyelmeztetted őt?<sup>117</sup> Idegen [isten] imádásának esetében pedig: Mit imádott? Mivel imádta?

[5:2] Minél alaposabb a keresztkérdések feltétele, annál dicséretre méltóbb a bíró. Egyszer megtörtént, hogy Ben Zakkaj kikérdezte [a tanúkat] egészen a fügék száráig.<sup>118</sup>

Mi a különbség a „vizsgálat” (*hákírot*)<sup>119</sup> és a „keresztkérdések” (*b'dikot*) között? A „vizsgálat” esetén, ha az egyik tanú azt mondja: „Nem tudom”, akkor a tanúságtételük érvénytelen. A „keresztkérdés” során azonban, ha az egyik tanú azt mondja, „nem tudom”, vagy akár mindkettő azt mondja, „nem tudjuk”, a tanúságtételük érvényes. De ha ellentmondanak egymásnak akár a „vizsgálat”, akár a „keresztkérdések” során, akkor a tanúságtételük érvénytelen.

[5:3] Ha az egyik azt mondja: „a hónap másodikán”, a másik azt: „harmadikán”, a tanúságtételük érvényes; mert az egyik tudhatta, hogy meghosszabbították a hónapot, a másik nem tudhatta. De ha az egyik azt mondja: „a harmadik napon”, a másik azt: „az ötödik napon”, akkor a tanúságtételük érvénytelen. Hasonlóan, ha az egyik azt mondja: „a nap második órájában”, a másik

<sup>108</sup> Ti. ha ennyire nagy a morális felelősség, akkor egyáltalán miért tegyünk tanúságot egy halálbüntetés érdekében?

<sup>109</sup> 3Móz 5,1: „...akkor hordozza bűnének terhét.”

<sup>110</sup> Vagyis hogy akkor jobb megszegni a Törvényt, és nem tanúskodni, mint részesnek lenni egy ember halálában.

<sup>111</sup> Péld 11,10.

<sup>112</sup> Ti. a bírák.

<sup>113</sup> Ti. a tanúknak.

<sup>114</sup> A legutóbbi *jóvel* (jubileumi) évtől számítva.

<sup>115</sup> A hét melyik napján.

<sup>116</sup> Rási: a gyilkost; Maimonidész és mások: a vádlottat; Hananel rabbi: a gyilkost és vádlottat.

<sup>117</sup> Hogy ti. a gyilkosság halálbüntetést von maga után. Mivel ugyanis a tudatlanságból elkövetett bűnért áldozatvitellel ki lehetett váltani a halálbüntetést, a tanúknak a tudatosságot is bizonyítaniuk kellett, ez pedig csak akkor volt lehetséges, ha a tanú a bűn elkövetése előtt figyelmeztette a bűnöst tette következményeire. Így az utolsó két kérdés a „nyomozáshoz” (*d'risot*) tartozik, amely egyrészt ugyanúgy zajlott, mint a „vizsgálat” (*hákírot*), vagyis a tanúságtétel érvénytelen, ha valamelyik tanú nem tud felelni a kérdésekre; másrészt ugyanúgy, mint a keresztkérdések feltevése (*b'dikot*), amikor is a tanúk cáfolat esetén nem vonhatóak felelősségre a megtorlás miatt.

<sup>118</sup> Melyek a fán voltak, amely alatt a gyilkosságot elkövették.

<sup>119</sup> A *hákírot* az időre és a helyre vonatkozó kérdéseket, a *b'dikot* pedig a körülményekre vonatkozó keresztkérdéseket jelenti a kommentárok szerint.

ezt: „a nap harmadik órájában”, akkor a tanúságtételük érvényes;<sup>120</sup> de ha az egyik azt mondja: „a harmadik órában”, a másik pedig azt: „az ötödikben”, akkor a tanúságtételük érvénytelen.<sup>121</sup> Júda rabbi szerint érvényes; de ha az egyik azt mondja: „az ötödikben”, a másik pedig: „a hetedikben”, akkor a tanúságtételük érvénytelen, mert az ötödikben a nap még keletre van, de a hetedikben már nyugatra.

[5:4] Ezután behívják a másik tanút, és [ugyanígy] kikérdezik.

#### 4. Az ítélethozatal

Ha a tanúságtételük megegyezik, elkezdik a [vádlott felmentése] érdekében zajló eljárást.<sup>122</sup> Ha valamelyik tanú azt mondja: „Van mondanivalóm az ő érdekében”; vagy egy tanítvány azt mondja: „Van egy érvem ellene” – elhallgattatják.<sup>123</sup> De ha egy tanítvány így szól: „Van mondanivalóm az ő érdekében”, akkor fölültetik a többi [bíró] közé,<sup>124</sup> és aznap már nem is ül onnan [vissza] lejjebb. Ha mondandójában van lényeges, azt figyelembe veszik. Ha pedig maga [a vádlott] mondja azt: „Fel tudok hozni valamit a magam érdekében”, figyelembe veszik, feltéve, hogy mondandójában van lényeges.<sup>125</sup>

[5:5] Ha nem találják bűnösnek, felmentik, ha nem [mentik fel], akkor elnapolják [a tárgyalást] a következő napra, amíg ők [a bírák] párokban visszavonulnak, keveset esznek, nem isznak bort egész nap, és az éjszaka folyamán megbeszélik az ügyet. Másnap korán reggel újra összegyűlnek a bíróságon. Aki a felmentés mellett van, nyilatkozik: „Én ártatlannak tartom, és kitarok véleményem mellett”; aki az elmarasztaló ítéletet vallja, nyilatkozik: „Én bűnösnek tartom, és kitarok véleményem mellett.” Ha valaki az elmarasztaló ítélet mellett van, az érvelhet később a felmentés mellett; de fordítva nem. Ha hibát követnek el, a két jegyzőkönyvvezető figyelmezteti őket.

Ha nem találják bűnösnek, felmentik. Ha nem [mentik fel], akkor felállva szavaznak. Ha tizenketten felmentik, tizenegyen elítélik, akkor felmentik. Ha tizenketten elítélik, és tizenegyen felmentik;<sup>126</sup> vagy ha tizenegyen elítélik, és tizenegyen felmentik, egy pedig azt mondja, „nem tudom”; vagy akár, ha huszonketten felmentik vagy elítélik, de egy azt mondja, „nem tudom”,<sup>127</sup> akkor megnövelik a bírák számát. Meddig lehet növelni a bírák számát?<sup>128</sup> Kettesével egészen hetvenegy főig.

Ha harminchat felmenti, és harmincöt elítéli, akkor felmentik. De ha harminchat elítéli, és harmincöt felmenti, akkor a két oldal addig vitatja tovább az ügyet, amíg az elítélők egyike egyet nem ért azokkal, akik felmentik.<sup>129</sup>

<sup>120</sup> Mert egy órányit tévedhet az ember.

<sup>121</sup> Mert két órát már nem valószínű, hogy téved az ember.

<sup>122</sup> Vö. 1:6, 4:1, mely szerint először a felmentésre irányuló eljárást kell lefolytatni.

<sup>123</sup> A tanú nem szólhat meg tanúvallomása után többet, még a felmentés érdekében sem, mert ezt esetleg azért tenné, hogy elkerülje az összejátszás vádjának lehetőségét tanúvallomásával kapcsolatosan.

<sup>124</sup> Mert azok nem a földön, hanem székeken ültek.

<sup>125</sup> A vádlott védőbeszédhez való jogát a Tóra kifejezetten nem rögzítette, de úgy tűnik, evidensnek vették.

<sup>126</sup> Ez nem elegendő, mert az elítéléshez két fős szótöbbség kell.

<sup>127</sup> Mert a tartózkodó bíró jelen nem lévőnek számít, márpedig a halálos ítélethez legalább 23 bírónak kell lennie.

<sup>128</sup> Ha a két új bíró sem ért egyet, és így nem változik a szavazati arány.

<sup>129</sup> Fordítva ugyanis már nem lehet, ld. fent.

## 5. Az ítélet végrehajtása (megkövezés esetén), jogorvoslati lehetőségek

[6:1, 42b] Amikor a tárgyalás befejeződik, [az elítéltet] kivezetik, hogy megkövezzék. A megkövezés helyszíne a bíróságon kívül van,<sup>130</sup> amint írva áll: „*Vidd ki az átkozódót.*”<sup>131</sup>

A bíróság ajtajában áll egy ember kezében egy kendővel, egy lovas is áll látótávolságra tőle, és ha valaki<sup>132</sup> azt mondja: „Én még fel tudok hozni valami [további]t a mentiségére”, akkor [a kendős] meglengeti a kendőt, a lovas pedig odavágtat, és megállítja őket.<sup>133</sup> Ha ő maga [a vádlott] azt mondja: „Még fel tudok hozni valamit a mentiségemre”, visszahozzák, akár négyszer-ötször is, feltéve, hogy van valami érdemleges abban, amit mond.

[43a] Ha ártatlannak találják, felmentik; de ha nem, megy tovább, hogy megkövezzék. Egy kikiáltó megy előtte: „Ez és ez, ennek és ennek a fia megy ki, hogy megkövezzék, mert ezt és ezt tette, ez és ez meg ez és ez a tanúk. Aki bármit fel tud hozni a mentiségére, jöjjön és mondja el!”

[6:2, 43b] Amikor már csak körülbelül tíz könyöknyire van a megkövezés helyétől, azt mondják neki: „Tegyé! megvallást!”,<sup>134</sup> mert ez a gyakorlat minden kivégzendőnél, hogy megvallást tesznek, ugyanis aki megvallást tesz, az részesül az eljövendő világban.<sup>135</sup> Még Áchán esetében is ezt találjuk, hogy Jósua azt mondta neki: „*Fiam, adj dicsőséget, kérlek, az Úrnak, Izráel Istenének, és tégy néki vallást!*”<sup>136</sup> Áchán pedig így válaszolt Jósuanak: „*Bizony én vétkeztem az Úr ellen, Izráel Istene ellen, és ezt s ezt cselekedtem!*”<sup>137</sup> És honnan tudjuk, hogy megvallása engesztelést szerzett neki? E szavakból: „*Jósua így szólt: Miért rontottál meg minket? Rontson meg téged e napon az Úr!*”<sup>138</sup> – vagyis „*e napon*” meg lesz rontva, de nem lesz rontva az eljövendő világban.

És ha nem tudja, mit valljon meg, azt mondják neki: „Mondd ezt: legyen a halálom bűnhődés minden bűnömért!”<sup>139</sup> Júda rabbi azt mondta: Ha tudja, hogy hamisan tanúskodtak ellene, mondhatja ezt: „Legyen a halálom bűnhődés minden bűnömért, kivéve ezt!” Azt mondták neki [a Bölcsék]: Így mindenki ezt fogja mondani, hogy tisztázza magát.

[6:3, 44b] Mikor körülbelül négy könyöknyire van a megkövezés helyétől, leveszik róla a ruháit.<sup>140</sup> A férfit előlről eltakarják, a nőt előlről és hátulról is eltakarják, ez Júda rabbi véleménye. De a Bölcsék ezt mondják: A férfit meztelenül kövezik meg, a nőt nem meztelenül kövezik meg.

[6:4, 45a] A megkövezés helye kétszer olyan magas,<sup>141</sup> mint egy ember. Az egyik tanú belökte

<sup>130</sup> Úgy is értendő, hogy a bíróság nem vesz részt a kövezésen, hanem a helyén marad, és a továbbiakban felmerülhet észrevételeket tárgyalja, lásd alább.

<sup>131</sup> 3Móz 24,14.

<sup>132</sup> Rási szerint ez csak a bírák egyike lehet (nem bárki).

<sup>133</sup> Hogy ne hajsák végre a kivégzést, amíg a bíróság meg nem tárgyalja az új észrevételt.

<sup>134</sup> Erről és minden más bűnéről.

<sup>135</sup> Az eljövendő világban való részesülés a rabbinikus nyelvezetben ugyanaz, mint az üdvözülés a keresztény fogalomhasználatban.

<sup>136</sup> Józ 7,19.

<sup>137</sup> Józ 7,20.

<sup>138</sup> Józ 7,25.

<sup>139</sup> Vö. Lk 23,39–43, 1Kor 5,5, Róm 6,7 (a görögben: „aki meghalt, felmentést nyert bűne alól”).

<sup>140</sup> Maimonidész szerint azért, hogy ezzel is gyorsítsák a halálát, rövidítsék a szenvedését; de a Talmud az Írásra alapozza.

<sup>141</sup> Azaz hat könyöknyi (kb. 3 méter).

a csípőjénél. Ha megfordult és a szívére esett, akkor a hátára fordították.<sup>142</sup> Ha már meghalt [az eséstől], akkor [az első tanú] teljesítette [a feladatot];<sup>143</sup> ha nem, akkor a második tanú megfogta a követ,<sup>144</sup> és a mellkasához vágta.<sup>145</sup> Ha ettől meghalt, akkor teljesítette [a feladatot]. Ha nem, akkor egész Izrael követte meg, mert írva áll: „A tanúk keze legyen első rajta, hogy megöletessék, és azután mind az egész nép keze.”<sup>146</sup>

[6:5, 45b] Mindenkit, akit megköveznek, utána fölakasztják, ez Eliézer rabbi véleménye. De a Bölcsék szerint csak az istenkáromlót és a bálványimádót akasztják föl. A férfit arccal a szemlélők felé akasztják föl, de a nőt arccal az akasztófa felé akasztják föl Eliézer rabbi véleménye szerint. De a Bölcsék szerint csak férfit akasztanak föl, nőt nem. Erre Eliézer rabbi azt mondta nekik: Simon ben Setách talán nem akasztott föl nőket Askelónban? Azzal vágta vissza neki: Nyolcvan nőt akasztott föl, pedig egy napon nem szabadna két [gonosztevőt] sem elítélni!<sup>147</sup>

[6:6, 46a] Hogyan akasztják föl?<sup>148</sup> Az oszlopot a földbe süllyesztve állítják föl, [a tetején] egy elágazó résszel. Összekötözi [az első tanú] a kezeit, egyiket a másikra, és azoknál fogva fölakasztja. Jósze rabbi szerint az oszlopot a falhoz támasztják, és úgy akasztja föl rá, mint a hentesek szokták. Rögtön utána leveszik. Ha fönmaradna éjszakára, áthágnának egy tiltó parancsot, mert írva áll: „Ne maradjon éjjel az ő holtteste a fán, hanem temesd el azt még azon a napon [mert átkozott Isten előtt (átok Isten ellen)]”<sup>149</sup> – mintha azt mondanánk: miért akasztották föl?, mert megátkozta a Nevet –, és így a menny neve meg lenne szentségtelenítve.<sup>150</sup>

[6:7 (6)] Méir rabbi azt mondta [erről]:<sup>151</sup> Mikor szenved az ember,<sup>152</sup> milyen kifejezést használ a S'chiná?<sup>153</sup> „A fejem [nem] könnyű<sup>154</sup> nekem, a karom [nem] könnyű nekem.” Ha Isten ennyire

<sup>142</sup> Hogy lássák, meghalt-e az eséstől.

<sup>143</sup> Ti. a kötelességét, mert a Tóra szerint a kivégzés elkezdése a tanúk feladata.

<sup>144</sup> „A” követ, ugyanis azt előre elkészítették. Nagy és nehéz kő volt, két ember kellett a felemeléséhez.

<sup>145</sup> Szó szerint: „rátette”.

<sup>146</sup> 5Móz 17,7. A törői szabály, miszerint a halálbüntetés végrehajtását a tanúknak kell elkezdeniük, még jobban megnövelte a tanúságtétel felelősségének súlyát, vö. Jn 8:7-9.

<sup>147</sup> Vagyis tette nem volt törvényes, ezért nem lehet rá precedensként hivatkozni. Egyébként az egyedi eljárást a varázslás rendkívüli elterjedése tette indokoltá a zsidó nők között. Azért kényszerült egy napon kivégezni őket, hogy hozzátartozóiknak ne legyen lehetőségük kiszabadítani őket; majd elrettentésül akasztotta föl mindegyiküket.

<sup>148</sup> Miután megkövezték, tehát már csak a holttestét. Ennek az eljárásnak semmi köze sincs a keresztre feszítéshez, ami egy római kivégzési mód volt.

<sup>149</sup> 5Móz 21,23. Az itt szereplő „k'lálá Elohim” kifejezést a Misna genitivus obiectivusként értelmezi: „átok Isten ellen”.

<sup>150</sup> Vagyis a Misna értelmezése szerint a fán függő holttest átok Isten ellen, ezért hamar le kell venni, mert olyan, mint egy káromlás.

<sup>151</sup> Ti. a „k'lálá Elohim” kifejezés magyarázataként.

<sup>152</sup> A bűn következtében, pl. a kivégzéskor.

<sup>153</sup> Számos kiadás itt kihagyja a S'chiná (isteni Jelenlét) szót, és helyette a „lásón” (nyelv) szót használja, de ez a Jelenlétre értendő (egyes kiadások azt is beszúrók: „kivjáchól”, „ha lehet így mondani”).

<sup>154</sup> Lefordíthatatlan szójáték a kal (könnyű) és a k'lálá (átkoz = könnyűnek mond) kifejezésekkel. Meglehetősen rejtélyes, hogy Méir rabbi mit is akar ezzel mondani, a G'mará a 46b-ben több értelmezéssel is megpróbálkozik (egyes középkori kommentátorok szerint itt Jézusra is utaló részek vannak: olyan ez, mint egy ikerpár, az egyik király volt, a másik rabló. A király felakasztotta a rablót, de akik látták, azt mondták: „Felakasztották a királyt”, mire a király levetette. Vagyis: az ember Isten képmása, ezért ha az embert meggyalázzák, olyan, mintha Istent gyaláznák, ezért kell levenni gyorsan a fáról.)

szomorú a gonosz kiontott vére miatt, mennyivel (*kal*<sup>155</sup> *vachomer*) szomorúbb az igaz vére miatt! És nemcsak emiatt [a bűnöző miatt] mondták [a Bölcsek], hanem hogy aki hagyja a halottját [temetetlenül] feküdni éjszaka, áthág egy tiltó parancsot. De ha a tiszteletadás miatt hagyta feküdni éjjel, hogy koporsót vagy leplet készítsen neki, akkor nem történt törvényszegés.

#### 6. A kivégzettek eltemetése

[A kivégzettet] nem temették atyáinak sírboltjába, hanem a bíróság két temetkezési helyet jelölt ki, az egyiket a lefejezetteknek és a megfojtottaknak, a másikat a megkövezetteknek és az elégetetteknek.<sup>156</sup>

Amikor a test már teljesen lebomlott, a csontokat összegyűjtötték, és eltemették a megfelelő helyükre.<sup>157</sup> Aztán<sup>158</sup> a rokonok eljöttek, és üdvözölték a bírakat és a tanúkat, mintha azt mondanák: nincs a szívünkben semmi ellenetek, mert igaz ítéletet hoztatok. [46b] És nem tartották meg a siratási szertartásokat,<sup>159</sup> hanem [csak] meggyászolták,<sup>160</sup> mert a gyászt csak a szív hordozza.

#### V. A kivégzések négy halálneme

[7:1, 49b] Négy halál[nem] van bíróságra (*béth dín*) bízva:<sup>161</sup> megkövezés, elégetés, kard, megfojtás.<sup>162</sup> Simon rabbi így sorolta fel: elégetés, megkövezés, megfojtás, kard.

Ez [volt, fentebb] a megkövezés parancsa.

[7:2, 52a] Az elégetés<sup>163</sup> parancsa: akit erre ítélték, azt trágyába süllyesztették hónaljig. Egy durva szövetet egy lágyabb szövetre tettek, körültekerték a nyakán, és a két szabad végét meghúzták két ellenkező irányba, hogy kénytelen legyen kinyitni a száját. Akkor meggyújtottak egy kanócot, és leengedték a torkába, úgyhogy belement a testébe, és elégette a belső részeit. Júda rabbi azt mondta: Így előfordulhatott, hogy a kezüktől hal meg,<sup>164</sup> és nem a tűztől, ahogy elő volt írva. Ezért [szerinte] így csinálták: széthúzták a száját fogókkal akarata ellenére, meggyújtottak egy kanócot, és leengedték a torkába, úgyhogy belement a testébe, és elégette a belső részeit.

Eleázár ben Cádók rabbi szerint egyszer megtörtént, hogy egy pap lánya paráználkodott, és rőzsekötegekkel vették körül, úgy égették el. De [a Bölcsek] azt felelték neki: ez azért történt, mert abban az időben a bíróság nem ismerte jól a törvényt.

[7:3, 52b] A kard általi kivégzés parancsa: az elítéltet lefejezték karddal, ahogy a világi hatal-

<sup>155</sup> Ismét a „*kal*” szó, tehát a szójáték folytatódik.

<sup>156</sup> Ez a négyféle kivégzési mód létezett a Tórára épülő hagyományban.

<sup>157</sup> A családi sírba.

<sup>158</sup> A kommentár szerint még az első eltemetés után (nem az előző mondatban említett végső temetés után).

<sup>159</sup> Egy hétig, majd harminc napig, majd tizenkét hónapig (egyre csökkenő intenzitással).

<sup>160</sup> Ahogyan a temetés előtt szokták.

<sup>161</sup> Ti. van olyan bűn, aminek a halálbüntetését Isten hajtja végre, azaz nincs emberi bíróságra bízva, hanem „a menny kezében van”. A 40 és 60 év közötti korai halált a zsidóságnak valamilyen eltitkolt bűn isteni büntetésének tekintették.

<sup>162</sup> A legsúlyosabbtól az enyhébb felé halad a felsorolás.

<sup>163</sup> Elégetéssel való kivégzést kizárólag két esetben írt elő a Tóra: ha pap lánya paráználkodott, vagy ha valaki anyát és lányát egymás mellé feleségül vett.

