

EVANGÉLIKUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM
ÚJSZÖVETSÉGI TANSZÉK

László Virgil

**A keresztény ember istengyermekségének értelmezési formái
az Újszövetségben**

Doktori értekezés

Témavezető:

Dr. Cserhádi Márta
egyetemi docens

Budapest, 2017.

Szerzői jogi nyilatkozat

Én, dr. László Virgil (sz.: Debrecen 1980. 01. 21., a.n.: Juhász Éva Erzsébet, szig.: 588202RA), kinyilvánítom, hogy az értekezést önállóan készítettem el, a megadott irodalmon kívül más segédanyagot nem használtam, más szerzők szövegét mindig idézőjelek között és a forrás megadásával idézem, más szerzők gondolatait és eredményeit a forrás megadásával használom fel és az értekezésemet más intézményben korábban nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

Budapest, 2017. május 31.

dr. László Virgil

TARTALOMJEGYZÉK

I.	BEVEZETÉS.....	7
1.1	SZEMLÉLETI ALAPVETÉS	7
1.2	A TÉMAVÁLASZTÁS INDOKA	8
1.3	A TÉMAKEZELÉS STRUKTÚRÁJA	9
II.	ISTEN ATYASÁGA A ZSIDÓ HAGYOMÁNYBAN.....	10
2.1	ISTEN ATYASÁGA AZ ÓSZÖVETSÉGBEN	10
2.1.1	Isten mint a nép atyja – Izráel mint gyermek	10
2.1.2	Isten és a felkent király viszonya	15
2.1.3	Özvegyek és árvák	18
2.1.4	Az istenfiak	19
	<i>Genézis 6,1-4</i>	19
	<i>Deuteronomium 32,8</i>	22
	<i>Jób 1,6</i>	23
	<i>Zsolt 82</i>	23
2.1.5	Összegzés	25
2.2	ISTEN ATYASÁGA A PALESZTINAI KÁNONON KÍVÜLI JUDAIZMUSBAN	25
2.2.1	Deuterokanonikus irodalom	25
2.2.2	Pszeudepigráf irodalom.....	27
2.2.3	Qumrán.....	29
2.2.4	Alexandriai Philón.....	31
2.2.5	Josephus Flavius.....	34
2.2.6	A targumok.....	37
2.2.7	Rabbinikus judaizmus	40
2.2.8	Összegzés	43
III.	AZ ÖRÖKBEOFODÁSI MODELL.....	44
3.1	A ΥΙΟΘΕΣΙΑ	44
3.1.1	A szó jelentése és etimológiája	44
3.1.2	A kifejezés lehetséges kulturális háttere	47
3.1.2.1	Örökbefogadás az ószövetségben?	47
3.1.2.2	Az örökbefogadás a római jogban	50
3.1.2.2.1	Az örökbefogadás intézménye történeti visszatekintésben	50
3.1.2.2.2	Személyi és családi jogi alapok a római jogban	52
3.1.2.2.3	Az örökbefogadás formái	53

<i>Arrogatio</i>	53
<i>Adoptio</i>	54
3.1.2.2.4 Az örökbefogadás gondolatának közismertsége a birodalomban	55
3.1.2.3 A vagy-vagy exegézis szükségtelensége	56
3.2 A GALATA- LEVÉL	57
3.2.1 A teológiai alapprobléma	57
<i>Az istenfiúság</i>	65
3.2.2 Exkurzus: A keresztség és istenfiúság további lehetséges kapcsolata a tágabb páli corpusban (Tit 3,5).....	72
3.3 RÓM 8	75
3.4 RÓM 9,4	80
3.5 EF 1,5	84
3.6 NEM ΥΙΟΘΕΣΙΑ-TEXTUSOK	85
3.7 A SZÜLÉS/SZÜLETÉS KÉPE PÁLNA L	86
3.8 A ZSIDÓKHOZ ÍRT LEVÉL	87
3.9 ÖSSZEFOGLALÁS	88
 IV. A SZÜLETÉS/NEMZÉS MODELLJE	 90
4.1 A JÁNOSI ELLEN-NYELV	90
4.2 AZ ISTENGYERMEKSÉGGEL KAPCSOLATOS JÁNOSI TEOLÓGIA	95
4.2.1 Születés vagy nemzés?	95
4.2.2 Felülről vagy újonnan?	99
4.2.3 Részösszegzés	100
4.2.4 Mit jelent az Istentől származás?.....	100
4.3 KRISZTUS ÉS A KERESZTÉNY EMBER ISTENGYERMEKSÉGE EREDETÉNEK EGYMÁSHOZ VALÓ VISZONYA JÁNOSNÁL	106
4.4 PÉTER ELSŐ LEVELE	114
4.5 ÖSSZEFOGLALÁS	116
 V. A „BEHAVIORISTA” MODELL: A TANÍTVÁNYSÁG ÚTJA	 118
5.1 ISTEN ATYASÁGA, MINT AZ ÉREM MÁSIK OLDALA	118
5.1.1 Az atyaság hangsúlyos szerepe Máténál	118
5.1.2 Exkluzivitás és relacionalitás	119
5.1.3 A „mennyei” Atya	121
5.1.4 A földi atyaság elvetése.....	123

5.2 TANÍTVÁNYSÁG, MINT AZ ISTEN GYERMEKÉVÉ VÁLÁS FOLYAMATA	140
5.2.1 A tanítványság dimenziói	140
5.2.2 A δικαιοσύνη fogalma Máténál	142
5.2.2.1 Értelmezési lehetőségek	142
5.2.2.2 Máté 5,20	148
5.2.2.3 Máté 5,6	151
5.2.2.4 Máté 5,10	153
5.2.2.5 Máté 6,33	155
5.2.2.6 Máté 3,15 és 21,32	157
5.2.2.7 A δίκαιος melléknév és a δικαιώω ige	160
5.2.2.8 Összefoglalás	162
5.2.3 Isten atyasága a hegyi beszédben	163
5.2.3.1 Strukturális eloszlás	163
5.2.3.2 Mt 6,1-18	164
5.2.3.2.1 Az istenfiak kegyessége	164
5.2.3.2.2 A δικαιοσύνη gyakorlásának konkrét terepei	171
Az adakozás	171
Az imádkozás	175
A böjtölés	179
5.2.3.2.3 A Miatyánk	181
A megszólítás: Miatyánk, aki a mennyekben vagy	182
Első kérés: Szenteltessék meg a te neved!	185
Második kérés: Jöjjön el a Te országod!	186
Harmadik kérés: Legyen meg a te akaratod!	188
Negyedik kérés: Mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma!	189
Ötödik kérés: A bűnök bocsánata	191
Hatodik kérés: a kísértések és szabadítás a gonosztól	194
5.2.3.2.4 Összefoglalás	199
5.2.3.3 Isten atyasága a hegyi beszéd többi részében	199
5.2.3.3.1 Békességteremtés és személyválogatás nélküli szeretet: az Isten fiaivá válás útja	199
5.2.3.3.2 Az istenfiak küldetése	203
5.2.3.3.3 A ráhagyatkozás	204
5.2.3.3.4 A folyamat végállomása	207
5.2.4 Atya-gyermek viszony a hegyi beszédén kívül	208
A kánaáni asszony	209
A templomadó megfizetése	211
5.3 KRISZTUS ÉS A KERESZTÉNY EMBER ISTENGYERMEKSÉGÉNEK EGYMÁSHOZ VALÓ VISZONYA MÁTÉNÁL	213
5.4 ÖSSZEFOGLALÁS	215
VI. A FELTÁMADÁS-MODELL (LK 20,34-36)	217

VII. AZ EGYETEMES MODELL	225
7.1 BEVEZETŐ GONDOLATOK	225
7.2 VALLÁS- ÉS FILOZÓFIATÖRTÉNETI KITEKINTÉS.....	225
7.3 TEXTUSOK	228
7.3.1 Az efezusi levél	228
7.3.2 ApCsel 17,28	232
7.3.3 Lk 3,38	236
7.4 ZÁRÓ ÖSSZEGZÉS	238
 VIII. KOGNITÍV NYELVÉSZETI SZEMPONTOK.....	 240
8.1 EGY SZINKRON MEGKÖZELÍTÉS	240
8.2 ELMÉLETI ALAPOK	240
8.1.1 A megismerés-tudományról	240
8.1.2 A kognitív metaforaelmélet.....	241
8.1.3 Fauconnier és Turner modellje.....	246
8.3 A KERESZTÉNY EMBER ISTENGYERMEKSÉGE/ISTEN ATYASÁGA KOGNITÍV METAFORAELMÉLETI MEGKÖZELÍTÉSBEN	247
 IX. ÖSSZEFOGLALÁS ÉS ZÁRSZÓ	 252
<i>Összefoglalás</i>	<i>252</i>
<i>Zárszó</i>	<i>255</i>
 ABSTRACT.....	 258
ZUSAMMENFASSUNG	262
FELHASZNÁLT IRODALOM	267

I. BEVEZETÉS

1.1 SZEMLÉLETI ALAPVETÉS

„Az az állítás, hogy Isten önmaga-lét, nem szimbolikus állítás. Nem mutat túl önmagán. ... Miután azonban e tételt kimondtuk, bármi mást mondunk Istenről, mint Istenről, az csak szimbolikus lehet. ... Csak közvetett lehet, túlmutat önmagán.”¹ Paul TILLICH fenti kijelentése egy olyan axiomatikus érvényű alapigazság, amelyet minden egyes teológiai munka nyitómondatává lehetne, sőt bizonyos értelemben kellene is tenni. Mégpedig azért, mert álláspontom szerint e kijelentés fundamentális érvényének a szem elől tévesztése tehető felelőssé számos olyan meddő vitáért, megmerevedett teológiai vagy éppen kegyességi lövészárókért, ahol a nyelvi kifejezőeszközök hordozta üzenet fogalmi keretei maguk váltak abszolúttá, „kőbe vésetté” alkalmazóik tudati valóságpercepciójában. A nyelv – legyen az bármennyire kifinomult metafizikai fogalmi distinkciókra és a létezői lét finomszerkezetének, bonyolult összefüggésrendszerének tudati megragadására képessé tevő, mint például az ókori szent nyelvek (szanszkrit, ógörög, latin) -, hatókörét tekintve mégis pusztán csak a legtágabb értelemben vett teremtettség világára terjed ki. Istenről a nyelv eszközeivel az idézett egy kivételtől eltekintve „csak” szimbolikus kijelentéseket tehetünk, azaz kognitív értelemben vett metaforák egész sorát alkalmazzuk.²

Mindez azonban nem pusztán a *nudus Deus* esetében igaz, hanem értelemszerűen mindazon viszonyokra is, amelyek egyik alanya Isten. A „kapcsolat” mint olyan ugyanis ontológiai kategória, ahogy TILLICH erre szintén rámutat,³ amely véges dolgok kölcsönös függését jelöli. Isten azonban nem egy eleme a létnek, hanem az alapja. Az ember számára minden kapcsolat feltételez egy szubjektumot és egy objektumot. Az ember - Isten kapcsolatban emberi oldalról nézve Isten lenne az objektum. Isten azonban a maga lényegét tekintve sohasem válhat egy emberi szubjektum tudati objektumává, mert nem a létezés gondolatilag megragadható egy eleme. Éppen ezért, amikor én-te viszonyról beszélünk ember és Isten között, akkor az maga is szimbolikus érvényű, hiszen „ez a „te” átfogja az egész ént

¹ TILLICH, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 197. o. (TILLICH 2000)

² „...a kereszténység alaptételei is metaforákra mennek vissza. Ha Atyáról, Fiúról vagy Szentlélekről beszélünk, lényegében egy-egy metaforikus fogalommal próbáljuk megragadni az istenség valóságát, hiszen az Atya nem apa, a Fiú nem fiú, és a Szentlélek nem lélek.”

SZIGETI Jenő: A bibliai parabolák grammatikája. In: Kemény Gábor /szerk./: *A metafora grammatikája és stilisztikája*. Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2001, 268. o. (SZIGETI 2001)

³ TILLICH 2000, 221. o.

és az egész kapcsolatot.”⁴ Mindezt szükséges volt előrebocsátanunk ahhoz, hogy e dolgozat tárgyát, Istennek és a keresztény embernek az Újszövetségben az apa - gyermek viszony képével leírt kapcsolatát, a megfelelő szemléleti bázisról kiindulva tudjuk megvizsgálni.

1.2 A TÉMAVÁLASZTÁS INDOKA

Isten a keresztény ember Atyja, a keresztény ember pedig Isten fia vagy gyermeke: ez az újszövetség egyik lehangsúlyosabb tanítása. Ennek tükrében elgondolkodtató az a tény, hogy míg a dogmatikai művek – érthető módon - igen kitüntetett figyelmet és teret szentelnek Jézus Krisztus istenfiúságának, addig témakezelésükben a keresztény ember istengyermeksége vagy csak igen marginálisan, vagy többnyire egyáltalán nem jelenik meg.

Másfelől hasonlóképpen figyelemreméltó a köztudatban meglévő témánkkal kapcsolatos egyfajta sajátos zűrzavar. Ennek leegzekletesebb jele az olyan sokak által triviálisnak tekintett, azonban szinte minden biblikus teológiai alapot nélkülöző,⁵ áhítatokban, igehirdetésekből, hitbeli vonatkozású beszélgetésekben gyakran hallható kijelentés, miszerint „minden ember Isten gyermeke”. Tény, hogy az istengyermekség, illetve Isten atyaságának metaforáját számos bibliai szerző alkalmazza, s mint látni fogjuk, egymástól gyakran igen eltérő módon. Azonban a fenti értelmezés a fő csapásirányok egyikéből sem támasztható alá, sőt ezek lényegi üzenetének éppen, hogy ellentmond. Nyilvánvaló, hogy ez a népszerű kijelentés a bibliai alapon helytálló „minden ember Isten teremtménye” megállapítás parafrázisa. Az istengyermekség képe a fenti kijelentés vélhetően szentimentális indíttatásból való, érzelmi intenzitás tekintetében „rátromfolt” ekvivalense. Azonban ezáltal éppen az istengyermekséggel kapcsolatos bibliai tanítások lényegi ignorálása megy végbe, amiből fakadóan egy súlyos értékdevalvációnak lehetünk a tanúi. Ez annál is inkább különös, mert a keresztény hit egyik legfontosabb eleméről van szó. Fontos látnunk, hogy ez az értékdevalváció nem egy gyakorlati következmények nélküli, különösebb tétellel nem járó jelenség pusztán, amin kár lenne keseregni. Azáltal, hogy mindez nem felel meg a biblikus metaforahasználat eredeti intencióinak, az autentikus mondanivaló teljesen el is sikkad. Ugyanis az istengyermekség mint méltóság, vagy mint elérendő perspektíva alászállításával

⁴ TILICH 2000, 221. o.

⁵ Lk 3,38, ApCsel 17,28-29, Ef 3,14-15; 4,6-ot lehetne ilyen irányban értelmezni, de ezek az igehelyek nem váltak a témánkkal kapcsolatos teológiai eszmerendszerek sarokköveivé, illetve nem ezek a keresztény istengyermekség bibliai alátámasztásának gyakran hivatkozott kulcstextusai. Mindazonáltal „egyetemes modell” címen tárgyalni fogjuk ezeket is.

elütjük magunkat azoktól a gyakorlati lehetőségektől, realizálandó feladatoktól, amelyek például a később tárgyalandó mátéi modell dinamikus jellegéből fakadnának.⁶

A témaválasztás harmadik indoka a hatástörténetben rejlik. Itt szintén egy sajátos elszegényedésnek lehetünk mindmáig tanúi. A patrisztikus szerzőktől kezdve a keresztény ember istengyermeksége vonatkozásában szinte mindenki magáévá tette a páli modell szerinti értelmezés gondolati sémáját. Ez nemcsak rendszeres teológiai okfejtésekben vagy prédikációkban, de kifejezetten írásmagyarázati műveknél is gyakran azzal a következménnyel jár, hogy ennek az értelmezési formának a szemüvegén keresztül interpretálnak ettől szemmel láthatóan homlokegyenest eltérő képvilággal operáló textusokat is. Ennek leggyakoribb esete, amikor Jn 1,13-at a páli örökbefogadási koncepció mentén magyarázzák. Természetesen kiváló szakmonográfiák és cikkek születtek a témában az utóbbi néhány évtizedben, amelyek nem követik el ezt az összemosást. Azonban tudomásom szerint ezek egyike sem vállalkozott még arra, hogy az általam három alapvető, plusz két kisebb, marginálisabb paradigmaként, ámde saját szemléletmóddal bíró eltérő modellként megragadott újszövetségi megközelítéseket egyenlő hangsúllyal, egységes újszövetségi keretbe ágyazottan szemlélve, mintegy „szinoptikusan” tárgyalja.

1.3 A TÉMAKEZELÉS STRUKTÚRÁJA

Az eddigiekből következően tehát a biblikus rész felütéseként felvázoljuk az ószövetségi és intertestamentális vonatkozások főbb vonalait a később zsidó fejleményekre is kitekintéssel. Itt nem törekszünk kimerítő részletességre, csak a lényegi pontok kiemelésére.

A disszertáció törzsét az örökbefogadási, a születési, a „behaviorista”, a feltámadási és az egyetemes modellek részletes tárgyalása adja. Itt jobbra történetkritikai exegetikai eszközökkel közelítünk a kulcstextusokhoz vagy a kulcsfogalmakhoz, így állapítjuk majd meg az egyes modellek sajátosságait. A három főbb megközelítés kapcsán minden egyes nagy fejezetben belül még egy kérdéskört kell kifejezetten újszövetségi teológiai szempontból szemügyre vennünk: Jézus Krisztus istenfiúságának és a keresztény emberének az egymáshoz való viszonyulását. Végül a biblikus rész tanulságainak fényében az istengyermekség metaforikus jellegéből indulunk ki, és egy kognitív nyelvészeti megközelítés talaján állva megvizsgáljuk magát a metaforát.

⁶ Némileg más, ám mégis logikájában mindehhez igen közeli problémalátásból született meg Dietrich BONHOEFFER „Követés” című műve.

BONHOEFFER, Dietrich: *Követés*. Luther Kiadó, Budapest, 2008.

II. ISTEN ATYASÁGA A ZSIDÓ HAGYOMÁNYBAN

2.1 ISTEN ATYASÁGA AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

Az Újszövetségben Istennel kapcsolatban 245-ször olvashatjuk a görög „πατήρ” szót, míg az arám „ܐܒܝܐ”-t háromszor.⁷ Profán vonatkozásokban a „πατήρ” 157-szer fordul elő. Mindezek fényében szembetűnő, hogy az Ószövetség vallásos értelemben nagyon ritkán, mindössze 15-ször⁸ használja az „אב” megjelölést Istenre, miközben a szó összes, döntő többségében tehát profán jellegű előfordulása összesen 1211 héber és 7 arám eset.⁹ A következőkben azokat a relációkat vesszük szemügyre, amikor Isten és valamely entitás vagy személy közötti kapcsolat leírásának vonatkozásában az ószövetségi szentírás az apa-gyermek viszony metaforájához folyamodott.

2.1.1 Isten mint a nép atyja – Izráel mint gyermek

Izráel népe istengyermeki szerepkörben Ex 4,22-23-ban jelenik meg először, amikor az ÚR Mózeszt felkészíti a fáraóval való találkozásra. „De te mondd meg a fáraónak: Így szól az Úr: Izráel az én elsőszülött fiam. Azért azt mondom neked, hogy bocsásd el az én fiamat, hadd szolgáljon áldozattal engem! Ha nem akarod őt elbocsátani, akkor megölöm a te elsőszülött fiadat.”¹⁰ Szembeötlő, hogy a Septuaginta a „bocsásd el az én fiamat” helyett „bocsásd el az én népemet” hoz.¹¹ Ennek hátterében valószínűleg a következő fejezetekben refrénszerűen ismétlődő kifejezéshez való idomulás áll.¹² Igeszakaszunkban a szerző egy

⁷ Mk 14,36; Róm 8,15; Gal 4,6.

⁸ Deut 32,6; 2Sám 7,14 (és párhuzamosai: 1Krn 17,13; 22,10; 28,6); Zsolt 68,6; 89,27; Ézs 63,16 (kétszer); 64,7; Jer 3,4.19, 31,9; Mal 1,6; 2,10. Távolabbról, hasonlatban: Deut 1,31; 8,5; Zsolt 103,13; Péld 3,12.

⁹ JENNI, Ernst: אב 'āb Vater. In: Jenni, Ernst – Claus Westermann ed.: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Vol. 2., Chr. Kaiser Verlag-Theologischer Verlag, München-Zürich, 1971, 17. o. (JENNI 1971)

¹⁰ Magyar nyelvű bibliai idézetek esetén - hacsak külön másként nem jelzem -, a Magyar Bibliatársulat revideált új fordítását (RÚF 2014) használom.

Biblia: Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése. Kálvin Kiadó, Budapest, 2014.

A héber idézetek forrása:

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997.

Az ószövetségi és deuterokanonikus görög idézetek a Septuagintából (LXX) származnak:

RAHLFS, Alfred szerk.: *Septuaginta.* Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, é.n.

¹¹ LXX Ex 4,23: „εἶπα δέ σοι ἐξαποστείλον τὸν λαόν μου ἵνα μοι λατρεύσῃ εἰ μὲν οὖν μὴ βούλει ἐξαποστεῖλαι αὐτούς ὅρα οὖν ἐγὼ ἀποκτενῶ τὸν υἱόν σου τὸν πρωτότοκον”

¹² Vö.: Ex 5,1; 7,16.26; 8,16; 9,1.13; 10,3.

PROPP, William H.C.: *Exodus 1-18: A New Translation with Introduction and Commentary.* /The Anchor Bible 2./ Doubleday, New York, 1998, 189. o. (PROPP 1998)

finom retorikai alakzattal él: míg Isten és Izráel bensőséges viszonyának érzékeltetésére az elsőszülött fiú metaforáját alkalmazza, a megfogalmazódó fenyegetés azonnal túllép a metaforikus értelmezési tartomány határain és a fáraó elsőszülöttjének konkrét, reális elpusztítását vetíti előre.¹³ A megelőlegezett ítélethirdetés felépítése khiasztikus elrendeződést mutat.

- A Izráel az én elsőszülött fiam
 B bocsásd el az én fiamat
 C hadd szolgáljon... engem
 B' ha nem akarod őt elbocsátani
 A' akkor megölöm a te elsőszülött fiadat

Izráel elsőszülött fiúi minősége több tényezőre is utal. Egyfelől JHVH atyai szeretetére népe iránt, valamint a nép fiúi szeretetének és engedelmességének kötelességére. Valószínű egyfajta szövetségi kapcsolat implikációja is, hiszen például 2Kir 16,7-ben a fiúság gyakorlatilag a vazallusi viszony kifejezésére szolgál.¹⁴ Charles FENSHAM egy tanulmányában bőszégesen adatolja ezt a gyakorlatot az ősi Közel-Keleten a Mári-i levelekben fennmaradt esetektől kezdve Ugariton át az egyiptomi Amarna levéltárban fennmaradt forrásokig.¹⁵ Például hettita vazallusi szerződésekben számos esetben megfigyelhető, hogy a vazallus és országának népe egyaránt szerepel a szerződésben, mint címzettek és mint fiak, utóbbiak az ország fiaiként.¹⁶ Ez a gyakorlat rávilágíthat annak a hátterére, hogy miért szerepelhet az Ószövetségben a „fiú” szó mint szövetségi kifejezés mind a király, mind pedig a nép vonatkozásában. Ugyanakkor az is tény, ahogy 2Kir 16,7-ben azt találjuk - amely igevers egy már korábban a júdai király és az asszír uralkodó között létrejött vazallusi viszonyban született segítségkérést fogalmaz meg -, hogy a „szolga” és a „fiú” megjelölések együtt járnak és bizonyos értelemben ugyanazt fejezik ki. Ez annak fényében sokatmondó, hogy e jelenség számos, a Kr.e. 18. századból származó mezopotámiai Mári-i és későbbi egyiptomi amarnai

¹³ CHILDS, Brevard S.: *Exodus: A Commentary*. /The Old Testament Library/ SCM Press Ltd, London, 1974, 102. o. (CHILDS 1974)

¹⁴ 2Kir 16,7: „Áház azonban követeket küldött Tiglat-Pileserhez, Asszíria királyához, ezzel az üzenettel: A te szolgád és fiad vagyok! Vonulj fel, és szabadíts meg Arám királyának meg Izráel királyának a markából, akik megtámadtak engem.”

¹⁵ FENSHAM, F. Charles: Father and Son Terminology for Treaty and Covenant. In: Goedicke, Hans ed.: *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*. The Johns Hopkins Press, Batimore-London, 1971, 121-135. o. (FENSHAM 1971)

¹⁶ FENSHAM 1971, 125-126. o.

anyagban egyaránt megtalálható, azaz a Kr.e. 18. - Kr. e. 8. századi közel-keleti vazallusi szövetségi terminológia gyakorlatilag állandó volt.¹⁷ Az a történelmi tény pedig, hogy Tiglat-Pileser vazallusa segítségére sietett, mutatja, hogy Áház a diplomáciai szokásoknak megfelelően és helyesen alkalmazta a „fiú” terminust és méltán számíthatott hűbérura segítségére.¹⁸ Ex 4,22-23 szempontjából is figyelemre méltó tehát, hogy a textusban az elbocsátandó nép egyszerre fiúi és szolgálói pozícióban jelenik meg (אַתְּ-בְּנִי וְיַעֲבֹדֶנִּי) (שִׁלַּח), habár még a Sínai szövetség megkötése előtt vagyunk.

További értelmezési lehetőség, hogy a rokonsági kötelék tételezése magában foglalja a rabszolgává lett fiú iránti kiszabadítási vagy kiváltási kötelezettséget.¹⁹

Végezetül pedig –habár időrendi és személyi hatályi okokból csak képletesen mondhatjuk ezt – de a fáraó megsérti a törvényt miszerint minden elsőszülött JHVH-t illeti.²⁰ Az elsőszülöttek megváltása (Ex 34,19-20; Num 18,15-16) helyettes áldozat révén mint analógia is ott húzódhat a háttérben.²¹ Ex 13,14-15 *expressis verbis* össze is kapcsolja az elsőszülöttek véres áldozattal való megváltásának kötelezettségét az egyiptomi elsőszülöttek megölésével.²² A későbbi hagyomány szerint az egyiptomi elsőszülöttek elpusztításának hatására az egyiptomiak felismerik JHVH és az ő népe közötti viszony természetét, ahogy azt a deuterokanonikus Bölcs 18,13 megfogalmazza: „Amíg ugyanis varázsló mesterkedéseik következtében mindnyájan hitetlenek voltak, az elsőszülöttek pusztulása láttán a népet Isten fiának vallották.”²³

¹⁷ FENSHAM 1971, 129. o. KŐSZEGHY Mikós assziológus és hebraista szóbeli közlése nyomán a FENSHAM által özölt tények igazak, az ezek alapján megfogalmazott álláspontja azonban esetleg némileg vitatható. A Kr. e 18. sz-i mári-i leletek után Mezopotámiában nem találkozunk – Áház levelét leszámítva - ilyen esettel. De Egyiptomban vitathatatlanul igen, illetve ld. a következő lábjegyzetet!

¹⁸ Témánk szempontjából különösen is érdekes, amire PARPOLA és WATANABE mutatnak rá. Újasszír szerződésekben és hűségeskükből Assur isten gyakori attribútuma az „atya” kitétel, amivel az asszír hatalom szupremáciáját fejezték ki a szerződő felek.

PARPOLA, Simo – Kazuko WATANABE: *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*. /State Archives of Assyria 2./ University of Helsinki Press, Helsinki, 1988, 83. o. (PARPOLA-WATANABE 1988)

¹⁹ Vö.: Gen 14,12-16; Lev 25,39-43; Neh 5,8.

²⁰ Ex 13,2.11-15; Num 3,12.41; 8,16-17.

²¹ André LACOCQUE alapul véve a dán Johannes PEDERSEN tételét, miszerint Ex 1-15 központi gondolata a helyettesítés ideája, egyik tanulmányában kimutatja ennek helytállóságát Ex 1-4-et apró részletekig menően megvizsgálva. LACOCQUE, André: L'idée directrice de l'Exode. In: VT 15, 1965: 345-353. o.

²² Ex 13,14-15: „És ha majd megkérdezi egykor a fiad, hogy mit jelent ez, akkor mondd el neki: Erős kézzel hozott ki bennünket az Úr Egyiptomból, a szolgaság házából. Mert amikor a fáraó makacsul nem akart bennünket elbocsátani, megölt az Úr minden elsőszülöttet Egyiptomban, az ember elsőszülöttjét csakúgy, mint az állat elsőszülöttjét. Ezért áldozok véresáldozatul az Úrnak minden hímet, amely megnyitja anyja méhét, és ezért váltok meg minden elsőszülött fiút.”

²³ Magyar nyelvű deuterokanonikus bibliai idézetek esetén használt forrásmű: *Deuterokanonikus bibliai könyvek a Septuaginta alapján*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1998. (Deuterokanonikus 1998)

A Deut 14,1-ben foglalt tiltás, ahol Izráel népének tagjai, mint Isten fiai (אֱלֹהֵיכֶם) בְּנֵי אֱתָם לַיהוָה / υἱοὶ ἐστε κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν) jelennek meg,²⁴ ismételt a szövetségi gondolat felől érthető meg. Az Úrral való szövetségi partnerség kizárja az igeszakaszban foglalt cselekedetek elkövetését, hiszen azok idegen istenek kultuszaiban való részvételt implicálnának. Ugyanígy a szövetségi hűség megsértése felől értelmezhető több fiúsággal kapcsolatos jelzős kifejezés is, mint például a „pártütő fiak” (בְּנֵי סוֹרְרִים) Ézs 30,1-ben, „hazug fiak” (בְּנֵי כְּחָשִׁים) Ézs 30,9-ben, vagy „elpártolt fiak” (בְּנֵי שׁוֹכְבִּים) Jer 3,14-ben.²⁵

Deut 32,6-ban²⁶ Isten teremtmői szerepében áll előttünk atyaként Izráel népe viszonylatában. A teremtmő-atya motívum a fejezet további részében is folytatódik, hiszen Deut 32,18-ban az Úr szülői (הֵלֵל) és nemzői (יִלְד) mivoltában jelenik meg.²⁷ Hasonló kontextussal találkozunk Mal 2,10-ben,²⁸ valamint Ézs 64,7-ben,²⁹ ahol az agyag megformálójának, és az így elkészült mű megalkotójának képével írja le a próféta az URat.

Ézs 63,16³⁰ ismét a szabadítás, az atyaság-fiúság és a szolgálat hármasság fogalomrendszeréről mozog, csakúgy, mint azt Ex 4,22-23 kapcsán láthattuk. Az ÚR a nép szabadítója ősidőktől fogva (אַתָּה יְהוָה אֲבִינוּ נִצַּלְנוּ מֵעוֹלָם שְׁמִידָה). Ez alighanem az Egyiptomból való kiszabadításra utal vissza, szem előtt tartva természetesen a Trito-Ézsaiás történelmi jelene számára eleven tapasztalatként jelentkező Babilonból való szabadulást is. A 16. vers fiai a 17. versben mint szolgák jelennek meg. Ők azok, akik Isten közbeavatkozásaért fohászkodnak.³¹

²⁴ Deut 14,1-2: „Ti az Úrnak, a ti Isteneteknek a gyermekei vagytok. Ne vagdossátok hát össze magatokat halottért, a homlokotok fölött se nyírjátok kopaszra a fejeteket! Hiszen te Istenednek, az Úrnak szent népe vagy. Téged választott ki az Úr valamennyi nép közül, amely a földön él, hogy az ő tulajdon népe légy.”

²⁵ FENSHAM 1971, 134. o.

²⁶ Deut 32,6: „Ez a hála az Úr iránt, bolond és esztelen nemzet?! Hisz atyád ő, aki megteremtett, ő alkotott és tett erőssé téged.” Ez a RÚF fordítás sajnos nem pontosan adja vissza a szöveget. Ennek problematikájára részletesebben a Deut 32,6-hoz kapcsolódó tárgymok elemzése során térünk majd ki.

²⁷ Deut 32,18: „Kősziklával, aki nemzett, nem törődött; elfeledted Istent, aki világra hozott!”

²⁸ Mal 2,10: „Hiszen egy atyánk van mindnyájunknak, egy Isten teremtett bennünket! Miért vagyunk hát hűtlenek egymáshoz, meggyalázva az atyáinkkal kötött szövetséget?”

²⁹ Ézs 64,7: „Uram, atyánk vagy te mégis! Mi vagyunk az agyag, te a mi formálónk, kezéd alkotásai vagyunk mindannyian.”

³⁰ Ézs 63,16: „Hiszen te vagy a mi atyánk, Ábrahám nem ismer bennünket, Izráel nem törődik velünk. Uram, te vagy a mi atyánk, ősidőktől fogva megváltónknak nevezünk.”

³¹ Ézs 63,17c: „Fordulj oda ismét a te szolgálidhoz, a törzsekhez, melyek a te örök tulajdonod!”

Vö.: CHILDS, Brevard S.: *Isaiah*. /The Old Testament Library/. Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 2001, 525. o. (CHILDS 2001)

Jer 3,4³² és 3,19-ben³³ Az Úr panaszáról és bánkódásáról olvasunk a hűtlen nép miatt. Előbbi versnél HOLLADAY más kutatókra is hivatkozva megkérdőjelezi, hogy itt valóban „atyának” kellene-e állnia, hiszen egy férj-feleség kontextusról van a környező versekben szó. Feltehetően egy beolvadt glosszával van dolgunk.³⁴

Jer 31,9³⁵ a fogságból való hazatérés megjövendölésének egy nagyobb szakaszán belül (Jer 31,1-14) helyezkedik el. Egy kettős metaforahasználatnak lehetünk tanúi. A vezetés, az egyenes út és a folyóvizekhez terelés a pásztor képét vetíti elénk, míg az atyaság és az elsőszülöttség az Exodus-hagyományt idézi fel.³⁶ Efraim Izráel része, így az ő elsőszülöttségének az állítása álláspontom szerint egy rész-egész metonímia.

Mal 1,2-5-ben Isten emlékezteti Izráelt az iránta való szeretetére. Ennek a leszögezése után azonban a 6-14. versekben egy komoly vádat olvashatunk az áldozatbemutatással kapcsolatban. Megvetették az ÚR nevét azáltal, hogy hitvány terményt, hibás állatot használva tisztátalan áldozatot mutatnak be az oltáron. Ennek a vádbeszédnek az első mondata Mal 1,6.³⁷ Az állítás első fele egy olyan igazságot tartalmaz, amit senki sem tagadhat, hiszen ez összhangban van a Tízparancsolattal (Ex 20,12; Deut. 5,16). VERHOEF hangsúlyozza, hogy az *imperfectum* és nem pedig *iussivus* használata azt emeli ki, hogy itt egy állandóan végbemenő cselekvésről van szó: a fiú általában és állandó jelleggel, folyamatosan tiszteli apját.³⁸ Ez a tisztelet Istennek mint Izráel népe apjának is kijárna.

Hós 11,1³⁹ újra az Exodus hagyományra utal vissza. ANDERSEN és FREEDMAN mellett érvelnek, hogy a fiúságot illetően ebben az igeversben egy az általunk már Ex 4,22-23 kapcsán tárgyalt szövetségekötésről, hűbérúr-vazallusi viszonyról van szó. A „megszeretni” is erre utal, ugyanis Máriban a királyhoz hűséges elemeknek érdekes módon azok számítottak, akiket a

³² Jer 3,4: „Bezzeg most így kiáltasz hozzám: Atyám! Ifjúságomtól fogva te vagy a segítőm!”

³³ Jer 3,19: „Én ezt mondtam: Szeretnék veletek úgy bánni, mint fiaimmal, és nektek adni a kívánatos földet, mint legékesebb örökséget a népek között. Azt gondoltam, hogy Atyádnak hívsz engem, és nem fordulsz el tőlem!”

³⁴ HOLLADAY, William L.: *Jeremiah 1: A Commentary on the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*. Fortress Press, Philadelphia, PA, 1986, 58.o., 115. o. (HOLLADAY 1986)

³⁵ Jer 31,9: „Sírva jönnek, és fohászkodnak, miközben vezetem őket; folyóvizekhez vezetem egyenes úton, amelyen nem botladoznak. Mert atyja vagyok Izráelnek: Efraim az elsőszülöttem.”

³⁶ Vö.: BRUEGGEMANN, Walter: *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming*. William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1998, 284. o. (BRUEGGEMANN 1998)

³⁷ Mal 1,6a: „A fiú tiszteli atyját, a szolga az urát. Ha én atya vagyok, miért nem tisztelnek? Ha én Úr vagyok, miért nem félnek engem? - mondja a Seregek Ura nektek, ti papok, akik megvetitek nevemet.”

³⁸ VERHOEF, Pieter A.: *The Books of Haggai and Malachi*. /The New International Commentary on the Old Testament/ William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1987, 221. o. (VERHOEF 1987)

³⁹ Hós 11,1: „Még gyermek volt Izráel, mikor megszerettem, Egyiptomból hívtam ki fiamat.”

király „szeretett”.⁴⁰ A hangsúly tehát azon van, hogy Isten jótevőként kegyet gyakorol azáltal, hogy kezdeményezi a kapcsolatot és gyermeki státuszt ajánl a népnek.

Összefoglalásképpen John L. MCKENZIE tanulmányát veszem alapul, aki szerint Izráel istengyermekségét a szövetségi háttér figyelembevételével kell értelmeznünk.⁴¹ Isten nem rátalál Izráelre és kiválasztja mint fiát, hanem Izráel megteremtése és a fiúság adása egyszerre történik. Isten azért formálta ki Izráel népét, hogy az ő népe lehessenek. Mindez az ő szeretetéből fakad, és a szövetség ennek a szeretetből fakadó közösségnek a kifejeződése. Éppen ezért az, ahogy Isten Izráellel bánik, nagymértékben hasonlít arra, ahogy egy apa bánik a fiával. Törődik a gyengeségeivel, neveli, táplálja, tanítja, megjutalmazza és megbünteti. Izráel azzal a szeretettel, bizalommal, odafigyeléssel, hűséggel tartozik Istennek, amivel egy fiú az apjának. Tartozik bűneinek megbánásával is, de édesapja irgalmában is bizakodhat.

2.1.2 Isten és a felkent király viszonya

A király isteni volta mint titulus, az egész ókori Közel-Keletre jellemző jelenség volt. Az akkád uralkodók Akkád istenének nevezték magukat. Az óbabiloni Hammurapi „országának törvényes istene és Napja.”⁴² Tírusz fejedelmei is istenként tekintettek önmagukra (Ez 28,2.9). Ennek a lehetőségét FOSSUM még a zsidóság vonatkozásában sem zárja ki, olyan igehelyekből kiindulva, mint Zsolt 45,6, ahol jó eséllyel a király jelenik meg אֱלֹהִים-ént (Isten), és Zsolt 89, 28-ban עֶלְיוֹן-ként (magasságos, felséges). Ez utóbbi jelző alapvetően isteni attribútum.⁴³

A királyok istenfiúsága szintén az egész ókori Közel-Keleten fellelhető jelenség. Damaszkusz királyai a Kr.e. 9. században például Hadad fiai, ahogy az a Szentírásban is megjelenik (Benhadad; 1Kir 15,18; 2Krón 16,2 stb.). Ugariti szövegekben is rendre megjelenik, hogy a király valamelyik Isten fia.⁴⁴ A dávidi király istenfiúságának és YHVH ebben az értelemben vett atyaságának a metaforáját, a szakirodalom igen jelentős része mégis elsősorban egyiptomi hatásként tartja számon.⁴⁵ A Kr.e. II. évezred második felében Ámon és

⁴⁰ ANDERSEN, Francis A. – David Noel FREEDMAN: *Hosea*. /The Anchor Bible/ Doubleday, Garden City, NY, 1980, 576-577. o. (ANDERSEN – FREEDMAN 1980)

⁴¹ MCKENZIE, John L.: The Divine Sonship of Israel and the Covenant. In: *CBQ* 8, (3), 1946, 330. (MCKENZIE 1946)

⁴² FOSSUM, Jarl: *Son of God*. In: Freedman, David Noel ed.: *The Anchor Bible Dictionary* Vol. 6.: Si-Z. Doubleday, New York, NY, 1992: 129. o. (FOSSUM 1992)

⁴³ FOSSUM 1992, 129. o.

⁴⁴ Ld.: BÖCKLER, Anette: *Gott als Vater im Alten Testament: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*. Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2000, 250. o. (BÖCKLER 2000)

⁴⁵ Ehelyütt három, ilyen irányban érvelő közelmúltbeli publikációt emelnék ki ezzel kapcsolatban:

az Újbirodalom fáraói közötti apa-gyermek viszony gondolata komoly teológiai hatást gyakorolt. Ezen ideológia szerint az éppen uralkodó fáraó hitvese és Ámon személyesen nemzették a trónörököszt. Ezáltal magának az istenségnek az uralma valósult meg a fáraón keresztül. Az ország stabilitása és jóléte ezen az apa-gyermek kapcsolaton alapult. Valószínűsíthetően ennek az apa-gyermek paradigmának egy kétségkívül módosított változata jelenik meg a jeruzsálemi királyi teológiában YHVH és a dávidi dinasztia királyai közötti viszony leírásakor.⁴⁶ A különbség Robert P. GORDON szerint abban áll, hogy míg a fáraót szó szerinti értelemben Isten fiának tekintették, az izraelita uralkodó egy nem-mitológiai, kvázi örökbefogadási aktus révén került különleges, egyedülálló kapcsolatba Istennel a koronázása kapcsán.⁴⁷ A metaforikus értelem és az örökbefogadási nyelvezet mellett érvel többek között nyelvtani szempontokat is figyelembe véve Gerald COOKE is.⁴⁸

2Sám 7,1-17 (és párhuzama 1Krón 17,1-15-ben) ilyen szempontból egy kulcsfontosságú textus, ahol az ÚR szava Nátán prófétán keresztül szólal meg: „Atyja leszek, és ő az én fiam lesz.... Így a te házad és királyságod örökre megmarad, és trónod örökre szilárd lesz.” (2Sám 7,14a.16) A szövegegység forrás- és redakciókritikai vizsgálata számos egymással szembenálló nézetet eredményezett, melyek alapos összefoglalását adja alapműnek számító monográfiájában Tomoo ISHIDA,⁴⁹ vagy például kommentárjában a kérdésnek több mint negyven oldalt szentelő P. Kyle MCCARTER is.⁵⁰ Előbbieknél jóval frissebb cikkében Omer SERGI amellet érvel, hogy a szakasz három redakciós fázison ment keresztül, amelyek a júdai

SPIECKERMANN, Hermann: The “Father” of the Old Testament and Its History. In: Albrecht, Felix – Reinhard Feilmeier szerk.: *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity. /Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions 18./* Brill, Leiden - Boston, 2014, 74. o. (SPIECKERMANN 2014)

GRANEROD, Gert: A Forgotten Reference to Divine Procreation? Psalm 2:6 in Light of Egyptian Royal Ideology. In: *VT* 60, 2010, 329. o. (GRANEROD 2010)

KOCH, K.: Der König als Sohn Gottes in Ägypten und Israel. In: Otto, Eckart – Erich Zenger (Hrsgb): *“Mein Sohn bist du” (Ps 2,7): Studien zu den Königpsalmen*. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002: 1-32. o. (KOCH 2002)

Ezzel a megközelítéssel szembehelyezkedve, a királyokra vonatkozó istenfiúság genuin ószövetségi volta mellett érvelt több mint egy fél évszázaddal korábban: MCKENZIE, John L.: The Divine Sonship of Men in the Old Testament. In: *CBQ*, 7, 1945, 339. o. (MCKENZIE 1945)

⁴⁶ SPIECKERMANN 2014, 74. o.

⁴⁷ GORDON, Robert P.: *1 & 2 Samuel*. /Old Testament Guides/ JSOT Press, Sheffield, 1993, 76. o. (GORDON 1993)

⁴⁸ COOKE, Gerald: The Israelite King as Son of God. In: *ZAW* 32, 1961, 207. o., 209-211. o. (COOKE 1961)

⁴⁹ ISHIDA, Tomoo: *The Royal Dynasties in Ancient Israel: A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*. /Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 142./ de Gruyter, Berlin – New York, 1977. (ISHIDA 1977)

Ld. különösen a „The Character and Purpose of Nathan’s Prophecy” című alfejezetet: Ishida 1977, 81-98. o.

⁵⁰ MCCARTER, P. Kyle: *2 Samuel*. /The Anchor Bible Commentary 9./ Doubleday, Garden City, NY, 1984, 190-231. o. (MCCARTER 1984)

elit világnézetét tükrözik három különböző periódusban.⁵¹ A legkorábbi réteghez 2Sám 7,1a.2-3.11b-t sorolja. A második, deuteronomisztikus réteghez tartozónak gondolja 2Sám 7,1b.4-6a.8-9.11a.12-16-ot, tehát a témánk szempontjából jelentős verseket is. Ez a redakció nagy valószínűséggel a Kr.e. 7. század végére tehető. Az apa-fiú terminológia a dinasztia tartós fennmaradásának ígéretéhez kapcsolódik. A nááni jövődölést, mint a dávidi monarchia történetének alapító szövegét, használja fel a deuteronomista szerkesztő, hogy megmagyarázza annak fennmaradását (vö.: 1Kir 11,13-14.32-34; 1Kir 8,18-19) és a deuteronomista történet ennek az orákulumnak kibontakozása, megvalósulása, ami kétségkívül a fogság előtti deuteronomista iskola világnézetét kell, hogy tükrözze.⁵² Ehhez képest 2Sám 7,6b-10 már inkább a perzsa kor Kr. e. 5-4. századi történeti válóságának teológiai reflexióját közvetíti. A kérdéses ígére az örökbefogadási modell tárgyalása kapcsán még visszatérünk.

A dávidi király istenfiúságának az uralmi ideológiával való összefonódottságát láthatjuk a zsoltárokból is.⁵³ Olyannyira, hogy Aubrey R. JOHNSON Zsolt 2,7-9 nyomán egyenesen komplementer ideákról beszél az istenfiúság és a népek feletti hatalom vonatkozásában.⁵⁴ Philip J. CALDERONE,⁵⁵ Moshe WEINFELD,⁵⁶ valamint MCCARTER⁵⁷ egyaránt úgy látják, hogy a föld adományozása és egy királyi ház/dinasztia felállítása egy nagyobb úr által egyaránt a hűbéres-vazallus szövetségi viszonyok nyelvezetét idézi. A hűbérúr mintegy fiává fogadja a vazallus uralkodót. Dávid háza pedig mintegy patrimoniális tulajdonul kapja Izráelt. Jómagam is azonosulni tudok ezzel az állásponttal, mégpedig azért, mert mint láthattuk, a dávidi király esetében nem beszélhetünk az isteni nemzés metafizikai avagy mitologikus jellegű tételezéséről, mint például Egyiptomban. Másfelől, amint azt az örökbefogadási fejezetben hamarosan részletesen megvizsgáljuk, Izráel az örökbefogadást, mint jogintézményt sem ismerte, legalábbis a saját kultúráján belül. Ráadásul a „nemzés” sehol, így például a királyi

⁵¹ SERGI, Omer: The Composition of Nathan's Oracle to David (2 Samuel 7:1-17) as a Reflection of Royal Judahite Ideology. In: *JBL* 129, (2), 2010, 262. o. (SERGI 2010)

⁵² SERGI 2010, 272. o.

⁵³ Zsolt 2,6-8: „Én kentem föl királyomat szent hegyemen, a Sionon! Kihirdetem az Úr végzését. Ezt mondta nekem: Az én fiam vagy! Fiammá tettelek ma téged! Kérd tőlem, és neked adom örökségül a népeket, birtokul a földkerekséget.”

Zsolt 89,21.27-28: „Megtaláltam szolgámat, Dávidot, szent olajommal fölkentem őt.... Így nevez majd engem: Atyám vagy, én Istenem, szabadító közsiklám! Én pedig elsőszülöttséggel ajándékozom meg, felséges lesz a földi királyok között.”

⁵⁴ JOHNSON, Aubrey R.: *Sacral Kingship in Ancient Israel*. University of Wales Press, Cardiff, 1967, 128-129. o. (JOHNSON 1967)

⁵⁵ CALDERONE, Philip J.: *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty: 2 Samuel 7:8-16*. /Logos 1./ Loyola House of Studies, Manila, 1966, 50-53. o. (CALDERONE 1966)

⁵⁶ WEINFELD, Moshe: The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East. In: *Journal of the American Oriental Society* 90, 1970, 190-192. o. (WEINFELD 1970)

⁵⁷ MCCARTER 1984, 207. o.

örökbefogadás kapcsán gyakran hivatkozott Hammurapinál sem jelenik meg az örökbefogadás jelölőjeként.⁵⁸ Éppen ezért egyetértek például Adela Yarbro COLLINS és John J. COLLINS véleményével, akik szerint bár valóban metaforikus értelmű használatról van szó, de ez nem örökbefogadást takar, hanem átvitt értelemben vett nemzést.⁵⁹ Bár ők nem támogatják a hűbéres-vazallus párhuzamot, én ez utóbbiban nem látok problémát. Hiszen ha nem beszélhetünk literális értelemben vett nemzésről, sem kifejezetten örökbefogadásról,⁶⁰ akkor éppen a szövetségi viszony - ami ráadásul YHVH mint teljhatalmú uralkodó, és az ő földi vazallusa, a dávidi király között kötötték-, kifejezetten megfontolásra érdemes forrása lehet e viszonyrendszer értelmezésének.

A „ma nemzettek” kapcsán érdemes megjegyeznünk azt is, hogy ez a királyi intronizációra is utalhat, s maga zsoltár a koronázási liturgia részeként annak keretében hangozhatott el.⁶¹

Összefoglalásképpen álljanak itt Brendan BYRNE szavai: „The idea of a divine “begetting” of the king echoes the royal ideology of surrounding cultures (esp. Egypt). But the Israelite dynastic oracle sets the filial relationship firmly within the framework of the covenantal theology that applies to the people as a whole. While sonship bestows dominion and divine protection, it also promises on God’s part intolerance of disloyalty and sin. The “royal” sonship is, then, a microcosm of the divine sonship of all Israel.”⁶²

2.1.3 Özvegyek és árvák

Zsolt 68,6: „Árváknak atyja, özvegyek védője az Isten szent hajlékában.”⁶³ Ehhez hasonló gondolattal találkozunk az egyiptomi Középbírodalom idején született híres irodalmi műben

⁵⁸ COLLINS, Adela Yarbro – John J. COLLINS: *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*. William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, 2008, 20. o. (COLLINS 2008)

⁵⁹ Mindezzel nem egyeztethető össze COOKE korábban ismertetett örökbefogadási álláspontja, illetve GORDONÉ is csak a „kvázi” jelzőre nagy hangsúlyt téve.

⁶⁰ Ámbár egy kultúra, amely nem rendelkezik az örökbefogadás jogintézményével és külön nyelvi megjelölése sincs rá, miért ne utalhatna így egy kvázi örökbefogadási jellegű viszonyra?

⁶¹ MCCANN, J. Clinton Jr.: *The Book of Psalms*. In: *The New Interpreter’s Bible*. Vol. 4. Abigdon Press, Nashville, TN, 1996, 689. o. (MCCANN 1996)

⁶² BYRNE, Brendan: *Sons of God*. In: Freedman, David Noel ed.: *The Anchor Bible Dictionary* Vol 6.: Si-Z. Doubleday, New York, NY, 1992, 157. o. (BYRNE 1992)

„A király isteni „nemzésének” eszméje a környező kultúrák, különösen is Egyiptom királyi ideológiáját tükrözik. Azonban az izraelita dinasztikus jövődőlés a fiúi viszonyt szilárdan a szövetségi teológia keretei közé helyezi, amelyik a népre mint egészre vonatkozik. Míg a fiúság uralmat és isteni védelmet biztosít, Isten nem tűrését is ígéri a hűtlenséggel és a bűnnel szemben. A „királyi” fiúság tehát a teljes Izráel istenfiúságának a mikrokozmosza.”

⁶³ Vö.: még Zsolt 27,10-zel: „Ha apám, anyám elhagyna is, az Úr magához fogad engem.”

„A paraszt panaszai”-ban. Igaz, ott a nagy házelöljárót, Renzit, Meru fiát szólítja meg a szóban forgó panaszos e szavakkal: „Mert te apja vagy az árvának, férje az özvegynek, fivére az elvált asszonynak, köténye az anyátlannak.”⁶⁴ A apaság tehát az elesettek, rászorulóknak iránti gondviselésre utaló metaforaként szerepel, ezen embercsoportok vonatkozásában.

2.1.4 Az istenfiak

Genézis 6,1-4

Igazat kell adnunk Terence FRETHEIM-nak, Gen 6,1-4-gyel⁶⁵ kapcsolatban, aki szerint: „This brief segment is one of the most difficult in Genesis both to translate and interpret.”⁶⁶ A héber szöveg nyelvtanilag ugyanis számos értelmezést tesz lehetővé, és fő témánk szempontjából is meglehetősen szűkszavú, hogy kik is azok az istenfiak?