<sup>164</sup> Ti. megfullad, mielőtt bedobnák a kanócot, vagy az elégetné a belső szerveit.

mak szokták. Júda rabbi azt mondta: Ez gonosz megaláztatás;<sup>165</sup> valójában a fejét egy fatönkre tették, és fejszével választották el. Azt felelték neki: Nincs megalázóbb, mint ez a halál.

A megfojtás parancsa: akit erre ítélték, azt trágyába süllyesztették hónaljig. Egy durva szövetet egy lágyabb szövetre tettek, körültekerték a nyakán, és a két szabad végét meghúzták két ellenkező irányba, míg kiment a lelke.

### 1. A megkövezéssel büntetendő bűnök felsorolása

[7:4, 53a] Ezeket kövezték meg: aki vérfertőzést követ el az anyjával, az apja feleségével vagy a menyével; aki szexuálisan egyesül egy férfival vagy egy állattal; a nőt, aki szexuálisan egyesült egy állattal; a káromlót; a bálványimádót; aki magvát a Molochnak adta; a halottidézőt; az igézőt;<sup>166</sup> a szombat megszenteltelenítőjét; aki megátkozta apját vagy anyját; aki eljegyzett szűzlánnyal követ el házasságtörést; aki [egyéneket bálványimádásra] csábít; aki [egy egész várost bálványimádásra] eltévelyít;<sup>167</sup> a varázslót; a „*pártütő és makacs fiút*”.

### 2. A megkövezéssel büntetendő bűnök részletezése

#### (1) Szexuális erkölcsatlenségek

Aki vérfertőzést követ el az anyjával, az megérdemli [ezt] a büntetést az anyja miatt, és [mint] apjának felesége miatt is.<sup>168</sup> Júda rabbi szerint csak az anyja miatt. Aki vérfertőzést követ el apjának feleségével, az megérdemli [ezt] a büntetést apja felesége miatt, és [mint] egy házas nő miatt is, akár az apja életében, akár a halála után [teszi], akár eljegyzett feleség,<sup>169</sup> akár házas feleség státuszában.<sup>170</sup> Aki vérfertőzést követ el a menyével, az megérdemli [ezt] a büntetést a menyé miatt, és [mint] egy házas nő miatt is, akár a fia életében, akár a halála után [teszi], akár eljegyzett feleség, akár házas feleség státuszában.

[54a] Azt, aki férfival vagy állattal szexuálisan egyesül, vagy azt a nőt, aki állattal egyesül, meg kell kövezni. De ha az ember bünt követett is el, mennyiben követett el bűnt az állat? Azonban mivel az ember általa csábított el, az Írás megparancsolta, hogy az állat is köveztessék meg. A másik oka ennek: nehogy az állat ott járkáljon [később] az utcán, és az emberek azt mondják: „Ez az az állat, ami miatt ezt és ezt megkövezték.”

#### (2) Istenkáromlás

[7:5, 55b] A káromlót [megkövezik], de csak akkor, ha kiejtette a Nevet. Jósua ben Korcha azt mondta: [56a] A [tárgyalás] egész napján a tanúkat úgy kell kikérdezni, hogy a Név helyett

<sup>165</sup> Mert szerinte nem szabad a római szokást követni.

<sup>166</sup> Szó szerint: „tudó”.

<sup>167</sup> Az előbbi *'mesziht'*-nek, utóbbit *'máddiá'*-nak nevezik.

<sup>168</sup> Ennek csak akkor van külön jelentősége, ha nem szándékosan tette, mert ebben az esetben nem halt meg, de kétszeres áldozatot kellett bemutatnia.

<sup>169</sup> *Aruszá*. A zsidó házasságkötés ugyanis két lépésben történt: az *érúszin* olyan formálisan is megpecsételt eljegyzést jelentett, amelyből már csak válólevél (*get*) adásával, azaz szabályos válással lehetett kilépni, de a házaspár még nem egyesültek szexuálisan; a *nissúin* („hazavitel”) pedig a teljes házasság állapota volt, miután megtörtént a szexuális egyesülés.

<sup>170</sup> *Nesúá*.

valami helyettesítőt mondanak, így: „Bárcsak Jósze megverné Jószt.”<sup>171</sup> Amikor a tárgyalás véget ért, nem erre a tanúságtételre végezték ki a vádlottat,<sup>172</sup> hanem mindenkit kiküldtek, majd azt mondták a fő tanúnak: „Mondd ki szó szerint, hogy mit hallottál!” Ekkor megtette,<sup>173</sup> mire a bírák fölálltak, és megszagatták a köpenyeiket, és ezt a szakítást nem szabad megvarrni. Ekkor a második tanú azt mondta: „Én is hallottam ezt”;<sup>174</sup> majd a harmadik is azt mondta: „Én is hallottam ezt.”

### (3) Bálványimádás

[7:6, 60b] Aki bálványimadásban vesz részt [azt megkövezik]: mindegy, hogy szolgálja, áldozatot mutat be neki, illatáldozatot éget, italáldozatot önt, meghajol előtte, elfogadja istenként, vagy azt mondja neki: „Te vagy az istenem.” De aki [csak] átöleli, megcsókolja, felsöpri vagy felmossa a padlót előtte, lemossa, megkeni olajjal, felöltözteti, feladja a cipőjét, tiltó parancsot hág át.<sup>175</sup> Aki esküszik vagy megerősít [valamit] a nevével, tiltó parancsot hág át. Aki levetkőzik a Báál-Peór előtt: ez annak az imádása. Aki követ dob Mercurisra: ez annak imádása.

[7:7, 64a] Aki a magvából<sup>176</sup> ad a Molochnak, nem érdemel [megkövezést], csak akkor, ha elviszi a Molochnak, és átviszi a tűzön. Ha odaadta a Molochnak, de nem vitte át a tűzön, vagy fordítva, akkor nem kövezik meg, csak ha mindkettőt megtette.

### (4) Halottidézés és igézés

A halottidéző (*báál óv*): ez a Pithom (*Püthón*),<sup>177</sup> aki a hónaljából [hónaljai közül?] beszél.<sup>178</sup> Az igéző (*jiddóni*) a szájával beszél. Ezt a kettőt meg kell kövezni. De aki tőlük érdeklődik, [csak] [tiltó] figyelmeztetést (*ázhára*) hág át.<sup>179</sup>

### (5) A szombat megszenteltelenítése

[7:8, 66a] Aki megszentelteleníti a szombatot, [megkövezik] abban az esetben, ha bűne kiirtást (*karet*) érdemel, amennyiben szándékos, és bűnéért való áldozat[ra kötelezik], ha nem szándékos.

### (6) A szülők megátkozása

Aki apját vagy anyját átkozza, nem büntetik [megkövezéssel], csak ha a Névvel mond átkot. Ha helyettesítő [neve]t használ, Méir rabbi szerint megérdemli [a megkövezést], de a Bölcsék szerint nem.

<sup>171</sup> A kommentátorok szerint a Jósze név azért jó helyettesítő, mert négy betűből áll, mint Isten neve, és betűinek számértéke éppúgy 81, mint az Elohim (Isten) szóé.

<sup>172</sup> Hiszen így még nem volt bizonyított az istennév kiejtése.

<sup>173</sup> Azaz használta az istennevet!

<sup>174</sup> De ő már nem használta az istennevet.

<sup>175</sup> Ezért nem végzik ki.

<sup>176</sup> Azaz utódai, gyermekei közül.

<sup>177</sup> Vö. Csel 16,16.

<sup>178</sup> Hasbeszélő?

<sup>179</sup> Ez nem jár halálbüntetéssel.



## (7) Eljegyzett szűz lány megbecstelenítése

[7:9, 66b] Aki szexuálisan egyesül egy eljegyzett lánnyal, nem [megkövezéssel] büntetik, csak ha [a lány] *náárá*,<sup>180</sup> szűz (*b'tulá*), el van jegyezve, és apja házában él.<sup>181</sup> Ha két ember erőszakolta meg, az elsőt megkövezik, a másodikat megfojtják.<sup>182</sup>

## (8) Csábítás idegen istenek imadására

[7:10, 67a] Aki [egyéneket bálványimádásra] csábít (*mészíth*): ez olyan magánember (*hedjót*),<sup>183</sup> aki magánembert csábít [bálványimádásra] így beszélve: „Itt és itt van egy szobor, így eszik, így iszik, és oly sok jót tesz, és oly sok ártalmat.”

Nem lehet rejtett tanúkat<sup>184</sup> igénybe venni senkinek a csapdába ejtésére, akire a Tóra halálbüntetést szab ki, kivéve ezt az egyet. Ha [egyszerre] kettőt csábít [bálványimádásra], azok a tanúk ellene, a bíróság elé viszik, és megkövezik. De ha csak egy embert csábított [bálványimádásra], akkor annak azt kell felelnie: „Vannak barátaim, akik szintén szeretnék ezt tenni [gyere, mondd el nekik is].” De ha az ravasz, és abbahagyja a beszédet azok előtt,<sup>185</sup> akkor tanúkat rejtenek el egy függöny mögött, és az, akit [bálványimádásra csábított], így szól hozzá: „Mondd el nekem most négy szemközt.” Amikor a csábító megteszi ezt, ő így felel: „Hogyan is hagyhatnánk el a mi Istenünket, aki a mennyben van, hogy elmenjünk fát és köveket szolgálni?”; és ha erre az visszavonja [amit mondott], az jó. De ha úgy válaszol: „Nekünk ez [a bálványimádás] kötelességünk, illendő számunkra”; akkor a tanúk előjönnek a függöny mögül, elviszik a bíróság elé, és megkövezik. Ha azt mondta: „imádni fogom”; vagy „elmegeyek és imádom”; „menjünk és imádjuk”; „áldozatot mutatok be neki”; „elmegeyek és áldozatot mutatok be neki”; „menjünk, mutassunk be neki áldozatot”; „illatáldozatot mutatok be neki”; „elmegeyek és illatáldozatot mutatok be neki”; „menjünk, mutassunk be neki illatáldozatot”; „italáldozatot mutatok be neki”; „elmegeyek és italáldozatot mutatok be neki”; „menjünk, mutassunk be neki italáldozatot”; „le fogok borulni előtte”; „elmegeyek és leborulok előtte”; „menjünk és boruljunk le előtte”, bűnösnek minősül.

Az eltévélyítő (*máddiách*): az, aki azt mondja: „Menjünk, és imádjunk bálványokat!”

## (9) Varázslás

[7:11] A varázsló: az, aki valóságos mágiát űz, megérdemli [a megkövezést]; de ha csak illuzionista, akkor nem.

Akiva rabbi azt mondta Jósua rabbi nevében: Ha ketten uborkát gyűjtenek [varázslással], az egyiket meg kell büntetni, a másikat föl kell menteni: aki ténylegesen összegyűjti őket, az büntetést érdemel, de aki csak látszatot hoz létre, az fölmentendő.

<sup>180</sup> Olyan lány, akinek életkora 12 és 12,5 év közé esik.

<sup>181</sup> Tehát még nem adták át a vőlegény követeinek, akik elviszik hozzá (Rási).

<sup>182</sup> Mert az elsőnél még szűz volt, a másodiknál már nem.

<sup>183</sup> Laikus, vagyis nem ordinált bíró, vén vagy más tisztségviselő. Az arámi *hedjót* szó a görög *idiotész* átvétele: magánember.

<sup>184</sup> Ti. *agent provocateur*-öket, ld. alább.

<sup>185</sup> Hogy ne lehessen két tanú ellene.

## (10) Ifjúkori kicsapongás és lázadás

[8:1, 68b] A „*pártütő és makacs fiú*”. Mikor bűnös valaki mint „*pártütő és makacs fiú*”?<sup>186</sup> Attól fogva, hogy két szál szőre kinő, addig, amíg egész körszakálla nem lesz (ezen a nemi szervek szőrzetét kell érteni, de a Bölcsék illedelmes nyelvezetet használtak), mert írva áll: „[*Ha valakinek pártütő és makacs] fia van*”;<sup>187</sup> [tehát] nem lánya; „*fia*”, [tehát] nem [felnőtt] férfi. A kisgyermek (*kátón*) is ártatlan, mert még nem esik a parancsolatok hatálya alá.<sup>188</sup>

[8:2, 70a] Milyen esetben bűnös? Ha megesszik egy *tártémár*<sup>189</sup> húst, és megiszik egy fél *lóg*<sup>190</sup> itáliai bort.<sup>191</sup> Jósze rabbi szerint egy *máné*<sup>192</sup> húst és egy *lóg* bort. Ha vallási esemény vagy a hónap meghosszabbítása miatt összegyűlt [ünneplő] társaságban evett; vagy ha a második tizedet ette Jeruzsálemben; vagy ha nem kóserül levágott állat húst (*n'vélót*) vagy [betegsége miatt] nem kóser állat húst (*t'refót*) vagy utálatos csúszómászót, vagy a papoknak járó rész, illetve a tized elkülönítése előtti húst (*tevel*), vagy az első tizedből, amelyből a papoknak járó [áldozati hús] még nem volt elkülönítve, vagy meg nem váltott második tizedből, vagy meg nem váltott felajánlott ételből evett; ha étkezése vallási cselekedetet is magában foglalt, vagy törvényszegést; vagy ha bármilyen ételt evett, de húst nem, illetve bármilyen italt ivott, de bort nem; akkor ezek által nem vált „*pártütő és makacs fiú*”-vá, csak ha húst evett és bort ivott, mert írva áll: „[*Ez a mi fiunk pártütő és makacs, nem hallgat a mi szónkra,*] *tobzódó (zólél) és részeges (szóvé)*”.<sup>193</sup> És bár biztos bizonyíték nincs erre, de feltételezés van, amint írva áll: „*Ne légy azok közül való, akik borral dözsolnek (b'szóvé jájin); azok közül, akik hússal dobzódnak (b'zólél bászar)*”.<sup>194</sup>

[8:3, 71a] Ha az apjából lopta el, és apja birtokán eszi meg; vagy ha idegentől lopta és idegen birtokán eszi meg; vagy idegentől lopta el, és az apja birtokán eszi meg; akkor nem vált „*pártütő és makacs fiú*”-vá; csak akkor, ha az apjából lopott, és idegen birtokán eszi meg. Jósze rabbi, Júda rabbi fia azt mondta: Csak ha az apjából és anyjából lopott.

[8:4] Ha az apja szeretné, hogy megbüntessék, de az anyja nem, vagy fordítva, akkor nem minősül „*pártütő és makacs fiú*”-nak, csak ha mindketten szeretnék. Júda rabbi azt mondta: Ha

<sup>186</sup> A következő érvelésben ismét látványos példáját láthatjuk az egész traktátuson végigvonuló nyílt motiváltságnak arra, hogy az irgalom, a felmentés érvényesüljön egészen addig a határig, ameddig ez a Tóra betű szerinti értelmét meg nem sérti.

<sup>187</sup> 5Móz 21,18.

<sup>188</sup> Csak 13 éves korától felelős erkölcsileg a tetteiért („bar micvá”).

<sup>189</sup> Ez mindössze 10 dekagramm húst jelent! A *tartémár* görög-latin eredetű (*tritémorion, triens*), pénzegységként egy as egyharmada; de itt a kommentátorok egyharmad *máné*-nak értelmezik, azaz kb. 10 dekagrammnak.

<sup>190</sup> Egy *log* kb. 275 köbcentiméter (= negyed *kav*), hat tojásnyi térfogat, ennek a fele tehát kb. 138 köbcentiméter, ami a *kidduskor* (szombat megszentelése) minimálisan megivandó bor kétszerese.

<sup>191</sup> Az itáliai bor nagyon erős volt, így abból ez a mennyiség már részegséget okozott.

<sup>192</sup> Egy *máné* kb. 30 dekagramm.

<sup>193</sup> 5Móz 21,20.

<sup>194</sup> Péld 23,20.

anyja nem ért egyet az apjával, akkor nem minősül „*pártütő és makacs fiú*”-nak.<sup>195</sup> Ha egyiküknek hiányzik egy karja vagy ujjai, vagy béna, néma, vak vagy siket, akkor nem minősül „*pártütő és makacs fiú*”-nak, mert írva áll: „*Az ilyet fogja meg az ő atyja és anyja*” – ez kizárja azokat, akiknek karja vagy ujjai hiányzanak –, „*és vigyék [azt az ő városának véneihez és az ő helységének kapujába]*” – ez kizárja a bénákat –, „*és ezt mondják [a város véneinek:]*” – ez kizárja a némákat –, „*ez a mi fiunk*” – ez kizárja a vakokat –, „*[pártütő és makacs,] nem hallgat a mi szónkra[, tobzódó és részeges]*”<sup>196</sup> – ez kizárja a siketeket.<sup>197</sup>

Három fő jelenlétében figyelmeztetik, és megvesszőzik.<sup>198</sup> Ha ez után újra elköveti, akkor huszonhárom fős bíróság elé kerül, de nem lehet halálra ítélni, csak akkor, ha jelen van az említett három fő, mert írva áll: „*ez a mi fiunk*”, amibe beleértendő, hogy „*ez az, akit megvesszőztek a jelenléteketben*”.

[71b] Ha elmenekült, mielőtt tárgyalása befejeződött volna, s aztán a nemi szőrzete már körkörösre nőtt,<sup>199</sup> fel van mentve. De ha akkor menekült el, amikor már kimondták az ítéletet, és azután nőtt ki körkörösre a nemi szőrzete, akkor büntetendő marad.

#### (11) A halállal büntetendő nem halálos bűnök

[8:5] A „*pártütő és makacs fiú*” a sorsa végkimenetele szempontjából ítéltetik meg:<sup>200</sup> haljon meg ártatlanul, ne haljon meg bűnösen. Mert a gonosz halála neki is hasznos,<sup>201</sup> meg a világnak is; az igazé viszont káros neki is, meg a világnak is. A gonosz bora és alvása hasznos neki is, meg a világnak is; az igazé káros neki is, meg a világnak is. A gonosz szétszóratása hasznos neki is, meg a világnak is; az igazé káros neki is, meg a világnak is. A gonosz összegyűjtése káros neki is, meg a világnak is; az igazé hasznos neki is, meg a világnak is. A gonosz nyugalma káros neki is, meg a világnak is; az igazé hasznos neki is, meg a világnak is.

<sup>195</sup> Az ehhez fűzött *g'mará* hivatkozik arra a *bárájtára* (olyan *misna*, amely nem került be a Misnába), amely szerint „soha nem volt pártütő és makacs fiú, és soha nem is lesz”. Nyilván soha nem fordult elő, hogy egy apa és anyja együtt tanúságot tegyen saját fia ellen, hogy azt kivégeztesse; és nyilván nem volt olyan fiú sem, aki a végsőkig elment volna a halálbüntetés lehetőségének tudatában. „De akkor miért íratott meg ez a törvény? – teszik fel a kérdést a rabbik. – Azért, hogy elmélkedhess rajta, s ezért jutalmat nyerhess.”

<sup>196</sup> 5Móz 21,19–20.

<sup>197</sup> Mert nem hallják, hogy mit válaszol.

<sup>198</sup> Ugyanis csak szándékos, tudatos bűnért lehet halálbüntetést kiszabni. Ezt bizonyítani is kell, ezért minden halálos esetben először figyelmeztetik az illetőt, és csak bűnismétlés esetén ítélik halálra, akkor, ha tanúk igazolják, hogy az előzetes figyelmeztetés megtörtént.

<sup>199</sup> Azaz felnőtt férfi lett.

<sup>200</sup> Tudniillik, ha életben maradna, teljesen elzüllene, és elkárhozna; ha viszont meghal már fiatalon, akkor üdvözülni fog. A *misna* ezzel azt is állítja, hogy önmagában megenni tíz deka húsnál többet, és meginni hozzá fél liter bort, nem halálos bűn; mégis meg kell halnia, mert ha életben maradna, később tudatos halálos bűnökbe kerülne, és akkor nemcsak meghal, hanem el is kárhozik. Tehát nem e bűn minősül halálosnak, nem emiatt hal meg, hanem sorsa végkimenetelére való tekintettel. Ugyanez a helyzet a betörővel (lásd a következő *misnát*).

<sup>201</sup> Vö. 1Kor 5,5, Róm 6,7.

[8:6, 72a] A betörő<sup>202</sup> [is] a sorsa végkimenetele szempontjából ítélik meg. Ha betört és eltört egy korsót „*vérbűn van miatta, fizesse ki*”;<sup>203</sup> de ha „*nincs vérbűn miatta*”, akkor nem bűnös.

(12) A bűn elkövetését megelőző, preventív halálbüntetés esetei

[8:7, 73a] Ezek azok, akiket meg kell menteni [a bűntől] életük árán is: aki üldözi embertársát, hogy megölje, vagy egy férfit [homoszexuális egyesülés végett] vagy egy eljegyzett fiatal lányt (*ná-ará*) [hogy megerőszkolja]. De aki egy állatot üldöz [szexuális egyesülés végett], vagy a szombatot akarja megszentelteleníteni, vagy bálványimádást akar elkövetni, azt nem szabad megmenteni az élete árán.

### 3. Az elégetéssel büntetendő bűnök felsorolása és részletezése

[9:1, 75a] Ezek azok, akiket elégetnek: aki bemegy [szexuális egyesülésre] egy anyához és lányához;<sup>204</sup> és a pap [paráználkodó] lánya.<sup>205</sup> Az „*anya és lánya*” [fogalma] magában foglalja: a [férfi] saját lányát, lánya lányát, fia lányát, felesége lányát, annak lányának vagy fiának lányát, [a férfi] anyósát, anyját, valamint apósa anyját.