A textus az Östörténet (Gen 1-11) kellős közepén található. A teremtés – bűnbeesés – Káin történetek előzik meg, és az özönvíz követi, így elmondható, hogy pontosan két nagy mitikus világek határán vagyunk. A 2. és 4. versekben szereplő istenfiak (בְּנֵי-הָאֱלֹהִים) vonatkozásában három értelmezési csapásirány bontakozott ki a történelem folyamán.⁶⁷ A többségi vélemény szerint itt angyalokról van szó, amire hamarosan bővebben kitérünk. A második lehetőség, hogy bizonyos emberek fiaira utal a szöveg. Julius Africanus egyházatyja (kb 160 – kb. 240) például azon a nézeten van, hogy az „istenfiak” Sét leszármazottai, míg az „emberek lányai” Kainéi.⁶⁸ A harmadik lehetőség, hogy valamiféle özönvíz előtti királyok vagy uralkodók jöhetnek számításba. Akik ezzel szimpatizálnak, azok éppen 2Sám 7,14-re, Zsolt 2,7-re, illetve olyan vallástörténeti momentumokra hivatkoznak, mint például hogy

⁶⁴ DOBROVITS Aladár ford.: A paraszt panaszai. In: Dobrovits Aladár – Kákossy László szerk.: *A paraszt panaszai: Óegyiptomi novellák*. Helikon Kiadó, Budapest, 1963, 7-18. o. (DOBROVITS 1963)

⁶⁵ Gen 6,1-4: „Történt pedig, hogy amikor az emberek kezdtek elszaporodni a földön, és leányaik születtek, látták az istenfiak, hogy szépek az emberek leányai, ezért feleségül vették közülük mindazokat, akiket kiválasztottak maguknak. Akkor ezt mondta az Úr: Ne maradjon lellem örökké az emberben, hiszen ő csak test! Legyen az életkora százhusz esztendő! Abban az időben, amikor az istenfiak bementek az emberek leányaihoz, és azok gyermekeket szültek nekik - sőt még azután is -, óriások éltek a földön. Ők voltak az ősidők nagy hírű vitézei.”

⁶⁶ FRETHEIM, Terence: *Genesis: Introduction, Commentary and Reflections*. /The New Interpreter's Bible 1./ Abingdon Press, Nashville, TN, 1994, 382. o. (FRETHEIM 1994)

„Ez a rövid szakasz egyike a legnehezebben fordíthatóknak és értelmezhetőknak egyaránt a Genézisben.”

⁶⁷ Az egyes megközelítések kapcsán valaha elhangzott pro és kontra érveket részletesen taglalják és mérlegelik: Van GEMEREN, Willem A.: The Sons of God in Genesis 6:1-4: (An Example of Evangelical Demythologization?). In: *Westminster Theological Journal* 43, (2), 1981: 320-348. o. (Van GEMEREN 1981)

COLERAN, James E.: The Sons of God in Genesis 6,2. In: *Theological Studies* 2, 1941: 488-509. o. (COLERAN 1941)

⁶⁸ NICKELSBURG, George W. E.: *1 Enoch*. /Hermeneia/ Fortress Press, Minneapolis, MN, 2001, 92. o. (NICKELSBURG 2001)

Ugaritban Keret királyt Él fiának titulálták.⁶⁹ Ez utóbbi két verzió azonban nagyon halvány valószínűséggel rendelkezik. Maga a szöveg ezeket az eshetőségeket egyáltalán nem támasztja alá, a logika törvényeinek viszont ellentmondani látszanak. Hiszen Séthnek miért pont csak fiai, Kainnak pedig csak lányai lettek volna? Ami pedig a királyokat illeti, mégis egyébként ők kikkel házasodtak volna az emberek lányain kívül? Az angyalok a legvalószínűbb megoldás tehát, amit a későbbi hagyomány is alátámasztani látszik. Hiszen a Codex Alexandrinus és egyéb Septuaginta kéziratok is a οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ (az Isten angyalai) változatot hozzák Gen 6,2-ben.⁷⁰ A későbbi pszeudepigráf irodalom pedig, mint például Énok apokalipszise vagy a Jubileumok könyve kifejezetten ennek a hagyománynak a talaján állnak. Nem utolsó sorban pedig az Újszövetség is bukott angyalokról beszél: Júd 1,6; 2Pt 2,4 egyértelműen, és véleményem szerint végeredményben 1Pt 3,19-20-ban „a börtönben lévő lelkek” kitétel is ezekre utal.⁷¹ Utóbbiról a korai egyházatyák egész sora is így vélekedik.⁷² Azonban, ha most csak szigorúan Genézis 6,1-4-re koncentrálunk, akkor számos zavarba ejtő kérdés merül fel a későbbi bukott angyal interpretáció fényében. Egyfelől az első két versben semmi nyomát nem találjuk annak, hogy az istenfiak lázadnának Isten ellen, illetve hogy morálisan elítélendő dolog történe. Ahogy Umberto CASSUTTO kimutatja: „There is no allusion here to a revolt of the sons of God against the Lord, nor to any obscene behavior on their part.... All the expositions referring to deeds of violence and the like, which seek to link our section with the story of the Flood, have no basis whatsoever in the Biblical text. וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים [‘and they took wives’] is the normal expression for legal marriage.”⁷³ Éppen ezért a harmadik versben olvasható tett, az emberélet hosszának a

⁶⁹ WENHAM, Gordon: *Genesis 1-15*. /World Biblical Commentary 1./ Word Books, Waco, TX, 1987, 140. o. (WENHAM 1987)

⁷⁰ BRAYFORD, Susan: *Genesis*. /Septuagint Commentary Series/ Brill, Leiden – Boston, 2007, 260-261. o. (BRAYFORD 2007)

⁷¹ Júd 1,6: „Azokat az angyalokat is, akik nem becsülték meg a maguk fejedelemségét, hanem elhagyták saját lakóhelyüket, örökkévaló bilincsekben és sötétségben tartja fogva a nagy nap ítéletére.”

2Pt 2,4: „Mert Isten nem kímélte a bűnbe esett angyalokat sem, hanem az alvilág sötét mélységébe taszította őket, hogy őrizetben maradjanak az ítéletig.”

1Pt 3,19-20a: „(Krisztus) így ment el a börtönben levő lelkekhez is, és prédikált azoknak, akik egykor engedetlenek voltak, amikor Isten türelmesen várakozott Nőé napjaiban a bárka készítésekor.”

Az újszövetségi vonatkozásokkal kapcsolatban ld.: LÁSZLÓ Virgil: Krisztus pokolra szállása az Újszövetség fényében 1. In: *Lelkipásztor* 90 (1), 2015: 417-424. o. (LÁSZLÓ 2015)

⁷² Pl.: Juszтынosz, Irenaeus, Tertullianus, Alexandriai Kelemen. Ld.: KELLY, J.N. D.: *Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*. /Black's New Testament Commentaries/ Adam & Charles Black, London, 1969, 256. o. (KELLY 1969)

⁷³ CASSUTTO, Umberto: *Biblical and Oriental Studies*. Vol. 1. Magness Press - Hebrew University, Jerusalem, 1973, 24-25. o. (CASSUTTO 1973)

„Nincs itt utalás az Isten fiainak lázadására, sem valamilyen szemérmetlen cselekedetre a részükről. ... Minden olyan magyarázat, amelyek erőszakos cselekedetekre és hasonlókra utalnak, és amelyek megpróbálják

lecsökkentése, Isten részéről nem tekinthető e kapcsolatok büntetésének, mely utóbbiakat ráadásul nem is az emberek kezdeményezték. A negyedik vers pedig még több értelmezési kérdést vet fel. Amikor az istenfiak bementek az emberek lányaihoz és azok szültek nekik,⁷⁴ akkor נִפְלִיִּים éltek a földön. Kik ezek a Nephilim?⁷⁵ Az istenfiak vagy a született gyermekek? Esetleg egyik sem, hanem a mondat első fele pusztán időhatározói jelleggel áll ott, meghatározva a pontos korszakát annak, amikor ezek a lények itt éltek a földön? A Nephilim etimológiája a héber נָפַל (leesni, lebukni) igéhez köthető. A Nephilim így annyit tesz, mint a „Bukottak”. Csakhogy mint láthattuk, az előzményben nincs szó az istenfiak ontológiai vagy morális bukásáról. Az ő gyermekeiknél lebukást feltételezni még kevésbé logikus, hiszen születésük előtt nincs létük vagy ontológiai méltóságuk, amit elveszíthetnének.⁷⁶ A későbbi énoki tradíció sem sokat segít e kérdésben, sőt, a helyzet csak tovább kuszálódik.⁷⁷ A Nephilim ott ugyanis egy következő generáció: a Bukott Őrzők óriásokat nemzettek, és az óriások nemzették a Nephilim-et. Sőt a Nephilimtől is származnak valamik, amit Eliudnak neveztek.⁷⁸

Gen 6,4-re visszatérve, további bonyodalom, hogy legalábbis nyelvtanilag nem egyértelműen eldönthető, vajon a הַנְּפִלִיִּים (erősek, hatalmasok) szó kikre utal. Elvileg itt szó lehet akár a Nephilimről, az istenfiakról, vagy az istenfiak és az emberlányok gyermekeiről. Ezek a hatalmasok híresek és vitézek, vitézkedők. Ez ismét nem hordoz önmagában véve semmilyen pejoratív értékítéletet. De hogyan lettek belőlük óriások? A megoldás kulcsa a

szakaszunkat az özönvíz történetéhez kötni, a bibliai szövegben nem rendelkeznek a legcsekélyebb alappal sem.

וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים (és feleségül vettek közülük) a törvényes házasság szabályos kifejezése.”

⁷⁴ A héberben csak az ige szerepel, a „gyerekek” nem.

⁷⁵ Vegyük figyelembe, hogy a Nephilim a héberben már egy többes számban álló alak.

⁷⁶ Ez persze nem jelenti azt, hogy a történet a jelenlegi helyére szándékosan beszerkesztve ne lenne pejoratív tónusú. Brevard CHILDS például rámutat, hogy a jahvista szerző figyelmen kívül hagyva az abból fakadó nehézséget, hogy általánosságban az emberek bűnhődnek meg az istenfiak tettéért, beépíti ezt a történetet az ő saját „történelmébe.” Így funkcióját tekintve, Gen 6,5-nek megfelelően ez a kis intermezzo illusztrálja azt, hogy hogyan hatalmasodik el a gonoszság a földön.

Vö.: CHILDS, Brevard: *Myth and Reality in the Old Testament*. SCM Press, London, 1960, 57. o. (CHILDS 1960)

⁷⁷ A szakterület iránt érdeklődőknek igazi csemege lehet az énoki és egyben az Emberfia-hagyomány mezopotámiai vallástörténeti gyökereivel kapcsolatban Helge S. KVANVIGNAK a kérdéskört taglaló több mint hatszáz oldalas monográfiája. KVANVIG, Helge S.: *The Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*. /WMANT 61/ Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1988. (KVANVIG 1988)

⁷⁸ 1Énok 7,2a: „And they conceived from them and bore to them great giants. And the giants begot Nephilim, and to the Nephilim were born Elioud.”

NICKELSBURG, George W. E. – James C. WANDERKAM: *1 Enoch: A New Translation*. Fortress Press, Minneapolis, MN, 2004, 24. o. (NICKELSBURG – WANDERKAM 2004)

„És ők megfogantak tőlük, és nagy óriásokat szültek nekik. És az óriások Nephilim-(ek)et nemzettek és a Nephilim(ek)nek születtek Elioud(ok).” Az Elioud kapcsán szövegromlás áll fenn. Az ezzel kapcsolatos megfontolásokat részletesen ismerteti: NICKELSBURG 2001, 185.o.

Septuagintában van.⁷⁹ Mint láthatjuk a LXX mint a הַנְּפִלִיִּים-t és a הַנְּבָרִיִּים-t a γίγαντες = óriások kifejezéssel adja vissza.⁸⁰ Ebből viszont logikusan következik az istenfiak és az emberlányok gyermekeinek az azonosítása a Nephilimmel.⁸¹ Másfelől ebből következik az is, hogy a modern bibliafordítások, mint például a RÚF is, miért beszélnek óriásokról ott, ahol a Nephilim áll.⁸²

Témánk szempontjából összefoglalásképpen elmondható, hogy mind az intertestamentális pszeudepigráf irodalom, mind az Újszövetség az istenfiakat bukott angyalokként azonosítja be, ami tehát Genézis 6,1-4 értelmezéstörténetében rendszeresen visszaköszön. Az e hagyományanyag mögötti forrás valószínűsíthetően egy a rossz eredetére magyarázatot adó, Gen 3-tól eltérő etiológiai mítosz lehetett, aminek az eredeti funkciója utóbbi mellett elhalványodott. Azonban a későbbi keresztény démonológiára máig hatóan meghatározó jelentőséggel bír, ami a mai tömegek tudatában olyan szekuláris közvetítőközegen keresztül jelenik meg, mint a hollywoodi filmipar nagy népszerűségnek örvendő, vonatkozó alkotásai.

Deuteronomium 32,8

Mózes énekének ez a verse⁸³ valójában egy szövegkritikai problémának köszönhetően sorolódik ide. A maszoréta szöveg a RÚF-ban is tükröződő בְּנֵי יִשְׂרָאֵל-t (Izráel fiai) hoz, amit támogatnak Aquila, Symmachus és Theodotion görög verziói is.⁸⁴ Bizonyos Septuaginta kéziratok azonban e helyütt „Isten angyalairól”, mások pedig „Isten fiairól” szólnak. Ami ezt a kérdést igazán izgalmassá teszi, az azoknak a nagy száma, akik ez utóbbi olvasatokat fogadták el helyesnek, mint például Órigenész, Jeromos, Aquinói Szent Tamás, Lyrai Miklós,

⁷⁹ Gen 6,4: „οἱ δὲ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις καὶ μετ’ ἐκεῖνο ὥς ἂν εἰσεπορεύοντο οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐγενῶσαν ἑαυτοῖς ἐκείνοι ἦσαν οἱ γίγαντες οἱ ἀπ’ αἰῶνος οἱ ἄνθρωποι οἱ ὀνομαστοί.”

⁸⁰ A Vulgata bizonyos szempontból korrektebb, amikor a két fogalmat konzekvensen megkülönbözteti. Az mindenesetre a LXX hatását mutatja, hogy Nephilimet a Vulgata is óriásokként adja vissza. Gen 6,4: „Gigantes autem erant super terram in diebus illis postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum illaeque genuerunt isti sunt potentes a saeculo viri famosi.”

⁸¹ De mint láthattuk, 1Énok 7,2 nem ezt a megoldást követi!

⁸² Az óriásokkal kapcsolatban a rendelkezésre álló qumráni és a turfáni manicheus forrásokat is feldolgozva kiváló elemzést és forrásgyűjteményt ad: GOFF, M. – L.T. STUCKENBRUCK – E. MORANO szerk.: *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan: Contexts, Traditions, and Influences.* /WUNT 360/ Mohr Siebeck, Tübingen, 2016. (Goff – Stuckenbruck – Morano 2016)

⁸³ Deut 32,8: „Mikor a Felséges kiosztotta a népek örökségét, népekre osztva az emberek fiait, mikor kijelölte a nemzetek hazáját, kik annyian vannak, mint Izráel fiai,”

⁸⁴ HEISER, Michael S.: Deuteronomy 32:8 and the Sons of God. In: *Bibliotheca Sacra* 158, (1), 2001, 52. o. (HEISER 2001)

Grotius, illetve modern írásmagyarázók egész tömkelege.⁸⁵ Magam is logikusabbnak tartom ezt, mint az „Izráel fiai” kitételt. Igaz ugyan, hogy Gen 10-11 hetven nemzetet sorol fel, amelyek közé Izráel nem számít bele. Az is igaz, hogy Gen 46,27 és Ex 1,5 szerint Jákób házanépe, akik tőle származtak és Egyiptomba mentek, pontosan hetvenen voltak. Mégis, mi értelme lenne egy konkrét nép mint kollektívum létszámához kötni a világ népeinek a számát? Ráadásul Jákób és házanépe Gen 10-11 idején még nem is létezett. Az ugariti mitológiában a pantheon fejének, Él-nek, pontosan hetven fia van (Él fiai, ugaritiül: *bn il*).⁸⁶ Azt gondolom, ez a motívum bukkan fel később a népek angyalainak gondolatában is (ld. például Dán 10,13-at).

Jób 1,6

Jób 1,6 a következő ide sorolható textusunk.⁸⁷ A kontextusból egyértelmű, hogy az istenfiak kapcsán itt angyali rendű lényekről van szó, akik az ÚR előtt megjelennek a Sátánnal együtt. A szentíró úgy használja ezt a titulust, mint ami az olvasói számára egyértelmű jelentéssel bír, és további magyarázatot nem igényel.⁸⁸ MUNTAG Andor kiemeli, hogy a „sátán” szó itt valójában nem tulajdonnév, hanem a mai államügyésszel rokonítható funkció: vádló. Így tehát maga is az istenfiak egyikének tűnik.⁸⁹

Zsolt 82

A 82. zsoltár egy rendkívül izgalmas, ám sokat vitatott igeszakasz.⁹⁰ Komoly eszmei csatározások folytak és folynak annak megállapítását illetően, hogy kikre utal a zsoltáros Isten fiaiként. Különösen is pikánssá teszi a kérdést, hogy Jn 10,34-ben Jézus az apológiájában éppen erre a zsoltárra hivatkozik. Kereteinket messzemenően szétfeszítené a témakör, valamint a pro és kontra érvek akárcsak vázlatos ismertetése is. Annyit azonban el kell

⁸⁵ Pl.: Raymond BROWN, F. F. BRUCE, Walter EICHRODT és még hosszan sorolhatnánk. Részletes listát ad: STEVENS, David E.: Does Deuteronomy 32:8 Refer to “Sons of God” or “Sons of Israel”? In: *Bibliotheca Sacra* 154, (2), 1997, 132. o. (STEVENS 1997)

⁸⁶ HEISER 2001, 54. o.

⁸⁷ Jób 1,6: „Történt egy napon, hogy az istenfiak megjelentek, és megálltak az ÚR előtt. Velük együtt megjelent a Sátán is.”

⁸⁸ MCKENZIE, John L.: The Divine Sonship of the Angels. In: *CBQ* 5, (3), 1943, 293. o. (MCKENZIE 1943)

⁸⁹ MUNTAG Andor: *Jób könyve*. Luther Kiadó, Budapest, 2003, 10. o.

⁹⁰ Témánk szempontjából lényeges versek:

Zsolt 82,1.6-7: „Isten ott áll az istenek gyűlésén, ítéletet tart az istenek fölött: ... Azt mondtam ugyan, istenek vagytok, a Felséges fiai mindnyájan, mégis meg fogtok halni, mint a közemberek, és elhullotok, mint bármelyik főember.”

mondanunk, hogy az értelmezési megközelítések két nagy csoportba sorolhatók annak függvényében, hogy a szóban forgó „istenek”, a Magasságos fiai” emberi vagy isteni lények.

John A. EMERTON 1960-ban amellet érvelt, hogy itt angyalokról van szó, méghozzá azokról, akikre Isten az egyes nemzeteket bízta (vö.: Deut 4,19, Dán 10), amelyeket a zsidók angyaloknak tekintettek, bár a pogányok isteneknek hívtak (vö.: 1Kor 10,20).⁹¹

Valamivel később a qumráni kutatások előre haladtával ugyancsak ő vetette fel, hogy az אֱלֹהִים kitétel Melkisédekre vonatkozhat. 11QMelch ugyanis Melkisédeket bíróként ábrázolja. EMERTON szerint Melkisédek alakja azonos Mihályéval.⁹²

Midrási gyökerekre (*b.Ber* 6a; *Midr Ps* 82.9) vezethető vissza az a nézet, miszerint itt emberi bíróról lenne szó. Olyanok preferálták ezt a megközelítést, mint Brooke Foss WESTCOTT,⁹³ vagy Robert Henry LIGHTFOOT.⁹⁴

James ACKERMAN képviselte határozottan azt a már Paul BILLERBECKnél is felbukkant elképzelést, miszerint itt Izráelről van szó a Sínai törvényadás kapcsán.⁹⁵ Midrási hagyományokra hivatkozva Jerome NEYREY is csatlakozott ehhez az állásponthoz.⁹⁶ NEYREY párhuzamot von az Ádám-történet és a Sínai-hegynél történtek között. Az aranyborjú imádásával Izráel elveszíti a törvényadással nyert halhatatlanságot, csakúgy, mint a paradicsomi ember a fáról való evés nyomán.

Amint az alfejezetbe sorolásból is kitűnik, magam legvalószínűbbnek azt a megközelítést tartom, amely az istenfiak alatt itt az isteni udvartartás tagjait érti. Emellet érvelt például Michel HEISER is a Society of Biblical Literature 2011-es regionális konferenciáján tartott előadásában ugariti és egyéb ószövetségi párhuzamok alapján.⁹⁷ Végző soron azonban témánk szempontjából nincs kiemelt jelentősége, hogy melyik megoldás mellé tesszük le a voksunkat.

⁹¹ EMERTON, John A.: Some New Testament Notes. In: *JTS* 11, 1960: 329-336. o. (EMERTON 1960)

⁹² EMERTON, John A.: Melchizedek and the Gods: Fresh Evidence for the Jewish Background of John X.34-36. In: *JTS* 17, (2), 1966: 399-401. o. (EMERTON 1966)

⁹³ WESTCOTT, Brooke Foss: *The Gospel according to St. John*. John Murray, London, 1908, 70. o. (WESTCOTT 1908)

⁹⁴ LIGHTFOOT, Robert Henry: *St. John's Gospel*. Clarendon Press, Oxford, 1956, 209. o. (LIGHTFOOT 1956)

⁹⁵ ACKERMANN, James: The Rabbinic Interpretation of Psalm 82 and the Gospel of John. In: *HTR* 59, 1966: 186-191. o. (ACKERMAN 1966)

⁹⁶ NEYREY, Jerome H.: "I Said: You Are Gods": Psalm 82:6 and John 10. In: *JBL* 108, (4), 1989: 647-663. o. (NEYREY 1989)

⁹⁷ HEISER, Michael S.: Jesus' Quotation of Psalm 82:6 in John 10:34: A Different View in John's Theological Strategy. Dr. Michael S. Heiser.
<http://www.michaelsheiser.com/TheNakedBible/SBL%20Psalm%2082%20in%20John%2010%20paper.pdf>.
2017. május 31. (HEISER)

2.1.5 Összegzés

Sehol nem beszél az Ószövetség Isten atyaságáról úgy, hogy az egyes hívő is ekként tekinthetne rá, még ha sajátos szempontból kivétel talán a felkent király, illetve bizonyos aspektusból az özvegyek és árvák. Isten alapvetően a közösség atyja. Ennek a létrejött kapcsolatnak mindig Isten kiválasztó, megváltó szeretete az alapja. A hűtlen gyermekkel az irgalmas, bűnbánó gyermekének megbocsátani tudó atyai szeretet rendezi az esetlegesen problematikussá váló viszonyt.

2.2 ISTEN ATYASÁGA A PALESZTINAI KÁNONON KÍVÜLI JUDAIZMUSBAN

2.2.1 Deuterokanonikus irodalom

A fent említett helyzetet illetően azonban a deuterokanonikus irodalomban, különösen is annak bölcsességi rétegében, lényeges változás áll be. Megjelenik az a tendencia, amely a hívő egyént, az erényes igazat állítja az istenfűség pozíciójába. Jézus Sirák fia könyvében először is az árvákhoz és özvegyekhez való viszonyulásban tükröződhet ez a fajta minőség, amely magatartásminta meglátásom szerint rezonál a már idézett Zsolt 68,6-ban foglaltakkal. Sir 4,10: „Az árvákhoz légy olyan, mintha apjuk volnál, és úgy segíts anyjukon, mintha te volnál a férje. Légy olyan, mint a Magasságos fiához illik, és jobban fog szeretni, mint saját édesanyád.” Ugyancsak ebben a könyvben találkozunk azzal a jelenséggel, amikor az egyén imádságban atyjaként szólítja meg Istent. Sir 23,1.4: „Uram, Atyám és életem Gazdája, ne hagyj engem kiszolgáltatva akaratuknak, ne engedj engem elesnem ömiattuk! ... Uram, Atyám és életem Istene, ne adj nekem nagyralátó szemeket...” Ez a legelső előfordulása a zsidó irodalomban annak, hogy valaki Istent atyjaként szólítja meg fohászban.⁹⁸ Ide sorolhatjuk még Sir 51,10-nek a héber szövegváltozatát is.⁹⁹

Salamon Bölcsessége az igazakat szintén Isten gyermekeinek illetve fiainak nevezi. Bölcs 2-ben mindez az ellenfelek szájából hangzik el.¹⁰⁰ Bölcs 11,10-ben a megszemélyesített

⁹⁸ WINSTON, David: *The Wisdom of Solomon*. /The Anchor Bible Vol. 43./ Doubleday, Garden City, NY, 1979, 265. o. (WINSTON 1979)

⁹⁹ „I cried 'Lord, Thou art my Father' ...” – „Kiáltottam: Uram, Te vagy Atyám”

SNAITH, John G.: *Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus Son of Sirach*. /The Cambridge Bible Commentary/ Cambridge University Press, Cambridge, 1974, 257. o. (SNAITH 1974)

¹⁰⁰ Bölcs 2,13.16b.18: „Azt terjeszti magáról, hogy ismeri az Istent, és az ÚR gyermekének nevezi magát. ... boldognak tartja az igazak végső sorát, és azzal kérkedik, hogy Isten az ő Atyja. ... Mert ha igaz fia az Istennek, akkor meg fogja segíteni, és megszabadítja őt ellenfelei kezéből.”

Deuterokanonikus 1998, 44. o.

Figyelemre méltó, hogy ebben a 13. és a 18. versben a παῖς és a υἱός szavak egymás szinonímáiként, párhuzamosan szerepelnek.

Bölcsesség az, aki a pusztai vándorlás során atyaként intve tette próbára a vándorló népet. Bölcs 14,3-ban a beszélő atyjaként szólítja meg Istent, a hajózással kapcsolatban az Úr gondviselésére hivatkozva.¹⁰¹ Ez az igevers azért is figyelemreméltó, mert itt jelenik meg a „gondviselés” (πρόνοια) kifejezés először a görög nyelvű bibliában.¹⁰² Bölcs 16,21-ben az igazak Isten gyermekeiként (τέκνα) jelennek meg,¹⁰³ 16,26-ban pedig fiakként (υἱοί).¹⁰⁴

Meg kell még említenünk a deuterokanonikus, ámde nem bölcsességi jellegű irodalomból Tób 13,4-et is.¹⁰⁵ Itt azonban a hagyományos ószövetségi, Isten és Izráel közötti viszony kontextusában értelmezhető az atyaság fogalma. Ugyanide sorolható, amikor Judit imádságában Izráelt Isten fiaiként említi.¹⁰⁶

Összegzésképpen, valamint az atyaság-fiúság individuálissá válása folyamatának szabatos érzékeltetése gyanánt, Matthew VELLANICKAL véleményét idézem: „The Covenant placed Israel in the state of sonship... However, it is in the later books of the OT that we find the divine sonship passed on explicitly to the individual, inviting on the personal interior quality of the sonship,... As a result of the insistence on the imitation of the heavenly Father, the divine sonship becomes more and more personal so that finally the Sapiential books identify the 'divine sonship' with 'personal justice' (Wisd 2:13,16,18; 16:26). This is simply a homogeneous development of the original idea of sonship of which 'holiness' or 'fidelity to the Law' was a constituent element.”¹⁰⁷

¹⁰¹ Bölcs 14,3: „A te gondviselésed Atyám, elkormányozza, mert utat készítesz a tengeren is, és biztos ösvényt a hullámokon keresztül.”

Deuterokanonikus 1998, 54. o.

¹⁰² CLARKE, Ernest G.: *The Wisdom of Solomon*. /The Cambridge Bible Commentary/ Cambridge University Press, Cambridge, 1973, 93. o. (CLARKE 1973)

¹⁰³ Bölcs 16,21a: „Minthogy a te lényedhez tartozik, hogy megmutasd gyermekeidnek édességedet...”

Deuterokanonikus 1998, 57. o.

¹⁰⁴ Bölcs 16,26: „...hogy a te fiaid, akiket szeretettel kiválasztottál, Uram, megtanulják, hogy nem a termés hozama táplálja az embert, hanem a te beszéded tartja meg a benned hívőket.”

Deuterokanonikus 1998, 57. o.

¹⁰⁵ Tób 13,3a.4b: „Tegyetek róla vallást Izráel fiai, a pogányok előtt ... Magasztaljátok őt minden élő előtt, mert ő a mi Urunk, és ő a mi Istenünk, ő a mi atyánk, és ő az Isten mindörökké.”

Deuterokanonikus 1998, 22. o.

¹⁰⁶ Jud 9,13: „...add meg, hogy szavam és félrevezetésem sebbé és vágássá legyen azok számára, akik szövetséged ellen, megszentelt házad ellen, Sion orma ellen, és a fiaid birtokolta ház ellen kegyetlen tervet szőttek.”

Deuterokanonikus 1998, 36. o.

¹⁰⁷ „A Szövetség Izráelt a fiúság státuszába helyezte... Mindazonáltal az ÓSZ késői könyvei azok, amelyekben az istenfiúság kifejezetten az egyénre ruházódik, előhívva a fiúság személyes benső minőségét... A mennyei Atya utánzásához való ragaszkodás eredményeként az istenfiúság egyre személyesebb lesz, s így végül a bölcsességi könyvek azonosítják az 'istenfiúságot' az 'egyéni igaz volttal' (Bölcs 2,13.16.18; 16,26). Ez egyszerűen a fiúság eredeti ideájának a homogén tovább fejlődése, amely eredeti koncepciónak a „szentség” és a „Törvényhez való hűség” alkotóeleme volt.”

VELLANICKAL, Matthew: *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings*. /Analecta Biblica 72./ Biblical Institute Press, Rome, 1977, 21. o. (VELLANICKAL 1977)

2.2.2 Pszeudepigráf irodalom

A Jubileumok könyve lényegében Gen 1-Ex 12 terjedelmes kidolgozása, amelyet Mózes hall titkos kinyilatkoztatás gyanánt a Sínai-hegyen. A mű Kr. e. 175-100 közé datálható, legnagyobb valószínűséggel Kr. e. 160 körülre.¹⁰⁸ Jub 1,24.28-ban a hagyományos ószövetségi idea, Izráel istenfiúsága tükröződik.¹⁰⁹ Jub 2,20-ban és 19,29-ben Jákób alakja kerül előtérbe. Mégis, álláspontom szerint, személyében kollektíve jelenik meg Izráel népének istenfiúsága. Jub 2,20-ban Isten az, aki beszél, az ígélet pedig „Jákób magvának” szól: „And I have chosen the seed of Jacob from among all that I have seen. And I have recorded him as my firstborn son, and have sanctified him for myself forever and ever.”¹¹⁰ Jub 19,29-ben Ábrahám áldja meg Jákóbot és a népet: „and may the LORD God be for you and for the people a father always and may you be a firstborn son.”¹¹¹ Jacques van RUITEN szerint egyértelmű, hogy egyik esetben sem Jákób személyéről van szó, hanem Izráel népéről.¹¹²

A Makkabeusok 3. könyvének 6,4 versében Isten ismételtén a nép atyjaként jelenik meg, amikor Ptolemaiosz Philopatortól való szorongatott helyzetükben hozzá kiáltanak.¹¹³ A

(A katolikus szerző „az ÓSZ kései könyvei” kitétel alatt – saját kánoni tradíciójának fényében - értelemszerűen a deuterokanonikusokra céloz. – L.V.)

¹⁰⁸ NICKELSBURG, George W. E.: *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*. (2nd ed.) Fortress Press, Minneapolis, MN, 2005, 73. o. (NICKELSBURG 2005)

¹⁰⁹ Jub 1,25: „And I shall be a father to them, and they will be sons to me. And they will all be called 'sons of the living God'. And every angel and spirit will know and acknowledge that they are my sons and I am their father in uprightness and righteousness. And I shall love them.”

„És én atyjuk leszek, és ők fiaim. És az „élő Isten fiainak” fogják őket nevezni. És minden angyal és lélek tudni fogja és elismeri, hogy ők az én fiaim és én az atyjuk vagyok egyenességben és igazságban. És szeretni fogom őket.”

Jub 1,28b: „And everyone will know that I am the God of Israel and the father of all the children of Jacob and king upon Mount Zion forever and ever.”

CHARLESWORTH, James H.: *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. Doubleday, Garden City, NY, 1985, 54. o. (CHARLESWORTH 1985)

“És mindenki tudni fogja, hogy Izráel Istene vagyok és Jákób gyermekeinek atyja és király a Sion hegyén örökkön örökké.”

¹¹⁰ Jub 2,20: „És én Jákób magvát választottam mindazok közül, amelyeket láttam. Elsőszülött fiamként könyveltem el őt, és megszenteltem őt magamnak mindörökkön örökké.”

CHARLESWORTH 1985, 57. o.

¹¹¹ „...és legyen az Úr számodra és a nép számára mindig atya, és te légy elsőszülött fiú.”

CHARLESWORTH 1985, 93. o.

¹¹² van RUITEN, Jacques: Divine Sonship in the Book of Jubilees. In: Albrecht, Felix – Reinhard Feldmeier eds.: *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*. Leiden/ Brill, Boston, 2014, 92 o., 97. o. (van RUITEN 2014)

¹¹³ Sajnos a CHARLESWORTH-féle gyűjteményben a fordító H. ANDERSON éppen az atyaság teológiai értelmezése szempontjából fontos kitétel fordítja félre a birtokos névmást egyszerű névelőként adva vissza: „But the Jews ... called upon their Lord, the all-conquering who governs with all power, the merciful God and father...”

CHARLESWORTH 1985, 523. o.

Ha ezt a fordítás vennénk alapul, azt kellene mondanunk, hogy Isten atyaságának az egyetemes eszméje jelentkezik e versben. Ehhez képest a LXX eredeti szövegében ezt találjuk: ... ἐλεήμονα θεὸν αὐτῶν καὶ πατέρα

6. fejezetben egy bizonyos Eleázár imádságában kétszer is a vocativusban álló πᾶτερ szóval – ámde birtokos jelző nélkül –, atyaként szólítja meg Istent (3Makk 6,3.8). Első esetben a nép sorsának taglalása közepette teszi ezt, második alkalommal pedig Jónás történetét mesélve. Így itt sem beszélhetünk individuális apa-fiú viszonyról, hanem a hagyományos kollektívról.

A Tizenkét Pátriárka Testamentumából Lévi testamentumának 18,6 verse egy új papról szóló eszkatologikus jövődőlésben helyezkedik el. Eszerint Isten atyai hangon fog hozzá szólani.¹¹⁴ Mivel e mű tekintetében egy alapvetően keresztény átdolgozásról van szó,¹¹⁵ az új pap személyében nem nehéz Jézus Krisztust felismernünk. Ez az atyaság – pontosabban a szövegnél maradva: atyai hangon való odafordulás –, tehát Krisztus vonatkozásában áll fenn. Hasonlóképpen szembeötlő újszövetségi, jézusi rezonanciákat hordoz Júda testamentumának 24,2 verse.¹¹⁶

Igen érdekes megfigyelésekre tehetünk szert Énok apokalipszisének egy szakaszát figyelembe véve.¹¹⁷ 1Én 62,11-15 alaphelyzete az, hogy Isten ítéletet tart azok felett, akik

... Azaz, az ő irgalmas Istenüket és atyjukat kérelték. Ez így pedig ismételten a klasszikus ószövetségi, a nép és Isten közötti viszonyra utal.

Septuaginta, é.n., 1148. o.

¹¹⁴ Test. Lev. 18,6: „The heavens will be opened, and from the temple of glory sanctification will come upon him, with a fatherly voice, as from Abraham to Isaac.”

„A mennyek megnyílnak és a dicsőség templomából megszentelődés száll rá, atyai hanggal, ahogy Ábrahám-tól Izsákra.”

Testament of the Twelve Patriarchs. /Ford. és bevezetéssel ellátta: KEE, H. C./ In: Charlesworth, James H.: *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1.* Doubleday, Garden City, NY, 1983, 795. o. (KEE 1983)

¹¹⁵ NICKELSBURG 2005, 306. o.

¹¹⁶ Test. Jud. 24,1-2: „And after this there shall arise for you a Star from Jacob in peace: And a man shall arise from my posterity like the Sun of righteousness, walking with the sons of men in gentleness and righteousness, and in him will be found no sin. And the heavens will be opened upon him to pour out the spirit as a blessing of the Holy Father.”

CHARLESWORTH 1983, 801. o.

„És ezután egy Csillag támad Jákóbból békeességben: És egy férfi támad az utódaim közül, aki olyan mint az igazság Napja, az emberek fiaival jár szelídségben és igazságban, és benne nem lesz bűn. És a mennyek megnyílnak felette, hogy kiáradjon rá a lélek, mint a Szent Atya áldása.”

¹¹⁷ 1Én 62,11-15: „And he will deliver them to the angels of punishment, to execute vengeance on them because they oppressed his children and his elect. And they shall be a spectacle for the righteous and for his elect, who will exult over them. Because the wrath of the Lord of spirits rest upon them, and his sword will be drunk from them. And the righteous and the elect shall be saved on that day. And they shall never henceforward see the face of the sinners and unrighteous. And the Lord of spirits shall abide by them, and with that Son of Man they shall eat, and lie down and raise up for ever and ever. And the righteous and elect shall be raised up from the earth, and they shall cease to be of downcast countenance; they shall be clothed in garments of glory...”

BLACK, Matthew: *The Book of Enoch or 1Enoch.* /Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 7./ Brill, Leiden, 1985, 60. o. (BLACK 1985)

„És a büntető angyalokhoz fogja őket vinni, hogy bosszút álljanak rajtuk, mert elnyomták gyermekeit és választottait. És látványossággá lesznek az igazak és az ő választottai számára, akik ujjongani fognak felettük. Mert a lelkek Urának haragja nyugszik rajtuk, és a kardja részeg lesz tőlük. És az igazak és a választottak megmenekülnek azon a napon. És onnantól fogva nem fogják többé a bűnösök és igaztalanok arcát látni. És a lelkek Ura velük lakozik majd, és azzal az Emberfiával fognak lakomázni, lefeküdni és felkelni mindörökkön

elnyomták az ő gyermekeit, a választottakat. Amint azonban a szövegből láthatjuk, itt szinte állandó *terminus technicus*-ként jelenik meg „az igazak és a választottak” kifejezés. Túlzás nélkül állítható, hogy az Isten gyermekei, az igazak és a választottak, e három, egymás szinonimáiként váltakoznak e szakaszban. Itt nem egyszerűen Izráel és a pogányok közötti különbségről van szó, hanem az igazak, „a választottak és szentek” gyülekezete (1Én 62,8) Izráelen belül egy szűkebb kategória.¹¹⁸

Szövegértelmezési problémákat vet ugyan fel, de vizsgálatra érdemes Jób testamentuma 47,11. Ebben Jób egy phylaktériont adományoz lányainak, amelynek SPITTLER szerint nincs köze az ezen a néven ismert imaszíjakhoz, ezért ő inkább amulettnek fordítja.¹¹⁹ Ennek a vélhetően mágikus jellegű funkciója az ugyanis, hogy segítségével a lányai láthassák a mennyei lényeket, akik hamarosan Jób lelkéért eljönnek. Jób ekként írja le ezt a tárgyat: „it is a protective amulet from your Father.”¹²⁰ Bár SPITTLER elismeri annak kétséges voltát, hogy ez most Istenre vagy Jóbra vonatkozik, ő inkább Jób felé hajlik. Nem így Bruce CHILTON, hiszen bizonyos *T.Job.* kéziratok itt kifejezetten „az Úr”-at olvasnak.¹²¹ Ráadásul *T.Job* 50.3 szerint az egyik lány látomásában „az atyai dicsfényt” látja.¹²²

2.2.3 Qumrán

Joachim JEREMIAS sok szempontból a mai napig meghatározó alapműnek számító tanulmányában 1966-ban a következő sommás kijelentést tette: „...ist die persönliche Gottesanrede „mein Vater” in der Literatur des antiken palästinischen Judentums bisher nicht

örökké. És az igazak és választottak feltámasztatnak majd a halálból, és megszűnnek lehorgasztott ábrázatúak lenni, a dicsőség ruháiba lesznek öltöztetve...”

¹¹⁸ Legalábbis így értelmezi VELLANICKAL 1977, 86. o. De ugyanígy látja Abera M. MENGESTU is: “The text focuses on the division not only between Jews and Gentiles but also between those who align themselves with God and those who trust in kings. ... As such, the use appears to narrow the category of “children” to those who are righteous and elect among the Jews.”

MENGESTU, Abera: *God as Father in Paul: Kinship Language and Identity Formation in Early Christianity*. Pickwick Publications, Eugene, OR, 2013, 148. o. (MENGESTU 2013)

„A szöveg nemcsak a zsidók és a pogányok közötti megosztottságra fókuszál, hanem azokra is akik Istenhez csatlakoznak és akik királyokba vetik bizalmukat. ... Mint ilyen, ez a használat úgy tűnik, leszűkíti a „gyermekek” kategóriáját azokra, akik igazak és választottak.”

¹¹⁹ Testament of Job. /Ford. és jegyzetekkel ellátta: SPITTLER, R. P./ In: Charlesworth, James H.: *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1*. Doubleday, Garden City, NY, 1983, 865. o. (SPITTLER 1983)

¹²⁰ SPITTLER 1983, 865. o.

„Ez egy védelmező amulett a ti Atyátoktól.”

¹²¹ CHILTON, Bruce: God as „Father” in the Targumim, in Non-Canonical Literatures of Early Judaism and Primitive Christianity, and in Matthew. In: Chilton, Bruce: *Judaic Approaches to the Gospels*. Scholars Press, Atlanta, GA, 1994, 59. o. (CHILTON 1994)

¹²² SPITTLER 1983, 866.

nachgewiesen.”¹²³ Mindez nem bizonyult igaznak. A qumráni iratokban ugyanis nagyon is konkrét ilyen példák állnak előttünk.¹²⁴

Az egyik József apokrifon szerint 4Q372.1.16-ban József így szólítja meg imádságban Istent: „Atyám és Istenem ne szolgálts ki engem a pogányok kezeibe....”¹²⁵ A szintén imádságnak tűnő 4Q460.9.1.5-6 szerint pedig: „...f]or you have not abandoned your servant my father and my Lord.”¹²⁶

Hasonlóképpen Istenhez intézett beszédben olvassuk a következőket 1QH9.35-ben: „...atyám nem ismert engem, és anyám rád hagyott engem. Mivel Te atya vagy a Te állhatatosságod minden [fia] számára.”¹²⁷ A Józsué zsoltáiraiként ismert két irat közül az egyikben a 4Q378.6.1.8-ban a következőt találjuk: „would speak like a father to his son”,¹²⁸ a másikban, 4Q379.18.4-ben, pedig: „be for me O, o[ur] Lord, like a father”.¹²⁹ A közvetlen megszólításon túlmenően vagy Istenhez intézett beszédben való előfordulás mellett számos olyan példa is van, amikor nem közvetlen megszólításban Istent atyához hasonlítják, vagy atyaként aposztrofálják. Terjedelmi okokból nem térünk ki részletesen ezekre a további releváns esetekre.¹³⁰ Azt azonban a fentiek alapján is leszögezhetjük, hogy a qumráni anyag jól illeszkedik az intertestamentális kori eszmefejlődés vonalába.

¹²³ JEREMIAS, Joachim: Abba. In: Jeremias, Joachim: *Abba: Studien zum neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966, 33. o. (JEREMIAS 1966)

„Nem bizonyított ez idáig, hogy Isten személyes, Atyámként való megszólítása az antik palesztinai zsidóság irodalmában előfordult volna.”

¹²⁴ Igaz, hogy ezt Sir 23,1.4 esetén is láthattuk ezt, ráadásul szintén József imájában, azonban JEREMIAS szerint Jézus, Sirák fia már hellenista hatást tükröz.

¹²⁵ FRÖHLICH Ida: *A qumráni szövegek magyarul*. (2. javított és bővített kiadás) Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Szent István Társulat, Piliscsaba-Budapest, 2000, 197. o. (FRÖHLICH 2000)

¹²⁶ „...m]ivel nem hagytad el szolgálodat, atyám és Uram.” Forrás: LARSON, Erik: 460. 4QNarrative Work and Prayer. In: Pfann, S. J. et al. ed.: *Qumran Cave 4. XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea 1*. /DJD 36/ Oxford University Press, Oxford, 2000, 382. o. (LARSON 2000) Fröhlich ezt a töredéket nem hozza.

¹²⁷ FRÖHLICH 2000, 445. o.

¹²⁸ „...úgy beszélne mint egy apa a fiaihoz.” Idézi: NEWSOM, Carol: 378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b}. In: Brooke, G. et al. ed.: *Qumran Cave 4. XVII: Parabiblical Texts. Part 3*. /DJD 22./ Oxford University Press, Oxford, 1996, 247. o. (NEWSOM 1996) NEWSOM a körülmények alapján valószínűsíti, hogy itt Istenről van szó. Döbbenetes módon a már hivatkozott FRÖHLICH Ida-féle magyar nyelvű forráskiadvány a 4Q379 6. töredékének 1. oszlopát illetően a 7. versig (!!!) idézi a szöveget, mintha az ott érne véget. Vö.: FRÖHLICH 2000, 211. o.

¹²⁹ „...légy számomra olyan, ó Ur[unk], mint egy apa.” Idézi: NEWSOME 1996, 276. FRÖHLICH a 4Q379-en belül a 18. töredéket teljes egészében kihagyja.

¹³⁰ Ezek: 4Q174.1.11 (ez 2Sám 7,14 idézése), 4Q246.1.2.1, 4Q369.1.2.5-10, 4Q382.104.1-4, 4Q392, 4Q418.86.1, 4Q 423.7.3, 4Q448, 4Q504.3.2-7, 4Q511.127.1, és talán a rendkívül töredékes 4Q502 is. Ezekkel kapcsolatban ld. DOERING már idézett tanulmányát.

2.2.4 Alexandriai Philón

Philón (Kr.e. 20 k. – Kr.u. 50 k.) munkássága, - akinek törekvése arra irányult, hogy a héber hagyományt összehangolja a közép-platonizmus és sztoicizmus eszmevilágával -, vizsgált témánk szempontjából is újdonságokat tartalmaz.

Egyfelől megjelenik nála Isten teremtményiségéből fakadó atyasága az első ember vonatkozásában,¹³¹ de nevezi őt a világ Atyjának is.¹³²

Különösen izgalmas azonban az újszövetségi nagy modellekkel párhuzamba állítható istengyermekség értelmezések megjelenése Philónnál. Egyfelől Isten fiai azok, akik Istent szolgálják. A mátéi Jézusnak a földi rokonsági kapcsolatoknak az Istentől való származásra való felcserélésével kapcsolatos, később részletesebben tárgyalandó radikális gondolatai visszhangozhatnak bennünk a következő sorokat olvasván: „ἔστω γὰρ ἡμῖν μία οἰκειότης καὶ φιλίας ἐν σύμβολον ἢ πρὸς θεὸν ἀρέσκεια καὶ τὸ πάντα λέγειν τε καὶ πράττειν ὑπὲρ εὐσεβείας· αἱ δ' ἐκ προγόνων ἀφ' αἵματος αὐταὶ λεγόμεναι συγγένειαι καὶ αἱ κατ' ἐπιγαμίας ἢ τινας ἄλλας ὁμοιοτρόπους αἰτίας οἰκειότητες ἀπορριπτέσθωσαν εἰ μὴ πρὸς τὸ αὐτὸ τέλος ἐπείγονται, τὴν τοῦ θεοῦ τιμὴν, ἢ πάσης ἐνωτικῆς εὐνοίας ἄλυτος δεσμός ἐστιν· ἀντιλήψονται γὰρ οἱ τοιοῦτοι σεμνοτέρως καὶ ἱεροπρεπεστέρας συγγενείας. βεβαιούται δέ μου τὴν ὑπόσχεσιν ὁ νόμος λέγων, ὅτι οἱ "τὸ ἀρεστὸν" τῇ φύσει δρῶντες καὶ "τὸ καλὸν" υἱοὶ εἰσι τοῦ θεοῦ, φησὶλέγω γάρ· "υἱοὶ ἐστε κυρίῳ τῷ θεῷ ὑμῶν" (Deut 14,1 – L.V.), δηλονότι προνοίας καὶ κηδεμονίας ἀξιωθησόμενοι τῆς ὥς ἐκ πατρός· ἡ δὲ ἐπιμέλεια τοσοῦτον διοίσει τῆς ἀπ' ἀνθρώπων, ὅσον περ, οἶμαι, καὶ ὁ ἐπιμελούμενος διαφέρει.”¹³³

¹³¹ *Op. Mund.* 84: ...γεννήσας αὐτόν ὁ πατήρ ἡγεμονικὸν φύσει ζῶον.... „...nemzette őt az Atya, természete szerint uralkodó élőlénné...”

PHILÓN, Alexandriai: De officio mundi. In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 1. Walter de Gruyter, Berlin, 1896, 29. o. (PHILÓN 1896a)

Spec. leg. 2.30-31-ben Istenre mint az emberi értelem (διάνοια) nemző atyjára (ὁ γεννητὴς...πατὴρ) történik utalás.

PHILÓN, Alexandriai: De specialibus legibus. In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. V., Walter de Gruyter, Berlin, 1906, 93. o. (PHILÓN 1906a)

Spec. leg. 3.189 szerint Istent illő, helyes Atyjának és teremtmőnek nevezni. (ὁν πατέρα καὶ ποιητὴν ὀνομάζειν θέμις)

PHILÓN 1906a, 203.

¹³² *Dec* 134-ben: „...τῷ τοῦ κόσμου πατρί...”

PHILÓN, Alexandriai: De decalogo. In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 4. Walter de Gruyter, Berlin, 1902, 299. o. (PHILÓN 1902a)

Abr 75: „θεός καὶ τοῦ συμπάντων πατὴρ” – „Isten és mindenek Atyja”

PHILÓN, Alexandriai: De Abrahamo. In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 4. Walter de Gruyter, Berlin, 1902, 18. o. (PHILÓN 1902b)

Az egyetemes atyasághoz lásd még: *Abr* 58; 121; 204; *Spec. leg.* 1.14; 1.34; 2.6; 2.165; 3.127.

¹³³ *Spec. leg.* 1.317-318: „Mert csak egy rokonsági kapcsolatunk, és a szeretetnek egyetlen jele legyen számunkra: az, hogy Isten tetszését keressük, és hogy mindent a kegyesség szerint mondjunk és cselekedjünk. Azok a (kötelékek) pedig, amelyek szülőkől származás folytán vérségi kapcsolatoknak nevezetnek, és amelyek

Másfelől Philón azokat nevezi Isten fiainak, akik ismerik az Istent.¹³⁴ *Conf* 1.145 szerint, akik ilyen ismerettel (ἐπιστήμη) élnek, azok méltán neveztetnek az egy Isten fiainak.¹³⁵ *Praem* 43-45 alapján bizton elmondhatjuk, hogy ez az istenismeret gyakorlatilag a keresztény misztikából is ismert kontemplatív istenlátásnak feleltethető meg.¹³⁶ De Philón továbbmegy *Conf* 1.146-147-ben és azt mondja, hogyha valaki még nem is méltó arra, hogy ennek megfelelően Isten fiának neveztesse, igyekezzen önmagát az elsőszülött Logosz szerint felékesíteni. Itt többes szám első személyre vált: mert ha nem is vagyunk alkalmasak arra, hogy Isten gyermekeinek neveztesse, az ő forma nélküli képéé, a legszentebb logoszé még lehetünk (καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλὰ τοι τῆς ἀειδοῦς εἰκόνης αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου).¹³⁷ Az újszövetségi terminológia későbbi vizsgálatához fontos adalék, hogy bár az eddigi példákban az istenfiúság/istengyermekség vonatkozásában Philón a υἱός (fiú) kifejezést alkalmazta, most szinonimaként használja a παῖς (gyermek) szót.

A következő textus esetében álláspontom szerint egészen sajátosan keveredik a Pálra jellemző örökbefogadási és a jánosi születési modell Philónnál. Együttal szinte terminológiai szintű áthallást észlelhetünk az eckhartianus misztika mintegy 1300 év múlva kibontakozó gondolataihoz.¹³⁸ *Sob* 55-56 szerint azok, akik nem a külső érzékeikkel, hanem noétikusan fogják fel az Istent, azok túlhaladtak az emberi jólétre törekvés határain. Egyedül az ilyen ember nemes születésű (μόνος γὰρ εὐγενής), amennyiben Istent atyjává tette, és egyetlen

házasságokból vagy más hasonló okok révén létrejött rokonsági kapcsolatok, vettessenek el, hacsak nem ugyanarra a célra törekednek, azaz az Isten tiszteletére, amely minden egyesített jóra való törekvés elszakíthatatlan köteléke. Mert az ilyen (emberek) tiszteletreméltóbb és szentséghez illőbb rokonsági kapcsolatban fognak részesedni. De megerősíti kijelentésemet a Törvény, mondván, hogy akik azt cselekszik, ami a természethez illő, és ami helyes, azok Isten fiai, amikor azt állítja: „Az Úrnak, a ti Isteneteknek a fiai vagytok”, amennyiben méltónak találtattok az ő gondviselésére és törődésére, mint egy apától jövőére. És ez a törődés annyiival lesz magasabb rendű az emberektől származótól, amennyire a gondoskodó (személye) magasabb rendű amazoknál.”

PHILÓN 1906a, 76-77. Azért is idéztem ezt ilyen terjedelemben, mert –ahogy arra a mátéi fejezetben még visszatérek –, dolgozatomban egyik novumának, friss részeredményének tekintem, hogy fenti szakasz, mint csaknem kortárs zsidó irodalombeli példa figyelembe vételét javaslom Mt 23,9 értelmezése kapcsán.

¹³⁴ A Jánosnál oly hangsúlyos teognózis gondolati párhuzama tálcán kínálja magát. Jn 17,3: „Az pedig az örök élet, hogy ismernek téged, az egyedül igaz Istent, és akit elküldtél, Jézus Krisztust.” De ide kívánczik 2Thessz 17b-18a is: „Mert amikor az Úr Jézus megjelenik a mennyből hatalmának angyalaival, tűz lángjában, bosszút áll azokon, akik nem ismerik Istent, és nem engedelmeskednek a mi Urunk Jézus Krisztus evangéliumának.”

¹³⁵ PHILÓN, Alexandriai: De confusione linguarum. In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 2. Walter de Gruyter, Berlin, 1897, 256. o. (PHILÓN 1897a)

¹³⁶ PHILÓN, Alexandriai: De praemiis et poenis. In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. V. Walter de Gruyter, Berlin, 1906, 345-346. o. (PHILÓN 1906b)

¹³⁷ PHILÓN 1897a, 257. o.