### 4. A lefejezéssel büntetendő bűnök felsorolása

[76b] Ezek azok, akiket lefejeznek: a gyilkos; és az eltévelyedett város férfiai.<sup>206</sup>

### 5. A lefejezéssel büntetendő bűnök részletezése

(1) Gyilkosság

A gyilkos,<sup>207</sup> aki megölte embertársát kővel vagy vassal,<sup>208</sup> vagy vízbe vagy tűzbe nyomta le úgy, hogy nem tudott feljönni, bűnös. De ha [csak] belökte vízbe vagy tűzbe, úgy, hogy fel tudott volna jönni, mégis meghalt, akkor felmentendő [a halálbüntetés alól]. Ha kutyát vagy kígyót uszított rá, [és az megölte,] felmentendő. De ha megharaptatta a kígyóval [úgy, hogy odatartotta a kígyó száját a testéhez], akkor Júda rabbi elítélte, de a Bölcsék fölmentették. [78a] Ha valaki megütötte embertársát kővel vagy öklével, és úgy látták, hogy amiatt meg fog halni, de aztán enyhült az állapota,

<sup>202</sup> 2Móz 22,2–4.

<sup>203</sup> Azaz, ha nappal kapják rajta, amikor látható, hogy csak egy betörő, de mégis emiatt halálra verik, megölné gyilkosnak minősül; ha viszont sötétben verték halálra, megölné ugyan nem gyilkos (mert önvédelem saját házában), viszont a betörő nem lett volna méltó a halálbüntetésre.

<sup>204</sup> 3Móz 18,17, 20,14.

<sup>205</sup> 3Móz 21,9.

<sup>206</sup> 5Móz 13,12–15. A megtévesztett város férfiai esetének részletezése a traktátus végén szerepel.

<sup>207</sup> Mivel a tudatlanság és szándékolatlanság felmentő tényező, ha az illető például ölni akart ugyan, de nem azt, akit megölt, felmentik, mert ú. m. nem volt szándékos (arra nézve, akit megölt). A kiszabandó halálbüntetés feltételeit a lehető legszigorúbbra szabják úgy, hogy a Tóra betűjének az még megfeleljen.

<sup>208</sup> Egyes kiadások szerint: ökölrel.

majd ismét súlyosbodott, és végül meghalt, akkor bűnös – de Nechemja rabbi szerint felmentendő, mert van bizonyíték<sup>209</sup> [hogy nem az ütés miatt halt meg].

[9:2, 78b] Ha egy állatot akart megölni, de egy embert ölt meg; vagy ha egy idegent (*náchrí*) [akart megölni], de egy izraelitát ölt meg; vagy egy [életképtelen] koraszülöttet [akart megölni], de egy életképes csecsemőt ölt meg, akkor felmentendő. Ha hason akarta ütni, ahol nem halálos, de helyette a szívét ütötte meg, ahol halálos, és meghalt; vagy ha szíven akarta ütni, [79a] ami halálos lett volna, de hason ütötte, ami nem az, és mégis meghalt, akkor felmentendő. Ha úgy akart megütni egy felnőttet, ami nem lett volna halálos, de egy kiskorút talált el, akit ez megölt, felmentendő. Ha egy kiskorút akart úgy megütni, ami halálos lett volna, de egy felnőttet talált el, akinek ez nem lett volna halálos, de mégis meghalt, felmentendő. Ha viszont halálos erővel akarta megütni a hasát, de a szívét találta el, bűnös. Ha halálos erővel akart megütni egy felnőttet, és egy kiskorút talált el, aki meghalt, bűnös. Simon rabbi szerint ha meg is akart ölni valakit, de egy másikat ölt meg, felmentendő.

[9:3, 79b] Ha egy gyilkos összekeveredett másokkal [ti. nem tudni, melyikük volt az], mindegyik felmentendő. Júda rabbi szerint mindegyiket börtönbe kell zárni.

#### 6. Mi a teendő, ha több halálnemre is méltó az elítélt?

Ha több, különböző halálnemekre ítélt ember összekeveredett, a legenyhébb halálbüntetést kell végrehajtani rajtuk.

Ha megkövezésre ítélték összekeveredtek elégetésre ítéltekkel, akkor Simon rabbi szerint megkövezik őket, mert az elégetés súlyosabb, de a Bölcsék szerint elégetik őket, mert a megkövezés súlyosabb. Simon rabbi azt mondta nekik: Ha nem az elégetés lenne a súlyosabb, akkor a pap paráználkodó lányát nem erre ítélnék. Ők azt felelték: Ha nem a megkövezés lenne a súlyosabb, akkor a káromlót és a bálványimádót nem erre ítélnék.

Ha lefejezésre ítélték keveredtek össze megfojtásra ítéltekkel, akkor Simon rabbi szerint mindegyiket lefejezik; de a Bölcsék szerint megfojtják őket.

[9:4, 81a] Aki két halálnemet is megérdemel a bíróság szerint, azt a súlyosabbikkal végzik ki. Ha egyetlen olyan bűnt követett el, ami két halálnemet is megérdemel, a súlyosabbikkal végzik ki. Jósze rabbi szerint az elsőként rá kirótt ítéletnek megfelelően végzik ki.

#### 7. Mi a teendő, ha a Tóra szerint nem hajtható végre a halálbüntetés joghézag vagy egyértelmű bizonyítottság híján, de evidens a halálos bűn megtörténte?

[9:5, 81b] Akit már kétszer megostoroztak [azaz már kétszer figyelmeztették tudatlanságból elkövetett bűn miatt, majd újra elkövette], azt a bíróság börtönbe vetteti, és addig etetik árpake-nyérrel, míg a gyomra szétszakad.<sup>210</sup>

<sup>209</sup> Szó szerint: „van lába a dolognak”, azaz van alapja, megáll.

<sup>210</sup> Itt és az alábbiakban olyan halálnemeket taglal a Misna, amelyeket nem lehet a Tóra alapján törvényesen kiszabni, mert valamilyen joghézag vagy a bizonyítékok hiányossága lehetetlenné tette a halálbüntetést, de a közösség mégsem engedhette meg, hogy életben maradjanak (hasonlóan ahhoz, amikor ma a rendőr inkább lelövi a helyszínen a maffiózót, mert tudja, hogy bizonyítékok hiányában a bíróság nem tudná elítélni).

Aki úgy követ el gyilkosságot, hogy nincsenek tanúk, azt börtönbe vetik, és [erővel] megegetetik „a nyomorúság kenyérével és a szenvedés vizével”.<sup>211</sup>

[9:6] Aki ellopja a *kiszvát*,<sup>212</sup> vagy varázslással átkoz, vagy együtt hál szíriai növel,<sup>213</sup> arra lecsapnak a zelóták (*kánnájim póg'im bó*).<sup>214</sup>

Ha egy pap tisztátalan állapotban szolgál a Templomban, paptestvérei nem emelnek vádat ellene emiatt bíróság előtt, hanem a fiatal papok kiviszik a Templom udvarából, és széthasítják a fejét bunkósbottokkal.

Ha egy idegen lép a Templomba, azt Akiva rabbi szerint megfojtják, a Bölcsek szerint viszont a menny kezében van [a halála].

## 8. A megfojtással büntetendő bűnök felsorolása

[10:1, 84b]<sup>215</sup> Ezek azok, akiket megfojtanak: aki megüti apját vagy anyját; vagy aki embert rabol Izraelből[, hogy eladja rabszolgának]; a vén, aki nem engedelmeskedik a bíróság szavának;<sup>216</sup> a hamis próféta; aki idegen [isten] szolgálata (*ávodá zárá*) nevében prófétál; aki bemegy [szexuálisan egyesülni] egy férfi feleségéhez; akik hamisan tanúskodtak egy pap lánya és annak szerelme ügyében.

## 9. A megfojtással büntetendő bűnök részletezése

### (1) Szülők megverése

[85b] Aki megüti apját vagy anyját, akkor [megfojtandó] bűnös, ha sérülést okoz. Ebből a szempontból az átkozásuk súlyosabb, mint a megütésük, mert aki haláluk után átkozza meg őket, az bűnös, de aki haláluk után üti meg őket, felmentendő.

### (2) Emberrablás

Aki embert rabol Izraelből, nem [megfojtandó] bűnös, csak ha saját birtokára viszi. Júda rabbi szerint csak ha saját birtokára viszi, és szolgáltatja, mert megmondattott: „*És hatalmaskodik rajta, vagy eladja*.”<sup>217</sup> Ha saját fiát rabolja el, akkor Jismaél rabbi szerint, aki Jochanán ben B'róká fia,

<sup>211</sup> Ésa 30,20.

<sup>212</sup> Az italáldozatokhoz használt templomi mérőedény.

<sup>213</sup> Utalás a 4Móz 25-re, ahol a zelóták teológiai alapot találtak a bírósági ítélet nélkül végrehajtott halálos ítélet jogosságára.

<sup>214</sup> Azaz merényletet követnek el ellene. A *kánnájim*, a „buzgók”, fanatikusok, zelóták Rási ide fűzött kommentárja szerint olyan erősen vallásos emberek, akik féltőn vigyáznak a judaizmus tisztességére, és ha rajtakapják ilyen cselekedeten, bírósági vizsgálat és ítélet nélkül megölik (lásd a 9:5 misnához fűzött lábjegyzetet). Úgy tűnik, hogy tudatosan engedték őket így lincselni, mert így a nem teljesen bizonyítható ügyekben is megtörténhetett a kivégzés (vö. az Apostolok cselekedeteiben István, majd később Pál esete). A kapcsolódó *g'mará* részletesen elemzi ennek kapcsán az isteni indíttatású merénylethez való jog kérdését. „Ha a zelóta megkérdez minket (a Szanhedrint), hogy megölje-e, nem tanácsoljuk ezt; de ha megteszi, nem emelünk ellene vádat.”

<sup>215</sup> A Jeruzsálemi Talmud ezt tekinti a 11. fejezetnek, és 10.-nek azt, ami itt ez után fog következni.

<sup>216</sup> Vagy: a vén, akit engedetlennek nyilvánít a bíróság.

<sup>217</sup> 5Móz 24,7.

bűnös, de a Bölcsék fölmentették. Ha egy fél-rabszolgát vagy fél-szabadot<sup>218</sup> rabolt el, akkor Júda rabbi szerint bűnös, de a Bölcsék fölmentették.

### (3) A lázadó vén

[10:2, 86b] A vén, aki nem engedelmeskedik a bíróság szavának,<sup>219</sup> [megfojtatik,] mert megmondattott: „*Ha megfoghatatlan valami előtted, mikor ítélned kell... [ha nem hallgat a papra... vagy a bíróra... haljon meg...]*”<sup>220</sup> Három bíróság volt ott,<sup>221</sup> az egyik a Templom-hegy kapujában ült,<sup>222</sup> egy másik az Udvar kapujában,<sup>223</sup> a harmadik pedig a Faragott Kő Termében.<sup>224</sup> Először a Templom-hegy kapujában ülőhöz mentek,<sup>225</sup> és ő [az érintett vén] azt mondta: „Én így értelmeztem, társaim pedig így értelmezték; én így tanítottam, társaim pedig így tanították.” Ha ők [az első bíróság] hallottak [már erről a kérdéstről döntést], elmondják nekik. Ha nem, akkor továbbmennek az Udvar kapujában ülő [bíróság]hoz, és ő [az érintett vén] azt mondta: „Én így értelmeztem, társaim pedig így értelmezték; én így tanítottam, társaim pedig így tanították.” Ha ők [a második bíróság] hallottak [már erről a kérdéstről döntést], elmondják nekik. Ha nem, akkor mindannyian<sup>226</sup> bemennek a Nagy Bírósághoz, amely a Faragott Kő Termében ülésezik, ahonnan törvény származik egész Izrael számára (*jócé tóra l'chol Jiszráél*), ahogy megmondattott: „*arról a helyről, amelyet kiválaszt az Úr.*”<sup>227</sup>

Ha hazatérve városába ugyanazon út szerint tanít továbbra is, mint annak előtte, felmentendő.<sup>228</sup> De ha cselekvésre ad útmutatást eszerint, akkor bűnös, mert megmondattott: „*a férfi, aki elbizakodottan azt teszi... [hogy nem hallgat a papra, aki ott áll...]*”<sup>229</sup> tehát a bűnösség a cselekvésre vonatkozó útmutatásra vonatkozik.<sup>230</sup> De ha egy tanítvány[a]<sup>231</sup> adott cselekvésre való útmutatást

<sup>218</sup> Akinek két gazdája van, és az egyik felszabadította, de a másik nem.

<sup>219</sup> Vagy: a vén, akit engedetlennek nyilvánít a bíróság.

<sup>220</sup> 5Móz 17,8-12. Ez kizárólag olyan kérdésre vonatkozik, amelyről a Tóra nem ad egyértelmű útmutatást, és emiatt a Templomban lévő főpap és bíró döntheti el, akár valamiképp levezetve az Írásköböl, de akár saját, önálló döntésük által is.

<sup>221</sup> A Templomhegyen, mert az idézett ige csak az ottani legfelsőbb bíróság (Nagy Szanhedrin) döntésére vonatkozik.

<sup>222</sup> Rási szerint a Nők Udvarának keleti kapujában.

<sup>223</sup> Az Izraeliták Udvarának bejáratánál.

<sup>224</sup> Ez az Udvar (papok Udvara) északi kapuja fölötti emeleti terem volt, amelynek fele a papok Udvarához tartozott (itt a Nagy Szanhedrin papi származású tagja ülhetek), másik fele a Templomhegy területéhez (itt ültek a nem papi származású Szanhedrin-tagok).

<sup>225</sup> Az érintett vén, és a helyi bíróság tagjai, akikkel vitában állt (ami miatt Jeruzsálembé jöttek, döntést kérni).

<sup>226</sup> „Ezek és ezek [is].”

<sup>227</sup> 5Móz 17,10.

<sup>228</sup> Tehát elméleti tanítást megfogalmazhat a Nagy Szanhedrin döntésétől eltérően is továbbra is (!), de cselekednie, vagy más cselekvésre buzdítania csak a Szanhedrin döntésével összhangban szabad. Itt rajzolódik ki a szólásszabadság korábban már említett magas szintje, együtt a jogegység megőrzésének felelősségével. Vö. Mt 23,1-3.

<sup>229</sup> 5Móz 17,12.

<sup>230</sup> Ti. a „teszi” szó a Tórában csak a cselekedetre vonatkozik, a tanításra nem.

<sup>231</sup> Aki nincs felszentelve, ezért nincs jogosultsága életvezetési (cselekvési) szabályt alkotni.

[a Szanhedrinnel egyet nem értő vén tanítása nyomán], az felmentendő.<sup>232</sup> Így a nagyobb súly [a felszentelés szigorú követelményei] könnyítéssé lesz számára.<sup>233</sup>

[10:3, 88b] Nagyobb súlyúak az írástudók szavai, mint a Tóra szavai (*chómér b'divré szóf'rim mi-divré Tórá*), [hiszen] aki azt mondja: „Nincs [olyan, hogy] imaszij (*t'filin*)”, áthágva ezzel egy tórai szabályt,<sup>234</sup> az felmentendő [az engedetlen vén vádjá alól];<sup>235</sup> [de ha azt mondja:] „Öt rekesz[*t* kell tartalmaznia a *t'filin*nek]”, s ezzel hozzátesz az írástudók szavaihoz, akkor bűnös [az engedetlen vén vádjában].<sup>236</sup>

[10:4, 89a] Őt [az engedetlen vént] nem a saját helyi bírósága által végezték ki, nem is a javnéi bíróság által,<sup>237</sup> hanem a jeruzsálemi Nagy Bírósághoz vitték, ott tartották [őrizet alatt] a [következő] ünnepig, és ott végezték ki, ahogy megmondattott: „*És mind az egész nép hallja, és féljen, hogy elbizakodottan senki ne cselekedjék többé*”<sup>238</sup> – ez Akiva rabbi véleménye. Júda rabbi viszont azt mondja, nem szabad elhalasztani az ítéletét, hanem azonnal ki kell végezni, és leveleket, valamint küldötteket küldeni mindenhová: „Ezt és ezt a férfit halálra ítélte a bíróság.”

#### (4) A hamis próféta

[10:5] Hamis próféta: aki olyat prófétál, amit nem hallott, és ami nem mondatott neki,<sup>239</sup> emberek keze által végeztetik ki. De aki elhallgatja a prófeciát[, amit kapott]; vagy semmibe veszi egy próféta szavait; vagy egy olyan próféta, aki saját szavait áthágja – annak kivégzése a menny kezében van, ahogy megmondattott: „*És ha valaki nem hallgat az én ígéimre, amelyeket az én nevemben szól, én megkeresem azon!*”<sup>240</sup>

#### (5) Az idegen isten nevében prófétáló

[10:6] Aki idegen [isten] szolgálata (*ávodá zárá*) nevében prófétál, mondván: „Ezt mondta a bálvány”, még ha el is találta a *háláchát* közben, a tisztátalant tisztátalannak, a tisztát tisztának mondva...

<sup>232</sup> Hiszen az általa alkotott cselekvési szabályt nem kötelező követni.

<sup>233</sup> Ti. a felszentelést (ordinációt) nagyon szigorú követelmények árán lehetett csak kiérdemelni, és csakis negyven éves kor fölött. Ez az erős követelményrendszer megvédte a tanítványokat, mert felszentelés híján nem lehetett őket engedetlen vénként elítélni, ha nem értettek egyet a Szanhedrin rendelkezésével.

<sup>234</sup> Ugyanis a parancsolatok fölöttesét a kézre és a homlokra maga a Tóra rendeli el (5Móz 6,8).

<sup>235</sup> Mivel ezzel a Tóra szerint nem követ el halálos bűnt.

<sup>236</sup> És emiatt halálra ítélik, mert ez viszont halálos bűn a Tóra szerint.

<sup>237</sup> Ez a részlet nehéz történeti kérdést vet föl, mert a fogalmazásmódból arra lehet következtetni, hogy a javnéi szanhedrin már a Templomban ülésező Nagy Szanhedrin idejében is létezett, mégpedig a többi helyi szanhedrinnél nagyobb tekintéllyel. Rási szerint nem erről van szó, hanem azokról a speciális esetekről, amelyek éppen a Templom pusztulása és a javnéi szanhedrin megalapítása között voltak megítélés alatt, mert ha ezek az események éppen az ítélet meghozatala és a kivégzés között történtek, akkor az ítéletet átalakították. Más kutatók szerint (Weiss) e részlet magyarázata az, hogy a javnéi szanhedrin már korábban is működött kiemelt pozícióval a helyi szanhedrinek között, elsősorban a tanítás helyeként. Ismét mások szerint (Derenburg) ez azt bizonyítja, hogy a jeruzsálemi Szanhedrinnel párhuzamosan bíróságként is működött már.

<sup>238</sup> 5Móz 17,13.

<sup>239</sup> Akkor is, ha más valakinek kijelentetett.

<sup>240</sup> 5Móz 18,19.



## (6) Házasságtörés

...és az, aki bement [szexuálisan egyesülni] egy férfi feleségéhez, miután az már férjéhez költözött mint *nesúá*,<sup>241</sup> még ha nem is történt meg férjével az egyesülés: ezeket megfojtják.

## (7) Pap lányának rágalmozása

Hasonlóképp [megfojtják] a hamis tanúkat egy pap lánya és annak szerelme ellen. Minden hamis tanút ugyanazzal a halálnemmel büntetnek[, amit ő akart okozni másnak], kivéve, ha vádat emel egy pap lánya és annak szerelme ellen.<sup>242</sup>

## 10. Kik üdvözülnek és kik nem

[11:1, 90a]<sup>243</sup> Egész Izrael részesül az eljövendő világban,<sup>244</sup> ahogy megmondattott: „*És néped mind igaz lesz, és a földet mindörökké bírják, plántálásom vesszőszála ők, kezeim munkája dicsőségemre*”;<sup>245</sup> de ezeknek nincs benne részük: aki azt mondja, hogy a halottak feltámadása nem a Tórából van;<sup>246</sup> vagy hogy a Tóra nem a mennyből van; és az epikureus.<sup>247</sup> Akiva rabbi azt mondja: és aki nem kanonikus [„külső”, „eretnek”] könyveket (*sz’farím chícóním*)<sup>248</sup> olvas; és aki azt suttojga egy seb fölött: „*Egyet sem bocsátok reád ama betegségek közül, amelyeket Egyiptomra bocsátottam, mert én vagyok az Úr, a te gyógyítód.*”<sup>249</sup> Abba Saul azt mondja: és aki kiejti a Nevet pontosan.

[11:2] Három király és négy magánember (*hedjót*) nem részesül az eljövendő világban.

A három király: Jeroboám, Acháb és Manasse. Júda rabbi szerint Manasse részesül az eljövendő világban, ahogy megmondattott: „*És könyörgvén hozzá, megkegyelmeze néki, és meghallgatván könyörgését, visszahozá őt Jeruzsálembé, az ő országába.*”<sup>250</sup> De ezt felelték [a Bölcsek] neki: „*Visszahozta... az országába*”, de nem hozta vissza az eljövendő világban lévő életbe.

<sup>241</sup> Lásd a 7:4 misnához fűzött lábjegyzeteket.

<sup>242</sup> Ugyanis ha a vád igaz lenne, a pap lányát megégetnék, az ellene tanúskodó hamis tanút viszont csak megfojtják.

<sup>243</sup> A Jeruzsálemi Talmudban ez a 10. fejezet, és az előző a 11. Hasonlóképp a Misna kiadásaiban. Rási szerint a Babiloni Talmudé a helyes sorrend (én is ezt követem), Maimonidész és Aseri szerint a Jeruzsálemi Talmudé.

<sup>244</sup> Ezt a mondatot Pál apostol is idézi a Róm 11,26-ban.