¹³⁸ Jelen dolgozat kereteit a mégoly vázlatos hatástörténeti vizsgálódás is messzemenően szétfeszítené. A témával kapcsolatban ld.: UEDA, Shizuteru: *Isten lélekben való születése: Eckhart mester tanítása és a zen-buddhizmus*. Arcticus Kiadó, Budapest, 2004.

fogadott fiává lett (μόνος γὰρ εὐγενὴς ἄτε θεὸν ἐπιγεγραμμένος πατέρα καὶ γεγονῶσγίνομαι εἰσποιητὸς αὐτῷ μόνος υἱός).¹³⁹

Említésre méltó még Isten atyaságának és Izsák istenfiúságának a tételezése. (*Somn.* 1.173). Míg Isten Ábrahámot tanította, addig Izsákot nemzette, míg egyiknek a tanítója, a másiknak az atyja, míg egyik diák, a másik fiú.¹⁴⁰ Izsákot az Úr nemzette, mert Ő az Atyja a tökéletes természetnek, boldogságot vetve és nemzve a lelkekben (*Leg. all.* 3.219).¹⁴¹ Ez az öröm és az istenfiúság szintén azonosítódnak egymással *Mut* 131-ben, ahol Izsák személyét szimbólumként értelmezi Philón: nem ember ő, hanem szinonim a boldogság, az öröm, a nevetés legjobbjával, Isten immanens fiával, akit Ő enyhülésként és jókedvként ad a békés lelkeknek.¹⁴²

Összefoglalásképpen igazat kell adnunk Diane G. CHEN-nek: „...even though the confession of God as the Father of the universe may not directly contradict the confession of God as the Father of Israel, it nonetheless represents a departure from the particularity of Israel’s sonship.”¹⁴³ Ugyanakkor a hozzávetőleg Krisztus- és Pál-kortárs Alexandriai Philón kiemelkedő jelentőségét témánk szempontjából abban látom, hogy műveiben egyedülálló módon, a képhasználat szintjén mindazok az istengyermekség modellek megjelennek egyértelműen - legalábbis a négy nagy igazán jelentős -, amelyeket az újszövetség egyes rétegeiben azonosítottam és vizsgálatom tárgyává kívánok tenni. Munkássága az alexandriai teológia közvetítésével a történeti kereszténységen letörölhetetlenül és méltán hagyta ott a lenyomatát.

¹³⁹ PHILÓN, Alexandriai: De sobrietate. In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 2. Walter de Gruyter, Berlin, 1897, 226. o. (PHILÓN 1897b)

¹⁴⁰ Ἀβραὰμ μὲν διδάξας, Ἰσαὰκ δὲ γεννήσας· τοῦ μὲν γὰρ ὑφηγητῆς, τοῦ δὲ πατρὸς ὑπέμεινας ὀνομασθῆναι, τῷ μὲν τὴν γνωρίμου τάξιν, τῷ δὲ τὴν υἱοῦ παρασχών.

PHILÓN, Alexandriai: De somniis. In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 3. Walter de Gruyter, Berlin, 1898, 242. o. (PHILÓN 1898a)

¹⁴¹ PHILÓN, Alexandriai: Legum allegoriarum. In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. I. Walter de Gruyter, Berlin, 1896, 262. o. (PHILÓN 1896b)

¹⁴² Ἰσαὰκ οὐχ ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ’ ὁ συνώνυμος τῆς ἀρίστης τῶν εὐπαθειῶν, χαρᾶς, γέλως, ὁ ἐνδιάθετος υἱὸς θεοῦ τοῦ διδόντος αὐτὸν μείλιγμα καὶ εὐθυμίαν εἰρηνικωτάται ψυχᾷς.

PHILÓN, Alexandriai: De mutatione nominum. In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 3. Walter de Gruyter, Berlin, 1898, 179. o. (PHILÓN 1898b)

¹⁴³ „...habár Istennek, mint a világmindenség Atyjának a hitvallása talán nem mond közvetlenül ellent Istennek, mint Izráel Atyjának a hitvallásával, mindazonáltal egy elmozdulást jelenít meg Izráel fiúságának a részlegességétől.”

CHEN, Diane G.: *God as Father in Luke-Acts*. Peter Lang, New York, 2006, 137-138. o. (CHEN 2006)

2.2.5 Josephus Flavius

Josephus (Kr. u. 37k – 100k) hét ízben utal Istenre mint atyára. Először *Ant* 1,20-ban, ahol - a zsidó gondolkodáson belül eleddig mindössze csak Philónhoz hasonló módon - az egyetemes atyaságát hangsúlyozva ekképp beszél Istenről: πάντων πατήρ τε καὶ δεσπότης ὁ θεὸς ὢν καὶ πάντα ἐπιβλέπων.¹⁴⁴ Josephus itt azért hangsúlyozza, hogy Isten minden nemzetség atyja és nemcsak a zsidóké, mert azon a meggyőződésen van, hogy az embereknek meg kell próbálniuk részesedni Isten erényeiben.¹⁴⁵ Ebből következően Josephus szerint Mózes törvényei sem pusztán a zsidó néphez, hanem általában véve az emberiséghez is szólnak.

Ant 1.230-ban ugyanilyen jellegű állítással találkozunk Izsák feláldozása kapcsán. Ábrahám Izsákhöz intézett búcsúbeszédében elmagyarázza fiának, hogy most, amikor meg fog halni, akkor apja által Istenhez, mindenek Atyjához (ὑπὸ πατρὸς ἰδίου θεῷ τῷ πάντων πατρὶ) küldetik.¹⁴⁶

Ant 2.152 a József-történetnek az a pontja, amikor a testvérek immár Benjáminnal tértek vissza Józsefhez. Júda éppen egy beszédet intéz az akkor még fel nem ismert testvéréhez, aminek hatására József majd felfedi magát. A minket érdeklő szakasz Júda beszédében foglal helyet és ismételten Isten egyetemes atyaságának eszméjét közvetíti. Júda József irgalmáért esdekel idős édesapjukra való tekintettel, mintegy az „apaság” nevében. József ezzel nemcsak a bűnös testvérek idős apját tisztelné meg, hanem a sajátját is,¹⁴⁷ illetve önmagát is, mint már apát. Isten is, aki mindenek Atyja, megőrizné őt kegyes cselekedetéért (φυλαχθησόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ τοῦ πάντων πατρός).¹⁴⁸ Az „apaság” tehát mint az emberekre és Istenre egyaránt jellemző állapot, tulajdonság, az érvelés kulcsa. Ha József megbecsüli az emberi apaságot, ezzel Istent is megtiszteli, aki maga is apa.

Ant 4.262 szintén az egyetemes gondolat jegyében szól Istenről. Mózes éppen kihirdeti a törvényt. A szóban forgó szakasz kontextusában Josephus a szülők tiszteletének parancsolatát (Ex 20,12; Deut 5,16) kombinálja az engedetlen fiú megbüntetéséről szóló Deut 21,18-21-beli szakasszal, és saját szöveget is ad hozzájuk. Ebben a saját anyagban olvashatunk hivatkozást Istenre, aki maga is apa, méghozzá az egész emberi nemé: καὶ αὐτὸς πατήρ τοῦ παντὸς

¹⁴⁴ „...mindenek Atyja és Ura Isten, és mindenekre rátekin.”

JOSEPHUS: *Jewish Antiquities: Books I-IV.* /The Loeb Classical Library/ William Heinemann Ltd, London, 1961, 10. o. (JOSEPHUS 1961)

¹⁴⁵ Vö.: *Ant* 1.23. Josephus 1961, 12. o.

¹⁴⁶ JOSEPHUS 1961, 114. o.

¹⁴⁷ Itt még nem tudják, hogy közös az apjuk. Ez Josephus iróniája.

¹⁴⁸ JOSEPHUS 1961, 230. o.

ἀνθρώπων γένους ἐστὶ.¹⁴⁹ Ahogyan a szülők szüleik gyermekeiknek, ugyanúgy Isten is az emberiségnek.

Az ötödik eset, *Ant* 5.93 eltér az eddigiektől. Itt Izráel istenfiúságnak klasszikus ószövetségi gondolata bukkan fel Józsué beszédében, amelyet a transzjordániai törzsekhez intéz: ὁ θεὸς πατὴρ καὶ δεσπότης τοῦ Ἑβραίων γένους.¹⁵⁰ Isten ilyen atyai minőségében adományozta a földet a népnek és őrzi meg azt.

Dávid Salamonért mondott imájának része *Ant* 7.380, amely kontextusának bibliai leírását 1Kir 1-ben, illetve 1Krón 22-ben és 28-29-ben találjuk. Josephus azonban nem Dávidot beszélteti közvetlenül, hanem mintegy leírja róla, hogy miket mondott, így például azt, hogy hangosan dicsérni kezdte Istent, mindenek atyját és eredetét, az emberi és isteni dolgok alkotójának is nevezve őt.¹⁵¹ Mladen POPOVIĆ kiemelt jelentőséget tulajdonít ennek a textusnak, egyúttal kritizálva Joachim JEREMIAS már általam is idézett sommás véleményét.¹⁵² Igaz ugyan, hogy Dávid imáját csak indirekt módon egy kívülálló perspektívájából olvashatjuk, mégis feltételezhető, hogy Dávid Josephus szerint atyjaként szólította meg Istent. POPOVIĆ ezt két érveléssel próbálja megtámogatni. Egyfelől hivatkozik a párhuzamos 1Krón 29,10-re. A héber változatban az szerepel, hogy: „Áldott vagy te, Uram, ősatyánknak, Izráelnek Istene, öröktől fogva mindörökké!” A Septuaginta azonban más szöveget hoz: εὐλογητὸς εἶ κύριε ὁ θεὸς Ἰσραὴλ ὁ πατὴρ ἡμῶν ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος.¹⁵³ A vocativusban álló „κύριε” mint megszólítás és az indicativusban álló „πατὴρ ἡμῶν” mint kijelentés éles funkcionális megkülönböztetését, elkülönítését egy imádság első mondatán

¹⁴⁹ JOSEPHUS 1961, 602. o.

¹⁵⁰ „...Isten a zsidók népének atyja...”

JOSEPHUS: *Jewish Antiquities: Books V-VIII.* /The Loeb Classical Library/ William Heinemann Ltd, London, 1950, 44. o. (JOSEPHUS 1950)

¹⁵¹ τὸν θεὸν εὐλογεῖν ἤρξατο μεγάλη βοή πατέρα τε καὶ γενεσιν τῶν ὅλων ἀποκαλῶν καὶ δημιουργῶν ἀνθρωπίνων καὶ θείων.

JOSEPHUS 1950, 562. o.

¹⁵² POPOVIĆ, Mladen: God the Father in Flavius Josephus. In: Albrecht, Felix – Reinhard Feldmeier eds.: *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*. Brill, Leiden - Boston, 2014, 189. o. (POPOVIĆ 2014)

Fontosnak tartom megjegyezni e helyütt, hogy amint 4Q372.1.16 és 4Q460.9.1.5-6 kapcsán láthattuk, JEREMIAS bírálata kétségkívül megalapozott, azonban minden más esetben igen óvatosan kell eljárunk. JEREMIAS tézise ugyanis három olyan kritériumot tartalmaz, amelyek felett nem szabad átsiklunk, ha a *fair* ítéletalkotáshoz ragaszkodunk. Egyfelől ő a **palesztinai** judaizmus szövegeit vizsgálja, hiszen a diaszpórában született szövegek, mint pl.: Sir 23,1.4; 3Makk 6,3; Bölcs 14,3 JEREMIAS szerint már görög behatást tükröznek. Másfelől, Isten atyaként való egyéni, **individuális** megszólítását keresi (Atyám), nem pedig a korporatívot (Atyánk).

Harmadrészt Isten **megszólítását**, nem pedig egyszerűen atyaként való leírását.

JEREMIAS tézisének hatástörténetével kapcsolatban bővebben lásd Marianne Meye THOMPSON művének „Joachim Jeremias and the Debate about Abba” című fejezetét.

In: THOMPSON, Marianne Meye: *The Promise of the Father: Jesus and God in the New Testament*. Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 2000: 21-34. o. (THOMPSON 2000)

¹⁵³ „Áldott vagy te, Uram, Izráel Isten, a mi Atyánk, öröktől fogva mindörökké!”

belül nem lehet köbe vésve abszolutizálni.¹⁵⁴ Ebből arra következtethetünk, hogy Isten atyaként való megszólítása a Krónikák görögre fordításának idején esetleg már nem volt teljesen ismeretlen. A másik érv a δημιουργός-hoz köthető. *Ant* 1.272-ben Izsák az imájában vocativusban álló δημιουργέ-ként szólítja meg Istent. Amennyiben az általunk vizsgált *Ant* 7.380 nem egy kívülálló elmondásában visszaadott függő beszéd, hanem egyenes beszéd lenne, akkor jó okkal gondolhatjuk, hogy itt is a vocativusi alak szerepelne. Ez esetben viszont ezt a mondatban nem sokkal előtte álló „atya” szóról is feltételezhetjük.¹⁵⁵

A hetedik eset Josephusnak a zsidó háborúról írott művében bukkan fel. Jotapata városának ostroma és annak bukása után vagyunk közvetlenül. Josephus egy nagy ívű beszédben igyekszik meggyőzni a várost védő katonatársait, hogy semmiképpen se kövessenek el öngyilkosságot, hanem inkább adják meg magukat. Az öngyilkosság bűn, amit Isten gyűlöl, és az ilyet elkövetők a sötét alvilágba kerülnek. Itt hangzik el *Bell* 3.375-ben Josephus ajkairól a következő: „...és az ilyen kétszeresen bűnös embereket Isten, az atyjuk, még utódaikban is bünteti.”¹⁵⁶ Bár Isten itt azok atyaként jelenik meg, akik öngyilkosságot követnek el (ὁ δὲ τούτων πατήρ θεός),¹⁵⁷ mindazonáltal itt is az egyetemes atyaságról van szó: értelemszerűen minden embernek, így az öngyilkosoknak is Isten az atyja, ezért neki tartoznak ők is számadással.¹⁵⁸ Mindezt szerintem szoros összefüggésben kell látnunk Josephus szokatlan, sokkal inkább a görögségre jellemző, mintsem autochton zsidó vallási antropológiai álláspontjával: „Valamennyiünknek halandó, mulandó anyagból alkotott testünk van, de ebben a testben halhatatlan lélek van, az istenség része.”¹⁵⁹

Mint láthattuk, Josephusnál túlnyomó részt Isten atyaságának az egyetemes megközelítésével találkoztunk. Mi lehet ennek az eredője, hol lehet az eszmei forrása? Az

¹⁵⁴ POPOVIĆ 2014, 188-189. o.

¹⁵⁵ POPOVIĆ 2014, 189. o.

¹⁵⁶ JOSEPHUS FLAVIUS: *A zsidó háború*. (Ford.: Révay József) Gondolat Kiadó, Budapest, 1964, 253. o. (JOSEPHUS 1964)

¹⁵⁷ JOSEPHUS: *The Jewish War: Books I-III*. /The Loeb Classical Library/ William Heinemann Ltd, London, 1956, 680. o. (JOSEPHUS 1956)

¹⁵⁸ Itt az „atyaság” valójában csak egy a Josephus által a meggyőzés érdekében alkalmazott szemléletes metaforák sorában. Így az „atyaság” említését közvetlenül megelőző sorokban megjelenik az öngyilkos ember, mint család letéteményes, Isten pedig, mint a megkárosított letevő. Az öngyilkos, mint szökött rabszolga, Isten mint a legjobb gazda. Az ember mint kölcsönt vevő, Isten mint adományozó. „Ha már most valaki eltékozol olyan javakat, amelyeket emberek bíztak rá, vagy rosszul gazdálkodik velük, akkor bűnös és hűtlen embernek tartják; de aki az Istentől rábízott értéket erőszakosan kiszakítja tulajdon testéből, vajon hiheti-e, hogy elbújhat annak a szeme elől, akit így megbántott? Igazságosnak tartják, hogy a szökött rabszolgát megbüntetik, még akkor is, ha kegyetlen gazdától szökött meg, hát hogyne volna vétek, ha valaki megszökik Isten, a legjobb gazda elől? Hát nem tudjátok, hogy azok, akik a természet törvénye szerint távoznak az életből, és az Istentől kapott kölcsönt akkor fizetik vissza, mikor az adományozó vissza akarja venni, örök dicsőséget, családjuk és nemzetségük boldogságát nyerik jutalmul?”

JOSEPHUS 1964, 252. o.

¹⁵⁹ JOSEPHUS 1964, 252. o.

eddig vizsgált zsidó hagyományban nem igazán lelhetjük fel a gyökereit. Philónnál Alexandriában a platonikus és sztoikus hatás nem igényel különösebb magyarázatot. Josephus-szal kapcsolatban Tessel M. JONQUIÈRE *Ant* 7.380-at elemezve szintén arra a következtetésre jut, hogy Isten mint γένεσις sem a kanonikus, sem az apokrif iratokban nem fordul elő, hanem ez egy tipikusan sztoikus gondolat.¹⁶⁰ Annie JAUBERT szerint olyan fogalmak, tevékenységek Istenhez kapcsolása mint például a „gondviselés” (πρόνοια), ugyancsak sztoikus hatás.¹⁶¹ Mladen POPOVIĆ a római *pater patriae* birodalmi ideológiájával von párhuzamot.¹⁶² A római uralkodók Augustustól kezdve ezzel jelképezték a politikai *familia*-juk feletti abszolút hatalmukat. POPOVIĆ a nemzetközi hírű, magyar származású, epigráfiával és numizmatikával is kiemelten foglalkozó ALFÖLDI András régészprofesszor kutatásaira támaszkodik. ALFÖLDI egy monográfiát szentelt a kérdéskörnek, amikor a római pénzérméken található feliratokat és ikonográfiát kutatva bizonyította, hogy a *pater patriae* ideológia éppen Vespasianus alatt - aki Josephus pártfogója volt -, virágzott fel utoljára. Titus még megörökli apjától a címet, de Domitianus alatt már alapjában véve eltűnik.¹⁶³

Akárhonnan is közelítünk a kérdéshez, azt biztonsággal leszögezhetjük, hogy Josephus Flavius egy újabb mérőöldkőnek tekinthető az Isten atyaságával kapcsolatos zsidó gondolkodás tovább színesedésében.

2.2.6 A targumok

Deut 32,6 kapcsán említettük a RÚF pontatlanságát, amiben az ÚF is osztozik.¹⁶⁴ Az eredeti héber szövegben itt nem kijelentés, hanem kérdés található: הֲלוֹא-הוּא אֲבִיךָ – „Vajon nem Atyád-e ő?” Kérdésként értelmezi ezt a Septuaginta, a Vulgata, Károli, és minden általam áttekintett angol, német, francia, spanyol fordítás. Szóba került Deut 32,18 is, ahol az Úr szülői (חֵלֵל) és nemzői (יִלְדֵי) mivoltában jelenik meg.¹⁶⁵ E két igevers között Deut 32,13-14-ben annak leírását találjuk, hogy az Úr milyen élelmiszerekkel táplálta - a

¹⁶⁰ JONQUIÈRE, Tessel M.: *Prayer in Josephus /Ancient Judaism and Early Christianity 70./* Brill, Leiden - Boston, 2007, 147. o. (JONQUIÈRE 2007)

¹⁶¹ JAUBERT, Annie: *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne.* /Patristica Sorbonensia 6/ Editions de Seuil, Paris, 1963, 349. o. (JAUBERT 1963)

¹⁶² POPOVIĆ 2014, 194-196. o.

¹⁶³ ALFÖLDI, Andreas: *Der Vater des Vaterlandes im Römischen Denken.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971, 78-79. o. (ALFÖLDI 1971)

¹⁶⁴ Deut 32,6 RÚF: „Ez a hála az Úr iránt, bolond és esztelen nemzet?! Hisz atyád ő, aki megteremtett, ő alkotott és tett erőssé téged.” ÚF: „Így fizettek ti az ÚRnak, ó, bolond és esztelen nép?! Hisz atyád ő, ki teremtett, ő alkotott s erőssé tett.”

¹⁶⁵ Deut 32,18: „Kőszikládaddal, aki nemzett, nem törődtél; elfeledted Istent, aki világra hozott!”

szöveg tágabb kontextusában a hűtlensége miatt ostromozott - népet.¹⁶⁶ Ez lehet az oka annak a jelenségnek – amint azt hamarosan látni fogjuk –, hogy a pentateuchoszi targumok¹⁶⁷ Istent mint Atyát többnyire élelmiszer adása nyomán említik.

A párizsi kézirat által megőrzött Fragmentum Targum /FT(P)/¹⁶⁸ a Deut 32,6-ban található kérdést - az ÚF-hoz és a RÚF-hoz hasonlóan - kijelentéssé alakítja át.¹⁶⁹ Ami azonban ezen túlmenően a különlegességét adja, az a majd a mátéi Jézusra oly jellemző, Istennek a mennyben való „lokalizálása”. A Fragmentum Targumnak a Vatikánban megőrzött kézírata /FT(V)/ szintén hozza a „mennyei” kitételt, ám megőrzi az eredeti retorikai kérdésformát.¹⁷⁰ Az FT(V) Gen 21,33-ban ugyancsak ott áll a mennyei jelző az „Atya” mellett. Ábrahám mondja ezt utazó vendégeinek, akik fizetni akarnak az általa nyújtott ételért, s ő nem akarja azt elfogadni: „Pray before „your Father who is in heaven...”¹⁷¹ Ez azért érdekes, mert ha erre szólítja fel őket, akkor logikailag adott a lehetőség, hogy, akik ennek engedelmeskednek, azok, a „Mi Atyánk, aki a mennyben vagy” kitétellel szólítsák meg Istent. Azt gondolom azonban, hogy újszövetségi szempontból mindazonáltal nagyon óvatosan kell ezt az adatot kezelni. Figyelembe kell, vegyük ugyanis, hogy a Fragmentum Targumok végső szerkesztése a tudomány mai állása szerint a Kr. u. 10. századra tehető.¹⁷²

Istent atyaként való említésére számos példát találunk még a pentateuchoszi targumokban.¹⁷³ Ezek közül az Gen 21,33 és Ex 15,2-höz kapcsolódóan Isten atyai

¹⁶⁶ Deut 32,13-14: „A föld magaslatain hordozta, a mező termésével etette. Mézzel táplálta a sziklából, olajjal a kősziklából. A tehenek vaját, juhok tejét bárányok kövérjével, a bászani kosokat és bakokat a búzaliszt legjavával etted, és a szőlő véré, a színbort ittad.”

¹⁶⁷ A targumokról általánosságban magyar nyelvű összefoglaló tanulmányként lásd: EGERESI László Sándor: Targum, targumim. In: *Theológiai Szemle* 3, 2000: 132-140. o. (EGERESI 2000) A legfrissebb, átfogó, a targumok kutatásában is mérföldkőnek számító kritikai bevezetés: CHILTON, Bruce – Paul V. M. FLESHER: *The Targums: A Critical Introduction*. Brill, Leiden - Boston, 2011. (CHILTON - FLESHER 2011)

¹⁶⁸ A Fragmentum Targumok a nevüket nem töredékes voltak miatt kapták, tehát mert leromlott, töredékes kéziratban maradtak volna fenn, hanem mert ezek tudatos szerkesztés nyomán csak bizonyos szakaszokat tartalmazó targumválogatások.

CHILTON – FLESHER 2011, 77. o.

¹⁶⁹ „He is your (plural) Father who is in heaven who acquired you.” „Ő az Atyád, aki a mennyben van, aki szerzett téged.”

Idézi: HAYWARD, Robert: God as Father in the Pentateuchal Targumim. In: Albrecht, Felix – Reinhard Feldmeier eds.: *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*. Leiden/Boston, Brill, 2014, 140. o. (HAYWARD 2014)

¹⁷⁰ HAYWARD, 2004, 140. o.

¹⁷¹ HAYWARD 2014, 142. o.

„Imádkozzatok Atyátok előtt, aki a mennyben van....”

¹⁷² CAMPBELL, R. M.: *Parashiyyot and their Implications for Dating the Fragment Targums*. In: Flesher, Paul V. M.: ed.: *Targum and Scripture: Studies in Aramaic Translation and Interpretation in Memory of Ernest G. Clarke*. Brill, Leiden - Boston, 2002, 114. o. (CAMPBELL 2002)

¹⁷³ Ilyen példák:

- Gen 21,33 kapcsán az FT(P), FT(V) és a Targum Neofiti (TN) lapszéli jegyzete;
- Ex 1,19 kapcsán a TN, FT(P), FT(V) és a Targum Pszeudo-Jonathán (PJ);

mivoltának az élelem biztosításával való összefüggését látjuk, mire – mint említettük - Deut 32,6-18 lehetett hatással.

Egy ettől különböző csoportba sorolhatók, amikor Isten atyasága az imádság helyzetével összefüggésében említődik. Ex 1,19-ben a bábák feleletet adnak a fáraó számonkérésére.¹⁷⁴ A szülés és a bábák érkezése közötti idővel kapcsolatban találgatások indulhattak. Mi az, ami miatt a héber nők már a bábák érkezése előtt megszülnék? PJ megadja erre a feleletet, jelesül, hogy imádkoznak: „Before the midwife comes to them, they are lifting their eyes in prayer, praying and beseeching mercy from before their Father who is in heaven; and He hears the voice of their prayer, and immediately they are answered and give birth...”¹⁷⁵ FT(P) Ex 1,21 szerint meg is kapják jutalmukat mennyei Atyjuktól. FT(P) Ex 17,11 arról ad leírást, hogy Mózes is mennyei Atyjához imádkozik karjait feltartva az Amálék elleni csatában.¹⁷⁶ A mennyei Atyához való imádság motívuma megjelenik PJ Deut 23,32-ben is.¹⁷⁷

A Pentateuchoszon kívüli bibliai könyveket illetően először is Ézs 63,16¹⁷⁸ és Ézs 64,8¹⁷⁹ kapcsán az mondható el, hogy - szemben a héber szöveggel - nem kijelentésként, hanem mindössze hasonlatképpen jelenik meg Isten atyasága: nagyobb az Úr irgalma a nép iránt, mint egy apáé a fiai iránt. Jer 3,4¹⁸⁰ Jer 3,19¹⁸¹ kapcsán pedig egyenesen azt látjuk, hogy az „Atya” szót” lecserélik az „Úr” szóra. Jer 31,9¹⁸² esetén az „atyja vagyok Izráelnek” helyett

-
- Ex 1,21 kapcsán az FT(P);
 - Ex 15,2 kapcsán az FT(V);
 - Ex 15,12 kapcsán az FT(P);
 - Ex 17,11 kapcsán az FT(P);
 - Lev 22,28 kapcsán érdekes a helyzet: a PJ *editio princeps*e tartalmaz ilyen kitétel, azonban a jelenleg rendelkezésünkre álló egyetlen kézirat nem;
 - Num 20,21 kapcsán a TN és FT(V);
 - Num 21,9 kapcsán az FT(P) és FT(V);
 - Num 23,23 kapcsán az FT(P) és FT(V);
 - Deut 28,32 kapcsán a Pj; és
 - Deut 33,24 kapcsán a TN.

HAYWARD 2014, 141. o.

Az egyes *locusok* részletesen kifejtett vizsgálatát lásd HAYWARD idézett tanulmányában.

¹⁷⁴ Ex 1,19: „A bábák pedig ezt felelték a fáraónak: Mert a héber asszonyok nem olyanok, mint az egyiptomiak, hanem életerősek. Mire a bába odaér hozzájuk, már meg is szültek.”

¹⁷⁵ Idézi HAYWARD 2014, 146. o.

„Mielőtt a bába hozzájuk jön, imádságban emelik fel szemeiket, imádkozva és irgalomért könyörögve mennyei Atyjuk előtt, aki hallja imádságaik hangját, és azonnal választ kapnak és megszülnék...”

¹⁷⁶ Részletesen: HAYWARD 2014, 148. o.

¹⁷⁷ Részletesen: HAYWARD 2014, 150. o.

¹⁷⁸ CHILTON, Bruce D.: *The Isaiah Targum. /The Aramaic Bible 11./* Michael Glazier, Wilmington, DE, 1987, 121. o. (CHILTON 1987)

¹⁷⁹ CHILTON 1987, 123. o. A RÚF-ban eltér a versszámzás, ott ez Ézs 64,7.

¹⁸⁰ HAYWARD, Robert: *The Targum of Jeremiah. /The Aramaic Bible 12./* Michael Glazier, Wilmington, DE, 1987, 55. o. (HAYWARD 1987)

¹⁸¹ HAYWARD 1987, 57. o.

¹⁸² HAYWARD 1987, 131. o.

ezt találjuk: „for my Memra will be like a father for Israel.”¹⁸³ Mal 1,6-nál is azt látjuk, hogy a „ha én atya vagyok” kitéltelt a „ha én olyan vagyok mint egy apa” hasonlatra cserélik fel.¹⁸⁴ Egyedül Mal 2,10-ben marad meg az eredeti szövegezés.¹⁸⁵ Mindebből azt szűrhetjük le, hogy a későbbi rabbik mintha sokkal óvatosabban kezelnék az „atya” szó Istenre való alkalmazását.

Összefoglalásképpen elmondható, hogy a Pentateuchosz-Targumokban tizenkét esetben írják le vagy szólítják meg Istent Atyaként, amelyek nem szerepelnek a héber változatban. Ebből hét esetben imádsággal vagy liturgikus dolgokkal összefüggésben. Ugyanakkor az is tény, hogy az „Atya” nem egy általános isteni cím, hanem mindig sajátos kontextusban alkalmazva jelenik meg.

2.2.7 Rabbinikus judaizmus

A Misnában hét olyan szöveghelyet találunk, ahol Isten Atyaként jelenik meg. A misnai széderek és traktátusok sorrendjében haladva az első ilyen a *Zeraim* szédereből a *m.Ber.* 5,1, bár ennek pontos szövege szövegkritikai problémákat vet fel, és a DANBY-féle szövegkiadás az adott versben nem is tartalmazza az Atyára való utalást.¹⁸⁶ Lényege, hogy a kegyes emberek régen nem imádkoztak mindaddig, míg szívüket mennyei Atyjukra nem irányították. A fő szövegváltozatban itt „Isten” szerepel.

Szintén a *Zeraim* szédereből *m.Kilájim* 9,8-ban Rabbi Simeon ben Eleázár bizonyos ruhaviselettel kapcsolatos tilalmakat értelmez. Aki mégis olyan ruhát viselne, amilyeneket nem szabad, az „elidegenedett,” és mennyei Atyját is maga ellen fordítja.¹⁸⁷

A *Móéd* széderben található *m.Jómá* 8,9-ben Rabbi Akiba arról kérdezi Izráelt, hogy ki előtt tisztíttatnak meg és ki tisztítja meg őket? A választ is megadja rá: „A ti mennyei Atyátok.”¹⁸⁸

¹⁸³ „...mert a Memráam olyan lesz, mint egy Atya Izráelnek.” A Memra jelentése „Szó” vagy „Ige” abban az értelemben, amelyik teremtő erejű, vagy amely által Isten kinyilvánítja az ő hatalmát a világban vagy az emberi felfogóképesség számára. A kifejezést leggyakrabban a targumok használják, amikor többnyire az „Úr” szót helyettesítik vele, hogy elkerüljék az antropomorfizmust.

KOHLER, Kaufmann: *Memra*. In: The Jewish Encyclopedia. Vol. 8.: Leon-Moravia. Ktav Publishing House, New York, 1904, 464-465. o. (KOHLER 1904)

¹⁸⁴ CATHCART, Kevin J. – Robert P. GORDON: *The Targum of the Minor Prophets*. /The Aramaic Bible 14./ Michael Glazier, Wilmington, DE, 1989, 229-230. o. (CATHCART - GORDON 1989)

¹⁸⁵ CATHCART – GORDON 1989, 233. o.

¹⁸⁶ *The Mishnah*. /Ford. bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta: Danby, Herbert/ Oxford, Oxford University Press, 1933, 5. o. (DANBY 1933)

A problémát részletesen tárgyalja viszont TÖNGES, Elke: „Unser Vater im Himmel”: Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur. /BWANT 147/ Kohlhammer, Stuttgart, 2003, 217-224. o. (TÖNGES 2003)

¹⁸⁷ DANBY 1933, 38. o.

¹⁸⁸ DANBY 1933, 172. o.

Szintén a *Móéd* széderben *m.Rós-hasáná* 3,8 kétszer is tartalmazza a mennyei Atyára való utalást, méghozzá Ex 17,11-hez és Num 21,8-hoz¹⁸⁹ kapcsolódóan. Mint láthattuk, FT(P) az előbbinél és az FT(P) az FT(V)vel együtt Num 21,9 esetén szintén tartalmazott utalást a mennyei Atyára. Érdekesség azonban, hogy a misnai szakasz más értelemben teszi ezt, mint a targumok: nem Mózes szíve fordul a mennyei Atya felé, hanem az Izráelitáké.¹⁹⁰

A *Násim* széderből a *m.Szótá* 9,15 számos rabbit sorol fel, akiknek a halálával mindig valami fontos eltűnt a világból, valamilyen rossz érte Izráelt. Mindezek végén a Nagy Rabbi Eliézer felteszi a kérdést, hogy kihez kell ragaszkodnunk/térnünk? A válasz: a mi mennyei Atyánkhoz.¹⁹¹

Végezetül, különösen figyelemre méltó a *Neziqin* széderből *m.Ávót* 5,20, ahol Rabbi Jehuda ben Tema így inti Izráelt: „Be strong as the leopard and swift as the eagle, fleet as the gazelle and brave as the lion to do the will of thy father which is in heaven.”¹⁹² Ez azért is páratlan, mert a mennyei Atya akaratának cselekvésével kapcsolatos szókapcsolatot ez idáig (az újszövetségeket most nem számítva) még nem láttunk.¹⁹³

Mivel a teljes rabbinikus irodalom témánk szempontjából való kimerítő feldolgozása egy külön disszertáció témája lehetne, ezért a további részletes elemzésektől eltekintek. Érdeklődők számára jelzésképpen csak annyit, hogy a Tószeftában a következő helyek jönnek számításba: *t.Ber* 3,14 ; *t. Pe'ah* 4,20, *t.Sheq* 1,6; *t.Shab* 14,4; *t.Bava Qamma* 7,6-7, *t. Demai* 2,7; *t. Hullin* 2,24; *t.Hag.* 2,1.¹⁹⁴

A Talmudból példaszerűen csak két esetre utalok, amelyek VERMES Géza munkássága nyomán lettek a szűk szakmai körön túl populárisabb szinteken is jól ismertté.¹⁹⁵ Az egyik,

¹⁸⁹ A versek terén részemről nem elszámozásról van szó. Ugyan a Misna ezt a verset idézi, de a magyarázat a következő, 9. vershez tartozik lényegileg, amit már szó szerint nem hoz.

¹⁹⁰ Pl.: Ex 17,11 kapcsán: „But could the hands of Moses promote the battle or hinder the battle!—it is, rather, to teach thee that such time as the Israelites directed their thoughts on high and kept their hearts in subjection to their Father in heaven, they prevailed; otherwise they suffered defeat.”

DANBY 1933, 192.o.

„De vajon Mózes kezei előmozdíthatták-e vagy hátráltathatták-e a csatát?! - inkább arra tanít ez titeket, hogy amikor az Izráeliták a gondolataikat felé irányították és szívüket a mennyei Atyjuk alá vetve tartották, akkor győzedelmeskedtek, máskülönben vereséget szenvedtek.”

¹⁹¹ DANBY 1933, 306. o.

¹⁹² „Legyetek erősek mint a leopárd és gyorsak mint a sas, sebesek mint a gazella és bátrak mint az oroszlán mennyei Atyátok akaratának teljesítésében/hogy teljesítsétek mennyei Atyátok akaratát.”

DANBY, 1933, 458. o.

¹⁹³ Egyéb rabbinikus iratokban is előfordul azután ez a formula: a Leviticushoz kapcsolódó halálikus midrás *Sífra* 10,6-ban, illetve a Deuteronomiumhoz kapcsolódó *Sífre* 306-ban. Ezeket a jelenleg tárgyalt misnai szöveggel együtt részletesen elemzi TÖNGES 2003, 139-151. o., illetve WILLIAMS, A. Lukyn: 'My Father' in Jewish Thought of the First Century. In: *JTS* 31, 1930, 44. o. (WILLIAMS 1930)

¹⁹⁴ *The Tosefta*. /Szerk.: Jacob NEUSNER/ Vol. 1-6. Hoboken, NJ, Ktav Publishing House, 1977-1986.

¹⁹⁵ VERMES Géza: *A zsidó Jézus: Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa*. Osiris Kiadó, Budapest, 1995, 78-108. o. (VERMES 1995)

Hóni a körhúzó esete, aki esőért imádkozik Istenhez,¹⁹⁶ a másik pedig Hanan, az előbbi unokája.¹⁹⁷ Az első esetben Isten atyasága nem az imádságban, hanem az imádság hatékonyságának leírása nyomán elhangzott hasonlatban jelenik meg. A második esetben sem imádságbeli megszólításról van szó, hiszen Hanan „Úrnak” szólítja Istent, hanem egy kijelentésről, amelyben Isten Atya volta is elhangzik. Mindezt azért is jó leszögeznünk, mert bár a VERMES által hevesen bírált JEREMIAS már hivatkozott álláspontját qumráni példákkal ugyan sikerült megdönteni, ez utóbbi két rabbiról szóló történetet semmiképpen sem lehet vele szemben érvként felhozni.

Isten neveinek rabbinikus szinonimái között az atyaságra utalókat is, és az ezekkel kapcsolatos, így például az általam helyütt át nem tekintett talmudi *locus*okat egyaránt tárgyalja két kötetes munkájában Arthur MARMORSTEIN.¹⁹⁸ A még későbbi, és különösen is a zsidó misztikus hagyomány, a Kabbala istenfiúsággal kapcsolatos tanításait elemzi tudományos igényű és egyedülálló monográfiájában Moshe IDEL.¹⁹⁹

További elemzésre jelen dolgozat szempontjából sincs szükség, hiszen gyakorlatilag egyetlen ilyen irat sem datálható Jézus előttre. Így az általuk közölt információk akár évszázadokra visszanyúlóan is megelőző szóbeli hagyományként való feltételezésével mindig ingatag talajon állunk, a kétségtől való igazolhatóság hiánya miatt. Összefoglalásképpen annyi még elmondható, hogy érdekes módon úgy tűnik, Isten „Atyaként” való leírása a második templom időszakához köthető iratokban sokkal elterjedtebb, mint a korai rabbinikus művekben.²⁰⁰ Amint Moshe IDEL műve bizonyítja, a kora középkortól kezdve ez már másként alakul.

¹⁹⁶ *mTa'an* 3.8-ban a sikeres esőért való imádkozás után Simeon ben Seta mondja Hóninak: „thou importunest God and he performeth thy will, like a son that importuneth his father and he performeth his will.” DANBY 1933, 198.

„Te könyörögsz Istenhez, és Ő teljesíti a te akaratodat, mint amikor egy fiú könyörög apjához és az teljesíti az ő akaratát.”

¹⁹⁷ *bTa'an* 23b: „Amikor a világnak esőre volt szüksége, a rabbik tanuló ifjakat küldtek hozzá [Hananhoz], s azok megragadták köntösének szegélyét, és azt mondták neki, „*Abba, Abba*, adj nekünk esőt!” Ő így szólt Istenhez: „Mindenség Ura, tégy szívességet azoknak, akik nem tudják megkülönböztetni *Abbát*, aki esőt ad, az *Abbától*, aki nem tud esőt adni.” Erre eleredt az eső.”

VERMES Géza: *A kereszténység kezdetei: Názárettől Nikaiáig (Kr.u.30-325)*. Libri Könyvkiadó, Budapest, 2013, 48. o.

¹⁹⁸ MARMORSTEIN, A.: *The Old Rabbinic Doctrine of God. Vol. 1.: The Names & Attributes of God*. Oxford University Press, London, 1927, 56-62. o. (MARMORSTEIN 1927)

¹⁹⁹ IDEL, Moshe: *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. Continuum, London, 2007. (IDEL 2007)

Lásd még: MAFTEI, Ștefan-Sebastian: „Sonship” and its Relevance for Jewish and Non-Jewish Mystical Literatures. In: *JSRI* 8, (No.23), 2009: 141-153. (MAFTEI 2009)

Az Istentől való születés kabbalisztikus megközelítése metafizikai-doktrinális lényegével kapcsolatban ld.:

SCHAYA, Leo: *A szellemi születés*. Napkút Kiadó, Budapest, 2016. (SCHAYA 2016)

²⁰⁰ HAYWARD 2014, 160-161. o.

2.2.8 Összegzés

Az ószövetségi Isten-atyaság témakörének egy monográfiát szentelő Anette BÖCKLER szerint a második templom időszakában az istenatyaság koncepciójával kapcsolatban egy fejlődés ment végbe. Szerinte a kiindulópont a király istenfiúsága volt, ahogy azt 2Sám 7-ben láthatjuk. Ez szélesedett ki azután Izráel népére, majd pedig tovább szélesedett, illetve le is szűkült az igaz, kegyes individuumokra.²⁰¹ Mint megvizsgáltuk, ez a megközelítés az intertestamentális kor irodalmában igen elterjedtté válik. A hellenisztikus korszak két nagy írójának, Philónnak és Josephusnak a munkássága új atyaság-értelmezések megjelenéséről tanúskodnak a zsidóságban, vagy legalábbis annak bizonyos rétegeiben. A kollektív megközelítés mellett az individuális jellegű és az egyetemes is felbukkan. Így elmondhatjuk, hogy mindazon istenatyaság-istengyermekség modellek, amelyeket a keresztény újszövetségi hagyomány elemzésével elkülöníthetünk, ha csak csíraszerűen is, de az újszövetség keletkezésével kortárs zsidó szerzőkkel bezárólag a nem keresztény zsidó gondolkodáson belül is megjelennek.

²⁰¹ BÖCKLER 2000, 250. o.

III. AZ ÖRÖKBEOFAGADÁSI MODELL

3.1 A ΥΙΟΘΕΣΙΑ

3.1.1 A szó jelentése, etimológiája

Amikor Pál apostol leveleiben a keresztény ember istenfiúságának²⁰² keletkezéséről beszél, a υιοθεσία szót alkalmazza. Erre mindösszesen öt ízben kerül sor: Róm 8,15.23; 9,4; Gal 4,5 és a vitatott szerzőségű Ef 1,5-ben. Magát a kifejezést a páli *corpuson* kívül nem találjuk meg máshol sem az Újszövetségben, sem a Septuagintában. A szó két összetevőből áll: υίός (fiú) és θέσις = (helyezés, valamivé tétel).²⁰³ Jelentését magyar és idegen nyelvű bibliafordítások a következőképpen adják vissza:

1. táblázat: magyar protestáns fordítások

Fordítások ----- Igehelyek	Revideált Károli (1908)	Revideált Károli (2011)	Csia Lajos (1978)	ÚF (1990) és RÚF (2014)	Budai Gergely (1967)	Vida Sándor (1971)
Róm 8,15	fiúság	fiúság	fiúvá fogadás	fiúság	amely által gyermekké fogadtattok	fiúvá fogadás
Róm 8,23	fiúság	fiúvá fogadtatás	fiúvá fogadtatás	fiúság	gyermekeivé fogadjon minket	fiúvá fogadás
Róm 9,4	fiúság	fiúság	fiúvá fogadtatás	fiúság	gyermekeivé fogadta őket	fiúvá fogadás
Gal 4,5	fiúság	fiúság	fiúvá fogadtatás	hogyan Isten fiaivá legyünk	fiaivá fogadjon	fiúvá fogadtatás
Ef 1,5	fiaivá fogad	fiaivá fogad	hogyan fiaivá tegyen	fiaivá fogad	gyermekeivé legyünk	fiaivá fogad

²⁰² Szándékosan használom itt az „istenfiúság” szót, és nem az „istengyermekséget”, még ha az inkluzivitás miatt például az amerikai akadémiai körökben jelenleg mértékadó New Revised Standard Version *children of God*-ot ír is. Pál szóhasználata ugyanis jelen esetben nem pusztán korának patriarchális társadalmi viszonyait tükrözi, hanem Róm 8-ban például Krisztus istenfiúságával való kapcsolatában fontos teológiai mondanivalót hordoz, aminek kifejtését ld. később. Egyébként maga az apostol is disztigvál a kifejezések között, és használja a „gyermekeket” is: míg Róm 8,14-ben υιοί szerepel, addig 8,16-ban τέκνα.

V.ö.: BURKE, Trevor J.: *Adopted into God's Family: Exploring a Pauline Metaphor*. Appollos, 2006, Nottingham, 21. o. (BURKE 2006)

²⁰³ A υιοθεσία = „örökbe fogadni” igéből.

2. táblázat: magyar protestáns fordítások (folytatás)

Fordítások ----- Igehelyek	Kecskeméthy István (1930)	Czeplédy Sándor (1924)	Maszyik Endre (1917)	Raffay Sándor (1929)	Ravasz László (1971)
Róm 8,15	fiúváfogadás (sic!)	fiúság	fogadott fiúság	fiúság	fiúság
Róm 8,23	fiúváfogadás	fiúvá fogadtatás	fiúság	istenfiúság	fiúvá fogadtatás
Róm 9,4	fiúváfogadás	fiúvá fogadtatás	fiúság	fiúság	fiaivá fogadott
Gal 4,5	fiúvá tétel	fiúság	fiakká fogadtassunk	fiúság	fiúság
Ef 1,5	fiakká fogadtassunk	fiaivá fogad	fiaivá fogad	fiúságra rendel	fiaivá fogad

3. táblázat: magyar katolikus fordítások és a latin fordítás

Fordítások ----- Igehelyek	Gál- Kosztolányi (1973)	Káldi- Neovulgáta (1997)	Békés- Dallos (1951)	Szent István Társulati Biblia (1973)	P. Soós István (1911)	Vulgata (Kr.u. 5. sz.)
Róm 8,15	fogadott fiúság	gyermekké fogadás	fogadott fiúság	fogadott fiúság	fogadott gyermekek (lelkét)	Spiritum adoptionis filiolum
Róm 8,23	fogadott fiúság	fogadott fiúság	fogadott fiúság	fogadott fiúság	gyermekeivé fogadtatás	adoptionem filiolum
Róm 9,4	istenfiúság	gyermekké fogadás	istenfiúság	istenfiúság	fiúvá fogadtatás	adoptio filiolum
Gal 4,5	fogadott fiúság	fogadott fiúság	fogadott fiúság	fogadott fiúság	fiakká fogadtassunk	adoptionem filiolum
Ef 1,5	gyermekeiv é legyünk	hogy fiaivá fogadjon	fogadott fiaivá legyünk	fogadott gyermekeivé legyünk	fogadott fiaivá rendelt minket	adoptionem filiolum

4. táblázat: Angol, német és francia fordítások

Fordítások ----- Igehelyek	Revised Standard Version (1952)	New Revised Standard Version (1989)	New King James Version (1982)	Lutherbibel (1545) és Revidierte Lutherbibel (1984)	Einheits- übersetzung (1980)	Louis Segond (1910) és Nouvelle Edition de Genève (1975)
Róm 8,15	spirit of sonship	spirit of adoption	Spirit of adoption	kindlichen Geist	den Geist... der euch zu Söhnen macht	un Esprit d'adoption
Róm 8,23	adoption as sons	adoption	adoption	Kindschaft	als Söhne	l'adoption
Róm 9,4	sonship	adoption	adoption	die Kindschaft	die Sohnschaft	l'adoption
Gal 4,5	adoption as sons	adoption as children	adoption as sons	die Kindschaft	die Sohnschaft	l'adoption
Ef 1,5	to be his sons	for adoption as his children	adoption as sons	seine Kinder zu sein	seine Söhne zu werden	à être ses enfants d'adoption

Fentiek figyelembe vételével három fő fordítási tendencia körvonalazódik: fiúság (gyermekség), fogadott fiúság (fogadott gyermekség), fiúvá fogadás (gyermekké fogadás). James SCOTT monográfiájában igen részletesen megvizsgálja a υιοθεσία szó szemantikai mezejéhez kapcsolódó szócsoportokat, az örökbefogadással kapcsolatos görög terminológiát.²⁰⁴ SCOTT arra az egyértelmű következtetésre jut, hogy a páli *terminus technicus* jelentése „fiúvá tétel”, „fogadott fiúság”. Igen különös, hogy a szó időben legkorábbi általunk ismert irodalmi felbukkanása mindössze Szičíiai Diodoros²⁰⁵ és Damaszkuszi Nikolaos Kr. e. 1. századi történetírók későbbi bizánci töredékekben fennmaradt írásaihoz köthető, majd pedig a legközelebbi kereszténységen kívüli előfordulásával csak a Kr. u. 3. században találkozunk Diogenes Laertios-nál.²⁰⁶ A hellenizmus kori feliratokban, okiratot tartalmazó papiruszokon viszont gyakran felbukkan.

A feminista teológusnő, Kathleen E. CORLEY, erősen hangsúlyozza, hogy a „fiúként való örökbefogadás”-ban nem lehet a „fiúságot”, egyfajta nem-semleges módon például

²⁰⁴ Az elvégzett igen alapos és számítógépes statisztikai módszerekkel is élő vizsgálat ismertetése SCOTT monográfiájában több, mint ötven oldalt tesz ki. Az örökbefogadás kapcsán a következő ide vonatkozó hat szócsoportot vizsgálta: εἰσποιεῖν ἐκποιεῖν ποιεῖσθαι υἱοποιεῖσθαι τίθεσθαι υἱοθετεῖν.

SCOTT, James M.: *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of Huiiothesia in the Pauline Corput.* /WUNT 2 48./ Tübingen, Mohr Siebeck, 1992, 3-57. o. (SCOTT 1992)

²⁰⁵ Diod. Sic. 31.27.5 és 4.39.2.

²⁰⁶ Diog. Laer. 4.53

V.ö.: SCOTT 1992, 53-54.

„gyermekre” cserélni. A υιοθεσία nem egy inkluzív metafora, hanem egy gender-exkluzív kifejezés. A rómaiaknál ugyanis amennyiben női örökbefogadás történt, akkor arra egy külön *terminus technicus*-t, a τεκνοθεσία-t alkalmazták.²⁰⁷ Teszem hozzá, a nők öröklési jogai korlátozottak voltak, márpedig, mint látni fogjuk, Pál Róm 8-ban éppen az öröklési jogi hatásokat hangsúlyozza ki. Ennek fényében érthető CORLEY summázata: „As a metaphor for the privileges of Christian salvation, then, Paul’s choice of υιοθεσία is not the center of an egalitarian theology, as women have to imagine themselves as male in order to appropriate the metaphor for themselves.”²⁰⁸

Témánk szempontjából a nemzetközi kutatásban leginkább tárgyalt kérdés annak vizsgálata, hogy Pál vajon honnan meríti az örökbefogadás intézményével kapcsolatos ismereteit, illetve milyen gyökerű és jellegű ismereteket feltételez írásainak címzettjeitől. A zsidó avagy (görög-) római eszmetörténeti gyökerek vizsgálata nyomán ezzel kapcsolatosan a szakirodalom erősen polarizálódott véleményeket fogalmaz meg.

3.1.2 A kifejezés lehetséges kulturális háttere

3.1.2.1 Örökbefogadás az ószövetségben?

Tény, hogy sem a υιοθεσία főnévvel, sem a υιοθετεῖν igével nem találkozunk sehol a Septuagintában. Az is tény, hogy örökbefogadásra vonatkozó pontos héber terminológia sem létezik, mint ahogy maga a jogintézmény is, mint olyan, a zsidó jogban ismeretlen. Mindemellett egyes kisebbségi véleményt képviselő szerzők amellet érvelnek, hogy maga a jelenség azért ismert volt a zsidóság számára.

Daniel J. THERON szerint a damaszkuszi Eliézer nagy valószínűséggel örökbefogadás révén vált Ábrahám örökösévé (Gen 15,2kk). Manassé és Efraim, József két fia, Jákób fiaivá lesznek (Gen 48,5).²⁰⁹ Mózes a fáraó lánya fogadja fiává (Ex 2,10). Az edómi Hadadnak a fáraó feleségének húgától született fia, Genúbat, a fáraó fiaival marad a fáraó palotájában, talán adoptálta őt a fáraó (1Kir 11,20). Mordokaj a lányává fogadja Esztert (Esz 2,7). A

²⁰⁷ CORLEY, Kathleen E.: Women’s Inheritance Rights in Antiquity and Paul’s Metaphor of Adoption. In: Levine, Amy-Jill szerk.: *A Feminist Companion to Paul*. T&T Clark, London – New York, 2004, 98-99. o. (CORLEY 2004)

²⁰⁸ „Mint a keresztény üdvösség privilégiumainak metaforáját, Pálnak a υιοθεσία-t választása nem egy egalitáriánus teológia középpontja, mivel a nőknek férfinak kell képzeljék magukat ahhoz, hogy magukra vonatkoztathassák a metaforát.”

CORLEY 2004, 99. o.

²⁰⁹ THERON, Daniel J.: “Adoption” in the Pauline Corpus. In: *The Evangelical Quarterly* 28, 1956: 6-14. o. (THERON 1956)

levirátság vagy sógorházasság intézményének azon szabálya, hogy az elhunyt testvér sógora által feleségül vett asszonynak támasztott első fiú utód az elhunyt nevét viselje, THERON álláspontja szerint szintén ebbe az irányba mutat.²¹⁰ Ezzel szemben azonban felvethető, hogy a példák nagy része Izráelen kívüli személyekre illetve szituációkra vonatkoznak, még ha maguk az esetleírások az ószövetségben jelennek is meg.