<sup>245</sup> Ésa 60:21.

<sup>246</sup> A szaduceusok és a szamaritánusok tagadták a halottak feltámadását, és azt, hogy az a Tórából levezethető.

<sup>247</sup> A héber betűkkel átirított görög *epikúrosz* szó elsősorban Epikurosz filozófiájának követőit, másodsorban a kicsapongó, léha életet élőkre vonatkozik (tekintettel arra, hogy Epikurosz a – mérsékelt – hedonizmust tanította). A kifejezést a héber *pákár* gyökkel is etimologizálják, amely féktelenséget fejez ki, és gyakran szinonimája az eretnek (*mín*) szónak. A *g’mára* szerint azokat jelenti, akik becsmériik a Bibliát és annak tanítványait. Ne felejtjük azt sem, hogy az epikureus filozófia a materialista atomelmélet alapján állt, és a lélek halál utáni felbomlását is tanította.

<sup>248</sup> Számos eltérő elmélet tárgyalja, hogy melyek tartoznak ide. A Jeruzsálemi Talmud például ide sorolja az apokrif, deuteró-kanonikus Ben Szirá (Sirák fia) könyvét, miközben Homéroszt engedi olvasni („mert az csak olyan, mint egy levél”). Ugyanakkor a Talmud sokat hivatkozik erre a könyvre; ebből némelyek azt a következtetést vonták le, hogy a tilalom csak a nyilvános felolvasásra és magyarázatukra vonatkozik, az egyéni olvasásra és szűk körű beszélgetésre nem. Mások szerint a nem zsidó, gnosztikus iratok tartoznak ide stb.

<sup>249</sup> 2Móz 15,26. Vagyis a Tóra szavait varázslásra használja.

<sup>250</sup> 2Krn 33,13.

A négy magánember: Bálám, Dóég, Achitófel és Géchází.<sup>251</sup>

[11:3, 107b] A Vízözön nemzedéke nem részesül az eljövendő világban, és nem állnak meg az ítéletben, ahogy megmondattott: „*Ne küszködjön [ítélkezzen] a szellemem az emberrel örökké*”:<sup>252</sup> [tehát] sem „*ítélet*”, sem „*szellem*”.

A [bábeli] elszélesztés nemzedéke nem részesül az eljövendő világban, ahogy megmondattott: „*És elszélesztette őket onnan az Úr az egész földnek színére*”:<sup>253</sup> „*elszélesztette őket az Úr*” – ebben a világban; „*onnan*” szélesztette el őket az Úr – az eljövendő világban.

Szodoma férfiai nem részesülnek az eljövendő világban, ahogy megmondattott: „*Szodoma lakosai pedig nagyon gonoszok és bűnösök valának az Úr előtt*”:<sup>254</sup> „*gonoszok*” – ebben a világban; „*bűnösök*” – az eljövendő világban; de megállnak az ítéletben. Nechemja rabbi szerint egyik [nemzedék] sem fog megállni az ítéletben, ahogy megmondattott: „*Azért nem állhatnak meg [108a] a gonoszok az ítéletben; sem a bűnösök az igazak gyülekezetében*”:<sup>255</sup> „*Nem állhatnak meg a gonoszok az ítéletben*” – ez a Vízözön nemzedéke; „*sem a bűnösök az igazak gyülekezetében*” – ezek Szodoma férfiai. Ezt felelték [a Bölcsék] neki: „*Nem állhatnak meg az igazak gyülekezetében*”, de meg fognak állni a gonoszok gyülekezetében.<sup>256</sup>

A kémekek nem részesülnek az eljövendő világban, ahogy megmondattott: „*Azok a férfiak azért, akik rossz hírt terjesztének a földről, meghalának az Úr előtt csapás által*”:<sup>257</sup> „*meghaltak*” – ebben a világban; „*csapás által*” – az eljövendő világban.

A sivatag[i vándorlás] nemzedéke nem részesül az eljövendő világban, és nem áll meg az ítéletben, ahogy megmondattott: „*Ebben a pusztában emésztetnek meg, és ugyanott halnak meg*”:<sup>258</sup> – ez Akiva rabbi véleménye. Eliézer rabbi szerint viszont: Róluk ezt mondja [az Írás]: „*Gyűjtsétek elem kegyeseimet, akik áldozattal erősítik szövetségemet*”:<sup>259</sup>

Korách gyülekezete nincs felemelkedésre rendelve, ahogy megmondattott: „*és befedezé őket a föld*” – ebben a világban; „*és elveszének a közösség közül*”:<sup>260</sup> – az eljövendő világban. Ez Akiva rabbi véleménye. Eliézer rabbi szerint viszont: Róluk ezt mondja [az Írás]: „*Az Úr öl és elevenít, sírba visz és visszahoz*”:<sup>261</sup>

<sup>251</sup> Ennek a két misnának a magyarázata (*g'mará*) egyedülállóan hosszú a Talmudban (90a-107b), mivel az eljövendő világ, a messiási királyság témáját, valamint a többi érintett kérdést is mind végigveszi.

<sup>252</sup> 1Móz 6,3.

<sup>253</sup> 1Móz 11,8.

<sup>254</sup> 1 Móz 13,13. Jól megfigyelhető ezekben az értelmezésekben a rabbinikus írásmagyarázat egyik fő elve: az Írásban nincs fölösleges, redundáns elem, tautológia, indokolatlan ismétlés, hanem mindennek jelentése van. Tehát a kétszeres fogalmazásmód is többletjelentéssel bír: azért kettőzi meg a Tóra látszólag értelmetlenül a szinonim szavakat, hogy jelezze: mindkét világban érvényesek ezek az állítások.

<sup>255</sup> Zsolt 1,5.

<sup>256</sup> Vagyis – Nechemjá rabbi véleményével ellentétben – alá lesznek rendelve az utolsó ítéletnek.

<sup>257</sup> 4Móz 14,37.

<sup>258</sup> 4Móz 14,35.

<sup>259</sup> Zsolt 50,5. Azaz mivel az a nemzedék áldozattal kötötte meg Istennel a szövetséget, nem veszt el, hanem részesül az eljövendő világban.

<sup>260</sup> 4Móz 16,33.

<sup>261</sup> 1Sám 2,6.

[110b] A tíz törzs nincs visszatérésre rendelve, ahogy megmondattott: „*És vetette őket más földre, amint a mai nap is van*”:<sup>262</sup> ahogy a „*mai nap*” elmegy, és nem tér vissza, ugyanúgy ők is elmentek, és nem térnek vissza – ez Akiva rabbi véleménye. Eliézer rabbi szerint viszont: Ami a „*mai nap*”-ot illeti: ahogy a nappal elsötétül, majd újra kivilágosodik, ugyanúgy a tíz törzs: ha be is sötétedett számukra, majd kivilágosodik.

## 11. A lefejezéssel büntetendő bűnök folytatása

### (2) Az eltévelyedett város férfiai

[11:4, 111b] Az eltévelyedett város<sup>263</sup> férfiai nem részesülnek az eljövendő világban, ahogy megmondattott: „*Emberek jöttek ki közülük, istentelenségnek fiai, és elfordítják városuk lakosait*”.<sup>264</sup> Nem végzik ki őket, csak ha a félrevezetők annak a városnak a lakosai és annak a törzsnek a tagjai; ha a többséget sikerült félrevezetniük; és ha férfiak. Ha nők vagy kiskorúak vezették félre; vagy ha csak a kisebbséget sikerült megtéveszteniük; vagy nem annak a városnak a lakosai; akkor egyénenként kell kezelni őket, és mindegyikük ellen szükséges két tanú, valamint mindegyikük előzetes figyelmeztetése.<sup>265</sup> Ebben az esetben az egyénnel szigorúbban bánnak, mint a tömeggel, mert az egyéneket megkövezik, és vagyonuk megmenekül; míg a tömeget lefejezik, és vagyonukat elpusztítják.

[11:5] „*Hányd kard élére annak a városnak lakosait – egy átutazó szamar- vagy tevekaraván megment[het]i azt!*”<sup>266</sup> –, *áldozd fel azt mindenestől, ami benne van; a barmát is kard élére hányd*”:<sup>267</sup> innen levezették, hogy az igaznak a vagyona, ami a városban van, elpusztítandó, de ami a városon kívül van, az megmenekül; a gonosznak a vagyona viszont, akár a városon kívül van, akár belül, elpusztítandó.

[11:6] „*És ami vagyon van benne, hordd mind együvé az ő piacának közepére*”:<sup>268</sup> ha nincs piaca, csinálnak benne egyet; ha a városon kívül volt, beviszik belülré;<sup>269</sup> ahogy megmondattott: „*és égess meg a várost tűzzel és annak minden vagyonát is teljes áldozatul az Úrnak, a te Istenednek*”.<sup>270</sup> „*Vagyonát*” – de nem a menny vagyonát: innen vezetik le, hogy a benne lévő szent tárgyakat meg

<sup>262</sup> 5Móz 29,28.

<sup>263</sup> 5Móz 13,12–17.

<sup>264</sup> 5Móz 13,13.

<sup>265</sup> Általános törái és rabbinikus elv, hogy a bűn elkövetése mellett annak tudatosságát is bizonyítani kell a halálbüntetéshez, mert a tudatlanságból elkövetett bűn áldozattal kiengesztelhető. A tudatosságot viszont csak úgy lehet bizonyítani, ha tanúk vannak arra, hogy az elkövetőt előzetesen teljes mértékben felvilágosították tette mibenlétéről és büntetéséről, azaz előzetesen figyelmeztették. Mivel ez általában nem volt bizonyítható, ilyenkor a bíróság figyelmeztette (általában ostorozással adva nyomatékot szavának), majd engesztelő áldozatot vitt; és csak a második esetben (tudatos visszaesésnél) ítélték halálra.

<sup>266</sup> Mert ha már 30 napja a városban állomásoznak, akkor lakosoknak minősülnek; és ha ellenállnak a csábítóknak, ezzel a város hűségese lakóinak a többségét biztosíthatják, s ezzel az egész várost megmenekítik. (De más értelmezések is vannak.)

<sup>267</sup> 5Móz 13,15.

<sup>268</sup> 5Móz 13,16.

<sup>269</sup> Azáltal, hogy körülépítik fallal (!).

<sup>270</sup> Uo.

kell menteni; az áldozati ételeket<sup>271</sup> hagyni kell elrothadni; a második tizedet<sup>272</sup> és a szent Írásokat el kell rejteni.<sup>273</sup> „*Teljes áldozatul az Úrnak, a te Istenednek*”: Simon rabbi szerint a Szent – áldott legyen – azt jelentette ki [ezzel], hogy „ha végrehajtod az ítéletet a félrevezetett város fölött, olyan érdemül számítom be neked, mintha bemutattál volna nekem egy egészen eléggő áldozatot”. „*És legyen rom mindörökké, és soha többé föl ne építtessék*”:<sup>274</sup> nem szabad kertet vagy gyümölcsöst csinálni belőle a galileai Jósze rabbi szerint. De Akiva rabbi szerint az „*és soha többé föl ne építtessék*” azt jelenti, hogy nem szabad újjáépíteni, de kert vagy gyümölcsös lehet belőle. „*Ne ragadjon semmi a te kezedhez abból az átokra valóból (cherem), hogy szűnjék meg az Úr haragjának búsulása, és könyörületes legyen hozzád, és könyörüljön rajtad, és megszorítson téged*”:<sup>275</sup> amíg a gonosz jelen van világban, addig a harag búsulása is jelen van a világban; amikor a gonosz kipusztul a világból, a harag búsulása is eltűnik a világból.

<sup>271</sup> *T'rúma*, ezt csak a teljes rituális tisztaság állapotában lévő papok ehetik meg szent helyen (a Templomban).

<sup>272</sup> Ez az a tized, amit nem a papoknak adtak a Templomban, hanem háromévente a város véneinek, hogy azok szétosszák a város szegényei és lévítái között.

<sup>273</sup> A *genizá*ban, egy elfalazott helyiségben hagyták elrothadni azokat a már elhasználódott tekercseket, amelyeken Isten neve állt, ezért megsemmisíteni nem volt szabad őket.

<sup>274</sup> Uo.

<sup>275</sup> 5Móz 13,17.



---

# RECENZIÓK

---



## **Az Afrikában megélt keresztény hit: antropológiai és teológiai nézőpontok közelítése**

KAREN LAUTERBACH, MIKA VÄHÄKANGAS (EDS.)

*FAITH IN AFRICAN LIVED CHRISTIANITY:*

*BRIDGING ANTHROPOLOGICAL AND THEOLOGICAL PERSPECTIVES.*

LEIDEN–BOSTON: BRILL, 2020, 358 OLDAL, ISBN 978-90-04-39849-8

A neves holland Brill Kiadó által megjelentetett tanulmánykötet a bevezetést is beleszámítva tizenhat önálló tanulmányt tartalmaz, melyek közös témája a kereszténység püünkösdi-karizmatikus irányzatának egyes teológiai problémái Afrikában. A tudományos projektet, amelynek keretében a szerzők a kutatásaikat folytatták, többnyire skandináv szervezetek támogatták, majd 2016-ban egy konferenciára is sor került a svédországi Lundban, ahol a szerzők ismertették kutatási eredményeiket. Ennek fényében nem meglepő, hogy a tanulmányok írói többnyire svéd, norvég, dán, illetőleg holland egyetemeken alkalmazásban állnak, noha akadnak közöttük teológusok a johannesburgi, cambridge-i vagy a Tel Aviv-i egyetemekről is.

A kötet címe jelzi azt, hogy a szerzők az afrikai püünkösdi-karizmatikus kereszténység tanulmányozása során a hangsúlyt az írásbeli teológiáról a szóbeli tradícióra és az afrikai keresztények mindennapi hitéletének olyan gyakorlati megnyilvánulásaira kívánják helyezni, mint például a dicsőítés, a betegek gyógyítása vagy akár a démonűzés. Ennek háttérében mindenekelőtt az a körülmény húzódik meg, hogy az afrikai kereszténység írásbeli teológiája meglehetősen hiányos. Ehhez járul hozzá az a tény, hogy a keresztények mindennapi hitéletét jelentős mértékben alakítja a helyi kulturális örökség, a törzsi szokások és a szóbeli tradíció. Az említett okok miatt a jelenség tanulmányozásába a szerzők a teológiai módszerek mellett igyekeznek bevonni a kulturális antropológia vagy a néprajz módszereit is, és egyfajta interdiszciplináris megközelítést javasolnak.

A tanulmánykötet egy bevezető tanulmányt követően három nagyobb részből áll. A bevezető tanulmányt a kötet szerkesztői, MIKA VÄHÄKANGAS és KAREN LAUTERBACH közösen írták. A bevezető utáni első nagyobb részben olyan tanulmányokat találunk, amelyek megpróbálják meghatározni a kutatás antropológiai és teológiai nézőpontjai közti különbségeket, és e meghatározást követően igyekeznek vázolni az említett tudományterületek szabályrendszerét. Ezek a tudományelméleti vagy ismeretelméleti fejtegetések néha kizárólag elméleti jellegűek, máskor azonban egyes szerzők konkrét afrikai vallási jelenségek apropóján igyekeznek felhívni a figyelmet a különböző tudományos megközelítések sajátosságaira. Ezt követően a kötet második részében a tanulmányok szerzői megpróbálják közelíteni egymáshoz az antropológiai és teológiai látásmódot és a különb-



ségeikből fakadó eltérő tudományos módszereket, ami egy interdiszciplináris megközelítésmódhoz vezet. Ez az új szemlélet, amely egyesíteni igyekszik a kulturális jelenségekre nyitottabb antropológiai vagy néprajzi nézőpontot és az inkább szövegeken alapuló teológiai látásmódot, a szerzők szerint nagy segítséget nyújt olyan összetett vallási jelenségek jobb megértéséhez, mint például a kongói kimbangista népi-vallási mozgalom, az evangéliumi bővülködés szociológiai szempontból ellentmondásos tanítása a túlnyomó részt szegények által látogatott afrikai meggyülekezetekben vagy akár a pünkösdi dicsőítés kapcsolata a zenés, táncos törzsi rituálékkal. Végül a harmadik rész számos esettanulmányt tartalmaz, amelyek azt vizsgálják, hogy miként hat például a technológiai fejlődés, a migráció vagy más egyéb politikai, szociológiai vagy akár környezeti jelenség az afrikai kereszténység erősen spirituális jellegére.

A MIKA VÄHÄKANGAS ÉS KAREN LAUTERBACH által közösen jegyzett bevezető tanulmány címe megegyezik a gyűjteményes kötet egészének címével: *Az Afrikában megélt keresztény hit – antropológiai és teológiai nézőpontok közelítése: Bevezetés*. Ez a tanulmány azt a történelmi folyamatot dolgozza fel az afrikai kereszténységet kutatók körében, melynek során a kezdeti kölcsönös elutasítás után lassanként elkezdett kialakulni valamiféle párbeszéd az antropológia és a teológia között. A keresztény missziók kialakulásának időszakát még az jellemezte, hogy az antropológusok lenézték a keresztény misszionáriusokat, kulturális imperialistákként tekintettek rájuk, mint akik lerombolják a színes helyi kultúrát, hogy a helyébe nyugati értékeket telepítsenek. Ebben az időben az antropológusok kizárólag a törzsi kultúrákat vizsgálták, és nem tanulmányozták a keresztény missziók nyomán létrejött afrikai gyülekezeteket. A helyzet furcsasága abban rejlett, hogy miközben az antropológusok elutasítóan viszonyultak a misszionáriusok tevékenysége felé, aközben kénytelenek voltak támaszkodni azok helyismeretére, nyelvtudására, illetve bennszülött kultúrával kapcsolatos ismereteire. Idővel azonban a helyzet megváltozott, és a keresztény teológusok elkezdtek felhasználni az antropológusok kutatási eredményeit, utóbbiak figyelme pedig egyre jobban kiterjedt magára az afrikai kereszténységre, pontosabban annak kulturális oldalára is. Különösen két körülmény mozdította elő ezt a közeledési folyamatot antropológia és teológia között. Egyfelől a kereszténység pünkösdi-karizmatikus irányzatának robbanásszerű elterjedése Afrikában, másfelől pedig a nyugati teológia liberalizálódása, amely folyamat eredményeképpen a felvilágosodást követően a liberális teológusok eltávolodtak a Szentírás szövegétől, és megnyílt az út az idegen kultúrák szabadabb tanulmányozása felé.

A kötet második tanulmányát JOEL ROBBINS, a Cambridge-i Egyetem antropológusa írta, melynek címe: *A kereszténység világméretű elterjedése és a tudományágak újjászerveződése: értekezés az antropológia és a teológia között kialakulóban lévő párbeszédéről*. A szerző szerint nem újkeletű jelenség, hogy különböző tudományágak kölcsönhatásba kerülnek egymással, és átformálják egymást. Így alakult ki például antropológia és nyelvészet párbeszédéből az antropológiai strukturalizmus, de az antropológia korábban már a történelemtudománnyal is összefonódott, vagy hasonló párbeszédet folytatott egymással évszázadok óta a filozófia és a teológia is. A szerző amellet érvel, hogy az afrikai pünkösdi mozgalom bizonyos jelenségeit a tudományterületek ilyen összevonásával lehet csak sikeresen értelmezni. Példának hozza fel a bővülködés evangéliumának Afrikában igen elterjedt tanítását, amely megosztotta nemcsak az antropológusok táborát, hanem a nyugati teológusokat is, mivel nem sikerült ellentmondásmentesen beilleszteni a nyugati teo-

lógiaiba. Ennek megértéséhez ROBBINS szerint új megközelítésre lenne szükség az antropológia irányából. Egy ilyen új megközelítés lehetőségét az táplálja, hogy maga az antropológia is belső változáson ment át, mivel korábban úgy definiálta önmagát, mint más kultúrákat tanulmányozó tudományág, viszont mostanára ez megváltozott, és az antropológia célja már inkább más eszmék tanulmányozása lett. Ez az antropológián belül végbement átalakulás találkozott szerencsés módon a kereszténység pünkösdi irányzatának robbanásszerű növekedésével az egész világon, és az antropológiai kutatások bejáratott területein, mint Ázsia, Afrika, Dél-Amerika vagy Óceánia, az antropológusok mindenütt pünkösdi keresztényekbe botlottak. Miután pedig az említett belső átalakulás eredményeképpen a pünkösdi-karizmatikus kereszténységet egyfajta eszmeáramlatként is fel lehetett fogni, ezért a pünkösdi gyülekezetek tanulmányozása többé már nem esett kívül az antropológusok vizsgálódási területén, és a figyelmük a helyi kultúrák mellett fokozatosan a közöttük létrejött pünkösdi-karizmatikus gyülekezetek mindennapi élete, szokásai felé fordult. Ennek a folyamatnak a tanulmányozásához ROBBINS számára az a körülmény szolgált alapot, hogy egyes zambiai, ghánai és dél-afrikai gyülekezetekben a pünkösdi-karizmatikus keresztények túhangsúlyozzák a bővülködés evangéliumának a tanítását. A szerző abból indul ki, hogy az afrikai emberek életkörülményeinek ismeretében a nyugati gondolkodás számára ez a jelenség furcsa és számos kérdést vet fel. Ugyanakkor számára nem annyira a jelenség leírása a fontos, mint inkább annak kapcsán egy olyan tudományelméleti és ismeretelméleti fejtegetés, amely arra keresi a választ, hogy kívülről hogyan lehet megtalálni a kutatásnak azt az adekvát pozícióját vagy módszerét, amelynek segítségével a tudós nem válik saját vallási vagy kulturális előítéleteinek rabjává számára ismeretlen, furcsa, elsőre érthetetlen vagy egyenesen abszurd jelenségek vizsgálata során. Ezzel kapcsolatban ROBBINS arra a következtetésre jut, hogy az antropológiai nézőpont bevonása a teológiai gondolkodásba képes lehet olyan egységes szempontrendszer megalkotására, amely kiszűri a szubjektívizmust és az előítéletes gondolkodást még az olyannyira érzékeny témák tanulmányozása során is, mint a bővülködés evangéliuma.

A harmadik tanulmány címe: *Elmozdulás a vizsgálódás tárgyától az alanyáig az Afrikát érintő vallási kutatásokban: módszertani agnoszticizmus és módszertani szempontból történő átalakulás.* Ebben a tanulmányban FRANS WIJSEN összefoglal egy vitát, amely a JAN PLATVOET és HENK VAN RINSUM szerzőpáros, valamint JOHN MBITI között bontakozott ki. Ennek a lényege, hogy az említett szerzőpáros a nyugati liberális teológia folyományaképpen a tudomány fogalmát az angolszász világban elfogadott módon definiálja, amely szerint a tudomány mindig empirikus tudomány. Ennek a neopozitivistá tudományfelfogásnak a talajáról nem tudják tudományosnak elfogadni MBITI-nek a kijelentését, miszerint az afrikaiak mélyen vallásosak, mert ennek ők csak az olyan külső megnyilvánulásaival képesek valamit kezdeni, mint az éneklés, a tánc stb. A tanulmány szerzője amellet érvel, hogy a tudományelméletben már végbement egy olyan posztmodern fordulat, amely szerint a tudomány a humán tudományokat is magában foglalja, és a vallástudomány közelebb áll a kulturális antropológiához vagy a bölcsészethez. Ha pedig ennek kapcsán felmerül az ideológiai elfogultság veszélye, akkor erre WIJSEN azt mondja, hogy szerinte nem létezik ideológiailag semleges megközelítés, és amikor az említett szerzőpáros MBITI ideológiai elfogultságát kifogásolja, akkor a tanulmány szerzője szerint maga a szerzőpáros is elfogult ideológiailag, hiszen a tudomány azon felfogása, miszerint pozitivistának, empirikusnak és agnosztikusnak kell lennie, maga is egy

ideológia, és aki ebből a tudományfelfogásból közelít a jelenségekhez, maga sem pártatlan. WIJSEN nem követeli meg a módszertani agnoszticizmust, miképpen PLATVOET és VAN RINSUM, mert szerinte ilyen alapállás nem létezik, hiszen mindenki elkötelezett ideológiailag, hanem egy általa „módszertani szempontból történő átalakulásról” beszél, amikor WITTGENSTEIN nyelvjáték elméletéhez hasonlóan nem lépünk ki saját kontextusunkból, nem akarunk ideológiailag semlegesnek mutatkozni, hanem megpróbálunk úgy látni, ahogyan egy általunk tanulmányozott hívő, tehát módszertani szempontból (!) azonosulunk vele, de mi magunk nem válunk olyan hívővé, mint ő. Ez a magatartás tehát a hellenisztikus *epoché* fogalom fenomenológiai használatához hasonlóan az ítélet felfüggesztését jelenti. A szerző tehát a pozitívizmussal és az ebből következő módszertani agnoszticizmussal szemben egy saját alternatív módszertani agnoszticizmust javasol mint helyes tudományos megközelítési módot, melynek során elfogadjuk, hogy ideológiai semlegesség nem létezik, de módszertani szempontból megpróbálunk behelyezkedni a tanulmányozott személy nézőpontjába, hogy elkerüljük az előítéletes véleményalkotást. Mindent összevetve a kötetben szereplő tanulmányok ismeretelméleti fejtegetései közül talán a WIJSEN által felvázolt módszer a legkidolgozottabb és a gyakorlati kutatások során a leginkább hasznosítható.

ELINA HANKELA, a felszabadítási teológia johannesburgi kutatója a szerzője a kötet negyedik tanulmányának, melynek címe: *A felszabadítási teológia megtérésfogalma és a néprajz a dekolonizációs időszakban: egy finn teológus/etika kutató reflexiói Dél-Afrikában*. A szerző úgy tekint a néprajzra, mint a teológiában használható egyik módszerre, melynek segítségével hatékonyan képes leírni olyan jelenségeket, amelyek a társadalom periferiáján zajlanak. Még egyetemi hallgatóként végzett terepgyakorlatot a johannesburgi szegénynegyed egyik gyülekezetében, és itt kezdte el vizsgálni azt a jelenséget, amikor a társadalom periferiáján élő emberek az Istenhez való megtérésen keresztül a gyarmati uralomból visszamaradt elnyomott és számkivetett társadalmi státusukból is igyekeztek úgymond „megtérni” vagy felszabadulni. Náluk tehát a megtérés tisztán spirituális értelme szorosan összekapcsolódott a gyarmati örökségből, egy megbélyegzett társadalmi rasszból vagy bőrszínből való „megtéréssel” vagy szabadulással. Ennek a jelenségnek az eredményes tanulmányozása a szerző szerint nem lehetséges anélkül, hogy a kutató időt töltene az érintett emberekkel azokon a helyeken, ahol ők élnek. Ezen a ponton tehát a teológiai kutatásoknak ki kell egészülniük a néprajzi kutatások eszköztárával.

Az ötödik tanulmányt GALIA SABAR izraeli kutató írta, aki évtizedek óta tanulmányozta az etiópiai zsidóság történelmét és Izraelbe történő bevándorlásuk folyamatát. *A vallástudomány újragondolása: Az Afrikában és az afrikai diaszpórában végzett vallási terepgyakorlatok következtetései* című tanulmányában három személyes élményen keresztül vizsgálja meg a vallási tipologizálás nehézségét az egyes vallási szituációk rendkívüli összetettsége és bonyolultsága miatt. Az első vizsgált terület az etióp származású fekete zsidók esete (Béta Izrael), akik közül még Etiópiában számosan áttértek a keresztény hitre (Falash Mura). A dolog komplexitását az adja, hogy 1973 után Izrael állampolgárságot engedélyezett nekik, és megkezdődött az etióp részről illegális kivándorlásuk Izraelbe. Az izraeli kormány olyan feltételek mellett engedélyezte a Falash Mura emigrálását Izraelbe, hogy vissza kellett térniük a judaizmushoz. A szerző tanulmányozza az ebből származó bevándorlási és teológiai bonyodalmakat, illetve felvázolja, hogy az etióp bevándorlók köreiből hogyan alakult ki két pünkösdi csoport: a hagyományos etióp pünkösdiiek, akik inkább

az amerikai messiáshívő közösségekkel tartották a kapcsolatot, illetve a Falash Mura pünkösdi hívői, akik házaknál elkülönülten gyűltek össze imádkozni. Ezt követően az izraeli szerző egy kenyai gyülekezetben végzett kutatásait osztja meg arról, miként válnak keresztény gyülekezetek politikaformáló erővé egy adott társadalomban. Végül Izraelben illegálisan tartózkodó afrikai vendégmunkások pünkösdi gyülekezeteiben szerzett tapasztalatait írja le, akik Tel-Aviv környéki üres, elhagyott raktárépületekben gyűltek össze illegális istentiszteletekre. A tanulmány rávilágít arra, hogy a pünkösdi kereszténység gyakran olyan komplex etnikai, politikai, kulturális összefüggésrendszerben jelenik meg, amelynek az értelmezésére a nyugati kereszténység hagyományos tipológiája nem biztosít megfelelő keretet, ezért új szempontok bevonására van szükség. Pontosán emiatt a szerző kívülállóként is hangsúlyozza, hogy az érzelmi érintettség nélkülözhetetlen az antropológiai kutatásokhoz. SABAR leírásai az általa tanulmányozott zsidó és keresztény közösségek titokzatos és egzotikus világáról több mint érdekesek, ugyanakkor a módszere a vallásilag és kulturálisan nagyon más közösségek hitéletének és szokásainak a megértéséhez kidolgozatlan és elnagyolt. Ezt persze az egyébként kiváló tanulmány olvasását követően csak akkor érezzük hiánynak, ha újra tudatosul bennünk a tanulmánykötet azon fő célja, miszerint a kutatók új módszertani megközelítéseket keresnek.

A hatodik tanulmányt az a KAREN LAUTERBACH írta, aki egyúttal az egész tanulmánykötet egyik szerkesztője is. *Visszaélések és gazdagság az afrikai karizmatikus kereszténységben: túllépve a bővülködés evangéliumának önálló tanrendszerén* című írásában olyan teológiai gyakorlatot vizsgál, amely eredetileg az 1940-es 50-es évek amerikai pünkösdi mozgalma vezethető vissza, és olyan nevekhez kötődik, mint KENNETH HAGIN, KENNETH COPELAND, ORAL ROBERTS vagy T. L. OSBORN, ugyanakkor egyes afrikai megagyülekezetekben való gyakorlását a helyi megéllhetési viszonyok fényében számosan vitatják vagy etikátlannak tartják. A bővülködés evangéliuma nem más, mint a Szentírásból egységes tanrendszerként annak kihangsúlyozása, hogy Isten evilági sikereket és anyagi javakat ígér a hívőknek, amennyiben ők az ebben való hitüket adakozás vagy tizedfizetés formájában kifejezik. A karizmatikus kereszténységnek talán ez az egyik legvitatottabb területe, ami különösen érzékeny kérdéssé válik Afrikában, ahol a szerző szerint egyes pásztorok luxusautókkal járnak és magánrepülőgépek tulajdonosai, miközben az egyháztagok tömegei továbbra is mélyszegénységben élnek. LAUTERBACH nagyon sok irányból vizsgálja meg a kérdést, hogy mikor legitim vagy illegitim a vagyonszerzés, amelynek felelevenítése itt most nem feladatunk. Csupán annyit jegyzünk meg, hogy a szerző célja elsősorban az eltérő szempontok és megközelítési módok számbavétele, valamint annak hangsúlyozása, hogy ennek a teológiai gyakorlatnak a vizsgálatában a széleskörű történelmi, gazdasági vagy szociológiai környezet tanulmányozását elengedhetetlennek tartja.

A kötet hetedik tanulmányának szerzője MIKA VÄHÄKANGAS, a tanulmánykötet másik szerkesztője, aki ezúttal egy speciális kongói jelenség, a kimbangizmus értelmezésének az ismeretelméleti módszereit kutatja. Tanulmányának címe: *Hogyan viszonyuljunk a vallásilag „valamelyest máshoz”? Módszertani szempontok a megtestesülés kimbangista tanának tanulmányozásához*. A tanulmány aktualitását az adta, hogy bizonyos doktrinális kérdések miatt az utóbbi években felmerült a kimbangista egyház kirekesztése az Egyházak Világtanácsából (WCC). A szerző felhívja a figyelmet arra, hogy a jelenség kivizsgálásának a nehézsége abból adódik, hogy a kimban-

gista egyház írott teológiája, amely alapján megtörtént a felvételük az Egyházak Világtanácsába, egy lényeges ponton eltér a szóbeli teológiájuktól, amely idővel egyre inkább uralkodóvá vált a konkrét mindennapi hitéletük során. Ez a lényeges kérdés pedig nem egyéb, mint hogy az alapító SIMON KIMBANGU személyét csupán egy karizmatikus személynek tartják-e, vagy pedig a Szent Szellem megtestesülésének, vagyis isteni személynek. Számunkra, európaiak számára talán távolinak tűnik ez a speciálisan kongói jelenség, de e recenzió írója, tehát magam is számos esetben bonnyolódttam teológiai vitába kongói útjaim során magukat kifejezetten kimbangista keresztényként meghatározó, de ugyanakkor a pünkösdi-karizmatikus kereszténységhez soroló személyekkel, ami világossá tette a számomra, hogy kongói környezetben ennek az irányzatnak a meghatározása nem lényegtelen kérdés. SIMON KIMBANGU 1889-ben született Alsó-Kongóban, Nkambában, Új Jeruzsálemben, ahol a tömegek által látogatott mauzóleuma jelenleg is megtalálható. A prófétának és karizmatikus személynek induló KIMBANGUT a belga gyarmati uralom idején a belga hatóságok letartóztatták és gyakorlatilag mártírt csináltak belőle követői számára, akik egy idő után elkezdték a Szent Szellem inkarnációjának tartani. Halála után az utódai vették át a kimbangista egyház irányítását, és elkezdett az eredeti írott teológia szétválni a népi vallásosságból inspirációt merítő szóbeli teológiától. A tanulmány szerzője által használt „kvázi-más” vagy „valamelyest más” kifejezés arra kíván utalni, hogy fővonalbeli pünkösdi nézőpontból azt sem lehet rájuk mondani, hogy „mi”, vagyis nem lehet velük maradéktalanul azonosulni, de ugyanakkor „másoknak”, „azoknak” is nehéz nevezni őket, mert a protestáns pünkösdi irányzatból fejlődtek ki. Ezért nevezi őket a szerző „kvázi másoknak”, amivel arra utal, hogy egyesek kereszténységen belülieknek tekintik őket, mások pedig azon kívülieknek, mindig éppenséggel a megfigyelőktől és az általuk használt szempontrendszerrel függően. Mindent egybevetve a szerző arra hívja fel a figyelmet, hogy a kezdeti egyházvezetők eredeti írott doktrínájával ellentétben mára olyan szóbeli tanítások határozzák meg a mindennapi hitgyakorlatukat, amelyek PAPA SIMON KIMBANGURA Vigasztalóként utalnak és kimondják, hogy az alapítójuk Istennel létezett kezdetektől fogva. Ez a szóbeli teológia nyilvánul meg abban a gyakorlatban, hogy a mauzóleumához zárandokló tömeg rendszeresen skandalja, hogy „ozali Nzambe”, vagyis hogy „te vagy az Isten”. A szerző tehát nem kívánja eldönteni azt a vitát, hogy a kimbangisták doktrinálisan a kereszténységhez sorolhatóak-e még, ugyanakkor azonban sugallja azt, hogy esetleg nem azok, mivel a szóbeli hagyományukban olyan teológiai doktrína jutott érvényre, amely a kereszténység tanrendszerén belül nem értelmezhető. Emiatt tulajdonképpen csak annyi a célja, hogy felhívja a figyelmet a kimbangista egyház szóbeli tanainak alapos vizsgálatára.

A nyolcadik tanulmányt MARTINA PROSÉN írta *A pünkösdi dicséret mint teológiai módszer* címmel. A szerző azt javasolja, hogy a teológia fogalmát ki kellene tágítani, és az írott szövegek tanulmányozása mellett ki kellene terjeszteni a pünkösdi-karizmatikus gyülekezetekben zajló közösségi-szellemi élmények vizsgálatára, beleértve az istentiszteleteken zajló dicséretet is. Elsősorban a dicséretes szövegét, a gyülekezeti élet szokásait, hitvallásokat, rituálékat, politikai aktivizmust kívánja tanulmányozni. A szerző a kenyai Nairoiban található egyik, többnyire fiatalokat tömörítő gyülekezetben konkrétan el is kezdte tanulmányozni a pünkösdi-karizmatikus kereszténység korábban nem kutatott „liturgiáját”, és feldolgozta a dicséretes szövegeit, melyekből számos következtetést vont le a közösség teológiai világnézetére vonatkozóan.

A NIELS KASTFELT által készített kilencedik tanulmány meglehetősen különös területre kalauzolja az olvasót, a Nigéria északkeleti régiójában található bachama közösség világába, ahol a hangoknak különleges szerepük van a mindennapi életben. *Az észak-nigériai keresztények által kiadott hangok: a bachama keresztények hangzásvilága* című tanulmány egy olyan, az 1900-as évek elején dán misszionáriusok által alapított keresztény közösség életébe enged bepillantást, ahol az írásbeliségnél fontosabb a hangokkal történő kommunikáció, amit az evangélium terjesztése során a misszionáriusoknak nyilván figyelembe kellett venniük. Mivel ez a közösség széleskörű érzelmeket volt képes kifejezni hangok és dallamok által, és például dobok különböző hangzásaihoz különböző üzeneteket voltak képesek társítani, ezért a misszionáriusok elkezdték a fontosabb bibliai üzeneteket hangokhoz kapcsolni, és jól ismert bachama dallamokra megszövegezni. Mivel azonban a bachamák világában főként akusztikai kontextusok hozzák létre a jelentést, ezért a megtéretlen bachamák részéről is hasonlóképpen zajlott a visszatérítési törekvés vagy – hogy úgy mondjam – „ellenreformáció” a törzsi tradícióval szakító, kereszténységre áttért rokonaik ellen: vagyis más, szomorúbb hangzásvilágú dalokra keresztényellenes énekeket kezdtek írni, hogy dalokon keresztül üzengessenek egymásnak. Noha KASTFELT közvetlenül nem kíván többet, mint bemutatni a bachama nép különös kultúráját, ugyanakkor szándéka ellenére többet is tesz, mivel rávilágít arra a néhai dán misszionáriusok dalszerzői munkásságának bemutatásán keresztül, hogyan kell egy üzenetet egy teljesen más kulturális összefüggésrendszerben újra felépíteni.

A tizedik fejezet tartalmazza ELIAS KIFON BONGMBA tanulmányát, melynek címe: *Mi köze van Kinshasának Athénhez? A teológia és a társadalomtudomány módszertani szempontjainak elemzése a politikai teológia körvonalazódása érdekében*. A szerző – átfogalmazva Tertullianus eredeti kérdését, miszerint „mi köze van Athénnek Jeruzsálemhez?” – az apologéta nyomán azt kifogásolja, hogy az afrikai pümkösi keresztények domináns vallási erőként gyakran válnak „királycsinálóká”, és az általuk hatalomra juttatott politikai vezetők úgy viselkednek, mintha teokráciában élnének és Istentől kapták volna a felhatalmazásukat. Ezzel szemben BONGMBA amellet érvel, hogy az emberek szuverenitását egy olyan szekuláris állam garantálná a legjobban, amely ugyanakkor teret enged a hitnek és a vallásgyakorlatnak is. A szerző kifogásolja azt az afrikai gyakorlatot, miszerint egyes pümkösi-karizmatikus gyülekezetek természetfeletti csodákkal igyekeznek legitimizálni politikai vezetőket ahelyett, hogy olyan politikai teológiát képviselnének, amely a szuverenitás fogalmát kiterjeszti a végrehajtó hatalomról a törvényhozói hatalomra és az igazságszolgáltatásra is, és ilyen módon maga az állami berendezkedés akadályozná meg egyes politikai vezetők túlhatalmát.

A kötet tizenegyedik tanulmánya arra a napjainkban nagyon elterjedt problémára reflektál, hogy az Afrikából más kontinensekre elvándorló keresztények milyen identitásválságon mennek keresztül. A tanulmány címe: *Afrikai migráns kereszténység – az identitástól való elszakadás vagy annak újra megtalálása*. A témaválasztás alapja az a körülmény, hogy nigériai olajipari mérnökök Norvégiába érkezése nyomán nigériai bevándorlók körében pümkösi-karizmatikus gyülekezetek alakultak ki Norvégiában, amelyek anyaggyülekezete továbbra is Nigériában működik. A tanulmány a technológiai fejlődés vívmányainak, a médiának és a közösségi médiának a szerepét vizsgálja abban a folyamatban, ahogyan kialakul a migráns keresztények új identitása. A szerző felhívja a figyelmet arra, hogy miközben a kivándorolt keresztények földrajzilag kiszakadnak eredeti kultu-

rális és vallási közegekéből, aközben a Facebooknak, Twitternek vagy WhatsAppnak köszönhetően külföldről akár élőben is nyomon követhetik anyagyülekezeteik pásztorainak szolgálatát. Ezért a mai világban az Afrikából a nyugati világba áttelepült keresztények új identitásának kialakulása már teljesen másként zajlik, mint a technikai forradalom előtti időkben. A Norvégiában letelepedett nigériai keresztények helyzetét vizsgálva a szerző arra a következtetésre jut, hogy a technológiai fejlődés nagyban megkönnyíti az Európába vándorolt afrikai keresztények új identitásának kialakulását, mert segít megőrizni eredeti identitásukat az online kapcsolattartásnak köszönhetően addig, amíg a Norvégiában fizikálisan is működő migráns keresztény gyülekezetek segítségével be nem illeszkednek új európai környezetükbe és ki nem alakul új identitásuk.

HANS OLSSON azzal foglalkozik a kötet tizenkettedik tanulmányában, hogy mi a szerepe a szellemi harcnak a Zanzibár szigetén élő pünkösdi kisebbség életében. Erre utal írásának címe is: *Háborúba indulás: szellemi összecsapások és a pünkösdi keresztények törekvése az elismertségért a jelenkori Zanzibárban*. A Tanzániához tartozó félautonóm zanzibári szigetcsoport lakosságának 97%-a muzulmán, ezért a tanzániai vendégmunkások nyomán a '80-as években kialakuló pünkösdi gyülekezetek dinamikus növekedésük ellenére is kisebbségben vannak. Sőt, az utóbbi időben a növekedésükre adott válaszul terrorcselekményektől sem visszariadó muszlim ébredési csoportok is létrejöttek. Ezek a muszlim szervezetek 2012-ben felgyújtották a gyülekezeti házat és megtámadták tanzániai intézményeket is. A zanzibári pünkösdi-karizmatikus gyülekezetek tehát súlyos társadalmi és vallási feszültségek közepette élnek. Ebben a helyzetben a szellemi harc gyakorlása részükről spirituális síkon adott válasz a fizikai síkon elszenvedett támadásokra. A 2Kor 10,3–5 és az Ef 6,13–17 alapján a keresztényekre Isten katonáiként tekintenek egy olyan harcban, amelynek a színtere nem a materiális világ, hanem a szellemvilág és az emberek elméje. Ebben a szellemi harcban a keresztények fegyvere az imádkozás. OLSSON nagyon érzékletesen bemutatja, hogy a zanzibári pünkösdi keresztények szellemi síkon megvívott harca hogyan illeszkedik bele jól körülhatárolható fizikai, politikai és társadalmi konfliktusokba, melyek egyfelől a keresztények mögött álló tanzániai hivatalok, másfelől pedig a zanzibári muszlim intézmények és ébredési csoportok között állnak fenn. Ennek fényében az is nyilvánvaló, hogy az imádkozásaikban vívott szellemi háborútól azt várják, hogy kedvezően módosuljon a politikai, társadalmi és vallási környezet a pünkösdi-karizmatikus kereszténység körül Zanzibár szigetén.