Samuel FEIGIN amellett érvel,²¹¹ hogy a Jefte származását elmesélő és Bír 11,1-3-ban olvasható információkat akképp is értelmezhetjük, hogy az apaként megjelölt Gileád (ami tulajdonképpen eredendően egy földrajzi név!), vagy aki e tulajdonnév mögött áll, nem nemzette, hanem örökbe fogadta a prostituált édesanyától származó, ámde erős vitézként aposztrofált Jeftét. Pusztán a más anyától származás ugyanis egy poligám társadalmi berendezkedésben nem kellett okot szolgáltatson a testvéreinek arra, hogy elűzzék őt és kitudják a közös örökségből (Bír 11,2).

James M. SCOTT már hivatkozott igen alapos monográfiájában arra az álláspontra helyezkedik, hogy bár a υιοθεσία jelentése egyértelműen hellenisztikus jellegű, és fiúként való örökbefogadást jelöl, de Pálnál a fogalomhasználat eszmei háttere igenis gyökerezhet az ószövetségben.²¹² Szerinte a 2Sám 7,14-ben dávidi utódnak adott ígélet az isteni örökbefogadásnak egy genuin példája, s magát a szakaszt „örökbefogadási formulának” nevezi.²¹³ Ez egy egészen különleges szövetségi viszony, amelyet Isten egyetlen individuummal, a dávidi királlyal köt. SCOTT úgy gondolja, hogy a király speciális istenfiúsága része a nép tágabb értelemben vett istenfiúságának.²¹⁴ 2Sám 7,14 zsidóságon belüli hatástörténetét (4QFlor 1,11; Jub 1,24; T.Jud 24,3) vizsgálva végül arra a következtetésre jut, hogy „...the national expectation of divine adoption, converging as it does with the messianic expectation, leads to an appropriation of 2 Sam 7,14a to the eschatological people of God as a whole, a sort of national identification with the sonship of the *Heilbringer*.”²¹⁵ 2Sám 7,14 tradíciójából az a várakozás is következik, hogy a Messiás eljövételével, Isten ki fogja szabadítani népet a második exodus száműzetéséből, helyreállítva a szövetségi viszonyt, örökbe fogadva őket a Messiással együtt mint a fiait.²¹⁶

²¹⁰ THERON, 1956, 7. o.

²¹¹ FEIGIN, Samuel: Some Cases of Adoption in Israel. In: *JBL* 50, 1931: 186-200. o. (Feigin 1931)

²¹² SCOTT 1992, 55; 61. o.

²¹³ SCOTT 1992, 100. o.

²¹⁴ SCOTT 1992, 99. o.

²¹⁵ „...Az isteni örökbefogadás nemzeti váradalma, konvergálva a messiási váradalommal, ahogyan azt teszi, elvezet 2Sám 14,7a-nak az Isten eszkatologikus népére, mint egésze való alkalmazásához, az *Üdvhozó* fiúságával való nemzeti önazonosításhoz.”

SCOTT 1992, 117. o.

²¹⁶ SCOTT 1992, 268. o.

Brendan BYRNE azonban mindezt másképp látja. Megkérdőjelezi, hogy Pál a υιοθεσία szó alkalmazásával arra a zsidó hagyományra reflektálna, amely 2Sám 7,14-et örökbefogadásként értelmezte. A bökkenő az, hogy a Pál előtti hellenisztikus zsidó tradícióban egyetlen ízben sem bukkan fel a υιοθεσία szó. Még PHILÓNnál sem olyan helyen (Sobr. 56), ahol pedig az adopcioról beszél. „We have only certain texts reiterating the language of the 2 Sam 7:14 oracle. This may have been understood 'adoptively' but in the absence of more precise language we remain on the level of surmise.”²¹⁷ BYRNE ugyan nem SCOTTra reflektált, hisz az ő műve jóval korábban született, de kritikája helytállónak tűnik. Trevor J. BURKE viszont kifejezetten SCOTT tézisének bírálja, mondván, hogy nem lehetünk benne biztosak, hogy Pál vajon tényleg 2Sám 7,11-16-ra utal-e. Ráadásul Pál örökbefogadás-nyelvezetét egyetlen egy szövegre visszavezetni, ahogy arra SCOTT törekszik, olyan, mint egy egy lábú szék, amely nem fog megállni.²¹⁸ Magam sem támogatom SCOTT kizárólagos és leszűkítő értelmezését. Azt azonban elismerem, hogy egyetlen igeszakasz, a később tárgyalandó 2Kor 6,18 esetében valóban látunk arra példát, hogy 2Sám 7,14 ígérete többes számban, Isten újszövetségi népére vonatkoztatik.

BYRNE 1979-ben egy sajátos elmélettel állt elő, amely ugyan a zsidó háttérben véli megtalálni a páli gondolkodásmód kulcsát, ezt azonban úgy teszi, hogy a υιοθεσία-t megfosztja az „örökbefogadás”-jellegű értelmétől. Szerinte ugyanis az adopcio görög-római jogi felhangokat hordoz, márpedig Pálnak nem volt szüksége, hogy ilyen pogány forrásokhoz folyamodjon, hanem egyszerűen kiterjesztette Izrael privilégiumát a keresztény közösségre. Ez a privilégium pedig nem más, mint a fiúság, ahogy azt az ószövetségben, illetve Róm 9,4-ben láthatjuk. BYRNE arra is felhívja figyelmet, hogy a υιοθεσία Pálnál mindig eszkatologikus szövegkörnyezetben fordul elő. Éppen ezért a keresztény közösségre alkalmazva nem annyira örökbefogadás, mint inkább beiktatás, bevezetés (instalment). A végkövetkeztetése tehát: „...the unity of Jew and Gentile in Christ and the common sharing in the eschatological blessings was what was meant by God all along. ...All are sons of God, all are seed of Abraham, and – as such – all are set to receive the inheritance which God spoke of in the language of Israel, but purposed from all eternity to bestow upon all.”²¹⁹

²¹⁷ BYRNE, Brendan: *'Sons of God'-'Seed of Abraham': A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background*. Biblical Institute Press, Rome, 1979, 290.o. (BYRNE 1979)

²¹⁸ BURKE 2006, 57.o.

²¹⁹ „A zsidó és pogány egysége Krisztusban és az eszkatologikus áldásokban való közös részesedés volt az, amire Isten szándéka irányult mindvégig. ... Mindannyian Isten fiai, mindannyian Ábrahám magvai, és mint ilyenek, ara rendeltettek, hogy megkapják az örökséget, amelyről Isten Izrael nyelvén beszélt, de amelyet öröktől fogva mindenkinek ajándékozni kívánt.”

BYRNE 1979 226.o.

BYRNE megközelítése álláspontom szerint kevésbé problematikus, mint SCOTTÉ. Izráel istenfiúsága való igaz, hogy *expressis verbis* megjelenik Róm 9,4-ben, s mint majd látni fogjuk a galata szituáció megoldásában is fontos szerepe lesz. Formai értelemben azonban nem nagyon tudunk egyetlen olyan konkrét ószövetségi igehelyet sem megnevezni, ami egyértelműen a páli υιοθεσία-fogalomhasználat mögött állhatna. BYRNE hibáját abban látom, hogy kizárólagosan a zsidó háttérből próbálja levezetni azt. Ezért bár tartalmi szempontból nagyrészt igazat adok neki, a *terminus technicus* értelmezésénél a római és galata olvasók többrétű kulturális hátterével nem számoló megközelítését nem tudom egészen elfogadni.

Érdekes még megemlítenünk, hogy amint arról CORLEY bizonyos rabbinikus források (*B.Mes* 70a; *Git* 52a; *Ket* 109b) alapján beszámol, a zsidó jogrendszer ismerte az ún. ἀποτρόπος intézményét.²²⁰ Ez nagyjából a mai gyámnak felel meg, aki Az árva gyermek - akár fiú, akár lány - feletti felügyeletet gyakorolta, de ez a felügyelet véget ért a gyermek nagykorúvá válásával, ami lányoknál a tizenkét éves, fiúknál a tizenhárom éves kort jelentette. Az ἀποτρόπος-t vagy halála előtt az apa, vagy pedig bíróság jelölte ki, s felelt a gyermek anyagi ügyeinek az intézéséért. Azonban ez az intézmény semmilyen értelemben nem befolyásolta a gyermeknek a vér szerinti családjához fűződő viszonyát, nem vált a gyám családjá részévé, s így öröklési jogi értelemben sem keletkezett semmilyen kapcsolat közöttük.

3.1.2.2 Az örökbefogadás a római jogban

3.1.2.2.1 Az örökbefogadás intézménye történeti visszatekintésben

Mint említettük, a páli υιοθεσία-gondolat háttereként a kutatók tekintélyes része, és azt is mondhatjuk, hogy manapság a többsége, a római, esetleg a római mellett a görög társadalmi gyakorlatot tekinti leginkább szóba jöhetőnek. Az eddig idézett szerzők közül egyértelműen ebbe az irányba hajlik például BURKE,²²¹ CORLEY,²²² VELLANICKAL,²²³ vagy például monumentális Efezus-kommentárjában HOEHNER is.²²⁴

²²⁰ CORLEY 2004, 102-103. o.

²²¹ BURKE 2006, 60-71. o.

²²² CORLEY 2004, 108-109. o.

²²³ VELLANICKAL 1977, 71. o.

²²⁴ HOEHNER, Harold W.: *Ephesians: An Exegetical Commentary*. Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2002, 195-196. o. (HOEHNER 2002)

Habár az antikvitás során és különösen is a római jogban az örökbefogadás egy bevett jogintézményként funkcionált, a római birodalom bukásával nyugaton gyakorlatilag teljesen kiveszett a gyakorlatból. A középkori germán, kelta és szláv társadalmakban a vér szerinti leszármazás bírt meghatározó jelentőséggel. Míg a római császároknál az örökbefogadás a szukcesszió bevett és alapvető formája volt, a középkorban egy magva szakadó dinasztiát egyszerűen felváltottak egy másikkal. Az újkorban Nyugat-Európában az 1793-as napóleoni *Code Civil* tartalmaz először meglehetősen szigorú szabályokat az örökbefogadással kapcsolatban: az örökbefogadónak ötven év felettinek, terméketlennek, az örökbefogadottnál legalább tizenöt évvel idősebbnek kellett lennie, és megelőzően legalább hat évig kellett gyámkodnia felette.²²⁵ Az Egyesült Államokban az első örökbefogadási törvény az 1851-ben Massachusettsben született *Adoption of Children Act* volt, míg az első brit törvény az 1930-as *Adoption Act*.²²⁶

Mindezt két okból fontos leszögezni. Egyfelől, mert szem előtt kell tartanunk, hogy például a Reformáció során született hitvallások és bibliamagyarázatok idején Nyugat-Európában az örökbefogadás mint jogintézmény már hosszú évszázadok óta nem létezett. Másfelől látnunk és kiemelten hangsúlyoznunk kell, hogy az ókori és a modern örökbefogadás célja és motivációja között ég és föld a különbség, amire az újszövetség exegézisének mindenképpen figyelemmel kell lennünk. Manapság árva gyermekek sorsának megnyugtató rendezése,²²⁷ illetve szubjektív oldalról, gyermektelen szülők érzelmi teljességigénye szolgáltatják a fő indokot az adopciónak.

²²⁵ BRODZINSKY, David M. – Marschall D. SCHECHTER: *The Psychology of Adoption*. Oxford University Press, New York, 1990, 274. o. (BRODZINSKY – SCHECHTER 1990)

²²⁶ Magyarországon már WERBŐCZY 1514-es Hármaskönyve is tartalmazott rendelkezéseket az örökbefogadással kapcsolatban. Ezek azonban igen speciális esetekre vonatkoznak. Az I. rész VIII. cím szerint a nemessé válás egyik módja örökbefogadás útján történik, amikor egy úr egy nem nemest fiaként örökbe fogad. Ehhez királyi jóváhagyás és a jószágaiba való törvényes beiktatás is szükséges volt. Az I. rész LXVI. cím az öröklési szerződés feltételeit járja körül. A testvérré vagy fiúvá fogadás feltétele a királyi jóváhagyás és beiktatás mellett az is, hogy ne legyenek egyébként törvényes örökösök, mert ez kizáró ok. Királyi jóváhagyás nélkül a javak a Szent Koronára háramlanak vissza.

WERBŐCZY István: *Tripartitum. A dicsőséges Magyar Királyság szokásjogának hármaskönyve*, Téka Könyvkiadó, Budapest, 1990, 71-72., 178-179. (WERBŐCZY 1990)

A modern értelemben vett öröklést Magyarországon először az 1877. évi XX. törvénycikk a gyámsági és gondnoksági ügyek rendezéséről, majd pedig az 1952. évi IV. törvény a házasságról, a családról és a gyámságról szabályozta.

²²⁷ A jelenleg hatályos magyar jogszabály 2013. évi V. törvény a Polgári Törvénykönyvről erről *expressis verbis* így rendelkezik: 4:119. § [Az örökbefogadás célja]

(1) Az örökbefogadás az örökbefogadó, annak rokonai és az örökbe fogadott gyermek között rokoni kapcsolatot létesít az örökbefogadott gyermek családban történő nevelkedése érdekében.

(2) Örökbe fogadni kiskorú gyermeket lehet.

Új Ptk. <http://ptk2013.hu/ui-ptk-normaszoveg/ui-ptk-iv-konyv-csaladjog/711>. 2017. május 30.

Az ókorban ez egészen másként volt. Rómában eleve többnyire felnőttet fogadtak örökbe a később részletezendő okokból és módon. Az elhagyott gyermekeket összeszedték és a birodalom rabszolga-utánpótlásának nem kis hányadát ily módon fedezték.²²⁸ Babilonban leggyakrabban tanoncként adta gyermekét az édesapa örökbe, és a képzés végével a gyermek többnyire visszatért eredeti családjába.²²⁹ A görögöknél minden városállamnak megvolt a saját joga. Az athéni öröklési jogról elég részletes ismereteink vannak. Az egyértelmű, hogy az örökbefogadás idős emberek eltartásával, illetve a vagyon öröklésével állt szoros összefüggésben. Mivel csak férfinak lehetett tulajdona, nőnek nem, ezért örökbe fogadni is csak férfit lehetett. Ugyanígy jogok híján gyermekek sem jöhettek szóba örökbefogadottként.²³⁰ Az örökbefogadás jobbra végrendeleti úton ment végbe.²³¹

3.1.2.2.2 Személyi és családi jogi alapok a római jogban

A jogképesség az embernek az a képessége, hogy jogok és kötelezettségek alanya lehet. A római jog felfogása szerint, hogy egy ember teljes jogképességgel bírjon, ahhoz három személyi állapot, azaz *status* együttes meglétével kellett rendelkezzen.²³²

- A szabadság állapota szempontjából valaki vagy szabad, vagy rabszolga.
- A polgárság állapota szempontjából egy szabad ember lehetett:
 - a) római polgár,
 - b) latinjogú, vagy
 - c) a római birodalmi jog szempontjából jogképességgel nem rendelkező szabad ember (külföldi személy vagy a birodalom területén élő alattvaló.)
- A családi állapot szempontjából egy római polgár vagy
 - a) önjogú/sajátjogú személy (*persona sui iuris*), vagy
 - b) apai, illetve férji hatalom (*potestas*) alatt álló (*persona alieni iuris*).

Az apai hatalom (*patria potestas*) „a családfőnek a családjához tartozó szabad személyek fölötti teljes magánjogi uralma.”²³³ A *patria potestas* számos jogosultságot biztosított a

²²⁸ BOSWELL, Jones: *The Kindness of Strangers: The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*. The University of Chicago Press, Chicago, 1988, 62-63. o. (BOSWELL 1988)

²²⁹ DRIVER, G. R. – John C. MILES: *The Babylonian Laws*. Clarendon Press, Oxford, 1952, Vol. 1., 383 kk. o. (DRIVER – MILES 1952)

²³⁰ JONES, J. Walter: *The Law and Legal Theory of the Greeks*. Clarendon Press, Oxford, 1956, 196kk. o. (JONES 1956)

²³¹ V.ö.: McDOWELL, Douglass M.: *The Law in Classical Athens*. Cornell University Press, Ithaca, NY, 1978, 99kk. o. (McDOWELL 1978)

²³² A *status* lényegében jogok és kötelezettségek, privilégiumok és mentességek, képességek és „képtelenségek” összessége.

családfőnek egészen a gyermeke élete és halála feletti rendelkezésig (*ius vitae necisque*) elmenően. Témánk szempontjából két kiemelkedően fontos jogosultságot kell nevesítenünk. Az egyik a *ius vendendi*: a gyermek eladásának a joga, amely vagy teljes és végleges rabszolgaságba²³⁴ vagy csak ideiglenes hatalom alá kerülést eredményezett. A másik egy jogvédelmi jogosultság: az apa felléphetett a gyermeket visszatartó személlyel szemben. Ennek formája egy tulajdonjogi kereset volt, a *vindicatio filii*.²³⁵

Az apai hatalom keletkezése három módon mehetett végbe: törvényes római házasságból való születéssel, örökbefogadással és törvényesítéssel.

3.1.2.2.3 Az örökbefogadás formái

Az örökbefogadás (*adoptio*) során a *patria potestas* mintegy mesterségesen keletkezett, és lebonyolításához mindig valamilyen állami közreműködésre volt szükség. Attól függően, hogy egy sajátjogú vagy egy hatalom alatti személy örökbefogadásáról volt szó, az örökbefogadás két fajtáját különböztethetjük meg a római jogban: az *arrogatio*-t és a szűkebb értelemben vett *adoptio*-t.

Arrogatio

A római társadalom számára a *pater familias* pozíciója rendkívüli jelentőséggel bírt. A család fejeként felelős volt a család kultuszi életének a fenntartásáért, a családi istenségek tiszteletére bemutatott rituális ceremóniákért. Különösen is ilyen kiemelkedő feladata volt a családi *genius*, a család őriző szelleme tiszteletének az ápolása.²³⁶ Éppen ezért egy *pater familias* örökbefogadása egy másik családba a *sui iuris* státuszának elvesztése mellett az ő családi kultuszának a végét jelentette. Éppen ezért egy saját jogú személy *arrogatio*-ja a vallás terrénját is nagyon komolyan érintő lépés volt.

Az *arrogator* csak önjogú római polgár lehetett, aki az örökbefogadandónál legalább 18 évvel idősebb, gyermektelen, minimum 60 éves férfi volt. Éppen a kiemelt vallási horderő miatt eredetileg egy papi testület folytatott előzetes vizsgálatot az örökbefogadás indokait és

²³³ HAMZA Gábor – FÖLDI András: *A római jog története és intézményei*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1996, 239. o. (HAMZA – FÖLDI 1996)

²³⁴ Abban az esetben, ha a gyermeket *trans Tiberim*, azaz külföldre adták el. HAMZA – FÖLDI 1996, 239. o.

²³⁵ Később a praetori *interdictum de liberis exhibendis et ducendis* révén is. HAMZA – FÖLDI 1996, 240. o.

²³⁶ V.ö.: LYALL, Francis: Adoption Metaphor and the Security of the Believer. In: *Testamentum Imperium* 1, 2005-2007. In: [http://www.preciousheart.net/ti/2007/07-1 Lyall, Francis – Adoption Metaphor and the Security of the Believer.pdf](http://www.preciousheart.net/ti/2007/07-1%20Llyall,%20Francis%20-%20Adoption%20Metaphor%20and%20the%20Security%20of%20the%20Believer.pdf) 4. (LYALL 2005-2007)

kívánatosságát illetően. Ha jóváhagyták, akkor a *comitia curiata* elé került az ügy,²³⁷ illetve későbbi időkben egy harminc fős testület dönthetett csak ebben a kérdésben a *pontifex maximus* vezetésével.²³⁸ Az *arrogator* előadta, hogy előrehaladott kora vagy betegsége miatt már nem lehetne gyermeke.²³⁹ Ha a törvényhozáshoz hasonló formában szavazással jóváhagyták az örökbefogadást, akkor az örökbefogadott megtagadta a saját családi kultuszát (*detestatio sacrorum*). Az örökbefogadott, és mindazok, akiknek eddig ő a *pater familias*-a volt, az új családfő hatalma alá került.

Az *arrogatio* fentebbi szabályai egy igen lényeges konnotációs háttérrel biztosíthatnak a páli örökbefogadás metafora pontosabb megértéséhez. A kereszténnyé válást ennek fényében ugyanis lehet úgy értelmezni, hogy az új „Atya” (Isten) felhív a korábban imádott istenek és kultuszok megtagadására (analógiában *detestatio sacrorum*-mal) és az érintett egy új család (az egyház, a gyülekezet) tagjává lesz.

Adoptio

A római jogra mindig jellemző volt, hogy hacsak lehetett, egy-egy felmerülő jogi megoldást igénylő élethelyzetre nem új jogi konstrukciót dolgozott ki, hanem valamilyen már meglévő formát alkalmazott. Ez a szimulatív jogfejlesztési módszer a formakonzervativizmus jegyében állt, ami bár bonyolultnak tűnő eljárásokat eredményezett, mégis a jog egyszerűségének a fennmaradását szolgálta.

A szűkebb értelemben vett *adoptio* olyan személynek az örökbefogadása, akinek a családi *status*-a *alieni iuris*. A római joggyakorlat ennek a mikéntjét egy háromszoros²⁴⁰ fiktív adásvétellel, majd egy színleges perrel érte el. A kiindulópont az ősi XII táblás törvénynek az egyik rendelkezésére megy vissza, mely szerint, ha egy *pater familias* háromszor eladta a fiát, akkor az felszabadult az apai hatalom alól.²⁴¹ Eredetileg többszöri eladásra úgy kerülhetett sor, hogy a *pater familias* például anyagi szorultságában a gyermeket eladta, de utóbb kiváltotta, vagy a gyermek ledolgozta az adósságot és így a családfő *patria potestas*-a

²³⁷ Innen az elnevezés etimológiai gyökere: *ad+rogatio*. A kérelem a *comitia curiata*-hoz szól

²³⁸ A *comitia curiata* ilyen jellegű ülésén is a *pontifex maximus* elnökölt. Ilyenkor ezt egyébként *comitia calata*-nak nevezték. HAMZA – FÖLDI 1996, 55.o.

²³⁹ HAMZA – FÖLDI 1996, 243. o.

²⁴⁰ Leánynál és unokánál csak egyszeres. HAMZA – FÖLDI 1996, 243. o.

²⁴¹ *Si pater filium ter venum duit, filius a patre liber esto*. In: Leges duodecim tabularum 4,2. The Roman Law Library. <http://ancientrome.ru/ius/library/twelve/twelve.html>. 2017. május 30.

helyreállt. Ez azonban a harmadik eladás után már nem történt meg, ami a joggal való visszaélést igyekezett korlátozni.²⁴²

Az *adoptio* menete egy gyakorlati példán szemléltetve a következő módon történt. Tegyük fel, hogy „A” fiát „B”-t, „C” örökbe akarja fogadni. „A” eladja „B”-t „D”-nek, aki felszabadítja őt. Ezzel „B” visszakerül „A” *patria potestas*ába. Ez lezajlik még egyszer, majd harmadjára csak az eladás. Ekkor „C” keresetet indít „D”-vel szemben. A színleges perben „C” igényli „D”-től mint alperestől „B”-t, mint a saját gyermekét (*vindicatio filii*), „D” pedig nem védekezik. Így a jogszolgáltatást végző *praetor* „C”-nek ítéli „B”-t mint annak fiát vagy lányát.

Az analógia, miszerint valakit Krisztus vére által váltanak, azaz vásárolnak meg, szintén nem teljesen légből kapott. Egy másik családból jöve a keresztény hívő Krisztusban egy olyan családba kerül, amelynek Isten a *pater familias*-a. Akár *sui iuris*-nak vagy *alieni iuris*-nak²⁴³ tekinti korábbi állapotát valaki, az örökbefogadás révén Isten lesz az atyja.

3.1.2.2.4 Az örökbefogadás gondolatának közismertsége a birodalomban

Van egy történelmi momentum, amire külön is érdemes még kitérnünk. Ez pedig a császári família gyakorlata, hiszen jól tudjuk, s nyilván a birodalmi alattvalók is jól tudták, hogy a Julius-Claudius dinasztia uralkodói Pál levélfírásainak idejéig gyakorlatilag egy kivétellel mind örökbefogadás révén kerültek trónörökös pozícióba. Julius Caesar örökbe fogadta Octavianust (Kr. e 27. – Kr.u. 1), aki pedig Tiberiust (14-37). Tiberius örökbe fogadta Caius Caligulát (37-41). Őt nagybátyja Claudius (41-54) követte a trónon, aki viszont örökbe fogadta Nerót (54-68). Erre 50-ben került sor, azaz mindössze néhány évvel a rómaiaknak írt levél születése előtt. Ráadásul ez utóbbi örökbefogadás nagy port vert fel. méghozzá Nero és Claudius lánya, Octavia házasságkötése kapcsán. Ugyanis habár vér szerint nem volt közük egymáshoz, az örökbefogadás nyomán azonban egymás testvéreivé váltak. Végül külön jogalkotási aktusra volt szükség ahhoz, hogy lehetővé tegyék a frigyet.²⁴⁴

²⁴² HAMZA – FÖLDI 1996, 240. o.

²⁴³ LUTHER álláspontja az emberi szabad akarat kapcsán egyértelműen az *alieni iuris* metaforával állítható párhuzamba: „Így az emberi akarat középen áll, mint valami teherhordó állat. Ha Isten vezeti, azt teszi, és oda megy, ahová az Isten akarja... Ha azonban a sátán vezeti az orránál fogva, azt teszi és odamegy, ahová a sátán parancsolja.” LUTHER Márton: *A szolgai akarat*. /Magyar Luther Könyvek 11./ Magyarországi Luther Szövetség, 2006, 57. o. (LUTHER 2006)

²⁴⁴ BURKE 2006, 62. o.

3.1.2.3 A vagy-vagy exegézis szükségtelensége

Mindent összevetve, magam részéről a *υιοθεσία* római jogi gondolati háttérének a valószínűségét tartom meggyőzőbbnek. Pál, aki római polgárként született (ApCsel 22,28), jól ismerte és alkalmazta is a római jogot (ApCsel 25,10-12). Sokat mondó, hogy az érintett levelei mind erősen romanizált közeghez szólnak, gondoljunk csak magára Róma városára. Galácia is kellőképpen romanizált volt, különösen, ha a dél-galata²⁴⁵ elmélet szerint gondolkodunk.²⁴⁶ Efezus pedig Asia Minor provincia fővárosa, s egyben az egész birodalom második legnagyobb városa, ahol szintén ismerték a római jogot.

Mindazonáltal nem gondolom, hogy a zsidó avagy pogány kulturális háttér mindenáron egymást kizáró kategóriák lennének. Udo SCHNELLE hallei újszövetséges professzor hívta fel a figyelmemet azon érdekes kutatástörténeti tendencia meghaladásának időszerű voltára, ami a 20. század elejétől kezdődően bontakozott ki.²⁴⁷ A RIETZENSTEIN, BOUSSET és mások nevével fémjelzett vallástörténeti iskola (Religionsgeschichtliche Schule) az összehasonlító vallástudomány módszereit alkalmazva a kereszténységet mint a Római Birodalom számos vallási jelenségének az egyikét vizsgálta. Feltételezték, és bizonyítani igyekeztek, hogy a keleti misztériumvallások, kortárs kultuszok, a gnoszticizmus, és egy pre-keresztény megváltó-mítosz nagymértékben hatottak az újszövetség kialakuló teológiájára, a kereszténység kifejlődésére. Ezzel szemben az Adolf SCHLATTER-féle biblicista iskola minden külső behatást kizárt, és arra törekedtek, hogy minden jelenséget csakis az ószövetség, illetve a zsidóság világából eredeztessenek. SCHNELLE professzor álláspontja szerint azonban manapság egyre inkább kiderül, hogy Pál és más szentírók is tudatosan olyan képeket, fogalmakat használnak, amihez mind zsidó, mind görög-római kulturális háttérből jövők tudtak kapcsolódni, tudták azokat saját identitásformáló háttérükben mihez kötni, legyen az az ószövetség vagy a görög-római mítoszok, irodalom, bölcsélet világa.²⁴⁸ E „duplafenekűség” alkalmazása tehát tudatos stratégia.

²⁴⁵ Dél-Galácia lakói W. M. CALDER szerint hellenizált frígek és likaónok, valamint görögök és zsidók, de jelen voltak római kolóniák is Antióchiában és Lisztrában. Ugyancsak ő két dél-galáciai sírfelirat alapján azt a hipotézist állítja fel, hogy helyi szokás lehetett a mostohaapa által örökbe fogadni a mostohafiút. CALDER, W. M.: Adoption and Inheritance in Galatia. In: *JTS* 31, 1930, 372-374. o.

²⁴⁶ Azonban Gaius intézményi 1.55 alapján arra is van bizonyíték, hogy a *patria potestas* fogalma Észak-Galáciában is ismert volt. CORLEY 2004, 109. o.

²⁴⁷ A 2016. október 12-én a Károli Gáspár Református Egyetemen tartott vendégelőadás keretében.

²⁴⁸ PERES Imre professzor görög kultikus és epigrafikus szövegekre vonatkozó kutatásai nyomán tudhatjuk például azt is, hogy az ókori hellenisztikus sírszövegekben az istengyermezség, illetve az istengyermekeké válás igen jelentős szerepet tölt be, azaz a gondolat nem pusztán zsidó specifikum. Sőt, a divinizáció iránti vágy

Magam is azt gondolom tehát, hogy nem célszerű minden áron egyfajta vagy-vagy exegézist erőltetnünk. „Entweder-oder” helyett „nebeneinander” is érvényesülhetnek influenciák.

3.2 A GALATA-LEVÉL

3.2.1 A teológiai alapprobléma²⁴⁹

A Kr. u. 1. század derekáig a kereszténység nem volt más, mint a korabeli zsidóság egyik irányzata a sok közül.²⁵⁰ A szíriai antiókhiai gyülekezet missziós tevékenysége és ezen belül is különösen Pál apostol működése nyomán azonban a pogányokból, azaz nem zsidó származásúakból lett keresztény közösségek gombamód szaporodásnak indultak. Míg a Krisztus-hit a zsidóság körén belül maradv a korabeli zsidó messiási váradalmak és az ószövetségi teológiai háttér sajátos, spiritualizált értelmezésével és Jézus személyére vonatkoztatásával egy ugyanazon vérségi és kultikus hagyományon belüli szerves eszmei fejlődési folyamatként volt értékelhető, addig a különböző nem zsidó etnikai és vallási háttérből érkező keresztények saját gyökereikhez való viszonya már bonyolultabb problémaként merült fel. A Krisztus-hit ezer szállal kötődött a zsidó valláshoz, hiszen annak talaján fejlődött ki, egyáltalán annak fogalmi hátterén volt értelmezhető. A zsidóság esetében azonban a vallási és nemzeti keretek gyakorlatilag egybe estek. Ha valaki egészen zsidó vallásúvá akart lenni, annak a vonatkozó rítusokon keresztül egyszersmind a zsidó nép tagjává is kellett válnia.²⁵¹ A pogánymisszió azonban felvetette a kérdést, hogy a Krisztus-hitre térő

éppen abban a korban fokozódott fel különösképpen („eine Sehnsucht für Vergöttlichung in der zeitgenössischen griechischen Kulturwelt”), hasonlóképpen az eszkatológiai váradalmakhoz. Vö.: PERES, Imre: *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*. /WUNT 157/ Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, 216-217. o. (PERES 2003)

Nyilvánvaló, hogy Pál, Lukács és a többi újszövetségi szerző is ebben a mediterrán kulturális közegben mozgott, aminek az indukáló hatását a teológiai reflexióik megfogalmazásakor bizonyára figyelembe is vették.

²⁴⁹ Az ebben és részben a következő alfejezetben olvasható gondolatokat már publikáltam 2016-ban, „Nemzeti identitás és Krisztusban lét” című tanulmányomban.

LÁSZLÓ Virgil: Nemzeti identitás és Krisztusban lét. In: Szabó Lajos szerk.: *Teológia és nemzetek: Az Evangélikus hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete*. Evangélikus Hittudományi Egyetem, Budapest, 2016: 65-77.

²⁵⁰ A farizeus, szadduceus, esszénus stb. csoportok között tartották számon a „názáreti irányzatot” is. ApCsel 24,5-ben Anániás főpap és kísérete így vádolja Pált Félix helytartó előtt: „Mi ugyanis megállapítottuk, hogy ez az ember valóságos pestis, lázadást szít a földkerekségen élő valamennyi zsidó között, és a názáreti irányzat feje.”

²⁵¹ Ez akkor is így van, ha éppen abban a korban számos a zsidósághoz szorosabban és lazábban kapcsolódó szimpatizáns rétegre van példánk a prozeliták és az úgynevezett „istenfélők” személyében.

nem zsidók hogyan válnak az Istentől kapott ígéretek és a vele kötött szövetség részeseivé, ami eddig Izráel, mint nép(!) privilégiuma volt.

Itt egy olyan alapkonfliktussal állunk szemben, ami talán első látásra nem is annyira szembeötlő, pedig Pál teológiai küzdelme leginkább ezen konkrét kérdéskör kapcsán bontakozik ki a szemünk előtt, különösen is a galatákhöz és a rómaiakhoz írott leveleiben. Pál azt az álláspontot képviseli, hogy ez a fenti folyamat egyedül a Krisztusba vetett hit által valósul meg. Az őskereszténységen belüli úgynevezett judaizálók csoportja²⁵² azonban e hiten túlmenően, azaz mellette, gyakorlatilag a zsidóvá válást is feltételként szabták. Ezért akarták rávenni a pogány-keresztényeket, hogy metélkedjenek körül (Gal 5,10-12), tartsanak meg különféle ünnepnapokat, különösen is a szombatot, illetve a mózesi törvény által előírt étkezési szabályokat (Kol 2,16).²⁵³ Miért hangsúlyosak éppen ezek?

Itt nem pusztán a Tóra 613 parancsolatából példa gyanánt kiragadott elemekről van szó. Ahogyan James D. G. DUNN megállapítja, az Ábrahámától megkívánt körülmetélkedés (1Móz 17,9-14) a szövetség népének elsődleges identitásjelzőjévé vált.²⁵⁴ A körülmetélkedés elmulasztása a szövetség elutasítását jelenti.²⁵⁵ A körülmetélkedésnek a zsidó önértelmezésben játszott szerepét jól érzékelteti, hogy maga Pál is számos helyen a zsidók és pogányok közötti különbséget egyszerűen körülmetélésnek és körülmetéletlenségnek nevezi.²⁵⁶ A szombat megtartása ugyancsak egy ilyen identitásjelző és a szövetség iránti hűség kifejezője (2Móz 31,12-17). A szombat megsértését igen komolyan vették, ahogy ezt Jézus életének számos történetéből is jól ismerjük.²⁵⁷ Ézs 56,6 szerint a pogányok részvételének a szövetségben a szombat megtartása lesz a jele.²⁵⁸ A tiszta és tisztátalan állatok megkülönböztetése (3Móz 20,22-26) szintén nem pusztán étkezési szabályokat jelent, hanem

²⁵² Hangsúlyoznunk kell, hogy itt egy az őskereszténységen belüli csoportról van szó, nem pedig zsidó és keresztény szembenállásról.

²⁵³ Némileg más a helyzete, ám mégis tanulságos a Kr.u. 2. századi görög (tehát pogány-keresztény származású) apologéta és egyházatya, JUSTINOSZ mártír (kb. 100-165) esete. „Párbeszéd a zsidó Trifónnal” című művében leírja, hogy hogyan találkozott zsidó vitapartnerével, akinek elmesélte Krisztushoz való megtérése történetét. TRIFÓN erre válaszolva - többek között - a következőket felelte: „...metélkedj körül, aztán tartsd meg a törvény szerint a szombatot, az ünnepeket és az Isten újhaldjait, egészen egyszerűen: teljesítsd mindazt, amit a törvény előír, így esetleg irgalmat találsz az Isten előtt...”

JUSTIN, Szent: Párbeszéd a zsidó Trifónnal. VIII.4, (Ford.: Ladocsi Gáspár) In: Vanyó László szerk.: *A II. századi görög apologéták. /Őskeresztény írók 8./* Szent István Társulat, Budapest, 1984, 145. o. (JUSTIN 1984)

²⁵⁴ Vö.: DUNN, James D.G.: *The Theology of Paul the Apostle*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI - Cambridge, UK, 1998, 356. o. (DUNN 1998)

²⁵⁵ 1Móz 17,14 szerint: „A körülmetéletlen férfit, akinek nem metélték körül szeméremteste bőrét, ki kell irtani az ilyen embert népe közül, mert elutasította szövetségemet.”

²⁵⁶ Róm 2,25-27; 3,30; 4,9-12; Gal 2,7-8; Kol 3,11.

²⁵⁷ Pl.: Mk 2,22-28//Mt 12,1-8//Lk 6,1-5; Mk 3,1-6//Mt 12,9-14//Lk 6,6-11; Lk 13,10-17 stb.

²⁵⁸ Ézs 56,6: „Az idegeneket, akik csatlakoznak az Úrhoz, és őt szolgálják, akik szeretik az Úr nevét, és az ő szolgálói lesznek, mindazokat, akik vigyáznak, hogy meg ne sértsék a szombatot, és ragaszkodnak szövetségemhez,...”

együttal Izráel elkülönülését a környező népektől.²⁵⁹ A tisztátalan ételek és a tisztátalan népek közötti szoros összefüggés gondolata jól tükröződik ApCsel 10-ben, Péter és Kornéliusz történetében, különösen is Péter látomásának – számára a követek megérkezésével azonnal evidenssé váló! - szimbolikus értelmezésében (ApCsel 10,28-29).

E három terület tehát nem pusztán a Tóra által előírt számtalan megtartandó törvény közül találomra kiválasztott néhány példa, hanem identitás- és elhatárolódás-jelzők (*identity and boundary markers*),²⁶⁰ az Isten kegyelmi kiválasztásán alapuló szövetség iránti hűség jelei, a szövetségi státusz fenntartásának legelemibb feltételei, azaz a zsidóság *par excellence* megkülönböztető jegyei a pogány népek között, nemzeti és vallási értelemben egyaránt.

Mindennek persze a szentírási rendelkezéseken túl komoly, a Kr. u 1. században még különösen elevenen ható történelmi okai is vannak. Palesztinát a perzsáktól foglalta el Nagy Sándor, majd halála után hadvezérei, a diadokhoszok közül Ptolemaiosz szerezte meg (Kr. e. 301). A terület felett az Egyiptomot uraló ptolemaioszok fennhatósága azonban mindössze egy évszázadig tartott, mert Kr. e. 198-ban az V. Ptolemaiosz-t háborúban legyőző szeleukida III. (Nagy) Antiokhosz elragadta azt tőle.²⁶¹ Ezzel Palesztina szír uralom alá került. A szeleukida uralkodók törekvése arra irányult, hogy egyfajta hellenista vallási szinkretizmust pártolva és erőltetve egységesítsék etnikai és vallási szempontból heterogén birodalmukat. A körülmetélkedés és az ételekre vonatkozó tisztasági szabályok betartása a zsidóság körében ebben a helyzetben különösen is a fókuszba kerültek, a vallási és nemzeti identitáshoz való hűség akár mártíromsághoz is vezető fokmérői lettek. Ahogy a deuterokanonikus Makkabeusok első könyve tudósít minket: „Az asszonyokat, akik körülmetéltették gyermekeiket, megölték: a parancs értelmében elpusztították gyermekeiket a nyakukra akasztva, ugyanúgy a hozzátartozóikat is és azokat, akik a körülmetélést végezték. De Izráelben sokan állhatatosak maradtak, és még jobban eltökélték magukban, hogy nem esznek semmi tisztátalant és inkább a halált választják, minthogy megfertőztessék magukat ételekkel, vagy szent szövetséget megszegjék – és így haltak meg.” (1Makk 1,60-63) Ilyen körülmények között tört ki a Makkabeus-felkelés, amelynek eredője tehát a zsidó önazonosságot

²⁵⁹ 3Móz 20,23.25-26: „Ne kövessétek annak a népnek a szokásait, amelyet kiűzők előletek. Megutáltam őket, mert mindezeket cselekedték. ... Tegyetek azért különbséget tiszta és tisztátalan négylábú között, tisztátalan és tiszta madár között, és ne tegyétek magatokat utálatossá olyan négylábúval, madárral vagy bármiféle földi csúszómászóval, amelyet különválasztottam, mint ami számotokra tisztátalan. Legyetek előttem szentek, mert én, az Úr szent vagyok, és elkülönítettelek benneteket a népektől, hogy az enyéim legyetek.”

²⁶⁰ V.ö.: VLADÁR Gábor: Kálvin megigazulástana.

In: Peres Imre szerk.: *Kezdetben volt az Ige. Tanulmánykötet Lenkeyné Semsey Klára tiszteletére 80. születésnapja alkalmából.* /Acta Theologica Debrecinensis, 1. kötet/ Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2011, 113. o. (VLADÁR 2011)

²⁶¹ Kovács (Karner) Károly: *Hellenizmus, Róma, zsidóság.* Útitárs, Köln-Bécs, 1969. 271. o. (KOVÁCS 1969)

veszélyeztető, a politikai és vallási téren egyaránt húsbavágó elnyomás elleni lázadás (1Makk 2,15-70). Ekkor születik meg a „judaizmus” (*Ioudaismos*) kifejezés is, amely „a szíriai uralkodókkal szembeni júdeai, harcos vallási-nacionalista szembenállást jellemezte.”²⁶² „A *Ioudaismos* kifejezést a Makkabeusok korában hozták létre, és a Makkabeusok *hellénizmos* (hellenizmus) és *allophylismos* (idegen szokások átvétele) elleni rendíthetetlen ellenállására alkalmazták.”²⁶³ Ez tehát egyúttal a nemzeti identitás megőrzését is jelentette mint az ÚR szövetségi népéét.²⁶⁴ Az etnikai és vallási identitás eddig is példátlanul szoros kapcsolata ezáltal még inkább összeforrt.

Mindezek fényében jól láthatjuk, hogy Pál gondolatai a törvény cselekedetei és a hit által való megigazulás viszonyáról nem pusztán elméleti eszmefuttatások, amelyek az elvont és magasröptű filozofikus dogmatikai megfontolások terrénumán születtek, hanem egy nagyon is konkrét és szó szerint „húsbavágó” kérdés körül kristályosodtak ki: körül kell-e metélkednie, meg kell-e tartania a zsidó ünnepnapokra²⁶⁵ és étkezési tisztasági előírásokra vonatkozó rendelkezéseket a pogányokból lett keresztényeknek, vagy pedig sem. Azaz a kereszténnyé lett pogányoknak egyúttal zsidóvá is kell-e lenniük a fent tárgyalt vallási és etnikai identitást és elhatárolódást jelző rítus elvégzésével és életviteli szokások felvételével, avagy sem?

A probléma hordereje sokkal nagyobb, mint talán első pillantásra tűnik. Pál ugyanis az úgynevezett judaizálók álláspontja révén magát az általa hirdetett evangélium lényegét látja veszélyeztetve, mégpedig gyökerestül. Az apostol szerint a galaták más evangéliumhoz pártoltak, mert egyesek megzavarták őket, akik el akarják fordítani Krisztus evangéliumát (Gal 1,5-6). Miben állt ez a megzavarás? Ennek körvonalai folyamatosan bontakoznak ki a szemünk előtt a levélben. Sokat sejtető Pál saját jeruzsálemi utazásával kapcsolatos példája: „Még a velem lévő Tituszt sem kényszerítette senki arra, hogy körülmetélkedjék, noha ő görög volt, a befurakodott áltestvérek kedvéért sem, akik csak azért férkőztek be közénk, hogy kikémleljék szabadságunkat, amelyet Krisztus Jézusban kaptunk, és így szolgává tegyenek minket. Ezeknek egy pillanatra sem engedtünk, hogy az evangélium igazsága megmaradjon számotokra.” (Gal 2,3-5) A pogány származású Titusz nem-körülmetélkedése,

²⁶² DUNN, James D. G.: *Kezdetben volt az evangélium. Jézus, Pál és az evangéliumok*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2014, 152. o. (DUNN 2014)

²⁶³ Uo. 153.o.

²⁶⁴ V.ö.: 2Makk 2,21; 4,13; 8,1; 14,38; 4Makk 4,26.

²⁶⁵ A levél eddig idézett szakaszaiból jól látszik a körülmetélkedés és az étkezési szabályok problematikája Galáciában. Gal 4,10-ben pedig ezt olvassuk: „Aggódva figyeltek a napokra, a hónapokra, az évszakokra és az esztendőkre.” Így tehát a zsidó önzonosság-tudatot jellemző mindhárom fő identitás-és elhatárolódás-jelző itt áll előttünk tisztán.

azaz a zsidó identitás felvételének első számú jelétől való tartózkodás lehetősége tehát a Krisztus Jézusban kapott szabadságból fakad, amelynek csorbíthatatlan volta az evangélium igazságának záloga. Sejthető, hogy a galatáknál hasonló, ezt a kérdéskört érintő veszély állhat fenn. Pál azonban tovább folytatja: „Azok pedig, akik tekintélyeseknek számítanak - hogy a múltban mik voltak, azzal nem törődöm; Isten nem nézi az ember személyét -, azok a tekintélyes személyek engem semmire sem köteleztek. Ellenkezőleg: elismerték, hogy rám van bízva a körülmetéletlenség evangéliuma, mint ahogyan Péterre a körülmetélésé. Mert aki munkálkodott Péter által a körülmetéltek közötti apostolságban, az munkálkodott énáltalam is a népek között.” (Gal 2,6-8) Pálnak tehát a jeruzsálemi apostolok sem írták elő, hogy missziója során bármi olyanra kötelezze a pogányokat, ami által a Krisztus-hit mellett gyakorlatilag zsidóvá kellene lenniük. Sőt, a kétségtelen jelek alapján elismerik a Szentlélek munkáját a népek, azaz a nem zsidók között. A körülmetélés és a körülmetéletlenség evangéliuma annyit tesz: zsidók és pogányok egyaránt Krisztuson keresztül juthatnak el Istenhez, függetlenül a maguk körülmetélt vagy körülmetéletlen állapotától, azaz zsidó vagy nem zsidó identitásától. A következő versekben olvasható tudósítás a híres antiókhiai incidensről (Gal 2,11-14), amely Pál és Péter között az előbbihez hasonló gyökérből fakadt. A zsidó tisztasági szabályok miatt a gyülekezeten belül az étkezés során a pogány származású testvérektől való elkülönülést Pál képmutatásnak minősíti és megfeddi magát a főapostolt is. A korábban elmondottak fényében ismét láthatjuk, hogy egy fajsúlyos zsidó identitásjelző fenntartása (vegyesen zsidó- és pogány-keresztény környezetben!), az aszerinti viselkedés az, ami okot ad az összeütközésre. Mi tehát a fő bökkenő Péter és a többiek magatartásában Pál szerint? „De amikor láttam, hogy nem az evangélium igazságának megfelelő egyenes úton járnak, mindnyájuk előtt ezt mondtam Kéfásnak: "Ha te zsidó létedre pogány módra és nem zsidó módra élsz, hogyan kényszerítheted a pogányokat, hogy zsidó szokás szerint éljenek?"” (Gal 2,14) A pogányok zsidó szokás szerinti életre való kényszerítése: ez a judaizálók, Pál ellenfeleinek is a programja. Félreértés ne essék, Pálnak nem a zsidó szokásokkal, vagy a zsidó törvénnyel van baja.²⁶⁶ Hanem azzal, hogy ennek a pogányokra való erőltetése, azaz lényegileg a Krisztus-hitre térésük után a zsidó identitás felvételére való kötelezésük tönkre teszi az általa hirdetett evangélium erejét. Az étkezési szabályok itt is önmagukon

²⁶⁶ V.ö.: 1Kor 9,19-21: „Mert bár én mindenkivel szemben szabad vagyok, magamat mégis mindenkinek szolgájává tettem, hogy minél többeket megnyerjek. A zsidóknak olyanná lettem, mint aki zsidó, hogy megnyerjem a zsidókat; a törvény uralma alatt levőknek, mint a törvény uralma alatt levő - pedig én magam nem vagyok a törvény uralma alatt -, hogy megnyerjem a törvény uralma alatt levőket. A törvény nélkülieknek olyanná lettem, mint aki törvény nélküli - pedig nem vagyok Isten törvénye nélkül, hanem Krisztus törvénye szerint élek -, hogy megnyerjem a törvény nélkülieket.”

túlmutatnak, csakúgy, mint korábban a körülmetélkedés. „...tudjuk, hogy az ember nem a törvény cselekedetei alapján igazul meg, hanem a Krisztus Jézusba vetett hit által. Ezért mi is Krisztus Jézusban hittünk, hogy megigazuljunk a Krisztusban való hit és nem a törvény cselekvése által, mert a törvény cselekvése által nem igazul meg egy ember sem. ... Nem vetem el Isten kegyelmét: mert ha a törvény által van a megigazulás, akkor Krisztus hiába halt meg.” (Gal 2,16.21)

Ezen a ponton meg kell állnunk egy pillanatra. Hans Dieter BETZ mára klasszikussá vált retorika-kritikai megközelítése szerint a Galata-levél műfaját tekintve egy bírósági (apologetikus) beszéd: az apostol az ellenfeleivel („a vádlók”) szemben védekezik azzal a céllal, hogy a galata olvasók („az esküdtszék”) eldöntsék, kinek van igaza.²⁶⁷ BETZ a következőképpen osztja fel a levelet a klasszikus retorika szabályai szerint:²⁶⁸

Praescriptum (előirat)	1,1-5
Exordium (bevezetés)	1,6-11
Narratio (elbeszélés)	1,12-2,14
Propositio (a bizonyítás céljának meghatározása)	2,15-21
Probatio (bizonyítás)	3,1-4,31
Exhortatio (buzdítás)	5,1-6,10
Conclusio (befejezés)	6,11-18

Mint láthatjuk, Gal 2,15-21 tartalmazza azt a fő tézist, a törvény által való helyett a hit által való megigazulás gondoltát, amelyet a következő két fejezetben az apostol különféle példákon keresztül alátámasztani törekszik.

Folytatva tehát a gondolatmenetet, a bizonyítás első érve Gal 3,1-5-ben található. „Csak azt szeretném megtudni tőletek: a törvény cselekvése alapján kaptátok-e a Lelket, vagy a hit ígéjének hallása alapján? Ennyire esztelenek vagytok? Amit Lélekben kezdtetek el, most testben akarjátok befejezni?” (Gal 3,2-3) Az apostol a galaták saját élő és eleven hittapasztalatára apellál. A Szentlélek munkájának gyümölcse maga az ő hitre jutásuk is. A Lélek eddig is megáldotta őket Krisztusba vetett hitükön keresztül. Mit remélnek tehát a körülmetélkedéstől, az étkezési és az ünnepnapokra vonatkozó és az egyéb törvények megtartásától? Aminek az ígéretével kecsegtetik őket cserébe azért, hogy igába hajtják a fejüket, az már az övék. A megtapasztalt valóság a garancia erre.

A második bizonyítási kísérletről Gal 3,6-14-ben olvashatunk. Pál apostol mind Róm 4-ben, mind Gal 3-ban az Ábrahámnak adott ígérek értelmezésével érvel amellet, hogy a

²⁶⁷ BETZ, Hans Dieter: *Galatians*. /Hermeneia/ Fortress Press, Philadelphia, 1979, 24. o. (BETZ 1979)

²⁶⁸ Betz 1979, 16-23.o.

pogányok ugyanúgy örökösei lehetnek az áldásnak és részesei az Istennel kötött szövetségnek, mint a zsidók, méghozzá Jézus Krisztuson keresztül, a belé vetett hit által. Róma 4,9-12-ben tehát a következőket olvassuk: „Most tehát ez a boldognak mondás csak a körülmetélteknek szól-e, vagy a körülmetéletleneknek is? Mert azt mondjuk, hogy Ábrahámnak Isten a hitet számította be igazságul. De milyen állapotában fogadta el őt igaznak: körülmetélten vagy körülmetéletlenül? Nem körülmetélten, hanem körülmetéletlenül. Sőt a körülmetélkedés jelét is körülmetéletlenül tanúsított hite igazságának pecsétjéül kapta, hogy atyja legyen minden körülmetéletlen hívőnek, és az igazság azoknak is beszámíttassék; és hogy atyja legyen azoknak a körülmetélteknek is, akik nemcsak körül vannak metélve, hanem nyomába is lépnek atyánk, Ábrahám körülmetéletlenül tanúsított hitének.” E kissé bonyolultnak tűnő okfejtés lényege, hogy Ábrahámot még körülmetéletlen, a szövetségekötést megelőző, azaz végső soron „zsidóvá létele” előtti állapotában fogadta el igaznak Isten a hitéért, azaz az Őbelé vetett feltétlen bizalmáért.²⁶⁹ Tehát a Krisztusba vetett hit révén a pogányok is az ígélet örököseivé lesznek. „Mert Ábrahám vagy az utóda nem a törvény, hanem a hitből való igazsága alapján részesült abban az ígéletben, hogy örökölni fogja a világot. ... Azért hitből, hogy kegyelemből legyen, és így bizonyos legyen az ígélet Ábrahám minden utóda számára: nemcsak a törvényből valóknak, hanem az Ábrahám hitét követőknek is.” (Róm 4,13.16)

Újra felvéve a Galata-levélbeli fonalat, Pál a következőképpen érvel: „Értsétek meg tehát, hogy akik hitből valók, azok Ábrahám fiai. Mivel pedig előre látta az Írás, hogy Isten a népeket hit által igazítja meg, előre hirdette ezt az evangéliumot Ábrahámnak: "Általad nyer áldást a föld minden népe." Eszerint a hitből valók nyernek áldást a hívő Ábrahámmal. Mert a törvény cselekedeteiben bízók átok alatt vannak... Krisztus megváltott minket a törvény átkától úgy, hogy átokká lett értünk - mert meg van írva: "Átkozott, aki fán függ" -, azért, hogy Ábrahám áldása Jézus Krisztusban a népeké legyen, és hogy a Lélek ígéletét hit által megkapjuk.” (Gal 3,7-10a.13-14)

A bizonyítás harmadik érve (Gal 3,15-18) szorosan kapcsolódik az előzőhöz, tulajdonképpen annak a továbbgondolása. Ahogy az emberi végrendelet kötelező joghatállyal bíró dokumentum, ugyanúgy az ábrahámi szövetség sem érvényteleníthető. A négyszázharminc évvel később kötött mózesi szövetségekötéskor nyert törvény nem teszi érvénytelenné az Ábrahámnak és utódjának adott isteni ígéletet. Nincs szükség tehát arra, hogy a pogány népek a szükségképpen egyaránt etnikai és vallási értelemben értett zsidó

²⁶⁹ 1Móz 15,6: „Ábrám hitt az Úrnak, és ő ezt számította be neki igazságul.”

identitást, azaz az ábrahámi szövetség (körülmetélkedés) és a Sínai-szövetségben kapott mózesi törvény (pl.: ünnepnapok, étkezési szabályok stb.) kötelmeit magukra vegyék ahhoz, hogy elnyerhessék az Ábrahámnak adott ígéret szerinti áldást.²⁷⁰ Ennek – mint pár verssel később láthatjuk –, egy útja van: a Jézus Krisztusba vetett hit révén részesévé lenni Isten áldásának, a vele való szövetségnek. „Ha pedig Krisztuséi vagytok, akkor Ábrahám utódai vagytok, és ígéret szerint örökösök.” (Gal 3,29)

A következő etap Gal 3,19-25, ami valójában egy a második és harmadik érvhez kapcsolódó exkurzus a páli gondolatmenetben a törvény szerepéről. Az előző perikópából ugyanis az derült ki, hogy a mózesi törvény nem képes azt a funkciót betölteni, ami az ábrahámi ígéret szerinti örökség elnyeréséhez vezető utat jelentené. Mit tehát a célja? A bűnök miatt adatott. Ezt többféleképpen is érthetjük: 1) jelentheti azt, hogy azért adatott, hogy visszaszorítsa a vétkeket; 2) vagy azért, hogy identifikálja, meghatározza azokat; 3) hogy megsokasítsa a vétkeket, s ezáltal tudatosítsa az emberekben a bűn jelenlétét, illetve a megváltására való rászorultságukat (vö.: Róm 3,20; 4,15; 5,20); 4) azért adatott, hogy a vétekből bűn legyen, azaz, hogy tudatosuljon, hogy minden vétek egyben Isten elleni bűn; 5) hogy eszközt adjon a bűn kezelésére, nevezetesen az áldozati kultusz rendszerét.²⁷¹

Egy másik jellemzője a törvénynek, hogy „a törvényt angyalok közölték közbenjáró által. Közbenjáróra nincs szükség, ahol nincs két fél. Isten pedig egy.” (Gal 3,19b-20) Ez utóbbi egy könnyen félreérthető, ám kardinális jelentőségű gondolat. Egyetértek GARLINGTONnal abban, hogy a 20. versbeli közbenjáró nem más, mint a 19. versbeli, azaz Mózes.²⁷² N. T. WRIGHT szerint pedig, amit itt Pál hangsúlyoz, az Isten egyetlen nagy családjának az egységes volta, s ennek az egységes népnek Mózes nem lehet a mediátora, hiszen ő csak történeti értelemben vett Izráel felé közvetített, kizárva a népeket. „Moses is not

²⁷⁰ A tényt, hogy a Krisztusban hívő pogányoknak nem kell egyúttal zsidóvá is lenniük, különös módon támasztja alá Pál sajátos metaforahasználata az igazi zsidóság, az igazi körülmetéltség kapcsán. Az apostol spiritualizálja a fogalmakat és a Krisztusban hívőkre vonatkoztatja. Fil 3,2-3: „Óvakodjatok a kutyáktól, óvakodjatok a gonosztevőktől, óvakodjatok a megmetéltektől! Mert mi vagyunk a körülmetéltek, akik Isten Lelke szerint szolgálunk, és Krisztus Jézussal dicsekszünk, és nem a testben bizakodunk.” Kol 2,11: „Benne vagytok körülmetélve is, de nem kézzel végzett körülmetéléssel, hanem a Krisztus szerinti körülmetéléssel, a halandó test levetése által.” Róm 2,28-29: „Mert nem az a zsidó, aki külsőleg az, sem nem az a körülmetélkedés, amely a testen, külsőleg látszik; hanem az a zsidó, aki belsőleg az, és az a körülmetélkedés, amely a szívben van, Lélek szerint és nem betű szerint. Az ilyen dicsérete nem emberektől van, hanem Istentől.” Mindezek mellett azonban Pál apostol nem veti el a test szerinti Izráelnek az isteni kiválasztásban gyökerező különleges státuszát sem. V.ö.: Róm 3,1-2 ; 9,3-5; 11,1-32.

²⁷¹ GARLINGTON, Don: *An Exposition of Galatians: A Reading from the New Perspective*. Wipf & Stock, Eugene, OR, 2007, 218. o. (GARLINGTON 2007)

²⁷² GARLINGTON 2007, 220. o.

the mediator of the 'one family' but God is one, and therefore desires one family as he promised to Abraham.”²⁷³

Mindebből kifolyólag tehát, a törvény nem az ígéretek ellen van, hanem Izráel életében egy speciális funkciót töltött be. Ezt a Krisztusban beköszöntött új üdvtörténeti korszakkal immár hatálytalanná vált funkciót Pál a παιδαγωγός képével írja le. A παῖς (gyermek) és ἄγωγός (vezető) szavakból képzett szóösszetétel nem a mai értelemben vett pedagógust jelölte, s már az ókorban is megkülönböztették a διδάσκαλος-tól, a tanítótól.²⁷⁴ Ő az a rabszolga volt, aki az otthon és az iskola között oda és vissza kísért a családi háztartásba tartozó gyermekeket. A feladati közé tartozott az is, hogy jó modorra nevelje a gyermeket, és hogy adott helyzetben szükség esetén megvédelmezze.²⁷⁵ Izráel tehát olyan gyermekként jelenik itt meg, mint akinek védelemre van szüksége a gonosz világban (vö.: Gal 1,4), és fegyelmezésre, nevelésre, mígnem eléri az érett kort. Ez pedig Krisztus és a benne való hit eljövételével beköszöntött (Gal 3,25), ami által a παιδαγωγός szerepe a törvénynek idejét múlttá vált.

Az istenfiúság

Így jutunk el a *probatio* negyedik érvéhez, s egyben az istenfiúság eszméjének felbukkanásához. A fentebb elmondottak tükrében, ezen háttér tudatában érdemes tehát megvizsgálnunk és értelmeznünk azt a páli gondolatot, amely tanulmányunk témája szempontjából döntő jelentőségű kijelentésnek bizonyul. „Mert mindnyájan Isten fiai (υἱοὶ θεοῦ) vagytok a Krisztus Jézusban való hit által. Akik Krisztusba keresztelkedtetek meg, Krisztust öltöttétek magatokra. Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban.” (Gal 3,26-28)

Mint láthatjuk, a pedagógus alá vetett gyermek képe már a megelőző versekben a fiúság kérdéskörét vetítette előre. Pál mondanivalójának lényege a 26. versben, hogy a fiúság kategóriája nem korlátozódik immár a test szerint való Izráelre. A galaták is beletartoznak

²⁷³ „Mózes nem az 'egy család' közvetítője, azonban Isten egy, és ezért egy családot kíván, amint azt Ábrahámnak ígérte.”

WRIGHT, N. T.: *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Fortress Press, Minneapolis, MN, 1993, 170. o. (WRIGHT 1993)

²⁷⁴ FÜRST, D.: παιδεύω. In: Brown, Colin ed.: *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Vol. 3.: Pri-Z. Zondervan, Grand Rapids, MI, 1981, 779. o. (FÜRST 1981).

²⁷⁵ Dunn 1998, 141-142.o.

ebbe a kategóriába a Krisztusba vetett hiten keresztül. Azaz nincs szükségük a mózesi törvény szerinti zsidó identitás felvételéhez ahhoz, hogy Izráel privilégiumában részesedhessenek.

A 27. vers az egyetlen hely az egész galata levélben, amelyben Pál a keresztséget említi. James DUNN a „Krisztusba öltözés” kifejezés kapcsán két, időben egymástól távolabb álló művében két némileg eltérő álláspontot mutat be. A korábbi, a keresztség és a Lélek kapcsolatát vizsgáló monográfiájában egyértelműen amellett teszi le a voksot, hogy a kép a zsidó hagyományból származik, ahol belső, spirituális átalakulást fejez ki. Gondoljunk csak Zak 3-ban Jósua főpap díszes ruhába és tiszta süvegbe való felöltöztetésére, vagy Ézs 61,10-re: „Nagy örömöm telik az ÚRban, víg öröme indít Istenem, mert az üdvösség ruhájába öltöztetett, az igazság palástját terítette rám, mint vőlegényre, ki fölteszi fejdíszét, mint menyasszonyra, ki fölrakja ékszereit.”²⁷⁶ Majdnem három évtizeddel későbbi páli teológiájában viszont azt hangsúlyozza, hogy nincs rá bizonyíték, hogy a ruhák lecserélése része lett volna a legkorábbi kereszteleési ceremóniáknak. A Krisztusba való „belehelyezkedés”, „beleöltözés” metaforikus szinten a színész totális belemerülését idézi fel a színpadon általa megjelenített karakterbe.²⁷⁷ Azt, hogy nem speciálisan keresztségi vonatkozású gondolati képről van szó, egyébként az is jelzi, hogy maga Pál Róm 13,14-ben az etikus, felelősségteljes életre való buzdítás gyanánt alkalmazza.

Véleményem szerint nem kell igazságot tennünk DUNN és DUNN között. Itt is az Udo SCHNELLE-féle megközelítés a legcélravezetőbb. A zsidó és a pogány gyökerű olvasó is megtalálhatja a képben, amit tud hova kötni a maga kulturális háttérében. Az eredet kérdésén túllépve, a kép üzenete a keresztény hívőnek Krisztusba való „inkorporációját” fejezi ki, ahol Krisztus mint ruha jelenik meg. BETZ szerint mindez túlmutat egy vallási közösségbe való pusztán szociális és etikai betagozódáson, valamiféle szakrális transzformáció eseményére is irányul.²⁷⁸

A 28. vers három párhuzamos állítást tartalmaz, amelyek meghatározzák az istenfiúság új státuszának a következményeit. A megnevezett kategóriák (zsidó, görög,²⁷⁹ szolga, szabad, férfi és nő) a régi státuszhoz tartoztak. Nagyon fontos azt látnunk, hogy a közelebbről körül

²⁷⁶ DUNN, James D.G.: *Baptism in the Holy Spirit*. Westminster Press, Philadelphia, PA, 1970, 109-110.o. (DUNN 1970)

²⁷⁷ DUNN 1998, 454-455. o.

²⁷⁸ BETZ 1979, 187. o.

²⁷⁹ A „görög” itt annyit tesz, mint nem zsidó, pogány. Stilisztikailag ez egy rész-egész metonímia, azaz szünekdoché.

nem írt új státuszt²⁸⁰ Pál nem utópisztikus ideálként vagy etikai követelményként írja le, hanem a jelenben érvényes tényként.²⁸¹

Ez a három ellentétpár nagy valószínűséggel jelen volt mind a Pál korabeli zsidó, mind a görög gondolkodásban. A hithű zsidó férfi reggeli imádságában hálát ad, hogy Isten nem teremtette őt pogánynak, asszonynak és rabszolgának. A zsidó imagyakorlatban ezt a hármas megkülönböztetést Rabbi Júda ben Ilai-ig, illetve Rabbi Me'ir-ig tudjuk biztosan visszavezetni a Talmud szerint (*t.Ber* 7,18). Bár mindketten Kr. u. 150 körül működtek, a szóbeli hagyomány azonban ennél nagy valószínűséggel régebbi lehet.²⁸² Fontos látnunk, hogy ennek a hálaadásnak eredendően és alapvetően kultikus okai voltak, hiszen fent nevezett csoportok számos olyan vallási privilégiumtól voltak megfosztva, amelyet egyedül a szabad zsidó férfiak gyakorolhattak.

A görög gondolkodásban még korábbi nyomokra lelhetünk. Már Thalész (Kr.e. 6. század) azt mondta, hogy három dolog miatt hálás a szerencsének: emberi lénynek született, nem pedig állatnak, férfinak és nem nőnek, görögnek és nem barbárnak.²⁸³ Hasonló gondolatot tulajdonítanak Szókratésznek és Platónnak is.²⁸⁴ Perzsa párhuzamról is van tudomásunk, ahol a perzsa ember dicséri Ahura Mazdát, amiért híveit iráninak teremtette és a helyes vallást gyakorlóknak, szabad embereknek és nem szolgáknak, férfiaknak és nem asszonyoknak.²⁸⁵

Gal 3,28-ra visszatérve, a három közül témánk szempontjából legérdekesebb a „zsidó és görög” ellentétpár. Ez a különbségtétel érvényét veszítette Pál számára.²⁸⁶ Zsidók és pogányok egyaránt a morális romlottság állapotában vannak (Róm 3,23) és Isten kegyelmére szorulnak. A megigazulás pedig egyetemlegesen a hit által lehetséges (Róm 3,30). Leginkább úgy tűnik, hogy a zsidók azok, akiknek le kell mondaniuk vélelmezett előjogaikról.²⁸⁷ Érdekes azonban, hogy a Gal 3,28-cal párhuzamos Kol 3,11-ben éppen fordított a megnevezés

²⁸⁰ V.ö.: Gal 6,15: „Mert Krisztus Jézusban sem a körülmetélkedés nem számít, sem a körülmetéletlenség; hanem csak az új teremtés.” 2Kor 5,17: „Ezért ha valaki Krisztusban van, új teremtés az: a régi elmúlt, és íme: új jött létre.”

²⁸¹ BETZ 1979, 189. o.

²⁸² BRUCE, F.F.: *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text.* /The New International Greek Testament Commentary, Vol. 2./ William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1982, 187. o. (BRUCE 1982)

²⁸³ Diog. Laert.: *Vit. Phil.* 1,33. /Magyarul: Diogenész Laertiosz: A filozófiában jeleskedők élete és nézetei 1-2. Ford.: Rókey Zoltán) Jel Kiadó, Budapest, 2005/ Idézi: BRUCE 1982, 187. o.

²⁸⁴ BRUCE 1982, 187. o.

²⁸⁵ BETZ 1979, 185. o.

²⁸⁶ Róm 10,12: „Nincs különbség zsidók és görögök között, mert mindenkinek ugyanaz az Ura, és ő bőkezű mindazokhoz, akik segítségül hívják őt,”

²⁸⁷ Ezt láthatjuk a következő igehelyeken: Gal 5,6; 6,15; Róm 2,25-29; 4,9-12; 1Kor 7,19; Fil 3,3; Kol 2,11; 3,11; Ef 2,11-22.

sorrendje.²⁸⁸ Ez viszont utalhat a görögök önmagukról vallott társadalmi-kulturális felsőbbrendűségének a megkérdőjelezésére is.²⁸⁹ Krisztusban, az egy testben, zsidók és pogányok között a sajátos konglomerátumot alkotó etnikai-vallási válaszfalak leomlanak tehát.²⁹⁰

Ugyanez vonatkozik a társadalmi státuszra is. Krisztusban nincs többé rabszolga és szabad. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy Pál nem valami proto-proletár forradalmár. Pálnak a rabszolgaságról vallott nézeteit jól ismerhetjük úgy a Filemonhoz írott leveléből, mint 1Kor 7,20-22-ből. Utóbbi szerint: „Mindenki maradjon abban a hivatásban, amelyben elhívott. Rabszolgaként hívatál el? Ne törődj vele! Ha viszont szabaddá lehetsz, inkább élj azzal! Mert az Úrban elhívott rabszolga az Úr felszabadítottja, hasonlóan a szabadként elhívott a Krisztus rabszolgája.”²⁹¹ A társadalmi különbségek tehát nem külső értelemben töröltetnek el - ahogy ezt a tapasztalati valóság sem igazolja – hanem lényegileg és esszenciálisan a keresztény embert már nem határozzák meg ezek a számára külsővé és esetlegessé váló kategóriák. Nem határozzák meg őt ezek az Atya gyermekeként a gyermekek, azaz a testvérek közösségén, az egyházon belül sem. Ugyanez érvényes a harmadik ellentétpárra. Fontos tudnunk, hogy itt nem a leggyakrabban a férfira és nőre használt görög kifejezések: az ἀνὴρ és a γυνή szerepelnek, hanem az ἄρσεν és a θήλυς. Ez utóbbiak jelentése leginkább a „hímnemű ember és nőnemű ember” fogalmaival írható le, azaz a nemek közötti általános különbözősége reflektálnak és nem például a férj és feleség közötti fennálló speciális kapcsolatra.²⁹² Ugyanakkor Ben WITHERINGTON III álláspontja szerint itt 1Móz 1,27-re utalva Pál szándéka az, hogy szembehelyezkedjen azzal a későbbi rabbinikus judaizmusból is jól ismert nézettel, miszerint egy nőnek mindenképpen egy körülmetélt férfihoz (legyen az a férje vagy a fia) kell kapcsolódnia ahhoz, hogy a szövetségi közösségben helyet biztosítson magának.²⁹³ Más a helyzet Krisztusban: a házasság, amely

²⁸⁸ Kol 3,11: „Itt már nincs többé görög és zsidó, körülmetéltség és körülmetéletlenség, barbár és szkíta, szolga és szabad, hanem minden és mindenekben Krisztus.”

²⁸⁹ Hasonlónak vagyunk tanúi 1Kor 1,18-24-ben.

²⁹⁰ Ezt tükrözi Ef 2,11-18 is.

²⁹¹ 1Kor 7-ben egyébként mindhárom ellentétpár megjelenik. Pál tanítása a házasságról és a cölibátusról 7,1-16 és 7,25-40-ben mintegy körbeöleli körülmetéltség/körülmetéletlenség (7,17-19) valamint a rabszolgaság/szabadság (7,20-24) témaköreit.

²⁹² FUNG, Ronald Y. K.: *The Epistle to the Galatians*. /The New International Commentary on the New Testament/ William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1988, 175. o. (FUNG 1988)

²⁹³ WITHERINGTON III, Ben: Rite and Rights for Women – Galatians 3:28. In: *NTS* 27, 1980-1981, 599. o. (WITHERINGTON 1980-1981)

összeköt egy férfit és egy nőt (hímneműt és nőneműt) egy testi közösségbe, nem követelmény a hívő számára.²⁹⁴

A három antitézis kiküszöbölése „Krisztusban”, a krisztusi megváltás nézőpontjából szemlélve valósul meg. A hangsúly tehát az *egységen* van, nem pedig az *egyenlőségen*. Ez az egység a Krisztusban-létben, az új teremtésben áll fenn (Gal 6,15; 2Kor 5,17). Igen hangsúlyos az új teremtésnek az eredeti teremtést felülmúló jellege. Az új létben – és szigorúan ebből a perspektívából! – a teremtés eredeti struktúrája érvényét veszíti.²⁹⁵ Mert ha az utolsó kategóriapárra gondolunk, akkor a férfi-nő kettősség egyértelműen a teremtési rend része (1Móz 1,27). Mindazok tehát, akik Krisztusba keresztkedtek meg, azok legalábbis Isten és egymás színe előtt immár nem zsidók és görögök, sem szolgák vagy szabadok, hímneműek vagy nőneműek, hanem a Krisztusba vetett hit által Isten fiai (Gal 3,27) és örökösei (Gal 4,7).

Gal 4,1-7-ben²⁹⁶ folytatódik tovább a *probatio* negyedik érvének a gondolatmenete. A római jogi háttér tükröződik itt is vissza, hiszen az apja *patria potestas*-a alatt álló örökös kiskorúsága idején lényegében nem rendelkezik a rabszolgától eltérő jogi státusszal.²⁹⁷ Ha az örökhagyó édesapa meghalt, akkor az örökös – bár övé minden – a gyámja fennhatósága alatt áll. Bár elvben ura mindennek, ez azonban egy várományos helyzet, ami csak a nagykorúság elérésével perfektuálódik. Fontos jól értenünk, hogy amikor Pál a 3. versben arról beszél, hogy „mi is, amikor kiskorúak voltunk,” akkor a „mi” alatt a zsidó származású Krisztusban hívőket érti, csakúgy, mint Gal 2,15-ben.²⁹⁸ Érvelésének lényege tehát, hogy a zsidó hívők is

²⁹⁴ Érdemes itt egy pillanatra kitekintenünk az evangéliumi hagyományra. Mk 10,6-8-ban Jézus elutasítja a válás lehetőségét. Ennek kapcsán összeköti 1Móz 1,27-et 2,24-gyel: ez tehát a teremtés rendje. Mk 12,25-ben azonban a következőket tudjuk meg a feltámadás utáni új létről: „Mert amikor majd az emberek feltámadnak a halálból, nem házasodnak, férjhez sem mennek, hanem olyanok lesznek, mint az angyalok a mennyekben.” Azaz nem lesznek sem hímneműek sem nőneműek, csakúgy, mint a Gal 3,28-ban olvasható, jelen idejű tényként kezelt eszkatologikus - metaforikus jellegű kijelentés szerint sem azok lényegileg, akik már Krisztusban vannak.

de BOER, Martinus C.: *Galatians*. /The New Testament Library/ Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 2011, 246. o. (de BOER 2011)

²⁹⁵ MARTYN, Louis J.: *Galatians* /The Anchor Bible, Vol. 33a/ Doubleday, New York, 1997, 376. o. (MARTYN 1997)

²⁹⁶ Gal 4,1-7: ¹Azt mondom pedig, hogy ameddig az örökös kiskorú, addig semmiben sem különbözik a szolgától, jóllehet ura mindennek, ²hanem gyámok és gondozók felügyelete alatt áll az apa által megszabott ideig. ³Igy mi is, amikor kiskorúak voltunk, a világ elemei alá voltunk vetve szolgaságra. ⁴De amikor eljött az idő teljessége, Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született a törvénynek alávetve, ⁵hogy a törvény alatt levőket megváltsa, hogy Isten fiaivá legyünk. ⁶Mivel pedig fiak vagyunk, Isten elküldte Fiának Lelkét a mi szívünkbe, aki ezt kiáltja: „Abbá, Atyám!” ⁷Úgyhogy már nem vagy szolga, hanem fiú, ha pedig fiú, akkor Isten akaratából örökös is.

²⁹⁷ GARLINGTON 2007, 235. o.

²⁹⁸ Gal 2,15-16 szerint: „Mi, akik zsidónak születünk, és nem pogányok közül való bűnösök vagyunk, ¹⁶tudjuk, hogy az ember nem a törvény cselekedetei alapján igazul meg, hanem a Krisztus Jézusba vetett hit által. Ezért mi is Krisztus Jézusban hittünk, hogy megigazuljunk a Krisztusban való hit és nem a törvény cselekvése által, mert a törvény cselekvése által nem igazul meg egy ember sem.”

Krisztus által szabadultak fel annak a jelen esetben a „világ elemei”,²⁹⁹ illetve az azokkal párhuzamba állított Törvénynek (ld. 5. vers) a gyámsága alól, amelynek felügyelete alá a körülmetélkedni szándékozó, eddig pogánykeresztény galaták most esztelen módon bekerülni igyekeznek.

Az idők teljessége (4. vers), amikor is eljött Isten Fia, párhuzamos a hasonlatbeli gyermek nagykorúvá válásával. A törvény alatt levők, azaz Izráel megváltásának a célja az, hogy azután a népek is részesedhessenek az istenfiúsági státuszban (ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν). Azaz mind zsidók, mind pogányok Krisztusban együtt alkotják Isten újszövetségi népét, az krisztusi üdvtörténeti esemény nyomán megújult Izráelt.

Az eddigiek alapján megfogalmazom a páli modellel kapcsolatos, azon belül is a galata szituációra legjellemzőbb legfontosabb saját tézisémet. Miközben itt formailag a római jogi örökbefogadási metódus és joghatásai alkotják a metafora képi oldalának asszociációs, konnotációs hátterét, addig tartalmi értelemben az ószövetségi, Izráelre vonatkozó istenfiúság-gondolat kiterjesztésének vagyunk a tanúi. A páli υἰοθεσία-fogalom értelmezése hátterének kutatása kapcsán a vagy-vagy exegézis tehát nemcsak szükségtelen, hanem egyenesen káros is, az ige eredeti üzenetének meg nem hallásához vezet.

A 7. versben a *probatio* első érvére, a Lélek eleven, „szívbeli” tapasztalatára utal Pál ismételten. A fiúság következménye a Lélek jelenléte a hívőben, ami által Istent atyjának nevezheti. Az αββα kifejezés híres „karriert” futott be. Mk 14,36 szerint Jézus is használta. Joachim JEREMIAS három írásában: egy 1962-es szócikkében, a már hivatkozott 1966-os művében, valamint az 1971-es újszövetségi teológiájában is felveti,³⁰⁰ hogy ez a szó valójában a gyermekek nyelvéhez tartozott, és a mindennapi szóhasználatuk része volt. Éppen ezért Jézus kortársainak az érzékenységet meglehetősen sértette volna, hogy Istent így szólítsák meg. Jézus azonban volt olyan bátor ezt tenni, ezért JEREMIAS ebben az *ipsissima*

Pál a 15. versben gyakorlatilag kigúnyolja a judaizálókat, hiszen rávilágít arra, hogy ők hogyan is tekintenek a galatákra. A pogányok *ab ovo* bűnösök, hiszen nem rendelkeznek a Tórával. De még a zsidónak született Káfás és Pál is Krisztusba vetették a hitüket, hogy így igazuljanak meg, ne pedig a törvény cselekvése által. A 17 versben azért merülhet fel, hogy vajon Krisztus a bűn szolgája-e, mert gyakorlatilag a nem a törvény útján megigazulást kereső zsidókból „pogányokat”, azaz „bűnösöket” produkál.

²⁹⁹ A világ elemei (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) több mindent is jelenthet. 1) A kozmosz empedoklészi elemi szubsztanciáit, mint a föld, levegő, tűz és víz; 2) a mennyei égitesteket vagy világfeletti erőket, amelyek befolyásolják az emberi sorsot 3) a vallás elemi formáit, amelyeket Krisztus eljövetele felülmúlt. Úgy tűnik, hogy Pál gondolkodásában a 2. és 3. pont valamelyest egybeolvad, és a galatáknak a mózesi Törvényt követni akaró szándékát a pogány bálványimádással egy szintre hozza majd Gal 4,8-11-ben.

GARLINGTON 2007, 236 -237.o.

³⁰⁰ Ld. JEREMIAS, Joachim: „Vatername Gottes” szócikkét a „Die Religion in Geschichte und Gegenwart” 1962-es 3. kiadásában az 1234-1235. oldalon. (JEREMIAS 1962)

JEREMIAS, Joachim: *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*. Charles Scribner's Sons, New York, 1971, 67. o. (JEREMIAS 1971) (Az angol fordítás a némettel egyszerre jelent meg.)

vox *Jesu*-t fedezi fel. Habár ő ezt talán nem szándékolta, az egyházi prédikációkban és közbeszédben hamar elterjedt – és magam is tanúsítom, hogy mai napig elhangzik itt Magyarországon is –, hogy a jézusi intimitás odáig megy, hogy Istent „apukának,” „apucinak” szólította volna és mi is így tehetünk. James BARR azonban egy nagyon komoly, arám filológiai szempontból rendkívül megalapozott, tüzetes vizsgálatnak vetette alá a kérdést, és igen találó, „Abba Isn’t Daddy” című 1988-as tanulmányában elvetette ezt a gondolatot és az annak a kiinduló pontjául szolgáló JEREMIAS-féle tézist. Konklúziója: „It is fair to say that *abba* in Jesus’ time belonged to a familiar or colloquial register of language, as distinct from more formal and ceremonious language. . . . But in any case it was not a childish expression comparable with ‘Daddy’: it was a more solemn, responsible, adult address to a Father.”³⁰¹

Mindezt letisztázva és tovább lépve, igazat kell adnunk GARLINGTONnak, aki igen precízen fogalmazza meg Isten $\alpha\beta\beta\alpha$ -ként való megszólításnak jelentőségét: „It is just the latter-day children of God, the possessors of the Spirit, who have an awareness of God’s fatherhood modeled on Jesus’ own experience of invoking God as *Abba* (e.g., Luke 10:21; 22:42). To address God as *Abba* is peculiar blessing of the new covenant, as underscored by the fact that there appear to be no real Jewish precedents for the practice.”³⁰²

Összefoglalásképpen, a galata levél vonatkozó szakaszának részletes vizsgálata nyomán feltártuk azt a kortörténeti háttér-szituációt, amelyben az apostol egy konkrét kihívásra adott reflexióját megfogalmazza. Az istenfiúság örökbefogadás révén nyert méltósága egy olyan kép, amely az Ábrahámnak adatott ígéretek egymáshoz képest szukcesszív jellegű, üdvtörténeti jelentőségű beteljesedésének a végső állomása. Az utód ígérete beteljesedett Jézus Krisztusban, akinek megváltói működése, az ő kereszthalála és feltámadása révén, utat nyitott a másik nagy ígélet, a népek áldásnyerése beteljesedéséhez. Ez utóbbi nem más, mint az adoptív istenfiúságban, végső soron Izráel különleges atya-fiúi istenkapcsolatában való részesedés, immár etnikai határookra való tekintet nélkül, az új szövetség erőterében.

³⁰¹ „Korrekt azt mondanunk, hogy az *abba* Jézus idejében a családi, hétköznapi rétegéhez tartozott a nyelvnek, amely különbözött a formálisabb, szertartásosabb nyelvtől. ... Mindazonáltal nem volt egy gyerekes kifejezés, amit az „apucihoz” hasonlíthatnánk: egy ünnepélyesebb, felelősségteljes felnőtt megszólítása volt az apának.”

BARR, James: *Abba Isn’t Daddy*. In: *JTS* 39, 1988, 46. o. (BARR 1988)

³⁰² „Csak Isten utolsó napokbeli gyermekei azok, a Lélek birtokosai, akik rendelkeznek Isten atyóságának azon tudatosságával, amely Jézus saját, Istent *Abba*-ként megszólító tapasztalatát mintázza. Istent *Abba*-nak szólítani az új szövetség különleges/sajátságos áldása, amelyet aláhúz az a tény, hogy nem igazán bukkan fel valódi zsidó előzménye ennek a gyakorlatnak.”

3.2.2 Exkurzus: A keresztség és istenfiúság további lehetséges kapcsolata a tágabb páli corpusban (Tit 3,5)

Mielőtt tovább lépnénk, a Gal 3,27-ben felmerült keresztség nyomán érdemes egy kitérőt tennünk. A keresztség és istengyermekség kapcsolata ugyanis még egy helyen felvetődhet a páli *corpus*on belül, méghozzá a sok kutató által deutero-pálinak tekintett Titusz levél 3. fejezetének 5. versében. A bennünket témánk szempontjából érintő rövidebb szakasz görög szövege így hangzik: κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαίνωσεως πνεύματος ἁγίου.³⁰³ Mint láthatjuk, itt egy sajátos kifejezés a παλιγγενεσία áll, amely a πάλιν = „ismét”, „újból”, illetve a γένεσις = „születés,” „eredet” tagokból képzett összetett szó. A Septuagintában nem, az újszövetségben belül pedig csak Mt 19,28-ban fordul elő egyszer, de ott más jelentéssel, a világmindenség megújulására vonatkozóan. Ez utóbbi egyébként megfelel hozzávetőlegesen annak, ahogyan a sztoikusok alkalmazták a kifejezést. A kozmosz tűz által emésztődik majd el (ἐκπυρῶσις), minek utána egy újjászületés keretében újra elő fog állni.³⁰⁴ A dionüszioszi és az Ozirisz-misztériumokban is bevett fogalom volt.³⁰⁵ Ez nyilvánvalóan különbözik a jánosi újonnan, illetve felülről születés terminológiájától, amit később vizsgálunk meg részletesen.

Problemátikus ezzel a szakasszal kapcsolatban, hogy többféleképpen fordítható és értelmezhető. A nyelvtani interpretációtól függően valószínűsíthetjük, hogy a keresztségre történik utalás, de ezt száz százalékos bizonyossággal nem jelenthetjük ki. A több tagból álló birtokos szerkezet értelmezésével kapcsolatban, amennyiben ezeket mind összetartozóként vesszük, akkor az értelmezési variációk száma zavarba ejtően sok. Jerome D. QUINN négy alapesetet különböztet meg, és az utolsó háromnak további három-három elágazását, ami tehát összesen - a nyelvtani szerkezetből adódó minden elvi lehetőséget figyelembe véve - tíz variáció.³⁰⁶

Az ő irgalmából üdvözített minket a fürdő által, amely:

³⁰³ Pál teljes cicerói körmondata a RÚF szerint Tit 3,4-7: „De amikor megjelent a mi üdvözítő Istenünk jósága és emberszeretete, nem az általunk véghezvitt igaz cselekedetekért, hanem **az ő irgalmából üdvözített minket újjászülő és megújító fürdője a Szentlélek által**, akit kitöltött ránk gazdagon Jézus Krisztus, a mi Üdvözítőnk által, hogy az ő kegyelméből megigazulva reménységünk szerint részesei legyünk az örök életnek.” (A görögül idézett rész kivastagítva.)

³⁰⁴ GUHRT, J: παλιγγενεσία. In: Brown, Colin ed.: The New International Dictionary of New Testament Theology. Vol. 1.: A-F. Zondervan, Grand Rapids, MI, 1975, 184. o. (GUHRT 1975)

³⁰⁵ MARSHALL, I. Howard: *The Pastoral Epistles*. /The International Critical Commentary/ T&T Clark, Edinburgh .1999, 319. o. (MARSHALL 1999)

³⁰⁶ QUINN, Jerome D.: *The Letter to Titus*. /The Anchor Bible 35./ Doubleday, New York, 1990, 218-219. o. (QUINN 1990)

- A. az újjászületéshez és a megújuláshoz hozzátartozik (eredet, viszony)
- B. az újjászületéshez és megújuláshoz vezet (eredményhatározói)
- C. az újjászületés és a megújulás ebből áll (értelmező)
- D. az újjászületést és a megújulást hatásként váltja ki (célhatározói).

Az első variációt kizárhatjuk, amint a „Szentléleké” birtokos szerkezetet is bevonjuk vizsgálatunk körébe. A többi háromnál viszont újabb értelmezési eshetőségek merülnek fel.

B. A fürdő által, amely újjászületéshez és megújuláshoz vezet:

- b.1. amely a Szentlélekhez vezet (irány, cél, eredmény),
- b.2. amely a Szentlélekből áll (értelmezői),
- b.3. amely a Szentlélekhez tartozik (eredet).

C. A fürdő által, amely az újjászületésből és a megújulásból áll:

- c.1. amely a Szentlélekhez vezet,
- c.2. amely a Szentlélekből áll,
- c.3. amely a Szentlélekhez tartozik.

D. A fürdő által, amely újjászületést és megújulást eredményez:

- d.1. amely a Szentlélekhez vezet,
- d.2. amely a Szentlélekből áll,
- d.3. amely a Szentlélekhez tartozik.

Vehetjük azonban a διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου kifejezésen belül az „és” kötőszót másként is: az újjászületés fürdője és a Szentlélek megújítása. Ekkor két külön birtokos szerkezetről van szó. De értelmezhetjük a καὶ-t magyarázó funkcióban állóként is: „a megújulás fürdője, azaz a Szentlélek megújítása által”.

Az igazán nagy kérdés az előbbi verzió és az össze többi között áll fenn, azaz, hogy a genitivusban álló ἀνακαινώσεως az a διὰ vagy a λουτροῦ szótól függ. A szakirodalom ebben teljesen megosztott: George W. KNIGHT huszonhárom kommentáríró sorol fel az első nézet, kilencet a második táborába tartozóként.³⁰⁷ Szerinte Jn 3,5,³⁰⁸ Ez 36,25-27³⁰⁹ és 1Kor 6,11³¹⁰

³⁰⁷ KNIGHT III., George W.: *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*. /The New International Greek Text Commentary/ William B. Eerdmans - Paternoster Press, Grand Rapids, MI - Cambridge, UK, 1992, 342-343. o. (KNIGHT 1992)

³⁰⁸ Jn 3,5: „Jézus így felelt: Bizony, bizony, mondom neked, ha valaki nem születik víztől és Lélektől, nem mehet be az Isten országába.”

³⁰⁹ Ez 36,25-27: „Tiszta vizet hintek rátok, hogy megtisztuljatok. Minden tisztátalanságotoktól és minden bálványotoktól megtisztítlak benneteket. Új szívet adok nektek, és új lelket adok belétek: eltávolítom testetekből a kőszívet, és hússzívet adok nektek. Az én lelkemet adom belétek, és gondoskodom róla, hogy rendelkezéseim szerint éljete, törvényeimet megtartsátok és teljesítsétek.”

figyelembe vételével azt láthatjuk, hogy utóbbiakban a víz, a fürdő, a megtisztítás, illetve másfelől a Szentlélek szorosan összekapcsolódnak, ugyanakkor meg is különböztetődnek, és mindig az ember benső átalakulására vonatkoznak. Az utolsó két igehely gondolatosságát látja ebben a Titusz-textusban tükröződni, ezért azok felépítésével analóg módon itt is egy kiasztikus szerkezetet lát: párhuzamot vonva az első (a fürdő) és az utolsó (a Szentlélek) genitivusi alak között a négyből, a belső kettő pedig az eredmény, az átalakulás jelölője. Másfelől az első pár genitivus a múlt bűnétől való megtisztulás szükségességére utal, míg a második pár az így kapott új életre fókuszál. Így tehát KNIGHT is azok csoportjába sorolható, akik az ἀνακακινώσεως-t a δια-tól teszik függővé.³¹¹

DUNN azzal érvel, hogy a παλιγγενεσία és az ἀνακακινώσις gyakorlatilag szinonimák. Az újonnan születés ugyanis a gyakorlatban megújulás. Ezt a gondolatritmusi jelleget az is aláhúzza, hogy ha két külön eseményről lenne szó, akkor a mindkettő szó előtt külön-külön ott állna a δια prepozíció.³¹²

A lényegi kérdésünk, miszerint Tit 3,5-ben a keresztségre történik-e utalás vagy sem, hasonlóképpen vitatott. A „fürdő” és a keresztség kapcsolatára jó szentírási példa Ef 5,26.³¹³ Az újból avagy fentről való születés tehát a víztől és lélektől valósul meg, ahogy azt Jn 3,5-ben is láthatjuk. Az is kétségkívül igaz, ApCsel 2,38 szerint a keresztségben az ember kapja a Szentlelket.³¹⁴ Azonban míg a kommentátorok egy része a keresztségre való utalás mellett teszi le a voksát, számos érv hozható fel ezzel szemben is. DUNN szerint a λουτρόν jelentése pogány nyelvi környezetben a fürdő (bath), nem annyira a mosakodás, mint inkább a görög-római fürdő-intézmények értelmében. Szerinte tehát itt belső, spirituális értelemben vett mosakodásról van szó, amelyet a Lélek eszközöl.³¹⁵ MARSHALL azzal érvel, hogy egy külsődleges rítusra, mint az üdvösség eszközére való célzás nagyon valószínűtlen egy olyan kontextusban, amely tele van az e tekintetben az isteni cselekvésre való utalásokkal. Szerinte is itt spirituális megtisztulásról van szó, amelyet külsődlegesen a vízzel való keresztség szimbolizál.³¹⁶

³¹⁰ 1Kor 6,11: „Pedig néhányan ilyenek voltak: de megmosattatok, megszentelődtek, és meg is igazultatok az Úr Jézus Krisztus nevében és a mi Istenünk Lelke által.”

³¹¹ KNIGHT 1992, 343-344. o.

³¹² DUNN 1970, 166.o.

³¹³ Ef 5,25-26: „Férfiak! Úgy szeressétek feleségeket, ahogyan Krisztus is szeretette az egyházat, és önmagát adta érte, hogy a víz fürdőjével (λουτρόν τοῦ ὕδατος) az ige által megtisztítva megszentelje...”

³¹⁴ ApCsel 2,38: „Péter így válaszolt: Térjete meg, és keresztkedjete meg mindnyájan Jézus Krisztus nevében bűneitek bocsánatára, és megkapjátok a Szentlélek ajándékát.”

³¹⁵ DUNN 1970, 168.o.

³¹⁶ MARSHALL 1999, 318. o.

Magam részéről nem tudom a kérdést eldönteni. Azt gondolom, hogy teljes bizonyossággal egyik irányba sem tehetünk végérvényes kijelentést. Éppen ezért a legkorrektebbnek Frances YOUNG megfogalmazását tartom, aki az egyes újszövetségi iratok teológiájával foglalkozó rangos sorozat általa írt vonatkozó kötetében zárójelesen így fogalmaz: „God is described as having 'saved us ...according to the divine mercy, through the bath of re-birth [presumably baptism] and the renewal of the Holy Spirit...”.³¹⁷

3.3 RÓM 8

A római levél nyolcadik fejezete egy önálló disszertációt is megérdemelne. A galata levélben kifejtett *υιοθεσία*-val kapcsolatos páli gondolatok sok szempontból visszaköszönnék e néhány évvel később írt szövegében is. Ezért most csak néhány olyan jellemző erősen vázlatos kiemelésére szorítkozunk, amelyek specifikusak, és eddig nem vagy csak kevéssé kerültek elő.

Az első, ami szembeötlő a Lélek szerepének a kulcsfontossága az istengyermekség vonatkozásában.³¹⁸ Pál a megelőző, 7. fejezetben a törvény szerepéről értekezik. Gal 3 idejét múlt *παλιδαγωγός*-ához képest egy másik, jóval zordabb kép, a törvénynek egy másik funkciója tárul elénk. Róm 7,7b szerint a bűnt nem ismerném, ha nem ismertem volna meg a törvény által, és a kívánságot sem ismerném, ha a törvény nem mondaná: „Ne kívánd!” Róm 7,5: „Mert amíg test szerint éltünk, a bűnök törvény által szított szenvedélyei hatottak tagjainkban, amelyek a halálnak termettek gyümölcsöt.” A bűn és a halál tehát partnerre talál a törvényben.³¹⁹ Ezek könyörtelen tapasztalati törvényszerűségek. Ugyanakkor a Krisztusban nyert új élet komoly következményekkel jár e tekintetben. „Most azonban, miután meghaltunk annak a számára, ami fogva tartott minket, megszabadultunk a törvénytől, úgyhogy a Lélek új rendjében szolgálunk, nem pedig a törvény betűjének régi rendjében. (Róm 7,6) A törvény régi rendjéhez képest a Léleknek ez az új rendje az, aminek kifejtésére sor kerül a 8. fejezetben.”³²⁰

³¹⁷ „Istent úgy írja, le, mint aki megmentett bennünket...isteni irgalma szerint az újjászületés fürdője (feltehetően a keresztség), és a Szentlélek megújítása által...”

YOUNG, Frances: *The Theology of the Pastoral Letters*. /New Testament Theology/ Cambridge University Press, Cambridge, 1994, 52. o. (YOUNG 1994)

³¹⁸ James DUNN szerint a názáretiek szektáját az első századi judaizmuson belül azon állításuk jelölte ki, elkülönítve a többitől leginkább, miszerint Isten Lelkét egy új és kivételes módon kapták és birtokolják. DUNN 1998, 417. o.

³¹⁹ Ld. még 1Kor 15,56-ot: „A halál fullánkja a bűn, a bűn ereje pedig a törvény.”

³²⁰ BURKE, Trevor J.: Adoption and the Spirit in Romans 8. In *EQ* 70, (4), 1998, 313. o. (BURKE 1998)

Az első versekben Krisztus szabadítása kerül előtérbe. „...Isten... bűnért való áldozatként tulajdon Fiát küldte el a bűnös testhez hasonló formában, és kárhozatra ítélte a bűnt a testben.” Ez az alapja mindennek, ami ezután következik. Ennek elérésére a Törvény képtelen volt. Akik Krisztus Jézusban vannak, azokat viszont megszabadította az élet Lélekének törvénye. Ugyanakkor a Lélek szerint járókban Krisztus által teljesül a törvény követelése is (4. vers) „The gift of the Spirit for those who are justified by faith in Christ brings about an obedience from the heart that the Law demanded.”³²¹ A test szerinti élet következménye halál, azonban akik Lélek szerint élnek megölik a test cselekedeteit. S ezen a ponton jutunk el az istenfiúság gondolatához: akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai (ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν). A Lélekben való részesedés az a pont, amely meghatározza az istenfiúság meglétét. Nem elméletről van tehát szó, hanem a megélt valóságról.³²²

Róm 8,15-17-ben a galata levélbeliekhez hasonló gondolatokat találunk: „Mert nem a szolgaság lelkét kaptátok, hogy ismét féljete, hanem a fiúság Lelkét kaptátok, aki által kiáltjuk: „Abbá, Atyám!” Maga a Lélek tesz bizonyosságot a mi lelkünkkel együtt arról, hogy Isten gyermekei vagyunk. Ha pedig gyermekek, akkor örökösök is: örökösei Istennek és örököstársai Krisztusnak, ha vele együtt szenvedünk, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk.” A szolgaság lelke (πνεῦμα δουλείας) éles kontrasztban áll a fogadott fiúság Lelkével (πνεῦμα υἱοθεσίας). Nem nehéz észrevennünk a törvény alatti lét és a Krisztusban való lét analógiáját, illetve a galata levél kapcsán tárgyalt nevelő alatti gyermeki lét és az érett felnőttkorba lépett örökös pozíciója ellentétével kapcsolatos eszmeifuttatás hasonlóságát.

Ekkor azonban egy paradoxonhoz érkezünk el. Miközben a Krisztusban hívők istenfiúságával kapcsolatos pozitív kijelentések, a jelenre vonatkozó állítások elhangzottak, kiderül, hogy „a teremtett világ sóvárogva várja Isten fiainak megjelenését... még azok is, akik a Lélek zsengéjét kapták: mi magunk is sóhajtozunk magunkban, várva a fiúságra, testünk megváltására.” (Róm 8,19.23b)

Ennek a látszólagos ellentmondásnak a helyes megértéséhez meg kell vizsgálnunk Pál sajátos szemléletmódját, amit a „már igen” és a „még nem” együttes tételezéséből fakadó

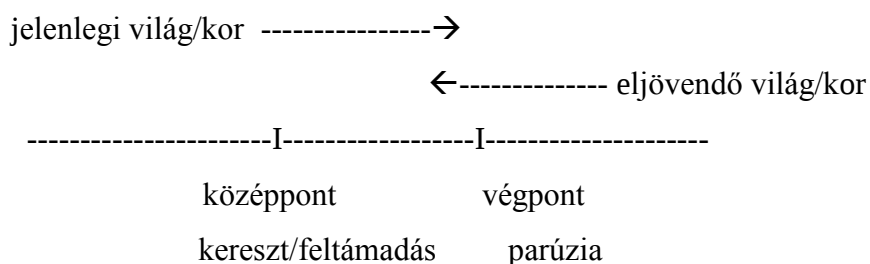
³²¹ „A Lélek ajándéka azok számára a Krisztusban való hit által megigazultak, előhoz egy engedelmisséget a szívből, amelyet a Törvény megkövetelt.”

Ez utóbbi egyébként teljesen összhangban van az olyan ószövetségi ígéretekkel, mint például Ézs 11,1-10; 32,14-18; Jer 31,31-34; Ez 11,17-20; 36,27.

BURKE 1998, 313.

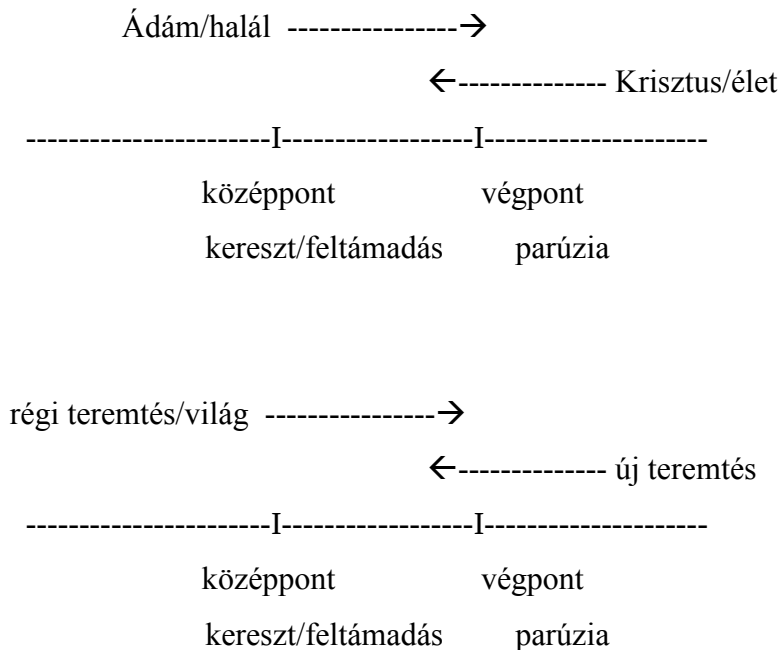
³²² Vö. Róm 8,9: Ti azonban nem test szerint éltek, hanem Lélek szerint, ha Isten Lelke lakik bennetek. De akiben nincs Krisztus Lelke, az nem az övé.

eszkatológiai feszültség jellemez.³²³ Pál korszakokban gondolkodik. Véget ért a bűn és halál hatalma által fémjelzett korszak, és jött egy új, amelyet a kegyelem és hit jellemez. A törvényalattiság és törvény által való védettség zsidó privilégiuma véget ért, egy ősi ígért beteljesedésével zsidók és pogányok immár egy megszentelt népként, fogadott fiakként egyaránt Istenhez járulhatnak. Az emberi irigységet, gonoszságot, istentelenséget hátrahagyhatják mindazok, akik válaszolnak Krisztus evangéliumára. Ennek a korszakátmenetnek az első Ádámtól az utolsó Ádámhoz (Róm 5,12-21), a halából az életbe, tükröződnie kell az egyéni életekben is. Ez képekben is kifejeződik, pl.: Róm 6,3-4: a halált követő élet; Róm 13,11-13: az éjszakát követő nappal; Gal 1,4: megszabadulás e gonosz világból (itt vegyük figyelembe, hogy az *αἰών* elsősorban világkorszakot jelent!); Gal 6,15: új teremtés; 1Kor 6.9-11: immoralis életvitelből egy új etika szerinti élet, Fil 3,7-11: az értékek és prioritások teljes átrendezése stb. Ez az átmenet az egyik korszakból a másikba azonban kettős természetű, nem egyszerre történik. Pál aoristos- és praesens-használata tükrözi ezt a jelenséget, ez az átmenet egy meghatározó esemény a múltban és ugyanakkor a jelenben tartó folyamat. A hívő ember még nem tökéletes, még nem beérkezett, hanem úton lévő. A munka elkezdődött, de még nem teljesedett be. Úgy is mondhatnánk, hogy a hívők az üdvözülés folyamatában vannak. Ezt egyébként nagyon szépen leképezi a szentségek szimbolikája: keresztség egyszeri, ugyanakkor az úrvacsora folyamatosan ismételt. Ezt jelenti tehát a már említett eszkatológiai feszültség: a „már igen és még nem” James DUNN könyvében három találó ábrákkal szemlélteti a páli gondolkodásnak az ezzel kapcsolatos sajátosságait:³²⁴



³²³ Ennek kifejtésénél James DUNN páli teológiájának „The Eschatological Tension” című fejezetét veszem alapul. Dunn 1998, 461-498. o.

³²⁴ DUNN 1998, 464-465. o.



Mindezek után egyetlen momentumra térjünk még ki. Izgalmas kérdést vet fel ugyanis Krisztus elsőszülöttségének a kérdése, ahogy arról Róm 8,29-ben így olvasunk: „Mert akiket eleve kiválasztott, azokat eleve el is rendelte, hogy hasonlókká legyenek Fia képéhez, hogy ő sok testvér között legyen elsőszülött.” A *πρῶτος* (első) és a *τίκτω* (szülni) összetételéből képzett *πρωτότοκος* szó a Septuagintában a héber *בְּכוֹר* megfelelője, s mint ilyen, valóban az elsőszülöttet jelenti, legyen az akár ember, akár jószág.³²⁵ Mégsem csupán születés révén keletkezett gyermekségre utalhat. A 89. zsoltárban ezt találjuk: „Megtaláltam szolgámat, Dávidot, szent olajommal fölkentem őt. ... Így nevez majd engem: Atyám vagy, én Istenem, szabadító kösziklám! Én pedig elsőszülöttséggel ajándékozom meg, felséges lesz a földi királyok között.” (Zs 89,21.27-28) A Septuaginta *πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν*-t hoz, ami szó szerint: „elsőszülötté” teszem őt, ami egyfajta kvázi adopciót jelent a felkent király vonatkozásában. A Biblián kívüli szóhasználatot illetően rendelkezésünkre áll Kr u. 381-ből egy teljes hosszúságú, görög nyelvű örökbefogadási szerződés Hermopoliszból (*P.Lips* 28).³²⁶ Egy apai nagybácsi, Szilvánosz fogadja örökbe árva unokaöccsét. Amint azt alább láthatjuk, a 15-16. sorban a következő megfogalmazást találjuk: *τὸ εἶναι σοῦ υἱὸν γνήσιον καὶ πρωτότοκον ὡς ἐξ ἰδίου αἵματος γεννηθέντα σοι*.³²⁷

³²⁵ Mint például Gen 25,25-ben Ézsau, vagy Gen 4,4-ben Ábel juhainak az elsőszülöttjei közül hoz áldozatot.

³²⁶ WILCKEN, U. – L. MITTEIS szerk.: *Grundzüge und Chrestomatie der Papyrskunde*. Zweiter Band. /Nachdruck der 1. Auflage, Leipzig 1912/ Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1963, 406-407. o. (WILCKEN – MITTEIS 1963)

³²⁷ „...hogya a te legitim és elsőszülött fiad legyek, mintha csak a saját véredből születtem volna/származnék...”