A tanulmánykötet tizenharmadik tanulmánya ISABEL MUKONYORA írása, melynek címe: *A pusztai istenének dramatikus megjelenítése*. Ez a tanulmány JOHANE MASOWE Zimbabwéból kiinduló mozgalmáról szól. MASOWE egy olyan mozgalom alapítója volt a 20. század első felében, amely sokkal inkább támaszkodik a zimbabwei sona kultúra szóbeli tradíciójára, mint a Bibliára, noha MASOWE és apostolai nyilvánvalóan a pusztában vándorló Mózeset, illetve a júdeai sivatagban élő Keresztelő Jánost, tehát bibliai személyeket kívántak utánozni azzal, hogy maguk is kivonultak a civilizációból és a vadonban vándoroltak. Ennek során a mozgalom több ezer követőt vonzott Délkelet-Afrika olyan országaiban, mint Zimbabwe, Botswana, Mozambik, Zambia, Malawi, Tanzánia vagy Kenya. A mozgalom tagjai fehér köntösökben járnak, sokat utaznak, látványosan kivonulnak a pusztába, ahol képesek 4-6 órát imádkozni cipő nélkül a forró homokban vagy az erős szélben. Teológiájukra jellemző, hogy nem a Biblia megváltással kapcsolatos általános üzenetét képviselik, hanem kifejezetten a fekete emberek felszabadítását hirdetik, amellyel olyan tipikusan

afrikai problémákra próbálnak választ adni, mint az AIDS, a szegénység, az elnyomás vagy az erőszak. Ezzel pedig el is érkeztünk e tanulmány erényeihez és gyengeségeihez egyaránt, ugyanis a szerző kimerítően leírja a mozgalmat, alaposan felhívja a figyelmet annak külsőségeire, a tagok színpadias viselkedésére stb., azonban nagyon bátortalan a tekintetben, hogy szétválogassa a mozgalom keresztény, illetőleg nem keresztény vonásait. Emiatt némi hiányérzet támadhat az olvasóban, mert nehezen találja azokat a kapcsolódási pontokat, amelyek miatt ennek az irányzatnak a tanulmányozása bekerült egy pünkösdi kereszténységgel foglalkozó tanulmánykötet anyagába.

RUNE FLIKKE írása a tizenegyedik a tanulmányok sorában, és egy dél-afrikai vallási közösségben végzett háromévnnyi néprajzi kutatómunka eredményeit foglalja össze. *A légzés pneumatológiája: szellem, szél és légkör a zulu cionista közösségben* című írásában a szerző egy olyan vallási közösséget tanulmányoz, amely a keresztény missziós egyházaktól való elszakadási kísérletek eredményeképpen jött létre, ennél fogva a keresztény tanok itt is erőteljesen kapcsolatba kerültek az afrikai tradíciókkal. Egyes teológusok és néprajzkutatók olyan szinkretista mozgalomként írták le azt a vallási irányzatot, amelybe az itt tanulmányozott közösség is beletartozott, amely egyenesen mágián alapul, míg mások megengedőbbek voltak vele szemben, de mindenesetre ez a vita is rámutat arra, hogy ezekben a közösségekben nem igazán olvasták a Bibliát, hanem sokkal inkább zulu törzsi felfogásokban hittek. A szerző felvázolja, hogy a zulu világnézet szerint kapcsolat van egyes rituális gyakorlatok és a szél, a levegő és az atmoszféra között. Ez az oka annak, hogy a zulu cionisták előszeretettel használják a hegytetőket és partokat a rituális cselekményeik helyszínékként, mivel felfogásukban a nyílt tereken jobban mozog a szél. A zulu cionista mozgalom tehát egy olyan speciális vallási közösség, amelynek gyökerei az afrikai pünkösdi-karizmatikus mozgalomig nyúlnak vissza, de a gyarmati uralommal való szembefordulás magában foglalta a gyarmatosítókhoz kötött keresztény missziókkal való szembefordulást is, ezért végül visszatért a zulu törzsi világnézethez, amelynek elemei eluralkodtak rajta. A szerző ez esetben nem hagy bizonytalanságban bennünket a zulu cionizmus kereszténységhez való viszonyát tekintve, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a mozgalom megismerése és annak elhelyezése a vallási palettán nem lehetséges a kulturális és történelmi háttér tanulmányozása nélkül.

A tizenötödik esettanulmány címe: *A betegség és a gyógyulás nemek szerinti narratívái: megszállottsággal kapcsolatos tapasztalatok egy tanzániai karizmatikus gyülekezetben*. A szerző, LOTTA GAMMELIN hosszú időn át tanulmányozta egy Dél-Tanzániában, Mbeya városában működő ötszáz fős pünkösdi-karizmatikus gyülekezet istentiszteleteit. Ezek többnyire úgy épültek fel, hogy az igehirdetés után MPANJI próféta igény szerint imádkozott a betegek gyógyulásáért vagy gonosz szellemektől való szabadulásáért. A szerző nem csupán leírja, hogyan működik a gyógyító szolgálat egy pünkösdi-karizmatikus gyülekezetben, hanem megpróbál bizonyos tanulságokat is levonni. Elemzi azt a jelenséget, hogy a gyógyító szolgálatot igénybe vevő személyek majdnem mindig nemzöképes korú nők voltak, többnyire szexualitáshoz kapcsolódó vagy termékenységgel kapcsolatos nőgyógyászati problémákkal. Megfigyelései során többen beszámoltak gonosz szellemekkel történő erőszakos vagy önkéntes szexuális kapcsolatokról is. A szerző szerint a gyógyító szolgálat híre egyre több embert vonzott a gyülekezetbe, biztosítva ezáltal a közösség folyamatos létszámbeli növekedését. A tanulmány nem tartalmaz nagy felismeréseket vagy egetrengető leleplezéseket a karizmatikus keresztények csodavárásával kapcsolatban, hanem becsületesen



számbaveszi a közösség összefüvetelein történt eseményeket, illetőleg megpróbál azokból némely egyszerű szociológiai tanulságot levonni, viszont fontos hozadéka, hogy a pünkösdi-karizmatikus gyülekezetek hitéletének és teológiai meggyőződésének egy ennyire alapvető, ám mégis sokszor kriminalizált eleme, mint a gyógyulásba és a démonoktól való szabadulásba vetett hit, jobban bekerült e tanulmány révén a tudományos közbeszédbe, és részben ennek köszönhetően is további kutatások tárgyát fogja képezni.

A tanulmánykötet utolsó, tizenhatodik tanulmányának címe a következő: *„Kijelentésen alapuló orvoslás” mint az Afrikában megélt keresztény spiritualitás egyik sajátos megnyilvánulása*. Ebben a tanulmányban a svéd szerző, CARL SUNDBERG a pünkösdi-karizmatikus kereszténység gyógyító szolgálatának egy speciális esetéről számol be, amely Kongóhoz kötődik. A múlt század elején svéd misszionáriusok alapítottak egy evangéliumi gyülekezetet Kongóban, és ennek a vezetője a 40-es évek végén kinyilatkoztatásokat kapott receptekről. Ebből alakult ki a közösségnek egy olyan, a Szentírásból nem feltétlenül igazolható gyógyítási gyakorlata, hogy elkezdtek kombinálni az imádkozásokat a kinyilatkoztatott receptekből készült gyógynövénytartalmú italokkal, és így próbálták gyógyítani a beteget. Egy idő után azonban a szemükre vetették, hogy a receptjeik nagyon hasonlítanak az ősi bantu népi gyógymódokban használt tradicionális gyógynövényes terápiákhoz, amit persze a gyülekezet tagjai visszautasítottak. Mindenesetre nehéz elhessegetni azt a gondolatot a kongói kinyilatkoztatott orvoslással kapcsolatban, hogy ezekben a gyógyászati központokban az ősi bantu gyógyászati tradíciók elegyedtek össze a pünkösdi kereszténység gyógyulásba vetett bibliai hitével.

A MIKA VÄHÄKANGAS ÉS KAREN LAUTERBACH által szerkesztett tanulmánykötet az afrikai pünkösdi-karizmatikus kereszténység egyes jelenségeiről és problémáiról akkor is fontos vállalkozás, ha nem feltétlenül értünk egyet az egyes szerzők módszereivel vagy végkövetkeztetéseivel. Ez ugyanis az első komolyabb könyv, amely tudományos igénnyel próbálja meg feldolgozni az afrikai pünkösdi mozgalom teológiáját, ráadásul a legtöbbször a mozgalmon kívül álló emberek tudományos megközelítésén keresztül. Pontosán ebből a kívülállóságból fakad az az igény, hogy a szerzők a jelenségek bemutatásán túl felállítsanak egy olyan ismeretelméleti kritériumrendszert, amely alkalmas arra, hogy elkerüljék az előítélet és a szubjektívizmus csapdáit a számos esetben érzékeny és provokatív témák megközelítése során. Ennek érdekében különböző egyéni felvetések mellett összességében szinte valamennyien interdiszciplináris megközelítéseket javasolnak. Nem feltétlenül kell egyetértenünk ezzel a konklúzióval ahhoz, hogy egy ilyen vállalkozásnak mégis inkább a pozitív hozadéka összpontosítsunk, ami pedig az, hogy megjelent végre egy tudományos igényű tanulmánykötet az afrikai pünkösdi-karizmatikus kereszténységről, és mostantól van mit megvitatni, van mit továbbgondolni.

*Flaisz Endre*

## Szentírástalanítás

JOHN BARTON

*A BIBLIA TÖRTÉNETE. A VILÁG LEGNAGYOBB HATÁSÚ KÖNYVE.*

BUDAPEST: OSIRIS – MATTHIAS CORVINUS COLLEGIUM, 2020, 568 OLD.

ISBN 978 963 276 370 5

JOHN BARTON anglikán lelkész megbecsült szakteknitely: az Oxfordi Egyetem teológiaprofesszora volt 1991-től 2014-ig, közben négy éven át a *The Journal of Theological Studies* folyóirat szerkesztője is. Elsősorban az ószövetségi próféták értelmezése és a bibliai kánon természete áll érdeklődésének homlokterében, ezekről a témákról a nyolcvanas évektől máig számos szakkönyvet írt, azonban *A Biblia története* című, 2019-ben elkészült munkája az első, mely magyarul is megjelent.<sup>1</sup> A könyv, melyet BABARCZY ESZTER gondos, elegáns és könnyen olvasható fordításában, az Osiris Kiadótól megszokott igényes nyomdai kivitelben kapunk kézhez, egy bő ötszáz oldalas nagymonográfia, igen komoly méretű, legalább négyszáz tételes irodalomjegyzékkel, valamint külön, fejezetenként összeállított ajánló bibliográfiával. Ahogyan egy nemzetközi hírű professzor több évtizedes kutatásának összefoglalásától el is várható, a mű rendkívül adatgazdag, átfogó és teljességre törekvő munka. BARTON nem csupán az Ó- és Újszövetség könyveinek keletkezéstörténetét, hagyományozását és a kanonizáció folyamatát kívánja részletesen bemutatni, hanem a bibliaértelmezés történetét is, mind zsidó, mind keresztény oldalról. Nem kis vállalkozás ez, figyelembe véve a keresztény felekezetek sokféleségét: BARTON ezek közül főleg a katolikus és a lutheránus bibliaértelmezés sajátosságait vizsgálja, de teret ad a kálvinista, a keleti ortodox, a modern fundamentalista és evangéliumi, valamint a bibliakritikus-szekuláris értelmezésnek is – hangvételének szándékolt objektivitása ellenére nem rejtve véka alá, hogy szívéhez ez utóbbi áll a legközelebb.

A kanonizációval kapcsolatban kihangsúlyozza, hogy az nem valamiféle intézményes döntés volt, mely sajátos teológiai elfogultságból származik, a később szentnek tekintettekkel legalábbis összemérhető értékű művet zárt volna ki a kánonból, hanem olyan folyamat, mely természetes módon fakadt az egész hívő közösség hozzáállásából, abból, hogy mely szövegeket érezték fontosnak, melyeket olvastak, idéztek és értelmeztek. A sokszor csak évszázadok múlva meghozott intézményi döntés csupán azt rögzítette, amiben a közösség már amúgy is régóta egyetértett (271–273. old.). Figyelemre méltó az a visszatérő gondolata, hogy a kánon tartalmát már évszázadokkal a róla fennmaradt listák, címjegyzékek léte előtt – tehát az Újszövetség esetében már a második századtól, nem a negyedikétől – megmutatja a művek iránti sajátos értelmező érdeklődés. BARTON

<sup>1</sup> Barton, John: *A History Of The Bible*. London: Penguin Books, 2019.

ugyanis arra is éles szemmel figyelj, hogy mind a zsidó, mind a keresztény közösség tagjai sajátos módon olvassák és értelmezik *saját* Szentírásukat, eltérően minden más szövegtől, mellyel foglalkoznak, és éppen ebben érhető tetten egy szöveg *Szentírássá* válása (253–262. old.).

A hívők tehát olyan elveket alkalmaznak a Biblia olvasása során, melyeket egyetlen más könyv esetében sem. A BARTON által már a bevezetőben (16–21. old.) remekül összefoglalt elvekkel azt hiszem, minden evangéliumi vagy karizmatikus hívő egyetérthet: a Bibliát annak folytonos szem előtt tartásával olvassuk, hogy annak minden kijelentése (1) *igaz* – ha szó szerint nem is, de legalább átvitt értelemben az; (2) *releváns*, az a rendeltetése, hogy saját korunkra, életünkre alkalmazzuk, nem idejétmúlt vagy számunkra közömbös; (3) *fontos*, üzenetértékű, nem pedig esetleges, akár figyelmen kívül is hagyható; (4) a kijelentések együtt egy *konzisztens*, egybehangzó egészet alkotnak, ellentmondásaik pusztán látszólagosak; ráadásul (5) mind összhangban vannak a hitünk lényegével.

BARTON azonban elutasítja a fenti elveket, és egész könyvével, a Biblia szöveg- és értelmezéstörténetének részletes bemutatásával tarthatatlanságukat igyekszik demonstrálni: *„Egyebek mellett azt remélem tőle, hogy megtöri azt a képet, amely szerint a Biblia két fekete bőrborítású tábla közé kötött szent egység, és bemutatja, hogy hosszú és különös folyamat eredménye, amelyet rendkívül sokféleképpen értelmeztek az évszázadok alatt. Azt is megmutatja, hogy a Bibliától nem könnyű eljutni a vallásos hitig, a judaizmusig vagy a kereszténységig, amelyek úgy tartják, hogy a bibliai könyvek adják az alapjukat. A Biblia sok olyan elemet tartalmaz, amely problematikus a zsidó és a keresztény hit szempontjából...”* (9. old.) Később tovább élezi az ellentétet a bibliai szöveg és annak „hívó olvasata” között, mint ami figyelmen kívül hagyja a szöveg tényeit, idegen annak eredeti természetétől, így végső soron a szöveg valódi értelmének elhomályosításához vagy egyenesen meghamisításához (492. old.) vezet, mely eljuthat egészen magának a szövegnek a tudatos meghamisításáig is (493. old.). BARTON szerint tehát még a keresztény hívőknek is fel kellene adniuk a fenti elvek alkalmazását.

Ez a szándék azonban felvet egy elméleti problémát is, hiszen az elvek mindig erősebbek a tényeknél. Gondoljunk csak bele: az energiamegmaradás elvét ugyan konkrét megfigyelésekből szűrték le a fizikusok, de miután megállapították, már nem engedik meg a megfigyeléseknek, hogy az elv érvényességi körét korlátozzák. Ha egy adott kísérletben az elv sérülni látszik, akkor szinte automatikusan úgy értelmezik a helyzetet, hogy az elv semmiképp sem sérülhet, tehát például egy még ismeretlen részecske vitte el az energiát a rendszerből: a kényelmetlen tények nem megdöntötték az elvet, hanem új tények felfedezésére vezettek általa. Amit ütköztetni kell, az nem egy elv és néhány olyan megfigyelés, melyre problematikus alkalmazni, hanem egy elv – vagy még inkább, elvek rendszere – és egy másik elv, amely alternatívát kínál számos hasonló tény értelmezésére, és hosszú távon kecsgetet összességében jobb eredménnyel: THOMAS KUHN klasszikus megfogalmazásával élve, egy „rivális paradigma”, ami ebben az esetben nyilván a bibliakritika lenne.

Ennek a másik hozzáállásnak a gyümölcsöző voltát, tehát hogy *„a Biblia fontos forrása a vallási belátásoknak, ha a maga kontextusában olvassuk, a megírására jellemző feltételeknek a fényében”* (10. old.) azonban BARTONNAK csak meglehetősen részlegesen sikerül bemutatnia, bár ezt is célul tűzi ki: nem bontja ki igazán, milyen is lenne az a hívő élet, mely történeti-kritikai szemmel nézi

saját alapszövegét; annál többet, mint hogy nem vezet le belőle életvezetési szabályokat és egyházi hierarchiát, nem nagyon tudunk meg.

De nem ez az egyetlen probléma. Mint a bevezető fent idézett mondata előre vetíti, a Biblia „megírására jellemző feltételek” szerepe érvelésében kulcsfontosságú lesz, tehát minden azon fordul meg, hogy pontosan kik, pontosan mikor írták az egyes bibliai könyveket.<sup>2</sup> Ebben az „általános konszenzust” követi, mármint a bibliakritikában általánosat, mely az Ószövetség legkorábbi könyveit is csak a Kr. e. 8. századra datálja, Dániel könyvét pedig csak a Kr. e. 2. században tartja elképzelhetőnek,<sup>3</sup> mondván: „*a kései könyvek réginek állítják be magukat*” (30. old.).

A konkrétumok tekintetében azonban BARTON mintha nem az elvárható alapossággal járna el. Miután felvázolja az ókori Izrael történelmének azt a kronológiáját, mely az Ószövetségből közvetlenül kiolvasható, úgy kérdőjelezi meg ennek érvényességét, hogy fontos tényeket hallgat el. Például Dáviddal kapcsolatban megjegyzi, hogy „*a régió más népei nem említik*” (40. old.), noha a damaszkuszi Hazáél Tel Dán-i feliratának 1993-as felfedezéséről illene tudnia.<sup>4</sup> Ugyanitt írja, hogy „*semmi nem utal arra, hogy az i. e. 7. század előtt elterjedt lett volna az írásbeliség Izraelben*” mert a Kr. e. 10. századból való Gezeri kalendáriumot – ami egy gyakorlatias, mezőgazdasági szöveg (*sic!*) –, nem tekinti erre elégséges bizonyítéknak, és még csak ki sem fejti, hogy miért nem; egy gyermek által cserépre karcolt ábécét tartalmazó Izbet-Sartah-i osztrakont pedig meg sem említi.<sup>5</sup> Ő is átveszi azt a WILLIAM G. DEVER által népszerűsített elméletet, mely szerint az izraeliták többsége eleve őslakos volt Kánaán földjén, és a Kivonulás története csupán egy szűk kisebbség hagyománya, melyet később a többség is a magáénak tekintett (35. old.), bár azért megállapítja egy ilyen hagyományváltás alapvető valószínűtlenségét.<sup>6</sup> A hasonló kihagyások, csúsztatások, kisebb tévedések időnként már a kötet lektorát, SZÉNÁSI JONATÁN SÁNDORT is korrekció megfogalmazására indították (pl. 29., 56., 57., 59., 68., 153. old.).

BARTON mindig számos álláspont bemutatásával keresi a legjózanabbat, éppen ezért feltűnő a kézenfekvő megoldások időnként figyelmen kívül hagyása. Például többször visszatér rá (80., 83. old.), hogy a Tízparancsolat és általában a Törvény megfogalmazása azért nem eredhet Mózesből, mert egy letelepedett, mezőgazdasági életmódot tükröz – pl. „*ne kívánd a te felebarátod házát*” – nem pedig egy nomád életformát. „*Az egyetlen elmélet, amely szerint a törvények Mózesből erednek, az, amire a Biblia utal: hogy Mózes prófétái előrelátással fogalmazta meg a törvényeket; tudta, hogy amikor a törzsek átérnek az Ígéret Földjére, szükségük lesz rájuk. De ha egy ilyen törvénykönyv eredetét nem csodának tulajdonítjuk, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy egy letelepedett kultúrából ered, amely a héber királyok korára, vagy azt közvetlenül megelőzően volt jellemző, ahogy a*

<sup>2</sup> Ennek a kérdésnek már a relevanciája is nagy kérdés, a hatástörténeti megközelítés például nem követeli meg a vizsgálatát: „*ezen szempontok az ebben a rögzült formájában kétezere éve már egész bizonyosan előttünk álló és ható egységes szövegtörzset lényegét és alkalmazását tekintve külsődlegesek.*” Lásd Ruff Tibor: A mózesi Törvény alkalmazásának immanens elvei. *Studia Biblica* 3:1 (2021) 10.

<sup>3</sup> Hogy Dániel könyvének a Makkabeusok korára datálása miért nem viheto végig következetesen, arról lásd Grüll Tibor: Dániel kora. Bevezetés Dániel könyvének új fordításához. *Új Exodus* 20:3 (2013) 85.