VII. ADOPTION.

363. Adoption. — 381 n. C. — Hermupolis. (Vgl. S. 274.)

P. Lips. 28 ed. Mitteis. Nachtr. von Willeken, Arch. 3, 559.

Lit.: Mitteis, Arch. 3, 173 fg.; Wenger, Stellvertretung im Rechte der Papyri 83 A. 1; 181; Costa, Storia del dir. Rom. priv. (1911) 62 A. 2.

¹[Τπατ]είας Φλαυίων Εὐχερίου τοῦ λαμπροτάτου καὶ Συναγρίου τοῦ λαμπροτάτου ²ἐπάρ[χ]ου Τῦβι ε. ³[Α]ὐρήλιοι Τεεὺς Παήσιος μητρ[ὸ]ς Θαήσιος ὡς (ἐτῶν) ξ, οὐλή γόνυ[τ]ι ἀριστερῶ ⁴[ἀπὸ] κώμης Ἀρεως τοῦ ⁵Ἐρμουπολείτου μετὰ συνεσιῶτος οὗ ἐκο[ῦ]σ[α] ἑμαυτῇ ⁶παρήνεγκα τοῦ καὶ γράφοντος ὑπὲρ ἐμοῦ μὴ εἰδύνῃς γράμματα [Αὐ]ρηλίου ⁷Προ[ο]ῦτος Κου- λῶτος κωμάρχου ἀπὸ τῆς αὐτῇ[ς] κώμης Ἀρεω[ς] καὶ Σιλβαν[ὸ]ς ⁸Πε[τ]ή- σιος υἱὸς τῆς προκειμένης Τεεῦτος ἐξῆς ὑπογράφων ἀποτακτικὸς ⁹[ἀ]πὸ τῆς αὐτῆς κώμης Ἀρεως ἀλλήλοις χαίρειν. Ἐπειδὴ ὁ μειζότερος ¹⁰[υ]ι[ὸ]ς ἐμοῦ τῆς προκειμένης Τεεῦτος τελευτῶν Παπνοῦθις τὸ ὄνομα ¹¹κ[α]τ- ἔλειψε[ν υ]ιὸν Παῆσιν τὴν προσηγορίαν ὡς (ἐτῶν) ι πλείω ἔλατ[το]ν, ἔδοξεν δὲ ¹²[ὡς]τ' ἐμὲ τὸν [ἀ]δελ[φ]ὸν αὐτοῦ Σιλβανὸν κατ' εὐσεβίαν τοῦτον τὸν πατ[ρ]ῶς ἔχειν ¹³[καθ'] υἱοθεσίαν πρὸς τὸ δύνασθαι ἀνατρέφε- σθαι εὐγενῶς καὶ γνησίως, κατ[ὰ] τ[ο]ῦτο ¹⁴[ὁ]μο[λ]ο[γ]οῦ[με]ν[ε]ν [ἐ]γὼ μὲν ἢ Τεεὺς π[α]ρ[α]δεδοκῆναι σοὶ [τ]ῶ Σιλβανῶ τὸν μνημονευθέντα ¹⁵παῖδ[α] πρ[ὸ]ς υἱοθεσίαν μετ[ὰ] τῇ[ς] πατρῶας αὐτοῦ [κ]λη[ρο]νομίας καὶ μη- ¹⁶[τ]ρῶ[ας] ἔν τε γηδ[ὲ]ν[ο]ις καὶ οἰκοπέδοις καὶ ἐνδομενικοῖς[ς] διαφόροις εἵδεσι πρ[ὸ]ς τὸ εἶναι σοῦ υἱ[ὸ]ν γνησίον καὶ πρῶ¹⁷τότοκον ὡς ἐξ ἰδίου αἵματος γεννηθέντα σοι, ἐγὼ δὲ ὁ Σιλβανὸς παρειληφέναι παρὰ ¹⁸σοῦ τῆς μητρός μου Τεεῦτος τὸν προκειμένον υἱὸν Παπνοῦθιον πρὸς υἱο- θεσίαν ὅνπερ ¹⁹θρέψω καὶ ἱματίζω εὐγενῶς καὶ γνησίως ὡς υἱὸν γνή- σιον καὶ φυσικὸν ὡς ²⁰ἐξ ἐ[μ]οῦ γενόμενον, παρειληφέναι δὲ καὶ τὰ πατρῶα αὐτοῦ πράγματα καὶ μητρῶα ἔν τε ²¹γηδ[ὲ]ν[ο]ις καὶ οἰκοπέδοις καὶ ²²ἐνδομενικοῖς διαφόροις σκεύεσει ἐπὶ τῷ με ταῦτα αὐτῷ δια²³φυλάξαι καὶ ἀποκαταστήσαι αὐτῷ ἐνήλικι γενομένῳ μετὰ καλῆς πίστεως, εἶναι δ' αὐτὸν ²⁴καὶ τῶν ἐμῶν πραγμάτων κληρονόμον υἱοθετηθέντα μοι ὡς προεῖρηται. Ἡ υἱοθεσία κν[ο]ία δ[ι]σση ²⁵γραφείσθαι ὁμοτύπως πρὸς τὸ παρ' ἐκ[ἀ]σ[τ]ῶ ἡμῶν εἶναι μοναχὸν πρὸς ἀσφάλειαν κ[α]ὶ ἐπερ(ωτηθέντες) ὁμολογή(σα- μεν). (2^η H.) Αὐρήλιοι Τεεὺς Παήσι[ο]ς ἢ προκειμένη ἐθέμην τὴν υἱο- θεσί[α]ν καὶ εὐδοκῶ καὶ π[ί]θ[ο]μαι π[ᾶ]σι τοῖς ²⁶ἐγγ[ε]γραμμέν[ο]ις ὡς ²⁷πρόκειται. Αὐρήλιος Προοῦς Κουλῶτ[ο]ς κωμάρχης ὁ προκείμε[ν]ος ²⁸συν- [έ]στην αὐτῇ καὶ ἔγραψα ὑπὲρ αὐτῆς γράμματα μὴ εἰδ(ύνῃς). (3^η H.) Αὐρήλιος Σιλβανὸς Πε[τ]ήσιος ὁ προκεί²⁹μεν[ος] ἀπ[ο]τ[α]κτικὸς ἐθέμην τὴν υἱοθεσίαν καὶ παρίληφα τὴν πατρῶαν αὐτ[ο]ῦ κληρονομίαν ³⁰κα[ὶ] μ[η]τρῶαν καὶ εὐδοκῶ καὶ π[ί]θ[ο]μαι π[ᾶ]σι τοῖς ἐγγεγραμμένοις ὡς πρόκειται. (4^η H.) Δι' ἐμοῦ Φιλοσαρά[π]ιδος ἐγρά(φῃ).

Mindebből az derül ki, hogy mind a bibliai szakrális, mind a hellenisztikus hétköznapi nyelvhasználatban adopcio esetén is fontos státuszjelölő értelemmel rendelkezett a πρωτότοκος. Mindezek mellett Zsid 12,23-ban az elsőszülöttek gyülekezetéről olvasunk, akik fel vannak jegyezve a mennyekben (ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς). Ezek pedig nem mások, mint a szentek, az egyház tagjai.³²⁸ Visszatérve Róm 8,29-re, PEPPARD úgy látja, hogy Pál itt nem elkülöníteni akarja Krisztus istenfűségát a keresztényekétől, hanem éppen ellenkezőleg, olyan közel vonni őket egymáshoz, amennyire csak lehetséges. Egy „niceai” olvasat esetén láthatjuk ebbe a mondatba bele azt, hogy itt Krisztusnak a született, a keresztény embernek pedig az adoptív istenfűsége különböztetődne meg. „...a less anachronistic interpretation takes “firstborn” to designate Christ as the preeminent son among the large and growing group of siblings.”³²⁹

3.4 RÓM 9,4

A galata levél kapcsán kifejtett háttér információkra való odafigyelés sokat segíthet a most kifejtendő kérdéskörben, s a mögötte meghúzódó páli eszmeiségben való tisztánlátásban. E rész tárgyalásakor hozzávetőlegesen James DUNN a páli teológiáról írt hatalmas monográfiája vonatkozó fejezetének a logikáját követem.³³⁰ A római levél nyolcadik részében azt láthatjuk, hogy Pál olyan titulusokkal jellemzi a Krisztusban hívőket, köztük a pogány-keresztényeket, amelyek Izráel önértelmezéséből származnak. Így ők „szentek” (Róm 8,27), „akik Istent szeretik” (Róm 8,28), „elhívottak” (Róm 8,28), „Isten választottai” (Róm 8,38). Nem sokkal később azonban így szól az ő test szerinti rokonairól: „...akik izráeliták, akiké a fiúság (υἰοθεσία) és a dicsőség, a szövetségek és a törvényadás, az istentisztelet és az ígéretek, akiké az ősatyák, és akik közül származik a Krisztus test szerint, aki Isten mindennek felett: áldott legyen mindörökké. Ámen.” (Róm 9,4-5)

Mint láthattuk, az (örökbefogadott) fiúság, valamint a dicsőség állt a nyolcadik fejezet fejtegetéseinek középpontjában. A szövetségi teológia gondolata szintén át- meg átjárta a római levél korábbi fejezeteiben mondottakat. Pál saját evangéliumát mint az új szövetséget aposztrofálta.³³¹ A törvényadás Izráel áldásai közé tartozik. Ugyanakkor, mint Róm 9,30-31-

³²⁸ McCORD, Hugo: Becor and Prototokos. In: *Restoration Quarterly* 10, 1967, 45. o. (McCORD 1963)

³²⁹ „...egy kevésbé anakronisztikus értelmezés úgy veszi az „elsőszülöttet”, hogy az akként jelöli Krisztust, mint a legkiemelkedőbb fiút a testvérek nagy és egyre növekvő csoportja között.”

PEPPARD 2011, 102.

³³⁰ DUNN 1998, 500-509. o.

³³¹ Vö.: 1Kor 11,25; 2Kor 3,6; Róm 7,6; Gal 3,15.17.

ből kiderül, ők nem érték el az igazság törvényét, ám akik nem keresték (pogányok), elérték. Az istentisztelet, azaz az imádás (λατρεία) nyilvánvalóan a kultuszra vonatkozik. Azonban Róm 12,1-ben mintegy spiritualizált formában ez a krisztushívók számára is megvalósítandó feladatként, ebből fakadóan lehetőségként jelentkezik. Az ígéret áll Pál gondolkodásának a középpontjában, amikor azt fejtegeti, hogy hogyan váltak a pogányok Ábrahám örökségének és áldásának részeseivé.³³² Azaz a pogányok Izráel ígéreteiben részesednek. Az ősatyák: a hívő pogányok ugyanúgy ősatyjukként tekintenek Ábrahámra, hiszen Róm 4,1-ben „Ábrahám, a mi ősatyánk” jelenik meg. Róm 4,16-ban pedig, mint minden utódának atyja, nemcsak a törvényből valóknak, hanem az Ábrahám hitét követőknek is. Róm 4,17-18-ban pedig mint sok nép atyja jelenik meg. A felsorolás utolsó eleme végezetül Krisztus: Izráel rég várt Messiása most a zsidók és pogányok számára egyaránt elérhető evangélium fókuszában áll.

Mindezeket figyelembe véve adódik a kérdés: „...if these are Israel’s blessings, then what does the fact that others now rejoice in them say about Israel? ... if these are Israel’s blessings and yet Paul’s kin are in mortal peril of being „anathema from Christ” (9,3) how secure are these same blessings for those, Gentile and Jew, who now rejoice in them? How could Paul be so confident in God’s faithfulness to those in Christ (8,28-39), if God’s faithfulness to Israel seem to have been so ineffective and Israel’s standing now caused him such anguish (9,2)?”³³³

Az eddigiek előrebecsátásával érthetjük meg Róm 9-11 logikáját. Ami lényegében kockán forog, az Isten hűsége, konkrétan: szavahihetősége. Pál nem gondolja, hogy ez akár csak elméleti lehetőségként is szóba jöhetne, hanem egyszerűen deklarálja: „Nem mintha Isten ígéje erejét veszítette volna.” (Róm 9,6a) Itt terelődik át a fókusz tehát arra a kérdésre, hogy ha egyszer az Izráelnek adott isteni ígérek biztosak,³³⁴ viszont a tapasztalt történeti valóság mintha ettől eltérni látszana, akkor esetleg a kapcsolat másik végét kell megvizsgálni. Kicsoda Izráel? Az Izráel-fogalom újraértelmezése lesz tehát a kulcs Pál dilemmájának feloldásához. „Mert nem tartoznak mind Izráelhez, akik Izráeltől származnak, s nem mindnyájan Ábrahám gyermekei, akik az ő utódai... Azaz nem a testi származás szerinti

³³² Az ígérettel kapcsolatban ld.: Róm 4,13.14.16.20; 9,4.8.9; 15,8; Gal 3,14.16-18.21-22.29, 4,23.28.

³³³ „...ha ezek Izráel áldásai, akkor mit mond el az tény Izráelről, hogy most mások örvendeznek ezekben? ... ha ezek Izráel áldásai, ugyanakkor Pál rokonsága a „Krisztustól elszakítva” levés halálos veszélyében van (9,3), akkor mennyire biztosak ugyanezek az áldások azok, pogányok és zsidók, számára, akik most ezekben örvendeznek? Hogy lehet Pál annyira magabiztos Isten hűségét illetően azok irányában, akik Krisztusban vannak (8,28-39), ha Isten hűsége Izráel felé annyira hatástalannak tűnik, és Izráel jelenlegi állapota pedig ilyen szorongást okoz számára?”

DUNN 1998, 504. o.

³³⁴ Istennek címezve: „a zavar nem az Őn készülékében van.”

gyermekek Isten gyermekei, hanem az ígélet gyermekei számítanak az ő utódainak.” (Róm 9,6b.7a.8)

A római levél első nyolc fejezetében Pál végig zsidókról (Ἰουδαῖοι) és pogányokról/görögökről beszélt.³³⁵ A 9-11 fejezetben is előbukkan ez a nyelvezet,³³⁶ azonban itt egy egészen más *terminus technicus* válik dominánssá: Izráel. Amit látnunk kell, hogy a Ἰουδαῖος és Izráel Pál gondolatmenetében nem egészen egymás szinonimája. Előbbinek kettős jelentése van ugyanis: egy földrajzi és egy etnikai. Földrajzi értelemben a „júdeai” jelzővel adható vissza, míg etnikai értelemben: „zsidó”. Amikor a zsidókat a nem-zsidóktól akarja Pál megkülönböztetni, akkor használja ezt a kifejezést. Ezzel szemben az „Izráel” benső perspektívát tételez. Ez egy önértelmezés, mégpedig a szövetségi teológia kereti között. Annak a népnek az önértelmezése, amelyet Isten kiválasztott, és amely az ősatyáknak adott ígérek örökösének tudhatja magát. Míg a „zsidó” tehát földhöz és más népekhez való viszonyulásban fejezi ki az identitást, az „Izráel” elsősorban Isten viszonylatában teszi ezt.³³⁷ Ennek alátámasztásul érdemes megfigyelnünk azt a finom distinkciót, hogy az evangéliumokban Jézust a zsidók királyának csak a nem-zsidók nevezik (Mt, 27,37; Jn 18,33; Jn 19,2.19). A főpapok viszont Izráel királyaként aposztrofálják őt (Mt 27,42//Mk 15,32). Ugyanígy Nátánáel, és a jeruzsálemi bevonuláskor a Jézust ünneplő zsidók (Jn 1,49; 12,13).

Pál célja nem az, hogy összevegyítse a zsidókat és a pogányokat, hiszen az etnikai és kulturális identitásbeli különbségek nem bomlanak le. Azonban az „Izráel” kategória, amely Isten ígéreteinek a címzettje - s amelybe a szelíd olajfa ág zsidók mellett vadolajfa ágakként pogányok is beoltattak (Róm 11,17-24) -, már alkalmas arra, hogy akár ők is részesei

³³⁵ Zsidók és görögök: Róm 1,16; 2,9.10; 3,9. Zsidó és pogány: 3,9. Zsidó: 2,17.28-29; 3,1. Pogányok: 1,5.13; 2,14.24; 4,17-18.

³³⁶ Zsidó és görög: Róm 10,12; zsidók és pogányok: 9,24.

³³⁷ DUNN 1998, 504. o.

legyenek.³³⁸ Isten szemszögéből a hóseási „nem népem”, így lesz „népemmé” (Róm 9,24-25).³³⁹

Egy Pál által megjeleníteni kívánt párhuzamra szeretném még felhívni a figyelmet PEPPARD nyomán.³⁴⁰ Mint korábban említettük, Izráel istenfiúsága az ószövetségben a kiválasztáson és szabadítás során való elhíváson alapult. Ez pedig legfőképpen az exodus nyomán ment végbe (Ex 4,22; Hós 11,1). A vízen való átkelés, valamint az ígélet földjére való bejutás előtti várakozás tipologikusan előrevetíti a keresztség vizén keresztül való istenfiúvá fogadást és az eszkatológikus végső beteljesedés előtti várakozást (Róm 8,18-39).

Összefoglalásképpen úgy látom tehát, hogy mindezek fényében kell szemlélnünk a Róm 9,4-ben felbukkanó *υιοθεσία*-t, mint az Izráelnek adott ígéletet és kegyelmi ajándékot. Az Izráel-fogalom bizonyos fokú átértelmezésének lehetünk tanúi. Ez az új Izráel-megközelítés azonban nem superszesszionista, hanem inkább folytatólagos. Ugyanakkor a népek áldásnyerését érintő ábrahám-i ígéletet is beteljesítő Krisztus megjelenésével beköszöntött új üdvtörténeti korszaknak megfelelően inkorporatív. Pál számára az egyház Izráel, nem pedig „új” Izráel, amelyet etnikai értelemben zsidók és pogányok alkotnak: „Mert Krisztus Jézusban sem a körülmetélkedés nem számít, sem a körülmetéletlenség; hanem csak az új teremtetés. Békesség és irgalmasság mindazoknak, akik e szabály szerint élnek, és Isten Izráelének!” (Gal 6,15-16)

³³⁸ A deuteró-páli efezusi levélben ez tisztán és világosan megfogalmazódik. „Emlékezzetek tehát arra, hogy ti egykor pogányok voltatok, úgynevezett körülmetéletlenek a körülmetéltek szerint, akik viszont azért nevezik magukat így, mert testükön emberkéz által körül vannak metélve. Ti abban az időben Krisztus nélkül éltetek, Izráel közösségétől elkülönítve, és mint az ígélet szövetségein kívül álló idegenek, reménység nélkül és Isten nélkül éltetek a világban. Most pedig Krisztus Jézusban ti, akik egykor távol voltatok, közel kerültetek Krisztus vére által. Mert ő a mi békességünk, aki a két nemzetséget eggyé tette, és az ő testében lebontotta az elválasztó falat, az ellenségeskedést, miután a tételes parancsolatokból álló törvényt érvénytelenné tette, hogy békességet szerezve a kettőt egy új emberré teremtsen önmagában. Megbékéltette mindkettőt egy testben Istennel a kereszt által, miután megölte az ellenségeskedést önmagában, és eljött, békességet hirdetett nektek, a távoliaknak, és békességet a közelieknek. Mert általa van szabad utunk mindkettőnknek egy Lélekben az Atyához.” (Ef 2,11-18)

³³⁹ Vö.: Róm 10,12: „Nincs különbség zsidók és görögök között, mert mindenkinek ugyanaz az Ura, és ő bőkezű mindazokhoz, akik segítségül hívják őt...”

Kol 3,11: „Itt már nincs többé görög és zsidó, körülmetéltség és körülmetéletlenség, barbár és szkíta, szolga és szabad, hanem minden és mindenekben Krisztus.”

³⁴⁰ PEPPARD 2011, 100.o.

3.5 EF 1,5

Az efezusi levél elején található fennkölt hálaadás (Ef 1,3-14) az eredeti görög szöveget tekintve egyetlen hatalmas mondat.³⁴¹ Ebben a szerző Istent áldja azért, amiért Krisztusban megáldott minket mennyei világának minden lelki áldásával. Tette ezt úgy, hogy előre kiválasztott „minket”, azaz a krisztushívők csoportját, hogy szentek és feddhetetlenek legyünk előtte szeretetben. Itt jutunk el a témánk szempontjából lényeges két igevershöz: „Előre el is határozta, hogy fiaivá fogad minket (προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν) Jézus Krisztus által, akarata és tetszése szerint, hogy magasztaljuk dicsőséges kegyelmét, amellyel megajándékozott minket szeretett Fiában.” (Ef 1,5-6).

A participiumi alakban álló προορίζω ige jelentése előre eldönteni, előre elhatározni, előre elrendelni, ami latinban *praedestino*-ként szerepel. Ennek főnévi alakja tehát a dogmatika számára oly izgalmas *praedestinatio*. Jelenléte igeverünk elején újra hangsúlyozza Isten kezdeményező szerepét a mi üdvösségünkben, a διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ pedig, hogy mindezt Krisztus által teszi.³⁴² Róm 8,29-30-ben nagyon hasonló gondolattal találkozhattunk, ahol az előre elrendelés ugyancsak a fogadott istenfiúsággal kapcsolatban fordult elő.³⁴³ Az efezusi levél nagy hálaadó mondatában a fogadott istengyermekséggel kapcsolatban Róma 8-hoz képest egyetlen jellegzetes differencia van. Ez pedig az, hogy a római levélben tapasztalt eszkatológiai feszültség valamelyest összeomlik, a hangsúly teljesen a „már igen” aspektusra kerül.³⁴⁴ Azt láthatjuk a 10. versben, hogy az idők teljességének a rendje az, hogy Isten Krisztusban egybefoglal mindeneket, mennyieket és földieket egyaránt. Azt gondolom, hogy a galata levélbeli „zsidó” és „görög” közötti egységgel párhuzamos gondolatról van szó, csak immár nem az Izráelen belüli, hanem kozmikus méreteken. A 11. versben pedig kiderül, hogy „öbenne lettünk örökösivé (ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν)” az ő eleve elrendelése szerint. Ez az örökös pozíció tehát egy előre meghatározott és a jelenben megvalósuló jelenség.

³⁴¹ Ernest BEST idézi E. NORDEN talán sokunk nevében megfogalmazott velős véleményét vele kapcsolatban: „...das monströseste Satzkonglomerat... das mir in griechischer Sprache begegnet ist...”

„A legmonstruózusabb mondatkonglomerátum... amivel a görög nyelvben valaha találkoztam...”

BEST, Ernest: *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. /The International Critical Commentary/ T&T Clark, Edinburgh, 1998, 17.o. (BEST 1998)

³⁴² LINCOLN, Andrew T.: *Ephesians*. /Word Biblical Commentary Vol. 42/ Word Books, Dallas, 1990, 25. o. (LINCOLN 1990)

³⁴³ Róm 8,29-30: „Mert akiket eleve kiválasztott, azokat eleve el is rendelte, hogy hasonlókká legyenek Fia képéhez, hogy ő sok testvér között legyen elsőszülött. Akiről pedig ezt eleve elrendelte, azokat el is hívta, és akiket elhívott, azokat meg is igazította, akiket pedig megigazított, azokat meg is dicsőítette.”

³⁴⁴ PEPPARD 2011, 97.o.

Egyetlen momentum utal azért a „még nem” aspektusra is a 14. versben, s ez a Lélekkel kapcsolatos. Az efezusi levél szerzője szerint örökségünk foglalója (ὁ ἐστὶν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν). A RÚf és a többi magyar fordítás bevett szavához a „zálog”-hoz képest szándékosan használom a foglaló szót, ugyanis itt egy teljes képzavarral van dolgunk. Ahogy ezt a gyakorlatot szintén helytelenítő CSERHÁTI Sándor rámutat, a zálogot vissza kell adni, míg a Szentlélekkel kapcsolatban biblikus alapon ilyet felvetni nem lehet. Ezért sokkal inkább a foglaló, vagy az előleg jogintézménye az, amelyet görög szöveg visszaadásakor alkalmazni kellene.³⁴⁵ Mindez tehát arra utal, hogy a beteljesedés mint olyan még várat magára, de egészen bizonyosak lehetünk felőle, hiszen az Isten Lelkének az életünkben megnyilvánuló hatalma mint a végső teljeség előszele már itt van, jelen van.

3.6 NEM ΥΙΟΘΕΣΙΑ-TEXTUSOK

Fil 2,14b-16a az apostol intését tartalmazza ekképpen: „Zúgolódás és vonakodás nélkül tegyetek mindent, hogy feddhetetlenek és romlatlanok legyetek, Isten hibátlan gyermekei (τέκνα θεοῦ) az elfordult és elfajult nemzedékben, akik között ragyogtok, mint csillagok a világban, ha az élet igéjére figyeltek.” Pál itt Deut 32,5-re utal vissza: „Megromlottak, nem fiaim már, hitványak; fonák és hamis ez a nemzedék.” Mózesnek az izráelitákkal szembeni panaszát pozitív megfogalmazásba ülteti át, majd a Krisztusban hívőkre alkalmazza. A zúgolódás és vonakodás is a vándorló népet jellemezte (Ex 15-17, Num 14-17).³⁴⁶ Mindezek alapján azt mondhatjuk tehát, hogy a népre vonatkozó ószövetségi istengyermekség-típus gondolat köszön vissza ebben a páli buzdításban. Azt, hogy nagy teológiai modell-transzponáció nem történik az apostol részéről, szerintem abban is kifejeződik, hogy a τέκνα alakot használja, szemben az általa egyébként a Krisztusban hívők mint individuumok jelölésére preferált υἱοὶ-jal.

Egy másik, a vizsgálatunk tárgyát képező igeszakasz 2Kor 6,18, ami a minden ártó befolyással való szakításra buzdító, 2Kor 6,14-7,1-ig terjedő perikópa része.³⁴⁷ A 18. versben

³⁴⁵ CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt második levele*. Luther Kiadó, Budapest, 2009, 72. o. (CSERHÁTI 2009)

Az ἀρραβὼν ókori jogügyletekben, jelesen szolgáltatási és adásvételi szerződések során való használatának módozatait részletesen ismerteti: KERR, A. J.: ἀρραβὼν. In: *JTS* 39, 1988, 92-97. o.

³⁴⁶ BYRNE 1979, 191-192. o.

³⁴⁷ 2Kor 6,14-7,1: „¹⁴Ne legyetek a hitetlenekkel felemás igában, mert mi köze egymáshoz az igazságnak és a gonoszságnak, vagy mi köze van a világosságnak a sötétséghez? ¹⁵Vagy mi azonosság van Krisztus és Beliál között? Vagy milyen közösség van hívő és hitetlen között? ¹⁶Hogyan fér össze Isten temploma a bálványokkal? Mert mi az élő Isten temploma vagyunk, ahogyan Isten mondta: „Közöttük fogok lakni és járni, Istenük lesznek,

olvasható ígéret nem más, mint 2Sám 7,14 parafrázisa. „Az idézet megfogalmazója a nátháni mondást az alkalomhoz igazította, az érintetteket többes szám második személybe teszi át, és az ígéret hatályát a fiak mellett a lányokra is kiterjeszti.”³⁴⁸ BYRNE ez utóbbi momentum kapcsán a dávidi orákulum „demokratizációjáról” beszél, amely jelenség egyébként már az ószövetségben, Ézs 43,6-ban is megjelenik.³⁴⁹ SCOTT ez utóbbi ígehelynek külön jelentőséget tulajdonít, szerinte a tágabb ézsaiási szakasznak (Ézs 43,1-7) a második exodusra (ti. a babiloni fogságból való szabadulásra) vonatkozó tipológiája összhangban van 2Kor 6,16-18-cal.³⁵⁰ Mint SCOTT elméletének megítélhetősége kapcsán korábban említettem, ezen igeszakaszban valóban a felkent királynak adott, tehát individuális isteni ígéret ültetődik át kollektív szintre. Azonban ez itt gyakorlatilag egy az apostol mondandóját alátámasztandó ószövetségi idézet-parafrázis szintjén valósul meg. Ezzel szemben a υιοθεσία-szakaszokban – 2Kor 6,18 ugyebár nem az(!) –, egy ehhez képest specifikus és koherens teológiai megközelítésmódot találunk.

3.7 A SZÜLÉS/SZÜLETÉS KÉPE PÁLNAI

A jánosi modellre jellemző szülés/születés/atyaság metaforája Pálnál is megjelenik, azonban egészen eltérő kontextusban. Nála ugyanis nem az istengyermekség létrejöttének módjaként, hanem saját apostoli munkája gyümölcséhez, azaz a gyülekezethez, illetve egyes személyekhez való bensőséges viszonyának a jelölésére szolgál.³⁵¹ Így 1Kor 4,15-17-ben mindkettőre találunk példát, jelesül a korinthusi gyülekezet és Timóteus vonatkozásában: „Nem azért írom ezeket, hogy megszégyenítsek titeket, hanem azért, hogy intselek, mint szeretett gyermekeimet. Ha tanítómesteretek sok ezer volna is Krisztusban, atyátok azonban nincs sok: mert az evangélium által én vagyok a ti atyátok Krisztus Jézusban. Kérlek tehát titeket: legyetek az én követőim! Ezért küldtem el hozzátok Timóteust, aki szeretett és hű

és ők az én népem lesznek.”¹⁷ Ezért tehát menjetek ki közülük, és váljatok külön tőlük, így szól az Úr, tisztátalant ne érintsetek, és én magamhoz fogadlak titeket,¹⁸ Atyátokká leszek, ti pedig fiaimmá és leányaimmá lesztek, így szól a mindenható Úr.”

³⁴⁸ CSERHÁTI 2009, 252-259. o.

³⁴⁹ Ézs 43,6: Ezt mondom északnak: Add ide! – és délnek: Ne tartsd fogva! Hozd ide fiaimat a messzeségből, leányaimat a föld széléről...”

BYRNE egyébként 2Kor 6,18-ra vonatkozóan 2Sám 7,14 mellett felveti a Hós 1,9-re való esetleges utalást is.

BYRNE-nél más a versszámítás, nála ez Hós 1,10: „Mert nem vagytok az én népem, és én sem vagyok a tietek.”

BYRNE 1979, 194. o.

³⁵⁰ Scott 1992, 208. o.

³⁵¹ Ígehelyek ahol közösségek vagy személyek Pál gyermekeként jelennek meg: 1Kor 4,14.17; Gal 4,19; Fil 2,22; 1Thessz 2,11; 1Tim 1,2.18; 2Tim 1,2; 2,1; Tit 1,4, Filem 10.

gyermekem az Úrban, aki emlékeztetni fog titeket arra: hogyan élek Krisztus Jézusban, és hogyan tanítok minden gyülekezetben.”

Míg előbbi esetben a korinthusi gyülekezet viszonylatában Pál önmagát atyaként aposztrofálta, a galaták esetében a szülő anya képét vonatkoztatja önmagára. Gal 4,18-19: „Helyes az, ha valaki mindenkor a jóért buzgólkodik, és nem csak akkor, amikor ott vagyok közöttetek, gyermekeim, akiket újra fájdalom között szülök meg, amíg kifomálódik bennetek Krisztus.”

Nemcsak a szülő, de a szoptató anya képe is megjelenik Pálnál, ismét csak a korinthusiak viszonylatában. „Én tehát, testvéreim, nem szólhattam hozzátok úgy, mint lelki emberekhez, hanem csak úgy, mint testiekhez, mint Krisztusban kiskorúakhoz. Tejjel tápláltalak titeket, nem kemény eledellel, mert még nem bírtátok volna el. Sőt még most sem bírjátok el.” (1Kor 3,1-2) Ebben az esetben egy „dupla metaforizáció” szemtanúi lehetünk.³⁵² Először is az evangélium mint tej jelenik meg előttünk, majd pedig az apostol, aki mint szoptató anya táplálja gyermekét ezzel a tejjel.

Végül egy sajátos esettel találkozunk a Filemonhoz írott levélben. „Kérlek pedig téged az én fiamért, akit a fogságban szültem, Onészimoszért,” Filem 10-ben a γεννάω ige szerepel, ami attól függően, hogy férfira vagy nőre vonatkozik, jelentheti a nemzés, illetve a szülés cselekvését egyaránt.³⁵³ A RÚF amellet teszi le a voksát, hogy itt egy olyan metaforáról van szó, amelyben Pál anyaként jelenik meg, míg a külföldi fordítások többnyire a nemzés vagy apává levés képével adják vissza az ígét. Vizsgált témánk szempontjából mindkét megoldás ugyanazt hangsúlyozza: az apostol önmaga szerepét a vér szerinti szülő képével ragadja meg. Az a jelenség, hogy a tanítvány és mestere viszonyát a gyermek és az apa képével írják le, nem ismeretlen a korábbi bibliai hagyományban sem. Például Illés tüzes szekéren való elragadtatásakor a következő történt: „Elizeus látta ezt, és így kiáltozott: Atyám! Atyám! Izráel harci kocsijai és lovasai! Azután nem látta őt többé.” (2Kir 2,12a)

3.8 A ZSIDÓKHOZ ÍRT LEVÉL

Az örökbefogadási modell mentén említettem meg a zsidókhöz írt levelet is, amely bár nem páli szerzőségű, mégis úgy tűnik, hogy az istenfiúság keletkezése szempontjából mintha

³⁵² GAVENTA, Beverly Roberts: *Our Mother St Paul: Toward the Recovery of a Neglected Theme*. In: In: Levine, Amy-Jill szerk.: *A Feminist Companion to Paul*. T&T Clark, London – New York, 2004, 87-88. o. (GAVENTA 2004)

³⁵³ DUNN, James D.G.: *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. /The New International Greek Testament Commentary/ William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI - Cambridge, 1996, 328. o. (DUNN 1996)

ehhez állna a legközelebb. Zsid 12,5-6: „Mert a bűn ellen való harcban még nem ontottátok véretek, és elfeledkeztetek a bátorításról, amely nektek mint fiaknak szól: „Fiam, ne vesd meg az Úr fenyítését, és ne csüggedj el, ha megfedd téged, mert akit szeret az Úr, azt megfenyíti, és megostoroz mindenkit, akit fiává fogad (πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται).”

A παραδέχομαι ige jelentése fogadni, elfogadni, helyeselni, vendégül látni, a υἱὸν παραδέχομαι kifejezés pedig fiúnak fogadni.³⁵⁴ Itt a Péld 3,12-ből vett idézetről van szó, méghozzá a Septuaginta szövege szerint. Ez utóbbi eltér a héber verziótól, hiszen abban a „kedvel” jelentésű רָצָה ige szerepel. Az Úr úgy dorgálja meg akit szeret, mint az apa a fiát, akit kedvel. Ez a kijelentés a LXX-ban elveszíti a hasonlat jellegét. Az „apa” szó eltűnik, és „fia” nyelvtani értelemben magának Istennek lesz. Ez a fiúság az ekként való elfogadás aktusa révén valósul meg.

Felvethető esetleg, hogy Zsid 2-ben ettől eltérően nem leszármazás alapú istenfiúsággal van-e dolgunk. Zsid 2,10-11: „Mert az volt méltó Istenhez, akiért van a mindenség, és aki által van a mindenség, hogy őt, aki számtalan fiát vezet dicsségre, üdvösségük szerzőjét szenvedések által tegye tökéletessé. Mert a megszentelő és a megszenteltek mind ugyanattól származnak, ezért nem szégyelli őket testvéreinek nevezni...” Bár az eredetük közös, azonban Jézus és a hívők Istenhez való viszonya nem teljesen ugyanaz. A Fiú a teremtés eszközlője, hiszen „általa teremtette a világot” (Zsid 1,2) Ehhez képest a krisztushívők nem rendelkeznek hasonló preegzisztenciával a zsidókhoz írt levél szerint. Az emberek az üdvösség örökösiként (Zsid 1,14) kerülnek az istenfiúság pozíciójába, amikor Isten, aki teremtette őket, az üdvösség üzenetével fordul hozzájuk, s azok azt hittel és odafigyelve fogadják. (Zsid 2,3-4).³⁵⁵

Mindkét általunk vizsgált fejezetben az istenfiúsággal kapcsolatos tágabb perikópa értelme az az üzenet, hogy a fiúi státusz nem összeférhetetlen a szenvedéssel, hanem ez a kettő kéz a kézben együtt jár.³⁵⁶

3.9 ÖSSZEFOGLALÁS

Áttekintettük Pál apostol istenfiúsággal kapcsolatos kulcskifejezésének a υἰοθεσία-nak az etimológiai és a lehetséges kulturális háttereit. Utóbbival kapcsolatban a szakirodalom ide

³⁵⁴ VARGA 1996, 732. o.

³⁵⁵ KOESTER, Craig R.: *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary.* /The Anchor Bible 36./ Doubleday, New York, 2001, 227. o. (KOESTER 2001)

³⁵⁶ ATTRIDGE, Harold W.: *The Epistle to the Hebrews.* /Hermeneia/ Fortress Press, Philadelphia, PA, 1989, 361. o.

vonatkozó monográfiáit értékelve azt mondhatjuk, hogy jól láthatóan két erős tendencia mutatkozott meg az utóbbi évtizedek során. Ez pedig vagy a zsidó gyökereknek a kizárólagos, vagy pedig a római gyökerek primátus-jellegű hangsúlyozása. A vonatkozó textusok megvizsgálása nyomán a vagy-vagy exegézis szükségszerűségét elvetve azt a tézisémet fogalmaztam meg a galata helyzetre tekintettel, hogy miközben ott formailag a római jogi örökbefogadási metódus és joghatásai alkotják a metafora képi oldalának asszociációs, konnotációs háttérét, addig tartalmi értelemben az ószövetségi, Izráelre vonatkozó istenfiúság-gondolat kiterjesztésének vagyunk a tanúi a páli teológiai érvelésben. A római levélben is megjelenik ez a problematika (Róm 9,4). Azonban Róm 7-ben a törvény az általános emberi léthelyzet vonatkozásában, a bűn és halál hatalmainak viszonyrendszerében, azokkal együttműködő erőként jelenik meg. Az istenfiúság a Lélekben való részesedés következménye. S mint ilyen, az előbbi problémára adott isteni válasz, a krisztusi szabadításban megnyíló új emberi létállapot kifejeződése.

IV. A SZÜLETÉS/NEMZÉS MODELLJE

4.1 A JÁNOSI ELLEN-NYELV

A jánosi gondolatok megértésének kihívás volta nem kis mértékben nyelvezetének sajátos jellegéből fakad. Az utóbbi évtizedek újszövetség-kutatásának társadalomtudományos irányzata komoly eredményeket mutatott fel ennek a minőségnek a megragadása tekintetében. Wayne A. MEEKS vetette fel egy 1972-es tanulmányában, hogy a jánosi közösség egy sajátos nyelvezetet alakított ki, ahol bizonyos kulcsszavak kétszintű jelentéstartalommal bírnak. MEEKS arra jutott, hogy az evangélium olvasóközönsége szimbolikus világának vagy metafora-univerzumának zárt jellege van, ami az olvasók nagy része számára érthetetlen. A negyedik evangélium tehát a bennfentéseknek szól. A mű a közösség társadalmi identitása megerősítésének célját szolgálja. Az olvasó mindaddig képtelen megérteni egy részlet értelmét, míg az egész nem érti egyben.³⁵⁷ A megértést azonban el kell kezdeni valahol, és ez a nyelvezet elsajátítása. János evangéliuma nyelvezetének társadalmi célja tehát didaktikus: arról a közösségről nyújt tanítást az olvasónak, amelynek e beszédmód a sajátja. Gyakorlatilag szocializálja az olvasót e közösségben.

MEEKS nyomán elindulva Norman R. PETERSEN folytatott tüzetesebb szociolingvisztikai vizsgálódásokat,³⁵⁸ és azt a tézist fejtette ki, miszerint a jánosi nyelv egy ellen-nyelv (antilanguage). Az ellen-nyelv használatából arra következtethetünk, hogy a jánosi közösség az őt körülvevő mindennapi társadalmi valóságtól elkülönült, szektáriánus és exkluzív jelleget vett fel. Azaz, egy önmagát a mainstreammel szemben meghatározó ellen-társadalomként (antisociety) funkcionált. Ebben a szükségképpen exkluzív és önmagába forduló csoportban (ingroup) természetesen fejlődik ki egy, a kívülállók (outgroup) számára nagymértékben érthetetlen, relexikalizáció révén kódolt nyelvi közeg.³⁵⁹ Például János a hívőket (ingroup) a nem-hívőkkel (outgroup) úgy állítja kontrasztba egymással, hogy a „hit” fogalmát a „látás”, „tudás”, „benne maradás” kifejezésekkel definiálja újra.³⁶⁰

Bruce MALINA is hasonló felismerésekre jutott. A jánosi ellen-nyelv leírásában ő három jellemzőre hívta fel a figyelmet: relexikalizáció, a relexikalizáció számos volta

³⁵⁷ MEEKS, Wayne A.: The Man from Heaven in Johannine Sectarianism. In: *JBL* 91, 1972, 71. o. (MEEKS 1972).

³⁵⁸ PETERSEN, Norman R.: *The Gospel of John and the Sociology of Light: Language and Characterization in the Fourth Gospel*. Trinity Press International, Valley Forge, PA, 1993. (PETERSEN 1993)

³⁵⁹ PETERSEN 1993, 20.

³⁶⁰ PETERSEN 1993, 36.

(overrelexicalization), valamint a nyelv interperszonális jellegére helyezett hangsúly.³⁶¹ A relexikalizáció - amint azt PETERSENNél is láthattuk -, azt jelenti, hogy új szavakat használnak a régiekre. Ennek a számos, redundáns volta arra utal, hogy egy kifejezésre több új, alternatív másikat vezet be a szerző, ahogy azt a „hit” kapcsán nemrég említettük. Másik példa: a „logosz”, a „világosság”, az „élet” egyaránt Jézus személyében inkarnálódnak. A jánosi nyelvezet interperszonális jellege pedig abból látszik, hogy a szinoptikusokhoz képest sokkal inkább kedveli a beszédek, beszélgetések, amelyek tele vannak szójátékokkal, iróniával, kétértelműséggel, a félreértés és a megmagyarázás mintázataival. Az olyan hétköznapi kifejezések, mint „kenyér” (Jn 6,35), „világosság” (Jn 8,12), „ajtó” (Jn 10, 9), „élet” (Jn 11,25-26), „út” (Jn 14,6) „szőlőtő” (15,5) az „én vagyok” mondásokkal párosulva rögtön interperszonális dimenziókat öltenek magukra.³⁶²

MALINA és ROHRBAUGH azt a megfigyelést teszik, hogy az ellen-nyelvek ún. ellen-társadalmakra jellemzőek, mint amilyenek például a különféle alvilági csoportosulások.³⁶³ A mai ellen-társadalmak valamilyen értelemben mind negatív viszonyban állnak a törvénnyel. A szerzőpáros Michael A. K. HALLIDAY-t idézi: „anti-language arises when the alternative reality is a counterreality, set up in opposition to some established norm.”³⁶⁴ János ellen-nyelve tehát az első századi mediterrán hellenizmus, ezen belül pedig különösen is annak az izraelita verziójával szemben fellépő alternatíva kifejeződése.³⁶⁵ A jánosi alternatív valóság olyan ellenfelekkel szemben bontakozik ki, mint „ez a világ” illetve „a zsidók”, amely csoportok egyértelműen és határozottan elutasítják, hogy Jézusban, Izráel Messiásában higgyenek.³⁶⁶ A kontrasztot az alternatív valóság és a körülölelő valóság között olyan kifejezések jelzik, mint „lélek”, „fent”, „élet”, „világosság”, „nem ebből a világból”, „szabadság”, „igazság”, „szeretet” egyfelől, másfelől pedig: „test”, „lent”, „halál”, „sötétség”,

³⁶¹ MALINA, Bruce J.: John's: The Maverick Christian Group: The Evidence of Sociolinguistics. In: *BTB* 24, (4), 1987, 174-175. o. (MALINA 1987)

³⁶² MALINA, Bruce J. – Richard L. ROHRBAUGH: *Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Fortress Press, Minneapolis, MN, 1998, 6. o. (MALINA – ROHRBAUGH 1998)

³⁶³ Ez a túlbujánczó relexikalizáció értelemszerűen nemcsak az amerikai fekete, latino stb. gangek, hanem a magyar börtönnyelv, börtönszleng megfigyelése kapcsán is belátható.

MALINA – ROHRBAUGH 1998, 6-9. o.

³⁶⁴ „Az ellen-nyelv akkor merül fel, amikor az alternatív valóság egy ellen-valóság, szembeállítva valamilyen fennálló normával.”

MALINA – ROHRBAUGH 1998, 9. o.

³⁶⁵ MALINA – ROHRBAUGH 1998, 11. o.

³⁶⁶ „Ez a világ” Jánosnál 79 ízben fordul elő negatív értelemben szemben Mt: 9; Mk : 3, Lk 3 esetével. „A zsidók” ugyanígy 71-szer, szemben Mt: 5, Mk: 7; Lk 5 esetével. Egyéb kisebb kompetitív csoportokat is megfigyelhetünk, így például Keresztelő János követőit, akik még nem hisznek Jézusban, illetve egyéb keresztény csoportosulásokat (vö. a „más juhokkal” Jn 10,16-ban!).

MALINA – ROHRBAUGH 1998, 10. o.

„(ez) a világ”, „szolgaság”, „hazugság”, „gyűlölet.”³⁶⁷ Előbbiek annak az új valóságnak kifejeződései, amelyet János Jézus Krisztussal, illetve a benne való léttel identifikál. Az utóbbiak pedig azt a régi társadalmi valóságot jellemzik, amelyből a jánosi csoport jön.

Mindezekből látható, hogy az ellen-nyelvet az jellemzi, hogy amely társadalmi közeggel szembeni oppozícióban kifejlődik, annak nyelvi valóságához képest egy erős metaforizációval jön létre. János evangéliuma az egyetlen újszövetségi irat, amelyben nagy párbeszéddek olvashatók. Ráadásul minden nagy jánosi metafora ilyen párbeszédben, illetve dialógusból monológgá váló beszédben található. Az olvasó bevonódik ezekbe a dialógusokba, egyes szám második személyben megszólítva érzi magát, és ezáltal megy végbe a szándékolt reszocializációja.

MALINA és ROHRBAUGH rámutatnak,³⁶⁸ hogy János evangéliumának narratív kritikai megközelítése világossá teszi, hogy ebben a műben nincs fejlődés, a történet előre haladtával nem találkozunk Jézus személyének, szolgálatának, tanításának egyfajta progresszív módon kibontakozó leírásával, sem az ellenfelek növekvő ellenállásával. Mindaz, amiről ez az evangélium szól, már a Prológusban élénk tárul, s minden további csak ennek a témának variálása: „a saját világába jött, de az övéi nem fogadták be őt. Akik pedig befogadták, azoknak hatalmat adott arra, hogy Isten gyermekeivé legyenek; mindazoknak, akik hisznek az ő nevében, akik nem vérből, sem a test, sem a férfi akaratából, hanem Istentől születtek. Az Ige testté lett, közöttünk lakott...” (Jn 1,11-14a)

Alan CULPEPPER nagy ívű, a Prológus struktúráját vizsgáló írások között mérföldkőnek számító tanulmányában rámutat arra, hogy e szakaszból a 12b vers, a „hatalmat adott nekik, hogy Isten gyermekeivé legyenek,” az egész Prológus szíve, középpontja.³⁶⁹ Ahogy a Prológusban élénk tárul a teljes evangélium dióhéjban, úgy az „Isten gyermekeivé levés” ennek a dióhéjnak szíve, közepe. Hiszen sem az inkarnáció, sem a jánosi közösség arról való tanúságtétele („láttuk az ő dicsőségét”) nem bírna tartós jelentőséggel, ha mindez nem az inkarnáció következményének tapasztalati valóságából fakadna, ami pedig az Isten gyermekeivé levés. Azáltal, hogy a jánosi közösség Isten gyermekeként (τέκνα θεοῦ) határozza meg magát, illetve talán magát a kereszténységet, ezáltal azon szerep örököseként tekint magára, amelyről – az ő felfogásukban - Izráel lemondott azáltal, hogy elmulasztotta Isten Fiát elfogadni. Ez a τέκνα θεοῦ megjelölés az Ószövetségben, a bölcsességi

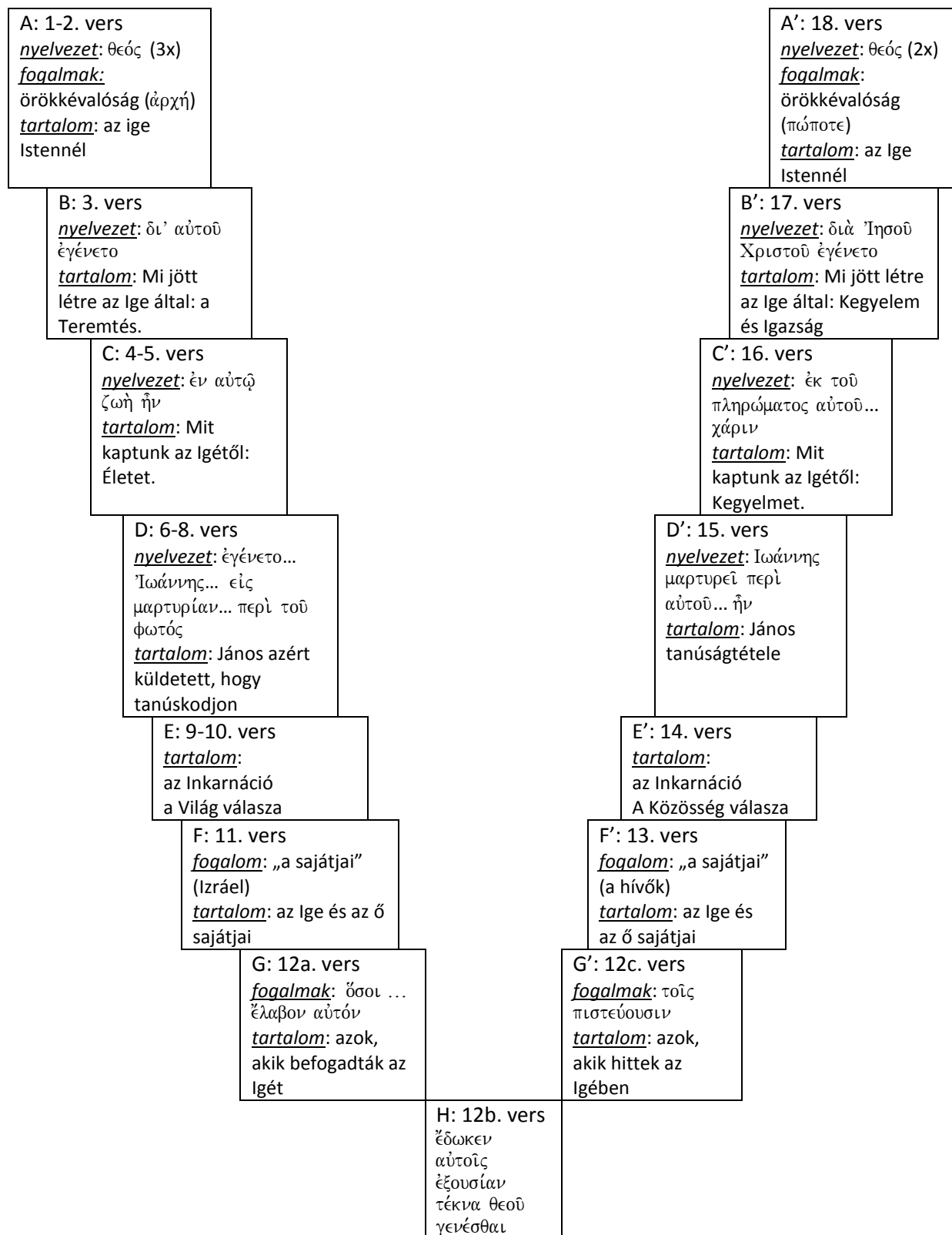
³⁶⁷ MALINA – ROHRBAUGH 1998, 13. o.

³⁶⁸ MALINA – ROHRBAUGH 1998, 5. o.

³⁶⁹ CULPEPPER, R. Alan: The Pivot of John's Prologue. In: *New Testament Studies* 27, (1), 1980, 31. o. (CULPEPPER 1980)

irodalomban, és mindenek előtt Jézus tanításában gyökerezik, aki Isten atyaságának a gondolatát különös ízzel és hangsúllyal közvetítette felénk, ami az ő egyedülálló istentapasztalatából fakadt. A τέκνα θεοῦ megjelölés tehát a jánosi közösség önértelmezésnek a reflexiója, és a János-evangélium nagy részének egy kiemelkedő, integratív pontja.³⁷⁰

³⁷⁰ Az itt következő táblázat a tanulmány CULPEPPER 1980, 16. oldalán található.



A legfőképpen a jánosi iratokra jellemző születési/nemzési modell tárgyalását a fentiekből következően a nyelvi, terminológiai kérdések megvizsgálása nyomán célszerű a továbbiakban megközelítenünk.

4.2 AZ ISTENGYERMEKSÉGGEL KAPCSOLATOS JÁNOSI TERMINOLÓGIA

4.2.1 Születés vagy nemzés?

Az első kérdés, amit tisztáznunk kell, a γεννάω görög ige értelmezhetősége a jánosi használatban. Maga a szó aktív jelentése „nemz”, „szül”, „létrehoz”.³⁷¹ Habár a magyar fordítások bevett gyakorlata az, hogy minden esetben a „születni” értelmet feltételezik, a helyzet egyáltalán nem egyértelmű, a külföldi fordításokban ez ingadozik. Az érintett igeszakaszok: Jn 1,13; 3,3.5.6.7.8; 1Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18. Akár a szülés, akár a nemzés fogalmi rendszerét vesszük alapul, egyaránt a humánreprodukció világához tartozó metaforikus forrástartományból vett képekkel van dolgunk. Ami azonban különbözik, az ábrázolni kívánt isteni tevékenység hím-, avagy nőnemű szerepköre.

A korai fordításokat tekintve, az ólatin és Vulgata verziók többnyire a *nasci/renasci* kifejezéseket használják, kivéve 1Jn 5,1-ben, ahol bizonyos Vetus Latina kéziratok a *genitus est ex eo*-t. A szír és a kopt fordítások esetében azonban a használt igealak ugyanúgy kettős értelmű, mint a görög esetében.³⁷²

A szakirodalom kifejezetten megosztott a kérdés megítélésében. Monográfiájában von Dietrich RUSAM a „születés” mellett teszi le a voksát minden egyes jánosi igehely vonatkozásában. A fő érve az, hogy a jánosi irodalmon kívül az újszövetségben az ἔκ τινος γεννᾶσθαι formula esetében az ἔκ után mindig nőnemű személy található.³⁷³ BOLYKI János is születésnek fordítja, mert szerinte: „a γεννάω ige acivumban férfira vonatkoztatva nemzést, nőre vonatkoztatva szülést jelent, passivumban viszont születést.”³⁷⁴ Ennek a leszűkítő álláspontnak ellentmond HEGEDŰS Zoltán és SZUTYÁNSZKI Enikő János evangéliuma fordítási kérdéseinek szentelt monográfiája, amely a passzív alaknak első helyen a „fogan” jelentést tulajdonítja, második helyen a „születik”-et.³⁷⁵

³⁷¹ VARGA 1996, 165. o.

³⁷² MENKEN 2009, 355. o.

³⁷³ Mt 1,3.5.6.16; Gal 4,23.

RUSAM, von Dietrich: *Die Gemeinschaft der Kinder Gottes: Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefe.* /BWANT 133/ Kohlhammer, Stuttgart, 1993, 111-112. o. (RUSAM 1993)

³⁷⁴ BOLYKI János: „Igaz tanúvallomás”: *Kommentár János evangéliumához.* Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 73. o. (BOLYKI 2001)

³⁷⁵ HEGEDŰS Zoltán – SZUTYÁNSZKI Enikő: „Isten vala az Ige”: *A János-evangélium magyar fordításának kérdései.* Agapé, Szeged, 1998, 92. o. (HEGEDŰS – SZUTYÁNSZKI 1998)

Rudolf BULTMANN ezzel szemben inkább a „nemzés”, „fogantatás” „Zeugung aus Gott” felé hajlik.³⁷⁶ Egyedül Jn 3,3-8 esetében fogalmazza meg sajátos nézetét, miszerint János forrása az „isten nemzés” értelmében beszélt, azonban ezt az evangélista a „születés” képével interpretálta.³⁷⁷ Rudolf SCHNACKENBURG hasonlóképpen a „nemzés” mentén gondolkodik,³⁷⁸ Jn 3,3-8 tekintetében viszont egyaránt említi mindkettőt.³⁷⁹ A János-kutatásban évtizedekig etalonnak és mai napig meghatározónak számító Raymond E. BROWN viszont minden egyes esetben a „nemződés” (to be begotten) mellett teszi le a voksát.³⁸⁰ Hans-Josef KLAUCK János első leveléhez írt kommentárjában ugyanígy (gezeugt werden) gondolkodik.³⁸¹ Matthew VELLANICKAL monográfiájában úgy látja, hogy Jn és 1Jn szerzője szándékosan nem tesz különbséget a fogantatás és a születés mozzanati között, ezért az „Istentől foganni” vagy „Istentől születni” egyaránt elfogadható, egymással felcserélhető VELLANICKAL számára.³⁸²

A kérdés eldöntésében mérőöldkönek tekinthető MENKEN már hivatkozott, 2009-es tanulmánya. Nem kevesebb, mint tizenhét ókori irodalmi példát idéz görögül és angol fordításban, javarészt a Kr. u. első néhány századból, annak bizonyosságául, hogy a hellenisztikus görögben teljesen bevett volt, a γεννᾶσθαι hímnemű alannal való használata, tehát a „nemzés” értelmében. A szerzők között ott találjuk példának okáért Philónt, Pszeudo-Apollodorusz-t, Memnónt, Plutarkhoszt, Pszeudo-Plutarkhoszt, Kharitónt, Lukianoszt, Phlegónt, Aelianuszt, Cassius Dio-t, Simeon testamentumát, Irenaeus egyházatyát, a Pszeudo-Klementínákat stb.³⁸³ Ezzel sikeresen cáfolja RUSAM, illetve BOLYKI fentebb hivatkozott érveit azzal kapcsolatban, hogy a jánosi használat csakis női ágenst feltételezhetne. „The passages quoted have not been influenced by the Johannine language of ἐκ θεοῦ γεννᾶσθαι.

³⁷⁶ BULTMANN, Rudolf: *Das Evangelium des Johannes*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1941, 37-38. o. (BULTMANN 1941)

BULTMANN, Rudolf: *Die drei Johannesbriefe*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967, 49-50. o. (Bultmann 1967)

³⁷⁷ BULTMANN, 1941, 95-96. o.

³⁷⁸ SCHNACKENBURG, Rudolf: *Das Johannesevangelium 1.* /HTKNT 4/1/ Herder, Freiburg, 1972, 208, 238-239, 377-378. o. (SCHNACKENBURG 1972)

SCHNACKENBURG, Rudolf: *Die Johannesbriefe.* /HTKNT 13/3/ Herder, Freiburg, 1975, 163, 166-167, 184, 190-191, 228, 249, 251-253, 272, 279-281. o. (SCHNACKENBURG 1975)

³⁷⁹ SCHNACKENBURG 1972, 381-387. o.

³⁸⁰ BROWN, Raymond E.: *The Gospel according to John (i-xii).* /The Anchor Bible Vol. 29./ Doubleday, Garden City, NY, 1966, 3, 12, 128, 130. o. (BROWN 1966)

BROWN Raymond E.: *The Epistles of John.* /The Anchor Bible Vol. 30./ Doubleday, Garden City, NY, 1982, 378, 384-387, 421-422, 512-513, 607. o. (BROWN 1982)

³⁸¹ KLAUCK, Hans-Josef: *Der erste Johannesbrief.* /EKK XXIII/1/ Benziger Verlag - Neukirchener Verlag, Neukirchen - Vluyn, 1991, 172, 175.177, 189, 193-194, 246-247, 283-285, 333-334, 336-337. o. (KLAUCK 1991)

³⁸² VELLANICKAL 1977, 100. o.

³⁸³ MENKEN 2009, 361-363. o.

They clearly show that γεννᾶσθαι ἐκ with a male agent was a normal way of speaking, meaning “to be begotten by”.³⁸⁴

Ezzel azonban még nem jutottunk teljes bizonyosságra, hiszen ezzel csak azt szögeztük le, hogy nincs akadálya akár a „nemzés” felől értelmezni a jánosi nyelvezetet. A döntő exegetikai érv 1Jn 3,9-ben található: „Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.”³⁸⁵ Mielőtt azonban az érv kibontására térnénk, két lehetséges ellenvetést kell tisztáznunk. Egyfelől a szövegösszefüggésből teljesen nyilvánvaló, hogy az αὐτοῦ a mondatban Istenre utal vissza, nem pedig a πᾶς névmásra. Nem lenne értelme azon személy magjának az önmagában maradásáról beszélni, aki Istentől született, illetve fogant. A másik lehetséges probléma pedig abból fakadhatna, hogy a σπέρμα, csakúgy, mint héber megfelelője a זרע, a „mag”-on túlmenően átvitt értelemben az „utód”-ra is vonatkozhat, ahogy ezt Jn 7,42; 8,33.37 esetében is láthatjuk. Ha így értenénk a szóban forgó igeverset, akkor „Isten utódja” egyfelől vonatkozhatna Krisztusra, aki a hívőben marad. Ez utóbbi kép nem idegen a jánosi gondolkodástól, ahogy azt Jn 6,56-ban vagy Jn 15,4-5ben is láthatjuk. Azonban, BROWN megfigyelését alapul véve kijelenthetjük, hogy bár Krisztusra vonatkoztatva találunk olyat az újszövetségben, hogy Dávid magva (Róm 1,3) vagy Ábrahám magva (2Tim 2,8), olyat viszont sehol, hogy σπέρμα τοῦ θεοῦ lenne.³⁸⁶ Egy másik elvi lehetőség, hogy ez nem Krisztusra, hanem a keresztény emberre utalna, s az ἐν αὐτῷ pedig értelemszerűen Istenre. Így érvelt először J. A. ARGYLE,³⁸⁷ illetve PHEME PERKINS³⁸⁸ és újabban J. de WAAL

³⁸⁴ „A hivatkozott szakaszokat nem befolyásolta a jánosi ἐκ θεοῦ γεννᾶσθαι nyelvezet. Ezek nyilvánvalóan megmutatják, hogy a γεννᾶσθαι ἐκ egy hímnemű alannyal a beszédnek egy szokványos módja volt, a „nemzettetett valaki által” értelemben.”

MENKEN 2009, 363. o.

³⁸⁵ 1Jn 3,9: Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.

RÚF: „Aki az Istentől született, az nem cselekszik bűnt, mert az ő magja van benne, és nem vétkezhet, mert az Istentől született.” Saját fordításom: „Aki Istentől fogant, nem cselekszik bűnt, mert az ő magja van benne, és nem vétkezhet, mert az Istentől fogant.”

³⁸⁶ BROWN 1982, 408. o.

³⁸⁷ J. A. ARGYLE abból a feltételezéséből indul ki, hogy 1Jn 3,9-ben És 53,10 Septuaginta verziójára történik utalás (ἡ ψυχὴ ὑμῶν ὀψεται σπέρμα μακρόβιον)

ARGYLE, A. W.: 1 John iii. 4f. In: *ExpTim* 65, 1953-1954, 62-63. o. (ARGYLE 1953-1954)

³⁸⁸ PHEME PERKINS szerint a „mag” egy újabb példája annak a közösségi nyelvezetnek, amelynek célja, hogy megkülönböztesse a keresztényeket zsidó ellenfeleiktől. Ebből kifolyólag ez egy csoportmegjelölés, nem pedig individuális.

PERKINS, PHEME: *The Johannine Epistles*. /New Testament Message 21./ Michael Glazier, Wilmington, DE, 1979, 41-42. o. (PERKINS 1979)

DRYDEN.³⁸⁹ Ezzel szemben azonban felvethető, hogy az újszövetség sehol nem nevezi a keresztény embert Isten magvának, hanem csak Ábraháménak (Gal 3,29; Zsid 2,6) illetve Jel 12,17-ben a sárkány által üldözött asszonyénak. MENKEN arra helyezi a hangsúlyt,³⁹⁰ hogy a jánosí nyelvvezet konzisztens abban, hogy Jézust υἱὸς-nak, a keresztényeket pedig τέκνα-nak nevezi.³⁹¹ Ez igaz a szóban forgó igevers közvetlen kontextusára is, mint például 1Jn 3,1-2,8.10.23-ra. Végül pedig érdekes párhuzamként felvethető 1Pt 1,23, amely szerint a keresztények nem romlandó magból születtek újonnan (ἀναγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθορῆς), illetve Jak 1,18, amely szerint Isten akarata az ő ígéje által szülte újjá a keresztényeket (ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας).

Mindezek fényében jómagam is arra az álláspontra helyezkedem, hogy amiről 1Jn 3,9-ben szó van, az az, hogy Isten magja marad az emberben. Ez a „mag” pedig a sajátos jánosí anti-nyelvben nagy valószínűséggel nem mást jelöl, mint Isten Szentlelkét, ahogyan az Jn 3,5.8 alapján következtetésként levonható.³⁹² BROWN általánosságban is Isten Szentlelkével hozza összefüggésbe az isteni nemzést. Ő a kulcsot ehhez a pszeudepigráf Jubileumok könyve 1,23-25-ben találja meg, amelyet ekképp idéz: „I will create in them a holy spirit and I will cleanse them... I will be their Father and they will be my children.”³⁹³ BOLYKI János is azzal szemben, hogy a „mag” Isten ígéje lenne, a Szentlélek-féle értelmezés mellett teszi le a voksát: „Amiről itt szó van, az sokkal inkább a Lélek (Szentlélek) teremtő ereje, ami az újjáteremtés után bennünk marad, és további utunkat meghatározza.”³⁹⁴

Amennyiben tehát az 1Jn 3,9-cel kapcsolatos fent vázolt következtetéseinket elfogadjuk, akkor levonhatjuk azt a végső konzekvenciát, hogy a Jn 3,4-ben olvasható nikodémusi félreértést leszámítva, a jánosí iratokban az ἐκ θεοῦ γενῆσθαι kifejezést és származékait sokkal inkább célszerű lenne a „nemzés” és a „fogadás” körébe tartozó nyelvi eszközökkel

³⁸⁹ de WAAL DRYDEN, J.: The Sense of ΣΠΕΡΜΑ in 1 John 3:9: In Light of Lexical Evidence. In: *Filologia Neotestamentaria* 11, 1999: 85-100. o. (de WAAN DRYDEN 1999)

³⁹⁰ MENKEN 2009, 365. o.

³⁹¹ Mint láthatjuk, itt határozott különbség van a jánosí és páli szóhasználatban: a τέκνα következetesen keresztényekre vonatkoztatott használata eltér a páli υἱοί-tól. CSEPREGI Zoltán klasszika-filológus, egyházörténész professzor szóbeli közlése nyomán az eltérő szóhasználatnak éppen az lehet az oka, hogy a τέκνα nem hordoz az Isten és ember közötti örökbefogadásra utaló konnotációkat, mint ahogy ez utóbbi gondolat a jánosí felogásból teljes egészében hiányzik is.

³⁹² LENKEYNÉ Semsey Klára ezen igevers kapcsán először kijelenti, hogy: „A σπέρμα a Lélek által megelevenített ige.” Majd két mondattal később: „A σπέρμα vonatkozhat a πνεῦμα-ra is.” LENKEYNÉ Semsey Klára: *Az eljövendő világ erejével e világban: János apostol leveleinek magyarázata*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2005, 125. o. (LENKEYNÉ 2005)

³⁹³ „Egy szent lelket teremtek beléjük és megtisztítom őket... Atyjuk leszek, ők pedig a gyermekeim lesznek.” BROWN 1966, 140.o.

³⁹⁴ BOLYKI János: *A tanúvallomás folytatódik: Kommentár János leveleihez*. Osiris Kiadó, Budapest, 2008. 155. o. (BOLYKI 2008)

fordítani, mintsem a „születés”-hez tartozókkal. A metafora képi oldalán ugyanis a Szentlélek akcionalitása egyértelműen a maszkulin jellegű nemzés, s nem pedig a feminin szülés. Egyetlen ellenérv lenne még felhozható, s ez éppen a most hivatkozott nikodémusi példához köthető. Nikodémus félreértése ugyanis egyértelműen az anyától való születésre utal. Ennek a problémának a tisztázásához meg kell vizsgálnunk Jn 3.3 egyik kulcsszavát, az ἄνωθεν-t.

4.2.2 Felülről vagy újonnan?

Kétségtől igaz, hogy az ἄνωθεν határozószó egyaránt jelenti azt, hogy „felülről”, és hogy „ismét”, „újra”.³⁹⁵ Sokan ezért úgy látják, hogy Jn 3,3.7 esetében János szándékosan lefordíthatatlan kettősséggel operál, mind térbeli, mind pedig időbeli értelmet tulajdonítva a szónak.³⁹⁶ BOLYKI János szerint Nikodémus félreérti Jézust, amikor az „újra”, „még egyszer értelemre” gondol, miközben itt a „felülről” jelentés az érvényes.³⁹⁷

Ugyanakkor, ahogy arra Rudolf SCHNACKENBURG és nyomában mások is rámutattak,³⁹⁸ a jánosi kétértelműség mindig ugyanazon szó egyetlen jelentésének fizikai és spirituális értelmezésével függ össze, nem pedig egy szó két különböző értelmével. Egy másik fontos érv az evangélium szóhasználatának konzisztenciájára vonatkozik, ugyanis Jn 3,31; 19,11.23 igehelyek esetében a szó csakis és egyértelműen „felülről”-t jelent. A harmadik megfontolandó momentum azzal kapcsolatos, ahogyan Nikodémus Jn 3,4-ben félreérti Jézus kijelentését.³⁹⁹ Első látásra azt hihetnénk, hogy itt döntő évről van szó, lévén, hogy az „anya méhébe másodszor bemenni” (δεύτερον εἰσελθεῖν) kétségtől egy időbeli félreértésre utal. Azonban a mondat végének magyar fordítása, a „megszülethet ismét,” félrevezető, ugyanis a görög szövegben γεννηθῆναι főnévi igenév mellett semmi sem szerepel. Azaz Nikodémus úgy ismétli meg Jézus szavait, hogy kihagyja a lényegi ἄνωθεν szót. Ebből fakadóan igen logikusnak tűnik MENKEN érvelése: „His misunderstanding of Jesus is a misunderstanding by

³⁹⁵ VARGA 1996, 68-69. o.

³⁹⁶ VARGA 1996, 69. o.

³⁹⁷ BOLYKI 2001, 114-115. o.

Igazat kell adnunk Bolyki Jánosnak, aki óvatosan céloz annak iróniájára, hogy a magyar teológiai és egyházi nyelvben – habár nem a nikodémusi félreértés nyomán, de mégis az „újjászületés” terminus terjedt el.

³⁹⁸ SCHNACKENBURG 1973, 381-382. o.

MENKEN 2009, 354. o.

³⁹⁹ Jn 3,4: πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρον ὢν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;

omission, and because of the omission, the exact meaning of γεννηθῆναι becomes slightly vague.”⁴⁰⁰

Fentiek nyomán azt kell mondanom, hogy egyetérték azzal, hogy a Nikodémus-féle félreértés nem lehet kardinális érv amellett, hogy a γεννᾶσθαι kapcsán miért ne nemzésről beszéljünk inkább, mintsem születésről. Mindezekkel együtt azonban álláspontom szerint a földi származásnak egy mennyekre való felcserélése egyfajta logikai időbeli sorrendiséget természetsszerűleg mégiscsak implikál, legalábbis az időbe vetett, azaz dolgokat szekvenciálisan tapasztaló földi egzisztencia oldaláról szemlélve a kérdést. Ahogy a létezés világa a tér-idő keresztjére feszül fel, úgy értelemsszerűn a felülről és az újonnan nemződés e két dimenzióinak megfelelő aspektusként mégiscsak értelmezhető. Igencsak tetszetős számomra Michael PEPPARD megközelítése, aki rámutat arra, hogy a Jn 3,3-ban található felülről, avagy újonnan nemződést/születést megvalósító „ágensek” szintén egy duált alkotnak: „víztől és Lélektől” (Jn 3,5).⁴⁰¹ A víz a keresztséget szimbolizálja, s mint ilyen az időbeli aspektust jeleníti meg. A Lélektől felülről való nemződés/születés az átvitt értelemben „térbeli” aspektushoz köthető inkább.

4.2.3 Részösszegzés

Akár a születés, akár a nemzés képét vesszük alapul, a jánosi ellen-nyelv (anti-language) keretei között mindkettő azt fejezi ki, hogy Isten a hívő ember új életének a forrása. Ugyanakkor a metaforikus képiség szintjén további finomítást, pontosítást tehetünk. Isten az ἐκ θεοῦ γεννᾶσθαι és származékai tekintetében a férfi szexuális szerepkörében jelenik meg, azaz egy olyan apához hasonlít, aki gyermekeket nemz. Ennek a teológiai hangsúlya pedig az, hogy Isten nem egyszerűen csak forrása ennek az új életnek, hanem ő az, aki Krisztusban hívő ember új életét kezdeményezi, elindítja.

4.2.4 Mit jelent az Istentől származás?

⁴⁰⁰ „Ahogy ő félreérti Jézust, az egy kihagyás miatti félreértés, és a kihagyás miatt a pontos jelentés némileg homályossá válik.”

MENKEN 2009, 360. o.

⁴⁰¹ PEPPARD 2011, 103. o.

Jeffrey A. TRUMBOWER 1994-es monográfiája komoly kihívást intézett a János-evangélium értelmezés Órigenésztől kezdve jellemző domináns megközelítéséhez.⁴⁰² Mindez a valahonnan, valakitől való származást kifejező ἐκ prepozícióvól áll összefüggésben.⁴⁰³ Álláspontja szerint a jánosi megközelítés egy dualisztikus antropológiát jelez, amely szerint mindenki fix eredettel bír. Azaz a különböző szituációkban a Jézusnak adott emberi válaszokból nemcsak az derül ki, hogy ki kitől származik, hanem egyúttal az is nyilvánvaló, hogy e származást nem lehet másikkal felcserélni.⁴⁰⁴ Aki átmegy a halából az életbe, az csak azért teheti ezt meg, mert eleve olyan a születési predispozíciója. TRUMBOWER szerint János antropológiája protognosztikus, és csakúgy, mint később a valentiniánusoknál, azt hogy ki üdvözülhet, a természete határozza meg, nem pedig a kiválasztása, mint Qumránban, Pálnál, vagy az efezusi levélben.⁴⁰⁵ Példának okáért Jn 3.6-ot is ennek a fényében értelmezi. Ami testtől született test az (τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν), ami Lélektől született lélek az (τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν). Eszerint ami a probléma a testtel, az nem a magatartása, hanem az ontikus státusza. „...when the author's Jesus tells Nicodemus: “unless one is born ἄνωθεν, one cannot see the Kingdom of God,” he means one must belong to fixed category of persons in order to see the Kingdom of God. Nicodemus does not and cannot belong to this category of persons “born from above” because they exist as a category before Jesus' coming and their membership list does not grow or shrink with Jesus' advent.”⁴⁰⁶ Ennek szellemében tehát bár a víztől és Lélektől való születés ugyan lehetséges, de nem Nikodémusnak. TRUMBOWER ezt az állítását úgy képes fenntartani, hogy megkülönbözteti Isten országának a 3. versben található „látását”, az 5. versben található, odavaló „belépéstől”. Így szerinte a fix születési adottság szükséges a látáshoz és a víztől és

⁴⁰² TRUMBOWER, Jeffrey A.: *Born from Above: The Anthropology of the Gospel of John*. /Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 29./ Tübingen, Mohr Siebeck, 1992. (TRUMBOWER 1992)
Szerinte egyébként mindez azért történt, mert Órigenész és olyanok, mint Szent Ágoston, Luther, Kálvin Bultmann páli szemüvegen keresztül nézték a negyedik evangéliumot ezért elhomályosult előttük az, ami implicit módon eretnek, azaz a rendíthetetlen determinisztikussága.

⁴⁰³ Jn 1,13 mellett olyan igékre is gondolhatunk, mint például Jn 8,47: „Aki Istentől van (ἐκ τοῦ Θεοῦ), hallja Isten beszédeit; ti azért nem halljátok, mert nem Istentől valók vagytok.”, vagy Jn 8,44a: „Ti atyátoktól, az ördögtől valók (ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου) vagytok...”

⁴⁰⁴ TRUMBOWER 1992, 10. o.

⁴⁰⁵ TRUMBOWER 1992, 14. o.

⁴⁰⁶ „...amikor a szerző Jézusa azt mondja Nikodémusnak, hogy „hacsak valaki nem születik ἄνωθεν, nem láthatja meg az Isten Királyságát,” azt érti alatta, hogy az illetőnek a személyek egy fix kategóriájához kell tartoznia ahhoz, hogy láthassa Isten Királyságát. Nikodémus nem tartozik és nem is tartozhat embereknek ehhez a „felülről született” csoportjához, mivel ők egy kategóriaként léteznek már Jézus eljövetele előtt, és a tagsági listájuk nem növekszi vagy zsugorodik Jézus eljövetelével.”

TRUMBOWER 1992, 72. o.

Lélektől való újonnan születés pedig a belépéshez. Ez utóbbi azonban csak azokra vonatkozik, akik eleve rendelkeznek a szükséges születési prediszpozícióval.⁴⁰⁷

TRUMBOWER elméletét kritikusai többnyire fanyalogva fogadták.⁴⁰⁸ Leander E. KECK volt végül az, aki egy komolyabb tanulmányt szentelt a reflexiónak. Jn 3,5-ben a „hacsak nem”, illetve 3,7-ben a „szükséges nektek” pontosan egy követelményre utalnak. Ez a követelmény éppen, hogy evangéliumi üzenetet hordoz, hiszen az elvárás-jellegből arra következtethetünk, hogy ez az átváltozás, ez teljesen új eredet a „most”-ban megvalósítható.⁴⁰⁹ KECK szerint Jn 3,6 funkciója tehát nem az, hogy Nikodémus reménytelen szituációját magyarázza meg, hanem hogy aláhúzza a felülről születés szükségességét, mely utóbbi azért áll fenn, mert a σάρξ nem képes πνεῦμα-vá alakulni. Jn 3,6 gyakorlatilag 1Kor 15,50-nek felel meg: „test és vér nem örökölheti Isten országát, a romlandóság nem öröklí a romolhatatlanságot.” A különbség csak az, hogy Pál a romlandó test és vér ontikus átalakulását várja egyfajta romolhatatlan létmódba, amelynek bekövetkezése a krisztusi parúzia bekövetkeztekor lesz esedékes. Ezzel szemben János ugyanerre a jelenségre a „nemzés” képét használja egy eltérő leszármazás értelmében, ami viszont a jelenben történik.⁴¹⁰ A páli „már igen – még nem” eszkatológiai feszültségéhez képest a jánosi realizált eszkatológia hangsúlyai kissé máshová esnek: ez a nagy változás most megy végbe a Krisztusnak adott pozitív válaszadás nyomán.⁴¹¹

⁴⁰⁷ TRUMBOWER, 1992, 74. o.

⁴⁰⁸ Ld. például Marianne Meye THOMPSON recenzióját, vagy Mark STIBBE-ét.

THOMPSON, Mariann Meye: Born from Above: The Anthropology of the Gospel of John, by Jeffrey A. Trumbower. In: *JBL* 113, 1994: 157-159. o. (THOMPSON 1994)

STIBBE, Mark: TRUMBOWER, J. A.: Born from Above: The Anthropology of the Gospel of John. In: *JSNT* 48, 1992: 124. o. (STIBBE 1992)

⁴⁰⁹ KECK, Leander E: Derivation of Destiny: “Of-ness” in Johannine Christology, Anthropology, and Soteriology. In: CULPEPPER, Alan R. – C. Clifton BLACK /szerk./: *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith*. Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 1996, 277.o. (KECK 1996)

⁴¹⁰ KECK 1996, 277.o.

⁴¹¹ Ehhez képest János első levelében a páli eszkatológiai feszültséghez hasonló gondolat is felmerül. 1Jn 3,2-ben ezt olvassuk: „Szeretteim, most Isten gyermekei vagyunk, de még nem lett nyilvánvaló, hogy mivé leszünk. Tudjuk, hogy amikor ez nyilvánvalóvá lesz, hasonlóvá leszünk hozzá, mert olyannak fogjuk őt látni, amilyen valójában.” Ebben a gondolatrendszerben az istengyermekség nem a végső állapot, hanem csak a „már igen” fázis jellemzője. Azonban míg Pálnál Róm 8,19.23-ban azt láttuk, hogy a beteljesedett állapot is az istenfiúság képével írható le, addig 1Jn-ban az istengyermekség állapota meghaladódik az Istenhez való hasonlóság elérésével. Szemben tehát a fentebbi főszövegben tárgyalt evangéliumi szituációval, BOLYKI Jánossal szólva: „1Jn-ban a prezentikus eszkatológia nem szünteti meg a futurikus eszkatológiát... saját státusa megváltozását is várja a gyülekezet, amikor már nemcsak az „istengyermekség” rangját fogja hordozni, hanem az „Istenhez hasonlóság” dicsőségét is, amely az isteni természetből részesedést jelent.” BOLYKI 2008, 146. o.

Utóbbi gondolat eszünkbe juttathatja az egyébként az ortodox szóteriológia kulcstextusaként szolgáló 2Pt 1,4-et is, miszerint „drága és hatalmas ígéreteket kaptunk, hogy általuk isteni természet részeseivé legyetek.” Másfelől, az istenlátás gondolata Pálnál is megjelenik 1Kor 13,12-ben: „Mert most tükör által homályosan látunk, akkor pedig színről színre; most töredékes az ismeretem, akkor pedig úgy fogok ismerni, ahogyan engem is megismert Isten.” BROWN rámutat arra, hogy a görög filozófia egyetemleges tanítása, hogy egy tárgy

Ez álláspontom szerint azért lehetséges, mert jánosi megközelítésben itt nem egy a futurumban zajló ontikus átalakulásról van szó, hanem egy jelenbeli egzisztenciális súlypontáthelyezésről, azaz, némileg paradox módon az ember önnön származásának, eredetének az Istenbe helyeződéséről. Azért vélem ezt paradoxnak, mert az ember származása egy a múltban gyökerező, elvileg megváltoztathatatlan adottság: a szüleit – legalábbis biológiai értelemben - senki nem válogathatja meg. A jánosi metafora azonban szétfeszíti a hétköznapi logika kereteit. A megtérésből fakadó identifikációs súlypontáthelyezésből fakad az ember lényegi eredetének a megváltozása. Egy hasonlattal élve, ha valaki számára felnőttkorában kiderül, hogy őt anno csecsemőként örökbe fogadták, és kinyomozza a vér szerinti szüleinek a kilétét, akkor az identitástudata ennek megfelelően változik, hiszen immár más embereket tekint a biológiai szüleinek. A jánosi képben ennek pontosan az ellenkezője történik. Kialakul egy új identitás, amiből fakadóan megváltozik az eredettudat. Ez persze időbelileg gyakorlatilag egybe esik, de az identitásváltozás lesz az alap, amiből az eredetváltozás következik, s nem pedig az eredetváltozásról való tudomásszerzés indukál identitásváltást.

Visszatérve KECK-hez, ő a következő megfeleltetésekkel fejti fel a témánkat érintő jánosi anti-nyelv jelentésrétegeit. A Lélektől nemzve lenni = a víztől és Lélektől nemzve lenni = felülről nemzve lenni = Istentől nemzve lenni = hinni az ő (Krisztus) nevében = befogadni a Logosz – Világosságot, hatalmat kapni arra, hogy Isten gyermekévé legyen valaki.⁴¹² Kétségkívül igaz tehát hogy a leszármazás sorsmeghatározó erejű, de éppen ebből fakad, hogy a származás-változás megkövetelt, és ez utóbbiból eredően lehetséges. „Were this not the case, we would expect John 3:17 to say that God sent the Son into the world “so that those begotten of God would be saved through him”.”⁴¹³ Avagy, ahogy CSERHÁTI Sándor mondja: „A predestináció nyugtalanító gondolata kétségtelenül ott rejtőzik a jánosi mondanivaló hátterében. De János nem szédül bele a szakadékba, mert tudja, hogy Isten kezét nem kötheti

megismerése magával vonzza a tárgyhoz való hasonulást, illetve a misztériumvallások és gnosztikus irányzatokban is közhelyszerű toposz, hogy a misztikus látás, illetve gnózis megistenít. (Ezzel kapcsolatban már hivatkoztunk Philónra. Ld.: PHILÓN 1897a, 256. o.; PHILÓN 1906b, 345-346. o.) Mégis BROWN szerint ezen az ígehelyen nagy valószínűséggel nem annyira ontologikus átalakulásról, hanem noétikusról van szó, azaz annak felismeréséről, hogy valójában olyanak vagyunk, mint ő.

Vö.: BROWN 1982, 396.

PERES Imre hangsúlyozza, hogy az Istennel való azonosság/egyenlőség (Jn 5,18) (Gottgleichheit) az csakis Jézusra jellemző tulajdonság, ami mögött egyébiránt a preegzisztencia gondolata áll, míg az emberek esetében - ahogy 1Jn 3,2-ben is láthatjuk -, az Istenhez való hasonlóság (Gottähnlichkeit) jöhet csak szóba.

PERES 2003, 212-213. o.

⁴¹² KECK 1996, 277-278. o.

⁴¹³ „Ha nem ez lenne a helyzet, akkor azt várhatnánk, hogy Jn 3,17 azt mondja: az Atya azért küldte a Fiút a világba, hogy „azok, akik Istentől születtek megmeneküljenek általa”.”

KECK 1996, 278. o.

meg még a predestináció sem. Megtörténhet az a csoda, hogy akik nem képesek elfogadni az ígét, mégis hisznek benne, és minden baljós előjel ellenére Isten gyermekeivé lesznek (Jn 1,11-13)»⁴¹⁴

TRUMBOWER szélsőségesen determinisztikus álláspontját sem annak cáfolati lehetőségeit nem részletezzük tovább. A jelenlegi témánk szempontjából kardinális jelentőségű Nikodémus-párbeszéd kiemelése talán kellőképpen érzékeltette a probléma mibenlétét, jellegét, jelentőségét.⁴¹⁵ TRUMBOWER kritikája nyomán azonban nem szabad átesnünk a ló túlsó oldalára sem. Ha fix, azaz mozdíthatatlan eredetről nem is beszélhetünk, ez semmiképpen sem jelentheti azt, hogy a jánosi dualista gondolkodásmód meglétét, illetve érvényét egy fikarcnyit is tagadnánk. Ismét CSERHÁTI-t idézve: „...az ember létét és megnyilatkozásait az ember eredete határozza meg. Aki az ördögtől van, atyja kívánságai szerint cselekszik, s hazugságot szól, mint a hazugság atyja. Aki viszont Istentől van, hallgat azokra a beszédekre, amelyeket Isten Krisztus által szól (Jn 8,44–47; 1,9–10; 1Jn 4,7).»⁴¹⁶ PEPPARD ennek nyomán az emberi nemre vonatkozó „dichotóm kulcs”-ról beszél.⁴¹⁷ Ez a dichotómia bár az evangéliumban is lényeges és explicit, de János első levelében válik a lehangsúlyozottabbá. A csúcspontot a „mag” kapcsán már részben érintett Jn 3,8-9-ben érjük el: „Aki a bűnt cselekszi, az az ördögtől van, mert az ördög cselekszi a bűnt kezdettől fogva. ... Aki az Istentől született, az nem cselekszik bűnt, mert az ő magja van benne, és nem vétkezhét, mert az Istentől született.»⁴¹⁸ Ez a kilencedik vers különösen is 1Jn 1,8⁴¹⁹ viszonylatában egy valóságos *crux interpretum*. Például LENKEYNÉ gyakorlatilag nem

⁴¹⁴ CSERHÁTI Sándor: *Az újszövetség teológiája*. Luther Kiadó, Budapest, 2012, 216-217. o. (CSERHÁTI 2012)

⁴¹⁵ Habár János evangéliuma vonatkozásában ez a „fix eredet” elmélet cáfolható, álláspontom szerint az egy másik evangéliumnál érdekes módon viszont nagyon is megállna ennek a feltételezése. Máténál ugyanis jelen van a világnak egyfajta olyan apokaliptikus víziója, amely nem ennyire nyilvánvaló a többi szinoptikusnál. Apokaliptikus abban az értelemben, hogy egy dualista perspektívából nézi a világot, amely mindent az isteni vagy démoni befolyás alá sorol. Legnyilvánvalóbban ez a búza és konkoly példázatában és magyarázatában jelenik meg, ami M saját anyaga (13,24-30.36-43.) A jó mag a mennyek országának fiai, míg a konkoly a gonosz fiai, akiket az ördög vetett el. Mk és Lk is meg van győződve arról, hogy az ördögnek vannak démonai analóg módon Isten angyalaival, de odáig egyik sem megy, mint Máté, hogy néhány emberi lényt is maga Sátán helyezett el a világban. Értelemszerűen a konkolyból nem lesz búza, a búzából pedig konkoly. Az elkülönítésükkel az aratásig való várakozásnak más indoka van. Máshol a zsidó vezetőket jellemzi úgy Jézus, mint olyan növényeket, akiket nem az ő mennyei Atyja ültetett el (15,12-13), így ők nem olyan személyek, akiket megtérésre kellene hívni, mint Mk-nál és Lk-nál, hanem őket egyszerűen hagyni kell, ki fogják őket gyomlálni (15,14), illetve a gyehennára lesznek ítélve (23,33). A farizeusok és Jézus közötti látszólag egyszerű viták a jó és a rossz közötti végső konfliktus, az Isten és a Sátán közötti kozmikus összecsapás reprezentánsaivá lesznek.

⁴¹⁶ CSERHÁTI 2012, 216. o.

⁴¹⁷ PEPPARD 2011, 103. o.

⁴¹⁸ Hasonló gondolatot fogalmaz meg 1Jn 5,18 is: „Tudjuk, hogy aki Istentől született, nem vétkezik, sőt aki Istentől született, az megőrzi önmagát, és a gonosz meg sem érinti.” Ezzel az ígérel később fogunk foglalkozni.

⁴¹⁹ 1Jn 1,8: Ha azt mondjuk, hogy nincsen bűnünk, önmagunkat csaljuk meg, és nincs meg bennünk az igazság.

reflektál a problémára.⁴²⁰ BOLYKI Raymond BROWN nyomán nyolcféle megoldási lehetőséget ismertet, majd arra az álláspontra helyezkedik, hogy: „végül is BROWN is adós marad a kétféle szöveg hangsúlykülönbségének egyértelmű magyarázatával. ... Ha az előbbi szempontok ellenére ellentmondást érzünk a kétféle szöveg közt, akkor hagyjuk meg ellentmondásnak. Utóvégre a krisztológiában is van paradoxon.”⁴²¹

Fentiek alapján érezzük, hogy a református professzor számára sem egyszerűen, minden kétséget kizáróan oldható fel ez a problematika. Mégis úgy gondolom, hogy 1Jn 3,9 mondanivalóját – saját témánk szempontjaira is tekintettel – a legbriliánsabban mégis ő fogalmazza meg. Konklúzióként tehát újból őt idézem: „,,,,akinek a nemzője Isten, az nem vétkezhet, mert benne, azaz a hívőben Isten új életet létrehozni képes spirituális nemzőereje megmarad, mivel a nemzés aktusa tovább hat, és meghatározza az így nemzett lény egzisztenciáját.”⁴²²

Egy momentumra feltétlenül ki kell még térnünk annak kapcsán, hogy mit jelent az Istentől származás. Mint láthattuk 1Jn 1,12-ben az a különös megfogalmazás szerepel, hogy azoknak, akik befogadták, hatalmat adott (ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν) arra, hogy Isten gyermekeivé legyenek. A következő versben pedig arról értesülünk, hogy ezek a személyek Istentől születtek. Hogyan egyeztethető össze a hatalom, erő, képesség szerzésének gondolata a születés természeti adottságának képével? C. H. DODD szerint a „hatalom”-kénti fordítás

⁴²⁰ LENKEYNÉ 2005, 125. o.

⁴²¹ BOLYKI 2008, 156. o.

A nyolc megoldási kísérlet tartalmi lényegét tekintve a következő:

1. A két szakasz más-más szerző műve lenne.
2. A két szakasz címzettjei eltérő ellenfelek az 1Jn 1,8 egy perfekcionista csoportnak szól, míg 3,9-et egy liberálisnak.
3. 1Jn 3,9 egy ideális képet fest, amit talán az „elit-keresztények” elérhetnek.
4. Qumránhoz hasonlóan az egyén ugyan vétkezhet, de az egész gyülekezet nem.
5. Míg 1Jn 1,8-ban és az azt követő versekben egyedi vétkekről van szó, addig 3,6-9 a bűnben élést tartaná lehetetlennek, amit az ott található sok praesens idejű ige is indokolni látszik.
6. A római katolikus felfogást tükröző megoldás lenne, ha az 1. fejezetben az ún. bocsánatos bűnökről lenne szó, szemben a 3. és az 5. fejezetben előforduló halálos bűnökkel.
7. Szent Ágoston 1Jn 3,9-cel kapcsolatban úgy látja, hogy az a nem vétkező, aki a szeretetparancsot nem szegi meg. A hangsúly részéről azon van, hogy a kegyelem után az ember képes nem-vétkezni.
8. Az 1. fejezet a kereszteselési liturgiához kapcsolódik. Utóbbinak szerves része a bűnvallás. Ezzel szemben a 3. fejezet tárgya az eszkatológia. Utóbbi így arra vonatkozna, hogy a gyülekezetnek a végidőben meg kell tisztulnia.

BROWN 1982, 413-417. o.

Számomra az 5. pont tűnik a legkézenfekvőbb, legkevésbé erőltetett megoldásnak, ráadásul a tapasztalati realitás talaján maradv.

A 8. ponttal rokonítható SCHNACKENBURG megoldása, aki ahhoz hasonló irányból közelít. 1Jn 1,8 és 3,9 között szerinte a páliá emlékeztető eszkatológiai feszültség áll fenn, ami a keresztény ember „már igen” és „még nem” léthelyzetéből fakad.

SCHNACKENBURG 1975, 286. o.

⁴²² BOLYKI 2008, 155. o.

meglehetősen félrevezető, ami sokkal inkább a δούναμις-nak felelne meg. Itt helyesen értve „felhatalmazás”-ról, „jogosultság”-ról van szó.⁴²³ BULTMANN pedig úgy látja, hogy itt egy nagyon furcsa kísérlet tanúi lehetünk egy szemitizmus görög nyelvbe való átültetésének, amely körülbelül úgy hangozhat, hogy „megadta (τοῦ) nekik, hogy váljanak....”⁴²⁴ Ez az Isten gyermekévé válás teljesen Isten adománya, az ő cselekvése nyomán válik számunkra elérhetővé. Ezt jelzi az az erős kontraszt, ami a 13. versben fennáll az emberi nemzéssel való párhuzamba állítás során. BEASLEY-MURRAY szerint a „vér” azért áll többes számban (αἱμάτων), mert ez a vércseppekre utal, tudniillik a szülőpáréra, a nemzőére és a szülőére. A „test akarata” a szexuális vágyat jelenti, míg „a férfi akarata” pedig abból a megfontolásból érthető meg, hogy a kezdeményezést a szexuális együttlét során többnyire a férfinak tulajdonították. Az isteni cselekvéssel párhuzamba állítva itt az emberi kezdeményezést, mint olyat jelképezi.⁴²⁵

4.3 KRISZTUS ÉS A KERESZTÉNY EMBER ISTENGYERMEKSÉGE EREDETÉNEK EGYMÁSHOZ VALÓ VISZONYA JÁNOSNÁL

Tovább lépve, ám bizonyos értelemben mégis a terminológiai vizsgálódásainkat folytatva, le kell szögeznünk a tényt, hogy János evangéliuma, illetve János első levele a υἱός, „fiú” szót kizárólag Jézusra alkalmazza. A benne hívők kizárólag mint τέκνα, azaz „gyermek” jelennek meg.⁴²⁶ Ennek a sokak által jelentős momentumnak gondolt distinkciónak azonban PEPPARD nem tulajdonít döntő különbséget. „...divine sonship is an image that unites Christ with Christians more that it separates them.... The υἱός is different from the τέκνα in gender and number, not nature. Whether “son” or “child,” all are “begotten” of God in John’s understanding.”⁴²⁷

Bár utóbbi álláspont első látásra meglehetősen tűnhet, még tovább menve azt is kimondhatjuk, hogy János evangéliumának görög szövege *expressis verbis* semmit nem mond

⁴²³ DODD, C.H.: *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge University Press, Cambridge, 1958, 270.o. (DODD 1958)

⁴²⁴ BULTMANN 1941, 36. o.

⁴²⁵ BEASLEY-MURRAY, George R.: *John*. (2nd ed.) /Word Biblical Commentary 36./ Thomas Nelson, h.n, 1999, 13. o. (BEASLEY-MURRAY 1999)

⁴²⁶ HURTADO, Larry W.: *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2005, 363. o. (HURTADO 2005)

⁴²⁷ PEPPARD 2011, 108-109. o.

„...az istenfiúság egy olyan kép, amely sokkal inkább egyesíti Krisztust és a keresztényeket, mint amennyire szétválasztja.... A υἱός különbözik a τέκνα -tól nemben és számban, de nem természetében. Függetlenül attól, hogy „fiú” vagy „gyermek” mindegyiket Isten „nemzette”/Istentől született János felfogásában.

Jézus Krisztus Istentől való születettségéről, csakis a benne hívőkéről. Amit a Prológusban a fordítások ilyen formán adnak vissza, az több szempontból is félrevezető. Az „egyszülött”-ként fordított *μονογενής* melléknév ugyanis általában magában áll, konkrét főnév nélkül. Másfelől a szó bevett fordítása is téves képzeteket kelthet. Érdekes, hogy míg a német a magyarhoz hasonlóan „egyszülött”-ként (*eingeboren*) adja vissza a görög kifejezést, az angolban a King James-féle fordítás nyomán évszázadokra az „only-begotten”, azaz „egyedül-nemzett” lett a bevett kifejezés.⁴²⁸ A szó jelentése azonban nem a származás jellegére („szülött” vagy „nemzett”) utal eredetileg, hanem azt fejezi ki, hogy „egyetlen,”⁴²⁹ illetve „páratlan”, a „maga nemében egyedülálló.” Az összetett szó alkotóelemei: *μόνος*=„egyedüli” és *γένος*=„fajta,” „nem”. Vonatkozó tanulmányában, amelyben Dale MOODY áttekinti a kifejezés értelmezés- és hatástörténetét, rámutat, hogy az „egyszülött” a görögben valójában a *μονογεννήτος* lenne.⁴³⁰ A fordítási anomáliáért úgy tűnik, hogy a Vetus Latina verziókat pápai kérésre revideáló Jeromos tehető felelőssé. Ugyanis a valószínűsíthetően Kr. u. 365 körül keletkezett ólatin szövegtanú, az „a” jelű Codex Vercellensis Jn 1,14.18; 3,16.18 igehelyeken a *μονογενής*-t még *unicus*-ként⁴³¹ adja vissza, és majd csak a Vulgatában jelenik meg a tükörfordítás-szerű *unigenitus*, immár valóban „egyszülött”-ként fordítható kifejezés.⁴³² Kimutatható, hogy Jeromos a változtatásokat egyértelműen dogmatikai érdekekből követte el a fenti négy igehelyen, továbbá 1Jn 4,9 és Zsid 11,17 esetében.⁴³³ Ezt bizonyítja, hogy Lk 7,12; 8,42; 9,38-ben, ahol a *μονογενής* szintén megjelenik, meghagyta az *unicus*-t.⁴³⁴ Az ötletet Szalamiszi Epiphaniostól, a dogmatikai orthodoxia kérésektől mentes harcosától vehette, aki Kr.u. 374-ben írt *Ancoratus* című művében

⁴²⁸ Biológiai nonszenszként is hat, hogy mondjuk a naini özvegy édesanya, a hagyományos angol fordítás szerint az ő „only-begotten” fiát gyászolja Lk 7,42-ben. Ez utóbbit ugyanis csak a már elhunyt édesapa tehetné meg.

⁴²⁹ Talán első látásra nem érezzük a különbséget az „egyetlen” és az „egyszülött” között, ha ez egy gyermekre vonatkozik. Azonban míg például ha van egy „darab” örökbefogadott gyermekem, rá mondhatom, hogy „egyetlen” fiam, de azt már nem, hogy „egyszülött” fiam.

⁴³⁰ MOODY, Dale: God's Only Son: The Translation of John 3:16 in the Revised Standard Version. In: *JBL* 72, (4), 1953, 213. o. (MOODY 1953)

⁴³¹ Az *unicus* jelentései FINÁLY Henrik szerint: 1) egyetlen, egyedül vagy magára levő; 2) egyetlen a maga nemében, jeles kitűnő, 3) különösen drága, kedves.

OSZK Digitális Könyvtár. <http://finaly.oszk.hu/cgi-bin3/index.cgi?function=index>. 2017. május 30.

⁴³² MOODY 1953, 214. o.

⁴³³ 1Jn 4,9: „Abban nyilvánult meg Isten irántunk való szeretete, hogy egyszülött Fiát küldte el Isten a világba, hogy éljünk ő általa.”

Zsid 11,17: „Hit által ajánlotta fel Ábrahám Izsákot, amikor Isten próbára tette, és egyszülött fiát vitte áldozatul az, aki az ígéreteket kapta,...”

⁴³⁴ Lk 7,12: „Amikor közeledett a város kapujához, íme, halottat hoztak kifelé, egy özvegyasszony **egyetlen** fiát, és a városból nagy sokaság követte.”

Lk 8,42a: „...mivel **egyetlen** leánya, aki mintegy tizenkét éves volt, halálán van.” (Jairus)

Lk 9,38: „És ekkor egy ember így kiáltott a sokaságból: Mester, kérlek, tekints a fiamra, mert ő az én **egyetlenem**.”

Krisztussal kapcsolatban a következő kitétele teszi: γεννηθέντα ἐκ θεοῦ πατρός μονογενῆ.⁴³⁵ Mint láthatjuk, ebben a kifejezésben jelenik meg először a „született/nemzett”, méghozzá az accusativusban álló γεννηθέντα szó formájában, míg a szintén accusativusban álló μονογενῆ a Fiú páratlan, egyedülálló voltára vonatkozik. Ez a két szóból álló γεννηθέντα μονογενῆ hitvallási kifejezés olvad aztán össze Jeromosnál *unigenitus*-szá, amit a számára releváns krisztológiai helyeken, és csakis ott, a bibliafordításában is érvényesít. Magam részéről azt gondolom, hogy mindebben a 4. század nagy krisztológiai vitája az ariánus eretnekséggel is közrejátszhatott, hiszen az orthodox tanítás azt hangsúlyozza, hogy Isten Fia született, s nem teremtetett (γεννήθεντα οὐ ποιηθέντα – *genitum non factum*).

A μονογενής egyébiránt nem csak személyekre vonatkozhat, s ez utóbbiak esetében az „egyszülöttség” igencsak furcsán hatna. Bölcs 7,22-ben arról olvasunk, hogy a Bölcsességben lélek lakozik, amely értelmes, szent és μονογενές (ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα νοερόν ἅγιον μονογενές). Döbbenetes, hogy a deuterokanonikus Salamon Bölcsességeinek protestáns fordítása itt ezt kifejezetten szolgai módon „egyszülött”-tel fordítja le, míg a Szent Jeromos Bibliatársulat katolikus fordítása „egyetlen”-ként.⁴³⁶ Egy másik példa, hogy Plutarkhosz szerint Platón a kozmoszt úgy jellemzi, mint Istennek szeretettet és páratlant (μονογενῆ τῷ θεῷ καὶ ἀγαπητόν).⁴³⁷

A már hivatkozott Zsid 11,17 kulcsfontosságú annak megértésében, hogy a μονογενής szó kapcsán az újszövetség viszonyában⁴³⁸ valójában még csak nem is annyira „egyetlenségről” kell beszélnünk, hanem az „egyedülálló” mivolt hangsúlyozásáról. VARGA Zsigmond szótárában kettős jelentésárnyalatot tulajdonít a μονογενής kifejezésnek: 1) *egyszülött* (gyermekről), *egyedüli*; 2) *egyedülálló*, *egyedi* (a maga nemében). Példának rögtön Zsid 11,17-et hozza, Izsákról, Ábrahám „egyetlen” fiáról szólva.⁴³⁹ Ezzel szemben azt kell mondanunk, hogy Izsák Ábrahámnak pont nem az egyetlen, vagy a RÚF szerint: egyszülött fia, hiszen ott van Izmael is.⁴⁴⁰ Viszont kétségkívül páratlan, egyedülálló utóda Izsák

⁴³⁵ Idézi MOODY 1953, 214. o.

⁴³⁶ *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2007, 697. o. (Neovulgáta 2007)
Deuterokanonikus 1998, 48.

⁴³⁷ PLUTARKHOSZ: De defecta oraculorum. In: *Plutarch's Moralia in Sixteen Volumes*. Vol. 5. (Szerk.: Goold, C. P.) /The Loeb Classical Library/ Harvard University Press, Cambridge, MA - London, UK, 1999, 420. o. (PLUTARKHOSZ 1999)

⁴³⁸ Az Ószövetségben Bír 11,34-ben Jeftének valóban az egyetlen, egyedüli (יִתְּיָאם illetve LXX: μονογενής) lányáról van szó.

⁴³⁹ VARGA 1996, 638. o.

⁴⁴⁰ Erre FARKASFALVY Dénes is felhívja a figyelmet, jelezve hogy, hogy a μονογενής mögött álló héber szó, a יִתְּיָאם magában hordozza a „drága, szeretett, legkedvesebb” értelmet is.

Ábrahámnak, hiszen ő az ígélet gyermeke. PEPPARD odáig megy, hogy kijelenti a szóban forgó kifejezéssel kapcsolatban: „It *can* refer to an only son, but that is because an *only* son fits into the category of unique, it can also refer to a unique son that is *not* an only-begotten son (e. g. Isaac).”⁴⁴¹

Mindezek fényében érdemes tehát megvizsgálnunk Jn 1,14b-t. A szó szerinti fordítás csak hozzávetőleges lehet: „Láttuk az ő dicsőségét, mint az Atya páratlanjának/egyedülállójának/unikálisának dicsőségét” (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός). Mint érzékelhetjük - és amint azt már korábban is említettük -, a μονογενής mellől hiányzik bármilyen főnév, amelyre vonatkozva jelzőként állna, s így ez a vers nem tartalmaz semmilyen utalást sem születésre, sem fiúságra. A Logosz Istennél volt (Jn 1,2), és a Logosz testté lett (Jn 1,14a): ez a két momentum az, aminek a következménye itt kicsúcsosodik.

Jn 1,18-ban némileg más a helyzet, ott van jelzett szó. Ott a főszöveg⁴⁴² szerint ez áll: „Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.”⁴⁴³ A külső bizonyságok mellett számomra nagy súlyt nyom a latba a BOLYKI János által is röviden említett, ám részletesebben ki nem fejtett érv: a botrányos μονογενὴς θεὸς eredetisége sokkal valószínűbb, mintsem, hogy a problémamentes „egyszülött Fiút” utóbb „egyszülött Istenre” változtatták volna.⁴⁴⁴ Tartalmilag pedig azt mondhatjuk, hogy a Prológus egészére tekintettel Jn 1,14.18-ban Krisztus egyedülálló, páratlan volta abból fakad, hogy ő az Ige, illetve a Világosság, akinek a dicsőségéhez, az Istenhez való közelségéhez (ld. az Atya keblén), és abbéli hatalmához, hogy Őt kijelentse nekünk, nincs hozzá fogható. Mindazonáltal arról, hogy Krisztus istenfiúsága az Atya viszonylatában nemzés vagy születés révén keletkezne, a Prológus, sőt János evangéliuma semmit sem mond. Paradox és talán sokaknak megdöbbentő módon a születés vagy nemződés révén szerzett istengyermekekről János evangéliumát tekintve egyedül a Krisztusban hívők tekintetében van szó (Jn 1,13) méghozzá hangsúlyosan.