<sup>4</sup> Grüll Tibor: Prófétaiktól érintett kövek. A bibliai régészet századai. *Új Exodus* 17:1 (2006) 79.

<sup>5</sup> Kochavi, Moshe: An Ostrakon of the Period of the Judges from 'Izbet Sartah. *Tel Aviv* 4:1–2 (1977) 1–13.

<sup>6</sup> Dever elképzelésének és módszerének alapos kritikájáért lásd Grüll Tibor recenzióját: Has Archaeology Buried the Bible? *Studia Biblica* 2:2 (2020) 179–183.

*Bírák könyve leírja.*” (85. old.) De miért is kellett volna nomád társadalmat tükröznie? A bibliai beszámoló szerint az izraeliták Egyiptom letelepedett életformájából érkeztek – a páskabarány vérért házaik ajtófélfáira kenték fel – és az Ígélet Földjének letelepedett életformája felé tartottak, ahol házakat, kerteket, szántóföldeket fognak építeni. A zsidók pusztai vándorlása egy kimondottan ideiglenes állapot volt, mely nem is tartott volna néhány hétnél tovább, ha engedetlenségük nem hosszabbítja negyven évre – mindezt BARTON fel sem veti, inkább a királyok korára datálja Mózes könyveinek megszületését.

Hasonlóképpen az Újszövetség esetében is nagy hangsúlyt fektet az evangéliumok összeegyeztethetlenségének problémájára, főleg arra, hogy mennyire különbözik a János-evangélium a szinoptikusoktól mind eseményeiben, mind teológiájában. Miközben rekonstruálni próbálja, hogy itt János milyen alternatív hagyományt dolgozhatott fel, és kiemeli, hogy ez a különbség szerinte mennyire alkalmatlanná teszi az evangéliumokat arra, hogy valamiféle egységes teológiát vezessünk le belőlük, még fél mondattal sem veti fel azt a – laikus számára is kézenfekvőnek tűnő – lehetőséget, hogy János egyszerűen kiegészítette a másik három beszámolót, melyek írása idején már elérhetőek voltak, és egyben az azokban is nyomokban meglévő, de kellően ki nem fejtetett teológiát hozta fókuszba.

Időnként mintha nem azt az állítást támasztaná alá, amely aztán a további következtetés igazi súlyát hordozza. Például a páli levelekkel kapcsolatban kiemeli (181–185. old.), hogy azok közül némelyek (1Tim, 2Tim, Tit, 2Thessz, Ef és talán a Kol is) pseudoepigrafikusak, vagyis másvalaki írta őket, az apostol nevét jogosulatlanul felhasználva. Állítása szerint ez stilisztikai érvekkel bizonyított (181. old.), ám magukat az érveket nem közli, csupán annyit mond, hogy e leveleknek „sokkal csiszoltabb és kifinomultabb” a stílusuk, mint Pálé. Mivel az Újszövetség igazságának követelménye ellenében érvelve főleg a pseudoepigrafikus jellegre támaszkodik (183–185. old.), igazán megérte volna legalább felsorolásszerűen az olvasó elé tárni a konkrét érveket. Figyeljük meg, hogy a hamisnak tételezett levelek között van a Thesszalonikaiakhoz írt második levél is, melyek szövege egyértelműen állítja, hogy eredeti példányát Pál a saját kézírásával hitelesítette (2Thess 3,17), tehát ha ez mégsem tőle való volna, az igen csúf hamisítás lenne.<sup>7</sup> BARTONnál ugyanígy érvek nélküli állítás marad a Jak, a 2Pét és a János-levelek „hamis szerzősége” is.

Apropó stilisztikai érvek: érdekes lenne végiggondolni, hogy vajon mi lenne az irodalomtudományból, ha a bibliakritikában szokásos eljárást arra is kiterjesztve, a többszólamúságot mindig többszerzőséggel, későbbi átszerkesztéssel/kiegészítéssel magyaráznánk, tehát ha mindenképp több szerzőt kellene feltételeznünk, valahányszor egy művön belül új hang szólal meg vagy új nézőpont kerül előtérbe? A drámairodalom nagyjainak műveit vagy akár Platón dialógusait hogyan értelmezhetnénk ilyen hozzáállással? Ha erőltetett feltételezésnek tartanánk, hogy egy szerző stílusa élete során változhat (mint ahogy ezt BARTON a páli levelekkel kapcsolatban írja, 181. old.), akkor például a filozófiában Ludwig Wittgenstein késői vagy korai főművét kellene-e másvalakinek tulajdonítanunk? A „többszólamúság” megállapítása és részletes bemutatása (különösen Mózes könyvei kapcsán) ugyanakkor BARTON könyvének egyik nagy erénye (48–55. old.). Három

<sup>7</sup> Hogy a szerzőség kérdése milyen mélyen érintheti a bibliai szöveg jelentését, arról a *Dániel könyve* kapcsán lásd Ruff Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Budapest: Józsefvárosi Műhely, 2009, 44–46.

fő stílust különít el az Ószövetség történeti könyveiben: egy egyszerű, erőteljes elbeszélő stílust, melyet házi használatra „saga-stílusnak” nevez; egy „deuteronomikus” stílust, melyet azon a – voltaképpen tartalmi – alapon különít el, hogy értékítéletet jelenít meg és a Törvény megtartását hangsúlyozza; valamint egy „papi” stílust, melyet formulaszerű ismétlések tesznek ünnepélyessé. Ezen túl is, könyve szinte minden részében figyelmünkbe ajánlja a bibliai szöveg műfaji és stílusbeli változatosságát.

BARTON műve emellett számos érdekes, további vizsgálatra ösztönző megállapítást tartalmaz, hadd említsék kettőt egy-egy mondat erejéig. Egyes ószövetségi passzusok homályosságára azt a magyarázatot kínálja, hogy a végleges szöveg összeállítója a számára rendelkezésre álló, eltéréseket mutató forrásokat nem harmonizálta, hanem – pontos megőrzésük szándékával – egyenrangúként állította egymás mellé (63. old.). A korai egyház, meglátása szerint, az Evangéliumok tartalmát fontosabbnak tekintette azok szövegénél, így az nem volt számukra *szent írás*, hanem még annál is nagyobb autoritással bírt (244, 250. old.); *Szentírássá* válásának folyamata a rá alkalmazott értelmezési technikák mentén nyomon követhető (252, 263. old.). Ezenfelül BARTON a bibliakritika kialakulását és történetét is frappánsan összefoglalja (417–444. old.), és a legfontosabb bibliafordításokról is hasznos áttekintést nyújt (445–478. old.).

Gyakorlati szempontból nyilván annak a kérdésnek van a legnagyobb jelentősége, hogy a keresztény hit forrásának tekinthető-e a Biblia. Amikor azonban BARTON a bibliai szöveg és a keresztény hit tartalma közötti összeférhetetlenséget hangsúlyozza, akkor újabb problémát vet fel, hogy számára „a hit tartalma”, voltaképpen egy adott felekezeti hitvallás tételeivel való egyetértést jelent. És tény, ami tény, ezek a hitvallások, ilyen tételes formájukban, valóban hiányoznak a Biblia szövegéből: de nem lehet ez pusztán műfaji különbség? Arra, hogy a keresztény hit tartalma voltaképpen az Istenbe vetett bizalom (*pistis*), BARTONnak nem lenne mit mondania, mert sajnos még csak elképzelhetőnek sem tartja, hogy a Biblia legalább részben Istentől eredhet, vagy hogy Istennek lehet bármiféle szóbeli üzenete az emberek számára. Így a bibliai könyvek szerzőit sem képes egyetlen egységes, bár progresszív, időben fokozatosan kibomló üzenet egyéni hangú közvetítőinek tekinteni. Nem véletlen, hogy nem kerül elő a *kérügma* fogalma, vagy hogy az üzenet szó is alig bukkan fel a könyvben; még az „isteni inspiráció” fogalmát is, mint zavaros és kezelhetetlen gondolatot, szeretné kihagyni a Biblia tárgyalásából (490. old.). Márpedig ha a Biblia isteni eredetét még fontolóra venni sem hajlandó, akkor bizony hiába jelzi azzal kritikai álláspontjának mérsékelt voltát, hogy távolságtartással idézi a magánál szélsőségesebb bibliakritikusokat. Abban, ami a legfontosabb, valójában egyetért velük, amikor fő törekvése az, hogy a Bibliát szentírási mivoltától fossa meg.

Szép E. Kinga

## A vértanúk dicsérete

SIMONNÉ PESTHY MONIKA

VÉRTANÚK ÉS KERESZTÉNY IDENTITÁS A 4. SZÁZADI GÖRÖG ENKÓMIONOKBAN

BUDAPEST: CORVINA KIADÓ, 2021, 360 OLDAL

ISBN 9-789631-367515

SIMONNÉ PESTHY MONIKA legújabb kötete a *Fontes Orientales – Keleti források* sorozatban jelent meg, amely már eddig is sok értékes forrásmunka kitűnő, kommentáros fordításával ajándékozta meg a magyar kutatást. Jelen kötet témája a vértanúság megjelenése a konstantini fordulat utáni görög egyházatyák *enkómion*jaiban. PESTHY négy görög szerző: Nagy Szent Baszileiosz, Nüsszai Szent Gergely, Aranyszájú Szent János és Amaszeiai Asztériosz művét vizsgálja meg behatóan. A kötet szigorúan csak ezen szerzők *enkómion*jaival foglalkozik, nem elemzi a vértanúsággal kapcsolatos általános felfogásukat, mivel ezt a témát a bevezető tanulmányokban érinti. Az első fejezetben (15-75. old.) a szerző általánosságban szól a vértanú-narratívákról. A mártirologia virágzása a konstantini fordulat után következett be. Az egyház nagyra értékelte a mártírokat, hiszen úgy vélték, nagyrészt nekik köszönhető a kereszténységnek a pogányság felett aratott győzelme. PESTHY ehhez a korszakhoz köti egyes vértanútörténetek kiszínezését, kiegészítését, illetve új vértanúk és *martirologium*ok kialakítását is. A vértanúkultusz is ekkor kezdett igazán elterjedni, bár ennek előzményei sokkal régebbre nyúlnak vissza. Erre hozza fel példaként Polükarposz szmirnai püspök vértanúaktájának egy részletét (MPol 18.3<sup>1</sup>). Arra is rámutat, hogy a vértanút nem a valóságosan megélt történeti tapasztalat, hanem az elbeszélte történetek teszik igazán vértanúvá. Az *acta martyrorum*ban (és a róluk szóló homíliákban) nem elsődleges szempont a történeti hitelesség, ezért nem is lehet őket fenntartás nélkül történeti dokumentumokként kezelni. A mártíráktákban nem csupán a történetek leírása, hanem az események értelmezése is fontos szerepet kap; a szenvedéstörténetet annak szerzője mindig értelmezi, és akár aktualizálja is. PESTHY három témát vizsgál az első fejezetben: a Konstantin előtti mártirologia mítoszait, a korai vértanú-narratívák toposzait, valamint az *enkómion* műfajának retorikai jellemzőit. Az első témával kapcsolatban a szerző az alábbi mítoszokat emeli ki: az üldözött igaztól az üldözött egyházig; az „önkéntes” vértanúság és a vértanúk egyháza; a vértanúság, mint áldozat; a vértanúság mint kozmikus harc; a túlvilági jutalom; a mártír mint közbenjáró. A mártirologia toposzai között említi például azt, hogy a vértanú szenvedését mindig hatalmas tömeg kíséri figyelemmel, a vértanú mindig szenvedni és meghalni akar, az ítélező római hivatalnok mindig feldühödik a mártír hitvallásán és mindig

<sup>1</sup> „Az Úr megadja nekünk, hogy itt összegyűlve örömmel és vidámsággal megünnepeljük a vértanú születésnapját azok emlékére, akik már megválták a harcot, és azok edzésére és felkészítésére, akik a jövőben fogják” (19. old.).

vadállatiasan viselkedik. Az *enkómion* retorikájával kapcsolatban pedig arról ír, hogy a keresztény dicsőítések erőteljesen követték a pogány *enkómionok* felépítését, és részletesen elemzi a bennük megjelenő legfontosabb stilisztikai alakzatokat is.<sup>2</sup> Megállapítása szerint az *enkómionok* nemcsak a tanítás, hanem a meggyőzés, és a hívők feletti hatalomszerzés eszközei is voltak.

A második fejezetben (76–137. old.) a szerző Nagy Szent Baszileiosz négy *enkómionját*<sup>3</sup> elemzi a fent felsorolt szempontok alapján, hozzávéve a történeti igazság kérdését. A Julittáról szóló homília elemzésében leginkább arra tér ki, hogy Baszileiosz amellet, hogy igyekszik a vértanú kultuszát megalapítani, Julitta szájába adja saját elképzelését az ember teremtéséről, és arról, hogy a nők is ugyanolyan dicsőséges tettekre képesek, mint a férfiak.<sup>4</sup> A Gordioszról szóló *enkómion* esetében az a meglátása, hogy ebben a beszédben Baszileiosz a pogány és a keresztény életforma összecsapását ábrázolja, miközben ő maga is az *enkómion* pogány eszközeit használja. A negyven katonavértanú esetében Baszileiosznak az a szándéka, hogy az anyja, Emelia által pontoszi birtokon megalapított kultuszt Kaiszareában is meghonosítsa. A szerző szerint ebben az *enkómionban* Baszileiosz kívánatosnak tartja az önkéntes vértanúságot, illetve azt a fajta öngyilkosságot is, amelyet az őr követ el, aki beáll a vértanúk közé, holott arra senki sem kérte. Baszileiosz igen látványosan írja le a vértanúk megfagyását, azonban a szerző rámutat, hogy leírása nem felel meg a fagyhalál valós jellemzőinek. A Szent Mamaszról szóló *enkómion* esetében nem volt cél a kultusz létrehozása, hiszen már valószínűleg virágzó kultusszal rendelkezett. Összefoglalásában a szerző rámutat, hogy Baszileiosz igyekezett fenntartani vallási szempontból az „antivilág” ideológiát, emellett azonban támogatja a vértanúk „normál” világban való elhelyezkedését, hiszen propagálja a szentek segítségül hívását a mindennapokban.

A harmadik fejezetben Nüsszai Szent Gergely (138–198. old.) hat *enkómionját* vizsgálja. PESTHY rámutat, hogy ezen *enkómionok* önmagukban nem képesek megmutatni Nüsszai Gergely vértanúsággal kapcsolatos felfogását, mert a negyven vértanúról szóló homíliáiban erősen Baszileiosz hatása alatt állt; az Istvánról szóló két *enkómion* esetében korlátozta a történet újszövetségi leírása; a Theodóroszról szóló *enkómion* esetében pedig megalapozott kételyek merültek fel a szerzőségeet illetően. Annyi bizonyos, hogy Gergely igen jó retorikai képzést kapott, és saját teológiai nézeteit igyekezett érvényesíteni az egyes *enkómionokban*, például István és Theodórosz esetében a negyedik századi teológiai viták részesévé tette őket, mint a nikaiai ortodoxia védelmezőit az eretnekekkel szemben (aktualizálás). Hasonlóan Baszileioszhoz, Nüsszai Gergely is követendő példaként állította hallgatói elé a vértanúkat, de nem követelte meg a hívőktől a tényleges halált, sokkal inkább a szándékot és a vértanúság utáni vágyat. A püspök igyekezett elérni, hogy hallgatói szinte maguk előtt lássák a vértanúk szenvedését, célja a „látványosság” volt.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Ilyenek például a *hüperbolé* (túlzás), *periphraszisz* (körülrírás), *ekphraszisz* (leírás), hasonlat és paralelizmus.

<sup>3</sup> Julitta vértanú, Gordiosz vértanú, a negyven (katona) vértanú, Szent Mamasz.

<sup>4</sup> Ez a *proszópopoiia*, azaz fiktív beszéd.

<sup>5</sup> Ez egyébként nem ismeretlen, hiszen a görög és római pogány retorikában is jelen volt a látványosság, a gyönyörködtetés, a történet „életre keltése” a hallgatóság számára, mint cél. A rómaiaknál ezt nevezték úgy, hogy *evidentia*. Hasonlót érdekes módon Pál apostol is leír, amikor azt írja a galatáknak, hogy „*kiknek szemei előtt a Jézus Krisztus úgy íratott le, [mintha] ti köztetek feszítettett [volna] meg?*” (Gal 3:1 KGF) Tehát Pálék is úgy beszéltek a hallgatóságnak a megfeszítésről, mintha előttük történt volna meg, ez pedig ugyanolyan, mint a retorikai értelemben vett „látványosság”.



A könyv negyedik fejezete (199–264. old.) Aranyszájú Szent János négy *enkómion*ját elemzi részletesebben.<sup>6</sup> Aranyszájú nem követi szorosan az *enkómion* retorikai szabályait, de sok költői eszközt használ. Vannak olyan metaforái, melyek meglepőek, és már-már nevetségesek (például a máglya mint „festék”, vagy a szentek mint „tánckar”). Emellett Aranyszájúnál is jelen van a vértanú halála mint „látványosság”, illetve a vértanú, mint „Krisztus katonája” felfogás, valamint hangsúlyosabban megjelenik az az elképzelés is, hogy a vértanú egy kozmikus harc részese, aki nemcsak emberekkel, hanem démonokkal is küzd. A vértanú nála is példakép, követendő minta, akit azonban nemcsak a tényleges halállal lehet követni, hanem a szenvedélyek megfeszítésével és az anyagi dolgok megvetésével is. Aranyszájú tehát az aszketikus életet egy szintre helyezi a vértanúsággal. Kevés hangsúlyt kap nála a vértanúk közbenjárói tevékenysége, és az Istennél való közbenjárás sincs annyira előtérbe helyezve, bár ez utóbbi motívum megjelenik nála. Aranyszájúnál a vértanúk maradványainak tisztelete (ereklyekultusz) is felbukkan, hiszen a maradványokhoz csodák és démonűzés is kötődnek, amiket Aranyszájú igyekszik az Ószövetségre visszavezetni. Aranyszájúnak az önkéntes vértanúsággal kapcsolatban kettős a véleménye. Alapvetően elítéli az öngyilkosságot, de nők esetében – tisztaságuk megőrzése érdekében – dicséretesnek tartja ezt a menekülési formát, akár a tényleges vértanúság megtörténte előtt is. Azt a fajta öngyilkosságot, ami a vértanúságra irányul (például amikor a Makkabeus fivér beleveti saját magát a tűzbe), szintén dicséretesnek tartja.

Az ötödik fejezet (265–308. old.) az amaszeiai Asztériosz három *enkómion*ját mutatja be.<sup>7</sup> Asztériosznál a legerősebb talán a kozmikus harc képe, amely szerint az egész történelem egy nagy küzdelem Isten és a Sátán között, a vértanúk is halálukkal/áldozatukkal legyőzik a gonosz erőt. A mártíroknak jutalom jár, jutalom reményében vállalják a szenvedést, de Asztériosz nem fejt ki bővebben, melyek ezek a jutalmak. Továbbá a vértanúk emberi ellenfeleivel szemben (István esetében a zsidók, a többiek esetében a pogányok) az egyházatya nem fogalmaz meg gyűlölettel teli kirohanásokat (ellentétben például Nüsszai Gergellyel, aki igen keményen fogalmaz a zsidókkal szemben), csupán egy-két ellenségesebb megjegyzést olvashatunk *enkómion*jaiban. Asztériosz inkább érvekkel kívánja a pogányokat meggyőzni, el akarja érni megtérésüket. A vértanúk áldozati szerepe Asztériosznál is megjelenik, viszont olyan dolgok, mint például a radikális vértanúság, nem kapnak szerepet. A vértanúk Nüsszai Gergelyhez hasonlóan Asztériosznál is a nikaiai-konstantinápolyi teológia védelmezőiként lépnek fel, például István látomásának értelmezése során Asztériosz röviden kifejti a Szentháromság ortodox felfogását, de ezt nem István szájába adja, hanem maga mondja el. Nem jelenik meg továbbá a földi élet értéktelensége, és nem hangoztatja, hogy a vértanúk megvetik az életet. Asztériosznál a vértanúk elsődleges „feladata”, hogy ünnepeket adnak a keresztényeknek, tehát az, hogy az életet könnyebbé és vidámabbá tegyék: így a keresztények vidámságban ünnepelhetik őket és a gonosz felett aratott győzelmüket. Természetesen megjelenik a vértanúk közvetítő szerepe is, akik a hozzájuk forduló hívőket az élet minden dolgában igyekeznek megsegíteni. Ők tehát az emberek társai, segítői a földi életben, Asztériosz pedig azon fáradozik, hogy kultuszukat erősítse és terjessze.

<sup>6</sup> Ezen *enkómion*ok Babülaszról, Antiókhiai Szent Pelagiáról és Drosziszról szólnak; illetve egy másik mű címe: „*Enkómion az összes szentről, akik az egész világban vértanúságot szenvedtek*”.

<sup>7</sup> Ezek Phókasz vértanúról, a szent vértanúkról és István első vértanúról szólnak.