FARKASFALVY Dénes: *Testté vált szó: Evangélium Szent János szerint*. Vol.1. Prugg Verlag, 1986, 54. o.

⁴⁴¹ „Utalhat egy egyedüli *fiúra*, de ez azért van, mert egy *egyedüli* fiú beleillik a páratlan kategóriájába; utalhat egy páratlan fiúra is, aki *nem* egyszülött fiú (pl.: Izsák).”

PEPPARD 2011, 106. o.

⁴⁴² Létezik egy variáns, amely μονογενὴς θεὸς helyett μονογενὴς υἱός-t hoz. Az ezt támogató kéziratok a Codex Alexandrinus, a Codex Syri Ephraemi Rescriptus harmadik korrektúrája, a Codex Koridethi, a Codex Athous Lavrensis, a Lake-csoport, a Ferrar-csoport, a többségi szöveg, a latin szövegtanúk többsége, a Syrus Curetonianus és a Syrus Harklensis, és Alexandriai Kelemen bizonyos iratai. A főszövegi variáns eredetisége azonban kellően megalapozott és alátámasztott.

⁴⁴³ A RÚF szerint Jn 1,18: „Istent soha senki sem látta: az egyszülött Isten, aki az Atya keblén van, az jelentette ki őt.”

⁴⁴⁴ BOLYKI 2001, 77. o.

János első levelében már más a helyzet, ott két e tekintetben bizonytalan kijelentésre azért akadhat példa. 1Jn 5,1 szerint: „Aki hiszi, hogy Jézus a Krisztus, Istentől született, és aki szereti azt, aki szülte, azt is szereti, aki attól született.” PEPPARD ezt – bár magát a kijelentést elliptikusnak bélyegzi –, de furcsa módon Krisztusra vonatkoztatva érti,⁴⁴⁵ ami viszont álláspontom szerint nem túl logikus. Az igevers első felében ugyan felbukkan Jézus, ám mint a hit tárgya. Jézusnak a Krisztus voltában hívő keresztény az, aki ezért Istentől születettként jelenik meg előttünk, csakúgy, mint Jn 1,12-13-ban láthattuk. Ráadásul ez az igevers szervesen illeszkedik a mikrokontextusába, ami a pontos tartalom felől nem hagyhat bennünk kétséget. A megelőző két igevers: „Ha valaki azt mondja: „Szeretem Istent”, a testvérét viszont gyűlöli, az hazug, mert aki nem szereti a testvérét, akit lát, nem szeretheti Istent, akit nem lát. Azt a parancsolatot is kaptuk tőle, hogy aki szereti Istent, szeresse a testvérét is!” (1Jn 4,20-21) Az utána következő igevers pedig: „Abból tudjuk meg, hogy szeretjük Isten gyermekeit, ha szeretjük Istent, és megtartjuk az ő parancsolatait.” Az 1Jn 5,1-ben szereplő τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ tehát, akire a szeretés aktusa vonatkozik, az nem Jézus Krisztus, hanem a cselekvés alanyához hasonlóan Istentől nemzett keresztény testvér.⁴⁴⁶

A másik ilyen Krisztus született istenfiúságával kapcsolatba hozható textus 1Jn 1,18, aminek a többféle értelmezhetőségét a RÚF⁴⁴⁷ nem tükrözi egyáltalán, ezért fontos a görög szöveget megvizsgálnunk: „Οἶδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλ’ ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν καὶ ὁ ποιηρὸς οὐχ ἄπτεται αὐτοῦ.” A kérdés a mondat közepére vonatkozik, ami fordítható úgy is, hogy „hanem aki Istentől született/nemződött az megőrzi önmagát”, vagy pedig úgy, hogy „hanem aki Istentől született/nemződött az megőrzi őt.” De az egész érthető úgy is, hogy a megőrzés alanya Isten.⁴⁴⁸ A második esetben az Istentől született itt Krisztusra vonatkozna, aki megőrzi az Istentől született hívőt. Bár KLAUCK ez utóbbi mellett teszi le a voksát.⁴⁴⁹ BOLYKI is leginkább erre hajlik, az első opciót az alapján tekintve valószínűtlennek, hogy „ilyen

⁴⁴⁵ PEPPARD 2011, 105. o.

⁴⁴⁶ Vagy, ahogy BOLYKI János hasonlóan gondolkodva ezt tömören megfogalmazza: „Az író a családi életből vett metaforát használ. Aki szereti a „szülőt” (τὸν γεννήσαντα), azaz Istent, az szereti „a szülőtől születettet (τὸν γεγεννημένον), vagyis a többi keresztényt is.”

BOLYKI 2008, 231. o.

⁴⁴⁷ 1Jn 1,18: „Tudjuk, hogy aki Istentől született, nem vétkezik, sőt aki Istentől született, az megőrzi önmagát, és a gonosz meg sem érinti.”

⁴⁴⁸ Ez utóbbi felé hajlik LENKEYNÉ Semsey Klára fordítása: „...senki nem vétkezik, aki Istentől született, hanem ő azt megőrzi...”

LENKEYNÉ 2005, 235. o.

Matthew VELLANICKAL felhívja rá a figyelmet, hogy Jn 17,2-ben van példa hasonló szerkezetre. Ő azonban mégis egy másik értelmezés, a Krisztusra vonatkoztatott mellett teszi le a voksot.

VELLANICKAL 1977, 279-280. o.

⁴⁴⁹ KLAUCK 1991, 334-335. o.

szerkezet, ahol a τηρεῖν igét a visszaható névmás accusativusával használják, máshol nem fordul elő a jánosi iratokban.”⁴⁵⁰ Én ugyanezt a logikát kölcsönvéve tőle, azt tudom mondani az általa preferált variációra, hogy a jánosi iratokban sehol nem fordul elő az, hogy a γεννώ ige passzív participiuma bárhol is Jézusra vonatkozott volna. A saját farkába harapó kígyó féle bizonyításhoz jutunk, tehát a bizonyítandóval bizonyítunk: ez azért Krisztusra vonatkozik, mert ő Istentől született. Azonban az hogy ő Istentől született volna, az pont ebben az egy igeversben jelenik meg – elvileg - az egész jánosi *corpus*ban, amit értelmezni akarunk.⁴⁵¹ A jánosi téren az évtizedeken át talán a legnagyobb tekintélynek örvendő és még ma is igen mérvadó Raymond BROWN is kifejezetten furcsának találja, hogyha a jánosi szerzők úgy gondolták volna, hogy Jézust Isten nemzette, akkor miért nem használták ezt a nyelvezetet soha olyan igeversekben, ahol egyébként Jézus istenfűsága volt a téma?⁴⁵² Másrészt miért vezetné be a szerző ilyen hirtelen Jézus személyét a gondolatmenetbe, azzal a megjelöléssel, hogy „akit Isten nemzett”, mikor egyfelől sokkal egyértelműbben is megjelölhetné, hogy Jézusról van szó, másfelől egy fél mondattal korábban gyakorlatilag ugyanezzel a megjelöléssel még a keresztény hívőt illette. Lehetne esetleg még azt felhozni, hogy a Gonosz az ellenfele természetsszerűleg Krisztus, azonban 1Jn 2,13-14-ben éppen a gyermekek jelennek meg úgy, mint akik szemben állnak vele.⁴⁵³ Mindazonáltal tény, hogy a már említett KLAUCKON, BOLYKIN, VELLANICKALON kívül olyan szerzők is ezt Krisztusra vonatkoztatott értelmet preferálják, mint PEPPARD⁴⁵⁴ vagy Judith M. LIEU.⁴⁵⁵

Ennek fényében magam részéről annyit tudok megállapítani, hogy a vers értelmezhetősége meglehetősen vitatott. Ha a hívőre értjük a ő γεννηθεῖς-t, akkor azt

⁴⁵⁰ BOLYKI 2008, 231. o.

⁴⁵¹ A rend kedvéért meg kell említenünk, hogy textuskritikai problémák merülnek fel éppen az általunk vizsgált résszel kapcsolatban. Magányos szövegtanúként a „kurzívok királynőjének” is nevezett 33-as minusculus kódex a ő γεννηθεῖς ék helyett ἐγεννήθη· ὁ δὲ γεννηθεῖς ék –t hoz. Álláspontom szerint ez így értelmileg a RÚF logikáját követő tartalmat hordoz, hiszen kihangsúlyozódik, hogy nem vétkezik, hanem született, s aki született, az őrzi meg magát. Ennél jóval izgalmasabb az a néhány minusculus kódex (1505, 1852, 2138), a teljes latin hagyomány, kis módosulással Hérakleai Tamás szír változata, valamint a bohairi kéziratok által támogatott olvasat, ahol ὁ γεννηθεῖς ék helyett – nyilván értelmileg - a ἡ γεννησις áll. Tehát itt maga „a születés” az, ami megóvjá az Istentől született embert. Órigenésznél ὁ γεννηθεῖς ék helyett ὁ γεγεννημένος ék található, ami az értelmezhetőségen nem sokat változtat. Végül, de nem utolsósorban az αὐτόν helyett, az egyértelműbben visszaható névmási, így a RÚF fordítását támogató ἐαυτόν alak szerepel a Codex Sinaiticusban, a Codex Alexandrinus korrektúrájában, a Codex Porphyrianusban, a Codex Athous Lavrensisben, a 33-as és az 1739-es minusculus kódexekben, a többségi szövegben és Órigenésznél.

⁴⁵² BROWN 1982, 622. o.

⁴⁵³ BROWN 1982, 620. o.

⁴⁵⁴ PEPPARD 2011, 105. o.

⁴⁵⁵ LIEU, Judith M.: *I, II, & III John: A Commentary.* /The New Testament Library/ Westminster John Knox Press, Louisville, KY, - London, 2008, 200. o. (LIEU 2008)

LIEU számára a ὁ γεγεννημένος perfectumi és a ὁ γεννηθεῖς aorisztoszi alakja közötti különbség tűnik lényeges érvnek.

mondhatjuk, hogy a jánosi iratok – habár Jézus Krisztus istenfiúsága talán az összes újszövetségi irat közül itt a leghangsúlyosabb - semmit nem közölnek a Fiú Istentől való születéséről, csakis a „gyermekéről”. Ha pedig Krisztusra vonatkoztatjuk, akkor az egész jánosi *corpus*ban ez az egyetlen ígevers említi a kérdést. Azonban ebben az esetben sincs különbség a tekintetben, hogy mind a υἱός, mind a τέκνα egyaránt Istentől születtek. Krisztus sajátos istenfiúsága nem a bevett szóhasználat szerinti „egy-születtségében” áll, ami mint láthatjuk fogalmi ellentmondás az egész jánosi gondolatkörrel szemben,⁴⁵⁶ amely számtalanszor⁴⁵⁷ azt hangsúlyozza, hogy a krisztushívők, azaz a „gyermek” Istentől származnak.⁴⁵⁸ A félreértések elkerülése végett, itt nem Jézus Krisztus méltóságának vagy jelentőségének a kisebbitéséről van szó. Egyszerűen csak arról, hogy e méltóság az Újszövetség szövegének eredeti intenciói alapján nem abban áll, amiben a hétköznapi beszédmódunkból az esetleg következne. János evangéliuma a Jézus Krisztusban testté lett Logoszt Istenként definiálja (Jn 1,1.18; 20,28.) Ahogy Marinus de JONGE rámutat, az evangélium eleje és vége közötti egész tanúságtétel azt célozza, hogy egyértelművé tegye, hogy nem egy olyan emberrel van dolgunk, aki Istenné tette magát, hanem a Fiúval, akit a történelem egy pontján Isten elküldött. Jézus úgy töltötte be a küldetését, hogy teljesen „transzparenssé” vált, azaz megmutatkozott rajta keresztül az Atya, aki beszélt és működött általa (Jn 1,45; 14,7-11).

A fentebb elmondottakkal kapcsolatban akad még egy pont, amely esetleg mégiscsak Jézus születésére utalhatna. Egy olyan jelenségről van szó, amely különösen is a 20. századi katolikus exegetikai irodalmat jellemezte, és amely egy a Jn 1,13-at érintő textuskritikai problémából fakad. Jn 1,12-13: „ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.”⁴⁵⁹

Tertullianus a 13. versben található többes számú οἳ οὐκ helyén az akár egyes, akár többes számként is felfogható *qui non*-t, a mondat végi szintén többes számú ἐγεννήθησαν helyén pedig egyes számban *natus est*-et hoz. A mondat értelme így döntően megváltozik. Ez

⁴⁵⁶ WARDEN, Francis Marion: God's Only Son. In: *Review and Expositor* 50, 1953, 222. (WARDEN 1953)

⁴⁵⁷ Jn 1,13; 3.5.6(kétszer).7.8; 1Jn 2,29; 3,9(kétszer), 4,7; 5,1(kétszer); 5,4.18(kétszer). Ez összesen tizenhat alkalom. Ehhez jön még Nikodémus félreértése kétszer Jn 3,4-ben.

⁴⁵⁸ DE JONGE, Marinus: The Son of God and the Children of God in the Fourth Gospel. In: Cook, James I. szerk.: *Saved by Hope: Essays in Honor of Richard C. Oudersluys*. William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1978, 50. o. (DE JONGE 1978)

⁴⁵⁹ Jn 1,12-13: „Akik pedig befogadták, azoknak hatalmat adott arra, hogy Isten gyermekeivé legyenek; mindazoknak, akik hisznek az ő nevében, akik nem vérből, sem a test, sem a férfi akaratából, hanem Istentől születtek.”

esetben ugyanis a 13. vers mintegy megmagyarázza, hogy ki az, aki hatalmat adott az Isten gyermekeivé levésre: Krisztus, aki nem vérből sem a test, sem férfi akaratóból, hanem Istentől született. Tertullianus a *De carne Christi* című műve XIX. fejezetében azzal vádolja meg a valentiniánusokat, hogy azok meghamisítják Jn 1,13 szövegét, mivel az eredendően Jézus születésére vonatkozott.⁴⁶⁰ Szerinte Valentinosz követői cserélték fel az egyes számot többes számra, hogy az így az ő saját eredetükre vonatkozzon. Valamivel később a XXIV. fejezetben újból idézi ezt az igeverset, ismét csak egyes számban. Tertullianuson kívül még a Kr. u. 450-re datált „b” jelű ólatin Codex Veronensis hozza ezt a verziót, egyetlen ma ismert görög nyelvű kézirat vagy egyéb korai fordítás sem.⁴⁶¹ Ez a tény egyértelművé teszi, hogy a főszövegi verzió az eredeti. Bart D. EHRMAN anti-adopcionista okokkal magyarázza, hogy a második században miért merülhetett fel a latin nyelvű irodalomban az egyes szám használata, nem zárva ki annak a lehetőségét sem, hogy bár ma egyetlen ilyen görög kéziratunk sincs, esetleg Tertullianus ismerhetett ilyet.⁴⁶²

A mai írásmagyarázók meghajlanak a források súlya előtt, és elvetik az egyes számú szövegvariáns eredetiségét. A 20. század elején azonban az evangélikus Adolf von HARNACK egy tanulmányában még emellett tette le a voksát,⁴⁶³ amely álláspont – amint már utaltunk rá – érdekes módon leginkább a római katolikus bibliakutatóknál talált aztán befogadó készségre. Így például a jezsuita Jean GALOT 1969-ben egy egész monográfiát szentelt ennek az egyetlen szövegkritikai kérdésnek, kardoskodva a kisebbségi olvasat mellett.⁴⁶⁴ Matthew VELLANICKAL, aki 1977-ben szintén a Római Biblikus Intézet *Analecta Biblica* sorozatában jelentette meg 1970-ben megvédett disszertációját, szintén,⁴⁶⁵ csakúgy, mint a ciszterci FARKASFALVY Dénes.⁴⁶⁶ SABOURIN szerint ez az igeszakasz egyszerre utal Jézusnak Máriától való szüzi születésére és Krisztusnak, mint az Igének az örök születésére.⁴⁶⁷ Ennek a jelenségnek, jelesül e 2. századi gondolat 20. századi katolikus szerzők közötti

⁴⁶⁰ TERTULLIANUS: *De carne Christi*. /Evans, Ernest szerk. és ford./ S.P.C.K., London, 1956. (TERTULLIANUS 1956)
The Tertullian Project. http://www.tertullian.org/articles/evans_carn/evans_carn_03latin.htm. 2017. május 30.

⁴⁶¹ Két ízben megjelenik még Irenausnál (*Adv. Haer.* III. 16.2; 19,2); illetve az *Epistula Apostolarum* 3. fejezetében is.

EHRMAN, Bart D.: *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. Oxford University Press, New York – Oxford, 1993, 59. o. (EHRMAN 1993)

⁴⁶² EHRMAN 1993, 59.o.

⁴⁶³ von HARNACK, Adolf: Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes. In: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* 37, 1915: 534-573. o. (HARNACK 1915)

⁴⁶⁴ GALOT, J.: *Etre né de Dieu: Jeann 1,13*. /*Analecta Biblica* 37./ Institut Biblique Pontifical, Rome, 1969. (GALOT 1969)

⁴⁶⁵ VELLANICKAL 1977, 112-132. o.

⁴⁶⁶ FARKASFALVY 1986,51-52. o.

⁴⁶⁷ SABOURIN, L: Who Was Begotten...of God (Jn 1:13) In: *BTB* 6, 1976, 90. o. (SABOURIN 1976)

reneszánszának okát magam a Szűztől való születés szentírási alátámasztására szolgáló lehetőség megragadásában vélem felfedezni. A „sem vérből, sem férfi akaratából, hanem Istentől” ugyanis ezt implikálja.

A kérdéskört lezárandó egy olyan katolikus szerzőt idézek, akinek szakértelme és szaktekintélye egyértelműen vitán felül álló. Raymond E. BROWN három nagy ellenvetést tesz kollégái álláspontjával szemben. Először is mindkét ősi Bodmer-papirusz többes számot tartalmaz. Másodszor az áthagyományozódás törvényszerűsége, hogy a szövegek inkább krisztologikusabbá válnak, mintsem fordítva. Logikus vajon azt feltételezni, hogy az írónki hagyomány felhígítana egy ilyen értékes utalást a Jézusnak a Szűztől való születéséről, hogyha az egyes számú lenne az eredeti olvasat? Harmadsorban pedig már az általunk is tárgyalt momentum: a jánosi *corpus* az egyetlen, ám erősen kétséges 1Jn 5,18-at leszámítva sehol nem beszél Jézus Istentől való születéséről, míg a benne hívőkéről annál inkább.⁴⁶⁸

Jézus istenfiúsága és a benne hívők istengyermeksége eredetének összefüggéseiről összefoglalásképpen PEPPARDot idézem: „...for John, his /*mármint Jézusé* – L.V./ unique-ness or only-ness was not the result of his means of acquiring sonship. John’s use of μονογενής is therefore analogous to Paul’s use of πρωτότοκος. In John’s portrayal, Jesus Christ was uniquely close to God the Father, uniquely revelatory of God’s glory, and uniquely able to empower others to become God’s sons and daughters. But with apologies to King James, he was not the only-begotten son.”⁴⁶⁹

4.4 PÉTER ELSŐ LEVELE

Azért nem beszélhetünk egyszerűen az istengyermekség jánosi modelljéről, mert a nemzés, születés képe, mint az istengyermekség forrása az újszövetség más rétegében is megjelenik, jelesül Péter első levelében. Rögtön az elején, közvetlenül a köszöntés után 1Pt 1,3-ban a szerző a következő kijelentést teszi: „Áldott a mi Urunk Jézus Krisztus Istene és Atyja, aki nagy irgalmából újjászült minket (ἀναγεννήσας ἡμᾶς) Jézus Krisztusnak a halottak közül való feltámadása által élő reménységre,....” E tézis jellegű mondat tartalmi kifejtése

⁴⁶⁸ BROWN 1966, 12. o.

⁴⁶⁹ „...János számára az ő /*mármint Jézusé* –L.V./ páratlan-sága vagy egyedüli-sége nem a fiúság megszerzése megvalósítása módjának az eredménye volt. János μονογενής-használata ezért analóg Pál πρωτότοκος-használatával. János ábrázolásában Jézus Krisztus egyedülálló módon közel volt Istenhez, az Atyához, egyedülálló módon nyilatkoztatja ki Isten dicsőségét, és egyedülálló módon képes másokat erővel felruházni ahhoz, hogy Isten fiaivá és lányaivá legyenek, De, bocsánatot kérve a King Jamestől /kb. az angol Károli-fordítás –L.V./, nem volt Isten egy-született Fia.”
PEPPARD 2011, 105. o.

során azután a fejezet 23. versében újra felbukkan az ἀναγεννάω ige: „...mint akik nem romlandó, hanem romolhatatlan magból születettek újjá (ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθορῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου), Isten élő és maradandó igéje által.”

Az ἀναγεννάω ige jelentése valakit/valamit újra születetni (cause to be born again).⁴⁷⁰ Philónnál csak főnévi alakban fordul elő, gyakorlatilag a már a Titusz-levél kapcsán tárgyalt παλιγγενεσία szinonimájaként.⁴⁷¹ Arra vonatkozik, hogy a sztoikusokéhoz hasonló elgondolás szerint a kozmosz tűz által emésztődik majd el (ἐκπύρωσις), majd egy újjászületés (ἀναγεννήσις) keretében újra elő fog állni.

A Péter-levél gondolati rendszerében ez az új teremtés egy új élethelyzetbe való áthelyeződést jelent, amelyet az „élő remény” kifejezés foglal össze. GOPPELT rámutat, hogy ez a „remény” nem a reménykedés aktusára vonatkozik, hanem arra, amire maga a reménység irányul.⁴⁷² Ennek tartalmát a következő, azaz 4. versben az „örökség” (κληρονομία) és az 5. versben az „üdvösség” (σωτηρία) jeleníti meg. A 3. versben az újonnan születés eszközlője Jézus Krisztusnak a halottak közül való feltámadása, 1Pt 1,23-ban pedig a romolhatatlan mag, ami az Isten igéjével azonos.

Érdekes, hogy 1Pt 1,23-ban a mag nem a jánosi irodalomból ismert σπέρμα, hanem a σπορά. Ez utóbbi is a σπείρω=vetni igei alakkkal áll összefüggésben.⁴⁷³ Jelentése: 1. (mag)vetés; 2. nemzés, 3. származás, eredet; 4. vetés ideje; 5. mag; 6. bevetett föld; 7. sarjadék, ivadék; nemzetség; 8. Euripidésznél a θηλεία σπορά a női nemet jelöli.⁴⁷⁴ ELIOTT szerint itt a huszonharmadik versben kétféleképpen értelmezhető: úgy mint a mag, és mint a

⁴⁷⁰ RINGWALD, A.: γεννάω. In: Brown, Colin ed.: The New International Dictionary of New Testament Theology. Vol. 1.: A-F. Zondervan, Grand Rapids, MI, 1975, 176. o. (Ringwald 1975)

Szerintem etimológiailag az „újonnan nemzés” is benne van, mint fordítási lehetőség, A NKJV1Pt 1,3 kapcsán „to beget again”-t, míg az NRSV „to give a new birth”-öt hoz. Az ige jelentésének legkifejezőbb, s egyben a legnyakatekertebb visszaadása is talán Leonhard GOPPELT 1Péter-kommentárjának angol fordításában olvasható: „enable to be birthed again.”

GOPPELT, Leonhard: *A Commentary on 1 Peter*. William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1993. 81. o. (GOPPELT 1993)

⁴⁷¹ Pl.: *De aeternitate mundi* 8. Ld. RINGWALD 1975, 178. o.

⁴⁷² GOPPELT 1993, 83.o.

Valamivel később GOPPELT azt is megjegyzi, hogy 1Péter a keresztény egzisztenciát elsősorban remény-központúan értelmezi, némileg eltérően a páli hit-központúságtól. Ennek oka valószínűsíthetően a parúzia késedelméből fakadó egyre nagyobb nyomás lehet.

GOPPELT 1993, 85.o.

⁴⁷³ VARGA 1996, 878. o.

⁴⁷⁴ GYÖRKÖSY Alajos – KAPITÁNYFÉ István – TEGYEY Imre: *Ógörög –magyar nagyszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990, 972. o. (GYÖRKÖSY –KAPITÁNYFÉ –TEGYEY 1990)

vetés aktusa, de inkább az első felé hajlik.⁴⁷⁵ Mint romlandó mag, párhuzamban áll a következő, 24. vers virágával és a mező fűvével, amelyek szintén elhervadnak. A romolhatatlan mag párhuzama Isten ígéje, amely élő és nem pusztul el. Ugyanezt látjuk Lukács 8,11-ben, a magvető példázatának magyarázatában, ahol a mag hímnemű alakban szerepel: ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. 1Pt 1,23-ban Isten ígéje mint mag kettős aspektusban jelenik meg előttünk: „it is both the imperishable source and the enduring means of Christian rebirth.”⁴⁷⁶

Összefoglalásképpen leszögezhetjük, hogy a Péter első levelében felbukkanó születési terminológia kapcsán nem annyira az istengyermekség státuszára esik a hangsúly, hanem arra az új állapotra, az élő reménység alanyaként való létmódra, amelyet Isten a hívőben Fia feltámadása és az ő ígéje révén munkál. Ezért bár formailag az „újonnan születés” a jánosi terminológiához áll közelebb, a reménység jövőre mutató jellege, amely a 4. versben például *expressis verbis* az örökségre vonatkozik, a páli gondolkodásmódot juttathatja eszünkbe.

4.5 ÖSSZEFOGLALÁS

A jánosi közösség sajátos nyelvi közegében a keresztény hívők istengyermeksége egy a pálitól némileg eltérő formában jelenik meg. Az istengyermekséget eredményező aktus Isten részéről itt nem az örökbefogadás, hanem egyfajta spirituális nemzés. Ennek az előfeltétele azonban nagyon hasonló: akik befogadták Krisztust, akik hisznek az ő nevében. Emberi oldalról tehát itt is hit, bizalom, ráhagyatkozás, egyszóval a πίστις az, amely az Istennel valós sajátos gyermeki viszonyt lehetővé teszi. Isteni oldalról a keresztség szentsége (víz), és az általa közvetített megtermékenyítő, a spirituális esszenciát és magát a lényegi átalakulást véghez vivő isteni erő (Lélek) az, amely közvetíti, illetve létrehozza ezt a kegyelmi ajándékot.

Euszebiosztól egy igen érdekes információt tudhatunk meg. Arról tudósít ugyanis, hogy Alexandriai Szent Dionüsziosz (kb 190-264) egyik írásában János evangéliumának és János első levelének az azonos szerzősége mellett érvel. A két irat közös témáinak felsorolása között megjelenik a υἱοθεσία τοῦ θεοῦ, „az örökbefogadás általi istenfiúság” kifejezés.⁴⁷⁷ Ez

⁴⁷⁵ ELLIOTT, John C.: *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*. /The Anchor Bible 37b/ Yale University Press, New Haven – London, 2000, 389. o. (ELLIOTT 2000)

⁴⁷⁶ „Egyszerre a romolhatatlan forrása és tartós eszköze a keresztény újjonnan születésnek.” ELLIOTT 2000, 389. o.

⁴⁷⁷ Idézi PEPPARD 2011, 103. o. BAÁN István magyar fordításában ez a témánk szempontjából lényegi nüansz elsikkad, nála csak „istenfiúság” szerepel. EUSZEBIOSZ egyháztörténete. (Vanyó László szerk., Baán István ford.) /Ókeresztény írók 4./ Szent István Társulat, Budapest 1983, 329. o. (EUSZEBIOSZ 1983)

azt mutatja, hogy a jánosi istengyermekség-gondolatot már a 3. század közepén a páli örökbefogadási terminológia mentén kezdik értelmezni. Ez azután körülbelül a negyedik századra - mint a *μονογενής* kapcsán láthattuk -, dogmatikai csatározások és ebből fakadó megfontolások mentén ki is teljeseedik. Krisztus az, aki Istentől született, mi pedig örökbefogadás révén leszünk az Atya gyermekei.

V. A BEHAVIORISTA MODELL: A TANÍTVÁNYSÁG ÚTJA

5.1 ISTEN ATYASÁGA, MINT AZ ÉREM MÁSIK OLDALA

5.1.1 Az atyaság hangsúlyos szerepe Máténál

Két momentum első pillanatban szembeötlő Máté evangéliumában az istenfiúság tematikáját illetően. Az egyik az, hogy a páli és jánosi megközelítésekhez képest kevésbé az istenfiúság státusza keletkezésének a mikéntjén van a hangsúly. Így Isten és a keresztyén ember közötti kapcsolat létrejöttének leírásában sem az örökbefogadás, sem a születés, mint kép nem jelenik meg. Ami viszont a másik kettőhöz viszonyítva itt domborodik ki kifejezetten, az az érem másik oldala: Isten atyai minősége,⁴⁷⁸ mégpedig kifejezetten Jézus tanítványai, követői viszonylatában. Míg Jánosnál Isten „az Atya”, méghozzá alapvetően „a Fiú” azaz Krisztus vonatkozásában, addig Máténál Isten atyai minősége egy potencialitás, egy lehetséges szerepkör, amely kifejezetten a Krisztus-tanítványok és követők viszonylatában valósulhat meg, az Istennel való bensőséges kapcsolatban.⁴⁷⁹ Tehát nem annyira egy ontológiai karakterű kijelentésről van szó Isten mibenlétét illetően - mint Jánosnál vagy a dogmatikában a Szentháromság első személye esetén -, hanem inkább olyasvalamiről, ami szinte mindig személyközi reláció függvénye, és ami csak e relációban érvényes. Eme állítás bizonyítékainak részletesebb vizsgálata előtt lássuk azonban Máté e tekintetben különleges helyzetét a szinoptikusok között.

Szinoptikus evangéliumok	A πατήρ szó összes használata	A πατήρ szó Istenre vonatkoztatva	A πατήρ szó Istenre vonatkoztatásának %-os aránya az evangéliumon belül
Máté	63	44	70%
Márk	18	4	22%
Lukács	56	17	30%
Összes szinoptikus	137	65	47%

⁴⁷⁸ Az „Atya”, mint Istenre utaló kifejezés Máté evangéliumában a következő helyeken fordul elő: Mt 5,16.45.48; 6,1.4.6(kétszer).8.9.14.15.18(kétszer).26.32; 7,11,21; 10,20.29.32.33; 11,25.26.27(háromszor); 12,50; 13,43; 15,13; 16,17.27; 18,10.14.19.35; 20,23; 23,9; 24,36; 25,34; 26,29; 39.42.53; 28 19. Szekuláris értelemben: Mt 2,22; 3,9; 4,21-22; 8,21; 10,21.35.37; 15,4.5.6; 19,5.19.29; 21,31; 23,9.30.32.

⁴⁷⁹ Az itt következő táblázatba is foglalt adatok forrása Julian SHEFFIELD tanulmánya: SHEFFIELD, Julian: The Father in the Gospel of Matthew. In: A-J. Levine and M. Blickenstaff eds.: *A Feminist Companion to Matthew*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001: 52-69. o. (SHEFFIELD 2001)

Jól érzékelhető Isten Atyaként való ábrázolásának mátéi dominanciája. Ennek súlyát csak tovább fokozza, hogy a negyvennégy⁴⁸⁰ mátéi alkalmazásból harmincegy eset párhuzam nélküli, azaz kizárólag Máténál fordul elő, ami szintén 70%-os részarány.⁴⁸¹ Ezen belül a következő kategóriák vázolhatók fel:

- 1) kizárólagosan Máté saját anyaga,⁴⁸²
- 2) Máté kibővíti Márkot vagy Q-t,⁴⁸³
- 3) mátéi redakció, hozzáadva a πατήρ szót Márkkal és Lukáccsal párhuzamos anyagához,⁴⁸⁴
- 4) Máté a többi szinoptikussal párhuzamosan használja a πατήρ szót Istenre, ám sajátos hangsúllyal.⁴⁸⁵

5.1.2 Exkluzivitás és relacionalitás

Isten atyaságának mátéi megközelítésével kapcsolatban több sajátos karakterisztikum is kiemelhető. Egyfelől ez az atyai minőség exkluzív abban az értelemben, hogy Jézus soha nem mondja Istent kívülálló Atyjának. Tehát például egy farizeusnak vagy írástudónak Isten az mindig Isten vagy Úr, nem pedig Atya. Robert L. MOWERY öt kategóriát vázol fel az evangélium szövegében, ahol Istenre soha nem hivatkoznak atyaként, hanem csakis θεός-ként és κύριος-ként.⁴⁸⁶

- 1) Ószövetségi idézetekben és utalásokban,⁴⁸⁷
- 2) hivatkozásokban, miszerint Isten szólt és beszél az Ószövetségen keresztül,⁴⁸⁸
- 3) Jézusnak az ördöghöz, illetve ellenfeleihez intézett szavaiban,⁴⁸⁹
- 4) más beszélők szavaiban,⁴⁹⁰

⁴⁸⁰ Ulrich LUZ Máté-kommentárjában negyvenöt esetet tekint ilyennek, mert hozzá számolja Mt 21,31-et is. Jómagam SHEFFIELD-del értve egyet, ezt nem számítom ide. Vö.: LUZ, Ulrich: *Matthew 1-7*. Augsburg Fortress, Minneapolis, MN, 1989, 65. o. (LUZ 1989) és SHEFFIELD 2001, 52. o.

⁴⁸¹ Lukács saját anyagában hat ilyen eset van csak, ami nála 35%-os aránynak felel meg.

⁴⁸² Mt 5,45; 6,1.4.6 (2-szer).8.18 (2-szer).26; 13,43; 15,13; 16,17; 18,19.35; 23,9; 25,34; 26,53; 28,19.

⁴⁸³ Mt 5,16; 6,15; 18,10.14; 26,42.

⁴⁸⁴ Mt 6,26//Lk 12,24; Mt 7,21//Lk 6,46; Mt 10,20//Lk 12,12; Mt 10,29//Lk 12,6; Mt 10,32-33(kétszer)//Lk 12,8-9; Mt 12,50//Mk 3,35//Lk 8,21//Jn 15,14; Mt 20,23//Mk 10,40; Mt 26,29//Lk 22,16.18..

⁴⁸⁵ Mt 5,48//Lk 6,36; Mt 6,9//Lk 11,12; Mt 6,14//Mk 11,25; Mt 6,32//Lk 12,30; Mt 7,11//Lk 11,13; Mt 11,27//Lk 10,22; Mt 16,27//Mk 8,38//Lk 9,26; Mt 24,36//Mk 13,32; Mt 26,39//Mk 14,36//Lk 22,42//Jn 12,27.

⁴⁸⁶ MOWERY, Robert L.: God, Lord, and Father: The Theology of the Gospel of Matthew. In: *BR* 33, 1988, 27. o. (MOWERY 1988)

⁴⁸⁷ Pl.: Mt 1,23; 4,7.10; 22,37.

⁴⁸⁸ Pl.: Mt 1,22; 2,15.

⁴⁸⁹ Pl.: Mt 4,4.7.10; 15,4; 19,6; 22,21.31.

⁴⁹⁰ Pl.: Mt 8,29; 22,16; 26,63.

5) a narrátor szavaiban.⁴⁹¹

Számszerűen táblázatba foglalva:⁴⁹²

Elnevezés	Összes mátéi előfordulás	Jézus használja	Tanítványok, illetve a tömeg közepette	Ellenfeleknek vagy ellenfelek között	Ószövetségi idézetek során
Αττα πατήρ	44	44	44	0	0
Isten θεός	51	33	8 ⁴⁹³	25 ⁴⁹⁴	8 ⁴⁹⁵
Úr κύριος	18	8	2 ⁴⁹⁶	6 ⁴⁹⁷	7 ⁴⁹⁸

Érdekesség, hogy Mt 27,46⁴⁹⁹ az egyetlen alkalom, ahol Jézus „Isten”-ként és nem „Αττα”-ként szólítja meg Istent, ám ez is egy a Zsolt 22,2-ből vett idézet. Ugyanakkor említésre méltó, hogy például Lukácsnál nincs egyetlen ilyen eset sem. Még a kereszten, az ellenségei füle hallatára is Ατταként megszólítva Őt kiált az Úrhoz, szemben a fent említett és amúgy a saját irataikban is kivételesnek számító Mk 15,34//Mt 27,46 párhuzamos helyekkel.⁵⁰⁰

A másik ilyen mátéi, illetve mondhatni szinoptikus momentum, hogy néhány kivételtől eltekintve az „Αττα” kifejezés többnyire nem áll önmagában, hanem valamilyen birtokos névmással.

	Máté	Márk	Lukács
πατήρ	63	18	56
πατήρ Istenre vonatkoztatva	44	4	17
πατήρ ὑμῶν	13	1	3
πατήρ σου	5	0	0
πατήρ μου	16	0	4
πατήρ ἡμῶν	1	0	0
πατήρ αὐτῶν	1	0	0
πατήρ αὐτοῦ	1	1	0
πατήρ (névmás nélkül)	7	2	10

⁴⁹¹ Pl.: Mt 1,20.24; 3,13.19; 28,2.

⁴⁹² A táblázat forrása: SHEFFIELD 2001, 57. o.

⁴⁹³ Mt 5,8.9.34; 6,24.30.33; 19,24.26.

⁴⁹⁴ Mt 4,4.7.10; 12,4.28 (kétszer); 15,3.4.6; 16,23; 19,6; 21,31.43; 22,21 (kétszer).29.32 (négyyszer).37; 23,22; 27,46 (kétszer).

⁴⁹⁵ Mt 4,4.7.10; 22,32 (háromszor).37; 27,46 (kétszer).

⁴⁹⁶ Mt 5,33; 11,25.

⁴⁹⁷ Mt 4,7.10; 21,42; 22,37.44; 23,39.

⁴⁹⁸ Mt 4,7.10; 5,33; 21,42; 22,37.44; 23,39.

⁴⁹⁹ Mt 27,46: „Három óra tájban Jézus hangosan felkiáltott: Éli, éli, lámá sabaktáni, azaz: Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?”

⁵⁰⁰ Lk 23,46: „Ekkor Jézus hangosan felkiáltott: Ατταίμ, a te kezébe teszem le az én lelkemet! És ezt mondvá meghalt.”

Vö.: MOWERY, Robert L.: The Disappearance of the Father: The References to God the Father in Luke-Acts. In: *Encounter* 55, (4), 1994, 354. o. (MOWERY: Disappearance 1994)

5.1.3 A „mennyei” Atya

Máténál sajátos jellemzője az Atyának a „mennyei”, illetve „mennyen lévő” jelzővel való aposztrofálása mintegy húsz esetben.⁵⁰¹ Ebből mindössze kettőnek van szinoptikus párhuzama,⁵⁰² ám Máté ezeknél is egy finom változtatást hajt végre.

Mt 6,14//Mk 11,25-ben⁵⁰³ ez a kis különbség a magyar fordításból nem derül ki, hiszen a RÚF-ban mindkét helyen „mennyei Atyátok” szerepel. Ehhez képest míg Mk 11,25-ben: „ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς”-szal, addig Mt 6,14-ben: „ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος” –szal találkozunk, ami a márki megfogalmazáshoz képest egy bensőségebb viszonyra utal a tanítvány és Atyja között.⁵⁰⁴ Ezt erősíti az is, hogy míg Márknál az ἀφίημι ige Coniunctivus Aoristos-ban áll, addig Máténál Indicativus Futurumban, ami egy komolyabb garancia arra, hogy az Atya valóban meg fog bocsátani, míg Mk-nál inkább egy erős lehetőség.

A másik ilyen eset Mt 7,11//Lk 11,13.⁵⁰⁵ A magyar fordítás itt sem képes érzékeltetni a különbséget, pedig itt ez még az előző márki példához viszonyítva is nagyobb. Míg Máté a ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς formulát hozza, addig Lukácsnál és így Q-ban ὁ πατήρ [ὁ] ἐξ οὐρανοῦ szerepel. Itt azonban komoly szövegkritikai problémával állunk szemben, amelynek kimenetele a pontos értelmezés megállapítása tekintetében is kardinális jelentőséggel bír. Ugyanakkor éppen e kényes ponton igen nehéz megállapítani az eredeti olvasatot, hiszen a szövegtanúk meglehetősen kiegyensúlyozottan oszlanak meg a zárójelben szereplő [ὁ] névelő tekintetében.⁵⁰⁶ Éppen ezért Bruce M. METZGER a következőt állapítja meg: „So evenly is the

⁵⁰¹ Mt 5,16.45.48; 6,1.9.14.26.32; 7,11.21; 10,32.33; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10.14.19.35; 23,9.

⁵⁰² János evangéliuma 115 ízben utal Istenre mint Atyára, de egyetlen egyszer sem jelenik meg a ὁ οὐράνιος /ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς jelző. Esetleg Jn 6,32; 12,28; 17,1 mintegy sejtetik, hogy az Atya a mennyben van, de ez kimondásra nem kerül.

⁵⁰³ Mk 11,25: „És amikor imádkoztok, bocsássatok meg annak, aki ellen valami panaszotok van, hogy mennyei Atyátok is megbocsássa nektek vétkeiteket.”

Mt 6,14: „Mert ha az embereknek megbocsátjátok vétkeiket, nektek is megbocsát mennyei Atyátok.”

⁵⁰⁴ Vö.: SHEFFIELD 2001, 55-56. o.

⁵⁰⁵ Lk 11,13: „Ha tehát ti gonosz létekre tudtok gyermekeiteknek jó ajándékokat adni, mennyivel inkább ad mennyei Atyátok Szentlelket azoknak, akik kérik tőle.”

Mt 7,11: „Ha tehát ti gonosz létekre tudtok jó ajándékokat adni gyermekeiteknek, mennyivel inkább ad jót a ti mennyei Atyátok azoknak, akik kérnek tőle?”

⁵⁰⁶ Hiányzik a névelő a következő szövegtanúk esetén: a 75-ös számú Bodmer XIV. papiruszban, a Codex Sinaiticusban, a Codex Regiusban, a Codex Athous Laurensisben, a kurzívok királynőjének is becézett 33-as, valamint a 892-es és a 2542-es minusculus kódexekben, a szahidi és részben a bohairi kopt verziókban is. A névelős főszövegi változatot támogatják a Codex Alexandrinus, a Codex Vaticanus, a Codex Bezae Cantabrigiensis, a Codex Cyprius, a Codex Washingtonensis, a Codex Tischendorfianus IV, a Codex Sangallensis, a Codex Koridethi, a Lake-csoport, az 565-ös, 700-as és az 1241-es minusculus kéziratok, a többségi szöveg hagyomány és a Hérakleai Tamás-féle szír szöveg hagyomány. A főszöveghez hasonló, azaz a névelőt is tartalmazó, ám azt még birtokos jelzővel is megtoldó variánst hoznak a Codex Syri Ephraemi Rescriptus, valamint a Ferrar-csoport tagjai. A mátéi változattal harmonizált ὑμῶν ὁ οὐράνιος-t támogatnak a 45-ös számú

external evidence and so unconvincing are the arguments based on internal considerations that the majority of the Committee finally decided to include $\acute{o}$ in the text, but to enclose it within square brackets, indicating doubt that it has a right to stand there.”⁵⁰⁷ A kérdés hordereje semmi esetre sem alábecsülendő. Ha ugyanis a $[\acute{o}]$ része az eredeti szövegnek, akkor az $\acute{\epsilon}\xi$ prepozíció értelmét tekintve lényegében megegyezik a mátéi $\acute{\epsilon}\nu$ -nel, az Atya attribútumaként, a hangsúlyt arra téve, hogy a mennyei Atya értelemszerűen a mennyből ad Szentlelket. Ez esetben a mátéi módosítás mindössze a birtokos jelző hozzáadására terjed ki: $\acute{o}$ $\pi\alpha\tau\eta\rho\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$. Ha azonban a $[\acute{o}]$ nem része a szövegnek, akkor Lk 11,13 jelentése a következő: „az Atya Szentlelket fog adni a mennyből.” Ez esetben Lukácsnál egyáltalán nincs szó „mennyei” Atyáról, nincs szó az Atyához tartozó Máténál oly jellegzetes „mennyei” *epitheton ornans*-ról, nem az Atya jelzőjeként, hanem az „adás”-ra vonatkozó helyhatározóként áll ott az $\acute{\epsilon}\xi\ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{o}\upsilon$.

Arról, hogy mit jelenthet a „mennyei” jelző, számos megoldási javaslat született. Talán legtöbbször azt a nézetet osztják, amelyet Donald A. HAGNER úgy fogalmazott meg, hogy a „mennyei Atya” kifejezés összekapcsolja az atyaság személyes vagy immanens aspektusát Isten teljesen más voltának transzcendens elemével.⁵⁰⁸ Így a két elem egymás komplementereként funkcionál a kifejezésen belül.

Ernst LOHMEYER azon az állásponton van, hogy az Atya „mennyei” jelzője azt tudatosítja a tanítványokban, hogy hol lakik Isten egész pontosan: nem a Sionon vagy a Sinai-hegyen, hanem ezeket felváltotta az egek roppant kiterjedése.⁵⁰⁹

Mások tagadják, hogy a $\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{o}\iota\varsigma$ transzcendenciára vagy esetleg térbeli elhelyezkedésre utalna. Így például Alfred PLUMMER amellet érvel, hogy a „mennyei” nem egy hely, hanem szimbólum, mégpedig Isten határtalan tökéletességéről van szó, szemben az emberi tökéletlenséggel.⁵¹⁰

Chester Beatty papirusz, az 579-es és a1424-es számú minusculusok, az ólatin Codex Rehdigeranus, valamint a Vulgata Editio Sixtina. $\acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$ nélkül, csak $\acute{o}\ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ -t hoz az 579-es számú minusculus kézirat.

Vö.: NESTLE - ALAND: *Novum Testamentum Graece*. (28. ed.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012, 231. o.

⁵⁰⁷ METZGER, Bruce, M.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. United Bible Societies, London-New York, 1971, 158. o. (METZGER 1971)

„A külső bizonyíték annyira kiegyensúlyozottan oszlik el, a belső megfontolásokra alapozódó érvek pedig annyira nem meggyőzőek, hogy a Bizottság többsége végül úgy határozott, hogy beleveszik a $\acute{o}$ -t a szövegbe, de szögletes zárójelbe teszik, jelezvén a kételyt, hogy van-e neki jogalapja ott állni.”

⁵⁰⁸ Vö.: HAGNER, Donald A.: *Matthew 1-13*. /Word Biblical Commentary, Vol. 33a/ Dallas, Word Books,1993, 101. o. (HAGNER 1993)

⁵⁰⁹ Vö.: LOHMEYER, Ernst: *The Lord's Prayer*. London, William Collins Sons & Co, 1965, 60.o. (LOHMEYER 1965)

⁵¹⁰ Vö.: PLUMMER, Alfred: *An Exegetical Commentary on the Gosple According to S. Matthew*. Charles, Scribner's Sons, New York, 1910, 97. o. (PLUMMER 1910)

Hans Dieter BETZ szerint a „mennyeek országa” a hegyi beszéd egy kulcsfogalma. Ennek az országnak, avagy királyságnak az uralma fejeződik ki egy kozmikus, azaz mennyei Atya képzetében. Isten mennyei atyasága két dolgot fejez ki, egyfelől az ő kozmikus karakterét a *creatio continua*-hoz való viszonyában, másrészt pedig speciális viszonyát a jézusi tanítványokkal.⁵¹¹

Robert FOSTER rámutat arra, hogy a „mennyei” Atya, mint kifejezés nem áll önmagában Máté evangéliumán belül, hanem része egy tágabb, a „mennyeekkel” kapcsolatos nyelvi és fogalomrendszernek, amely a hegyi beszédnek az egész struktúráját alapvetően meghatározza. A „mennyeek országa” és a „mennyei Atya” kifejezéseknek a mátéi közegben nagyon fontos retorikai és szociális célja van, mégpedig, hogy erősítsék a közösségnek a Jézus iránti elköteleződését, különösen is üldöztetések idején, erősítsék identitását, mint Isten igaz népe, és így megakadályozzák a formálódásban lévő judaizmushoz való át- illetve visszatérésüket.⁵¹²

Margaret DAVIES szerint a „mennyei” jelző egyszerűen Istennek, mint Atyának a földi apáktól való megkülönböztetésére szolgál.⁵¹³ Hasonlóképpen vélekedik Ulrich LUZ,⁵¹⁴ és ezt tartja legvalószínűbbnek a szűkebb kérdéskörnek egy monográfiát szentelő Jonathan T. PENNINGTON is.⁵¹⁵ Magam szintén efelé hajlok, különösen a következő fejezetben tárgyaltak figyelembe vételével.

5.1.4 A földi atyaság elvetése

Fontos azt látnunk, hogy Máté preferenciája a „(mennyei) Atya” kifejezés használata tekintetében szoros összefüggésben áll a földi apasághoz való kötődés jelentőségének megkérdőjelezésével a tanítványok vonatkozásában. Ezt számos ponton alá tudjuk, és a legtöbbek számára talán botránkoztató volta miatt alaposan alá is kell támasztanunk. Sajnos ugyanis még a teológiai szakirodalom részéről is szinte kizárólag olyan kísérletekkel találkozunk, amelyek le akarják tompítani az ezzel kapcsolatos jézusi radikalitás élet, ahelyett, hogy elismernék és felismernék: ez egy olyan eleme a krisztusi tanításnak, illetve kétségkívül

⁵¹¹Vö.: BETZ, Hans Dieter: *Cosmogony and Ethics in the Sermon on the Mount*. In: Betz, Hans Dieter: *Essays on the Sermon on the Mount*, Fortress Press, Philadelphia, PA, 1985, 120. o. (BETZ 1985)

⁵¹² FOSTER, Robert: *Why on Earth Use 'Kingdom of Heaven'?: Matthew's Terminology Revisited*. In: *NTS* 48, 2002, 490. o. (FOSTER 2002)

⁵¹³ DAVIES, Margaret: *Matthew*. (2nd ed.) /Readings: A New Biblical Commentary/, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2009, 22. o. (DAVIES 2009)

⁵¹⁴ LUZ 1989, 377. o.

⁵¹⁵ PENNINGTON, Jonathan T.: *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew*. /Supplements to Novum Testamentum 126./, Brill, Leiden-Boston 2007, 235.o. (PENNINGTON 2007)

legalábbis ennek a Máté-féle verziójának, amely nem csak első látásra nem áll összhangban sem az ószövetségi, sem az intézményesült kereszténység bevett társadalmi erkölcsével, hanem valóban az, ami. BALLA Péter például az igeverek közvetlen kontextusát megvizsgálva arra a meglátásra jut, hogy „Mt 23,9 nem olvasható úgy, mint a földi apák kritikája. ...ezt a mondatot is más jézusi mondások és a társadalmi környezet figyelembe vételével kell értelmezni.”⁵¹⁶ Mint hamarosan látni fogjuk, éppen Máté evangéliuma egészének és benne Jézus mondásainak és cselekedeteinek, mint értelmezési makrokontextusnak az alapos figyelembevételével e tanulmányban némileg más következtetésre fogunk eljutni.

Máté kétszer használja a πατήρ szót a földi síkon értett „ősapa” értelemben: 3,7-10-ben és 23,30-32-ben. Az első esetben Keresztelő János által megfogalmazott kritikával szembesülünk, amellyel az Ábrahám-tól való pusztán materiális vérségi leszármazásban bizakodó farizeusokat és szadduceusokat részesíti. „A mi atyánk Ábrahám!” (10. vers) – mondják ők magukról, míg Keresztelő János szerint: „viperafajzatok.” (7. vers). Isten kövekből is képes igazi fiakat támasztani Ábrahámnak. A jó gyümölcsöt nem termő fa kivágattatik és tűzre vettetik, a pelyva olthatatlan tűzzel égettetik meg. Mt 23-ban Jézus az, aki az írástudókat és a farizeusokat megfeddi, akik próbálják magukat disztigálni a prófétákat legyilkoló atyáik cselekedeteitől, ami által magukat éppen, hogy a prófétákat megölőktől származtatják.⁵¹⁷ Jézus megismétli Keresztelő János súlyos ítéletét: „Kígyók, viperafajzatok!” (33. vers). A kilátásba helyezett végeredmény itt is hasonló: a gyehenna, ami azonos az olthatatlan tűzzel. Ez a két igehely mintegy keretbe foglalja az evangéliumon belül az Istenre, mint Jézus és a tanítványok Atyjára vonatkozó utalásokat, és a szadduceusokat, farizeusokat, írástudókat kívül helyezi ezen a körön.⁵¹⁸ Lészögezhetjük tehát, hogy az Ábrahámról mint test szerinti ősapára való hivatkozás kifejezetten csak negatív kontextusban jelenik meg a mátéi műben.

Konkrét, földi értelemben vett apaként Máté evangéliuma *expressis verbis* mindössze két személyt aposztrofál: (Nagy) Heródest és Zebedeust. Érdekes módon Józsefről sehol nem olvassuk, hogy Jézus földi apja lenne, az ő feladatai és cselekedetei mindig a „gyermekre és anyjára” irányulnak.⁵¹⁹ Jézus nemzetségtáblázatában az ő identitása: „férje annak a Máriának, akitől Jézus született” (Mt 1,16). Érdekes, hogy még Lukács nemzetségtáblázata is József

⁵¹⁶ Pl.: BALLA Péter: *Gyermekek és szülők kapcsolata: Az Újszövetség tanítása kortörténeti kontextusban*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2010, 156. o. (BALLA 2010).

⁵¹⁷ Egyébiránt Keresztelő János és Jézus megölésével mégiscsak „prófétagyilkosnak” bizonyul ez a nemzedék is. Sőt, Mt 27,25-ben a mátéi narratíva szerint igencsak felelőtlen apai magatartásról tesznek tanúbizonyságot, amikor a vérontás felelősségét nemcsak magukra, hanem a gyermekeikre is felvállalják.

⁵¹⁸ Vö.: SHEFFIELD 2001, 59. o.

⁵¹⁹