Az „Összefoglalás” részben (309–335. old.) PESTHY újra végigveszi az *enkómion*okban elhangzottakat, és az általa vizsgált egyházatyák felfogását. Szerinte a vértanúk teljes mértékben megtalálták a helyüket a konstantini fordulat utáni világban, hiszen szépen lassan az emberek mindennapi segítői, támogatói lettek. Emellett azonban Baszileiosz, Nüsszai Gergely és Aranyszájú János esetében erősen hangsúlyt kapott az „antivilág” ideológia, igyekeztek azt fenntartani és arra irányították rá a figyelmet, hogy a vértanúk a lemondás és a szenvedés mintaképei, és ebben a híveknek követni kell őket. A „normális” világ és az „antivilág” szembenállása ez. Baszileiosz és Gergely esetében a szerző szerint köztes felfogással találkozunk: teológiailag ugyan az „antivilág”-elképzelés érvényesül, de közben propagálják a mártírok segítségül hívását is bizonyos problémák esetében. Aranyszájú Szent János inkább az „antivilág” képviselője, Asztérios pedig ennek épp az ellentéte: ő inkább a „normál” világ mellett áll ki, és a vértanúkat is ebben helyezi el, az „antivilág” felfogás idegen tőle. Lezárásként az „Exkursusban” (336–349. old.) a szerző röviden összefoglalja a vértanú fogalmának további alakulását és külön kitér a magyar mártírológia rövid történetére, egészen az aradi vértanúig és a 1956-os mártírokgig, emellett érinti a protestáns mártírológia néhány aspektusát is. A könyv végén egy összefoglaló bibliográfia áll az olvasó rendelkezésére (351–359. old.).

*Besztercei Márk*



---

# ENGLISH ABSTRACTS

---



## CONTENTS AND ABSTRACTS

EDITORIAL ..... 5

### STUDIES

LÁSZLÓ BENKE: The Reception of Ezekiel's Temple Vision in Rabbinic Judaism.

Part II: A rabbinical accreditation committee in Ezekiel's temple ..... 9

ABSTRACT: Ezekiel's "words contradict the words of the Torah"—so goes the statement that a tannaitic layer of the Talmud presented as the once majority opinion. Further down the road from the destruction of the second Temple, though, this stumbling-block had to be removed by smoothing away the alleged contradictions, since the book's prestige was soon raised by the high hopes of redemption it evoked. Thus, the outcome of the 'accreditation procedure' had been decided before it was conducted; nevertheless, generations of sages were challenged to contribute: to fill in the gaps and smooth over the inconsistencies created when the Book of Ezekiel and the Torah had been fitted into the same canon of Scripture. The details of the 'procedure' are presented in this second part of my paper outlining three major themes of discussion from the buildings of Ezekiel's temple district to its staff policies and sacrificial regulations.

KEYWORDS: The Book of Ezekiel; Babylonian captivity; Second Temple period; the canon of the Hebrew Bible; biblical exegesis in rabbinic Judaism

GYULA RUGÁSI: The *pleroma*'s spirit and body (Colossians 1,9—2,23) ..... 33

ABSTRACT: The "incarnation" of the divine *pleroma* is a central paradox in the letter to the Colossians is. This paper seeks to describe, as thoroughly as possible, the religious-historical background of this expression, drawing on texts from the various philosophical schools, mystery religions, magic and, above all, Gnosticism. The phenomenon represented by the Colossians, also known as the "Lydian-Phrygian mentality," is a kind of surreal tableau or mosaic, each of whose components—each mosaic cube—is itself 'syncretic' in nature. Certainly, these mosaic cubes were perfectly suited to filling the supposedly empty mental space of the revealed, extremely simple mystery of Christ, the kerygma, with foreign cultic elements and narratives, which were inherently incompatible with it. This activity of 'filling' points to a mentality that is precisely expressed by the verb 'fill,' and that has remained essentially the same for nearly two thousand years now: only the combined, pleromatic nature of knowledge and existence grants us sufficient sense of security.

KEYWORDS: pleroma; Gnosticism; Epistle to the Colossians; worship of angels; cosmology

IMRE BERDE: The Parable of the Wheat and the Weeds. An Introduction ..... 71

ABSTRACT: This paper presents one of the most renowned parables of Jesus about the weeds among the wheat. It is to be regarded as an introduction since the topic is quite diverse and complex, leading to interdisciplinary questions pertaining not only to theological, but to literary, historical, legal, or agricultural aspects – avenues of research that do not exclude but complement each other. This paper first considers the context of the text in terms of Jesus' earthly ministry, followed by brief observations on the structure of the parable; then, after a sketchy summary of the ecclesiastical and historical implications

of the parable under study, the paper will be concluded by some subjective observations. Hopefully, this study will inspire further theological or other interdisciplinary interpretations.

KEYWORDS: parables, Kingdom of God, church interpretation, eschatology, *passivum divinum*

ISTVÁN RÁKÓCZI: Old and new commentaries to Columbus' *Book of Prophecies* . . . . . 91

ABSTRACT: Columbus's work, *El libro de las profecías*, which has come down to us in manuscript, reveals a hitherto unknown aspect of the discoverer of the Americas: the 'Bible-wielding' sailor who links the cause of reclaiming the Holy Land with the fulfilment of the Great Commandment—two great missions he cherishes. The expectations of the Messiah's coming, which intensified at the turn of every century, was also reflected by Columbus' endeavour to collect relevant prophecies. His letter addressed to the Catholic Kings—now published in Hungarian—gives us an insight into the compiler's beliefs.

KEYWORDS: prophecies, Columbus, discovery of America, global Christian strategy, faith

JOSIAS TERSCHÜREN: Consequences of rejecting Pentecostal movement

in Germany . . . . . 105

ABSTRACT: The Pentecostal movement was nowhere in the world as radically rejected as in Germany in the early 20th century. The introduction of the movement, which took place in Kassel in 1907, has failed, therefore the young and undereducated Hans Dallmeyer turned against this spiritual revival. Thus, the Pentecostal movement, which renewed Christianity worldwide and helped it become more efficient, led to strife in Germany. Opponents of the movement, with their Berlin Declaration issued in 1909, eventually provoked a profound division to the German "holiness movement". The Berlin Declaration targeted at the charismas of the Holy Spirit, which was labeled as "infatuation", as well as the leaders of the movement, despite their integrity and recognition. The consequent disintegration of Bible-centered Christianity into two camps undermined their resilience to the emerging National Socialism. Yet it was these active and dedicated Christians who, in the case of unity, could have significantly strengthened the ranks of the official church. The statements of the Berlin Declaration have not been withdrawn to date and therefore have the same growth-inhibiting, divisive effect as before.

KEYWORDS: Pentecostal movement in Germany; Pentecostal revival in Germany; rejecting charismas in Germany; Pentecostal mission in Europe

SOURCE

TIBOR RUFF: A translation to Tractate *Sanhedrin* of the Mishnah . . . . . 121

ABSTRACT: A Hungarian translation of tractate Sanhedrin in the order (or volume) of the Mishnah collection entitled Damages (*Nezikin*)— the most fundamental text in ancient rabbinic literature on judging, legislation, and jurisprudence—from the Hebrew original, in partial reliance on the English text and the notes of the Soncino bilingual edition, which in turn are based on classical Talmud commentaries (such as Rashi, or Maimonides). The present Hungarian translation, its notes (which include the translator's explanatory commentary in addition to a part of the notes of the Soncino edition deemed to be relevant), its table of contents, and this preface are part of a larger series of studies and research in the

history and philosophy of law, aimed at exploring biblical and rabbinic Halakhah. The text provides interesting data from the points of view of religious history, theology, philosophy of law, ethics, and political theory, in addition to the history of law: the Mishnah reflects the main features and details of Jewish life and society in the time of Jesus; that is, the immediate context of early Christianity. Some of the traditions recorded in the tractate are thought to date back as far as the time of Moses; other interpretations consolidated in later eras, partly because of the new challenges of the times (for example, living under oppressive empires), and partly as a result of gradually developing customs, and sometimes even on the grounds of precedential law. Of course, there may also be elements in the Mishnah that are the product of the one hundred and fifty years after Jesus. Although the historicity of the rabbinic writings is a difficult problem (as the writings themselves are not subject to historical perspectives), the great respect for tradition among the rabbis suggests that relatively few changes were made to tradition after the destruction of the Temple, and the Mishnah therefore provides—at least—an approximate insight into the first century CE. In fact, the Mishnah gives a rough idea about the workings of the Jewish state in the first century and before, about the backdrop of the activities of Jesus and the apostles, about a world in which Greek, Roman, and Jewish legal concepts interacted intensely to eventually gave birth—as a genuine melting pot—to our Western civilisation.

KEYWORDS: Mishnah; Sanhedrin; Ancient Jewish jurisprudence, judging, witnessing

## BOOK REVIEWS

A review by ENDRE FLAISZ .....	159
A review by KINGA E. SZÉP .....	169
A review by MÁRK BESZTERCEI .....	174
CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS .....	181
GUIDE TO THE AUTHORS .....	185
THE AUTHORS OF THIS ISSUE .....	189





# ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK

## 1. Rovataink

Folyóiratunk három rovatba várja a cikkeket, tanulmányokat. „Tanulmányok” címszó alatt rövidebb (15 000 N) és hosszabb (akár 2 szerzői ív, vagyis 80 000 N terjedelmű) szövegeket közlünk, amelyek valamilyen közvetlenül vagy közvetve bibliai vonatkozású, illetve egyháztörténeti témát dolgoznak fel. A „Forrás” rovatban elvileg terjedelmi megkötés nincsen. Ide olyan történeti vagy teológiai jellegű elsődleges forrásszövegek új fordításait várjuk (előszóval, kommentárokkal), amelyek másutt még nem jelentek meg. Végül a „Recenziók” rovatba egy évnél nem régebben megjelent magyar vagy idegen nyelvű könyvek recenzióit várjuk, amelyek lapunk profiljába vágnak.

## 2. A szöveg általános formázása

Tanulmányunk szövegét a Microsoft Word program .doc vagy .docx kiterjesztésű fájljában mentjük le és küldjük el elektronikus levélben. Ahol erre szükség van – pl. azért, mert cikkünk szövegében számos héber és/vagy görög karakter is található, melyek konvertálásakor problémák adódhatnak –, mentjük ki a szöveget pdf-ben is, hogy ezzel megőrizzük a különleges karakterek eredeti formáját. Általános alapelv, hogy őrizzük meg a Word alapbeállításait, és a lehető legkevesebb formázást hajtsuk végre a szövegen! A szövegtípus lehet Calibri 11 pt, vagy Times New Roman 12 pt (ez is alapbeállítás), más betűtípust ne használjunk. A margót, sorközt, behúzást stb. ne változtassuk meg. A bekezdések jelölésére alapvetően elég a sortörés (egy „enter” a bekezdés végén), de ha valaki mégis sor eleji behúzással jelölni akarja, azt ne tabulátorral, hanem 0,5 cm-es behúzással tegye. A hosszabb idézeteket a főszövegtől egy sorközzel alul-felül elválasztva balra-jobbra 1 cm-es behúzással különítsük el. A főszövegben dőlt betűvel jelezzük az eredeti nyelvű forráshivatkozásokat (kivéve, ha görög vagy héber karakterekkel írjuk), és a hivatkozott művek címét: pl. „Flavius Iosephus írja az *Apíon ellen* című traktátusában”. Szintén alapelv, hogy minden forráshivatkozást magyarul is közlünk, a könnyebb érthetőség kedvéért elől a fordítást, utána zárójelben (vagy ha kevésbé fontos, akár lábjegyzetben) az eredeti szöveget. Ettől a szabálytól eltekinthetünk kifejezetten filológiai jellegű cikkek esetében.

## 3. Ókori személy- és földrajzi nevek és kifejezések átírása

A cikkeken lehetőség nyílik a héber és görög karakterek megjelenítésére. Az ókori nevek átírása rendkívül bonyolult – és meglehetősen ellentmondásos – Magyarországon. Az egyik alapelv az, hogy a latin szavakat mindig az eredeti írásmód szerint írjuk át: pl. Caesar, Aquincum, *Corpus Iuris Civilis*. A görög esetében a nálunk bevett tudományos átírásmódo helyett a fonetikus átírást részesítjük előnyben, vagyis *sigma* = sz, *psilon* = ü, *chi* = kh, *kappa* = k, a többi értelemszerűen, tehát Hérodotosz, Küréné, Aiszkhülosz stb. Az ismertebb neveket a magyarban rögzült formájukban használjuk (pl. Heródes a szabályos Héródész helyett). A héber szavak esetében az egyszerűbb

írásmódot követjük, vagyis nem használunk mellékjeles alakokat (a *chet* és a *hé* betűket a *ch* és *h* átírással különböztetjük meg), az *alef*-et és az *ajin*-t viszont gyenge és erős hehezettel jelöljük. A *begadkefat* betűket egységesen *b*, *g*, *d*, *k*, *t* betűvel jelöljük, kivéve a *pé*-t, amit – a *dages lene* jelenlététől függően – *p*-vel vagy *f*-fel (pl. *paqad* és *kafar*). A *kaf* és a *qof* hangokat *k* és *q* betűkkel különböztetjük meg. A héber nevek átírásában szabadságot adunk szerzőinknek, hogy pl. az Izaías, Ézsaiás vagy Jesája névalakot használják. A héber helynevek esetében a bevett névalakoknál a megszokott formát használjuk: pl. Betlehem, Jeruzsálem, Názáret. Egyéb esetekben a fenti átírási szabályokat követjük, pl. Bét Se'árim, de ilyenkor javasoljuk, hogy zárójelben tegyük mellé a nemzetközi átírási módot is (pl. Beth She'arim), hogy így a helynevek könnyebben visszakereshetők legyenek.

#### 4. Bibliai, pszeudepigrafikus és rabbinikus hivatkozások

A bibliai könyvek esetében a klasszikus protestáns hivatkozási rendszert használjuk: pl. 1Móz 20,4; 2Krón 10,5; Mt 5,2; 1Pét 3,6. (A fejezet és a versszámot vesszővel, szóköz nélkül választjuk el.) A bibliai szöveghelyekre történő hivatkozásokat a főszövegben és a lábjegyzetben is elhelyezhetjük.

Az idézett bibliafordításokat rövidítésekkel jelöljük (ha egyetlen fordítást használunk, elég az első lábjegyzetben utalni rá), pl. KGF = Károli Gáspár Fordítás; RÚF = Revideált Új Fordítás; SZPA = Szent Pál Akadémia fordítása; IMIT = Izraelita Magyar Irodalmi Társulat fordítása stb.). A maszoréitikus héber szövegeket MT-vel, a *Szeptuagintából* vett idézeteket LXX-szel jelöljük.

A pszeudepigrafikus művekre történő hivatkozásnál is a bevett rövidítéseket alkalmazzuk. Amelyik szövegnek létezik magyar fordítása, magyarul: pl. 1Makk 3,14; SalZsolt 16,2; 2Bár 20,10 – aminek pedig még nincsen, az angolban megszokott rövidítést alkalmazzuk: pl. Orac. Syb. III. 145–167; Jub. II. 18; Énok III. 16.

A rabbinikus irodalom esetében a traktátus előtt kisbetűs jelölést alkalmazunk: m. = Misna; j. = jeruzsálemi Talmud; b. = babilóniai Talmud; t. = Toszefta stb. Egyébként itt is a megszokott rövidítéseket alkalmazzuk: pl. Kel. = Kelim; Meg. = Megilla stb.

#### 5. A klasszikus irodalomból vett idézetek

A klasszikus (görög–római) irodalomból vett idézeteknél is magyar ókortudományban használt standard rövidítésformát alkalmazzuk: pl. Hom. *Od.* XII. 145; Hor. *Epist.* II. 3.1. (A könyveket római számokkal, az énekek és a sorok számát arab számokkal jelöljük, közöttük pont van). Az idézett klasszikusokat nem kell a „Felhasznált irodalom” jegyzékében feltüntetni. Egyébként alapelv, hogy a görög szerzők műveinek címét is latinul idézzük: pl. Plut. *De fort. Rom.* = Plutarchos, *De fortuna Romanorum* és nem Περὶ τῆς Ῥωμαίων τύχης. Az irodalmi idézeteket tetszés szerint elhelyezhetjük a főszövegben és a lábjegyzetben is.

#### 6. Hivatkozások a lábjegyzetekben

A tanulmányokban lábjegyzeteket használunk, amiket a Word szövegszerkesztő generál (Hivatkozás > Lábjegyzet beszúrása). Alapelv, hogy a lábjegyzetben a főszöveget *kiegészítő* információkat helyezünk el, azért, hogy a háttérinformációk elolvasása ne szakítsa meg a cikk folyamatos

olvasását, hanem az olvasóra bízva a döntést, hogy kíván-e tovább tájékozódni. Ide helyezzük el a másodlagos szakirodalomra történő hivatkozásokat is, ebben a formában: Ruff 2009, 154. (A vessző után mindig legyen szóköz.) Több szerző esetén a szerzők neve közé gondolatjelet teszünk: Grüll–Benke 2011, 42. Ha kettőnél több szerzője van egy cikknek, akkor a következő rövidítést alkalmazzuk: Hack P. et al. 2015. (Ha csak általánosságban utalunk a cikkre, nem kell oldalszámot írni.)

## 7. Bibliográfia

A tanulmányok végén a „Bibliográfia” cím alatt oldjuk fel a lábjegyzetekben használt rövidítéseket. A folyóiratcímeket minden esetben teljesen kiírjuk, így elkerülhetővé válik a rövidítésjegyzék közlése. A folyóiratok címe után elől áll az évfolyam, majd ehhez tapadó kerek zárójelben a szám, utána kettőspont, és a cikk kezdő- és záró oldala, közte gondolatjellel. A *könyv-* és *folyóiratcímeket* dőltszel szedjük.

### 7.1. Folyóiratcikkek

GRÜLL–BENKE 2011: Grüll, Tibor – Benke, László: A Hebrew/Aramaic Graffito and Poppaea's Alleged Jewish Sympathy. *Journal of Jewish Studies* 62(2), 37–55.

RÉPÁS 2018: Répás László: Tanítás a nemzeteknek. *Új Exodus* 25(2), 86–95.

### 7.2. Könyvek

RUFF 2009: Ruff Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Budapest: Jósöveg–Műhely.

HACK P. et al. 2015: Hack Péter – Király Eszter – Korinek László – Patyi András: *Gályapadból laboratóriumot. Tanulmányok Finszter Géza professzor tiszteletére*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.

### 7.3. Könyvfejezetek

RUGÁSI 1997: Rugási Gyula: Bálák és Bileám. In: *Örök romok*. Debrecen: Latin Betűk. [Ha maga a szerző a gyűjteményes kötet szerkesztője, nevét az *In:* után nem tüntetjük fel.]

HACK M. 2008: Hack Márta: Salamon mondásai és a bölcsek által művelt irodalom. In: Rugási Gyula (szerk.): *Elváló utak. Rabbiniikus és ókeresztény exegézis*. Budapest: Jósöveg–Műhely, 9–37. [A szerk. rövidítést az idegen nyelvű irodalmaknál egyesszámban *ed.*, többesszámban *eds.* rövidítéssel jelezzük.]

### 7.4. Internetes hivatkozások

Az internetre utaló hivatkozásoknál adjuk meg a felhasznált szöveg URL-címét (<https://>), továbbá zárójelben a legutolsó megnyitás vagy letöltés idejét (év, hó, nap). Ha egy szövegnek nyomtatott és internetes (e-book) változata is létezik, alapszabály, hogy mindig a nyomtatottra hivatkozzunk. Ilyen esetben – ha fontosnak érezzük – megadhatjuk az internetes címet is, de ez nem feltétlenül szükséges. (A szerzők [academia.edu](http://academia.edu) oldalaira vagy a JSTOR-ra ne hivatkozzunk.)



## LAPSZÁMUNK SZERZŐI

BENKE LÁSZLÓ (Ph.D.)

főiskolai tanársegéd (SZPA)  
okleveles hebraista, okleveles teológus  
kapcsolat@benkefordito.hu

BERDE IMRE

mesterszakos teológushallgató (SZPA)  
mesterszakos történészhallgató (EKE)  
berdeimre@gmail.com

BESZTERCEI MÁRK

történészhallgató (ELTE)  
beszterceimark@gmail.com

FLAISZ ENDRE (Ph.D.)

főiskolai adjunktus (SZPA)  
teológus, filozófiatörténész  
dr.flaisz.endre@gmail.com

RÁKÓCZI ISTVÁN (Ph.D. habil.)

egyetemi tanár (ELTE BTK, SZPA)  
nyelvész, történész, teológus  
irakoczi@szpa.hu

RUFF TIBOR (Ph.D.)

főiskolai docens (SZPA)  
teológus, filozófus  
truff@szpa.hu

RUGÁSI GYULA (az MTA doktora)

egyetemi tanár (OR-ZSE, SZPA)  
teológus, filozófiatörténész  
rugasigy27@gmail.com

SZÉP E. KINGA

középiskolai tanár  
okleveles teológus  
kszep@bpg.hu

TERSCHÜREN, JOSIAS

okleveles teológus  
josias.terschueren@gmail.com









A SZERKESZTŐK ELŐSZAVA .....	5
------------------------------	---

## TANULMÁNYOK

BENKE LÁSZLÓ: Ezékiel szentélylátomásának rabbinikus recepciója. 2. rész: Akkreditációs rabbilátogatás Ezékiel szentélyébe .....	9
RUGÁSI GYULA: A pléróma szelleme és teste (Levél a kolosszeikhez 1,9–2,23) .....	33
BERDE IMRE: A búza és a konkolyperje példázata .....	71
RÁKÓCZI ISTVÁN: Régi és új kommentárok a <i>Prófeciák könyvéhez</i> .....	91
JOSIAS TERSCHÜREN: A pütkösi mozgalom elutasításának következményei Németországban .....	105

## FORRÁS

A Misna <i>Szanhedrin</i> traktátusa. Bevezetés, fordítás és kommentár – RUFF TIBOR .....	121
--	-----

## RECENZIÓK

FLAISZ ENDRE recenziója .....	159
SZÉP E. KINGA recenziója .....	169
BESZTERCEI MÁRK recenziója .....	174
CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS .....	181
ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK .....	185
LAPSZÁMUNK SZERZŐI .....	189



SZENT PÁL AKADÉMIA

Ára: 1450 Ft

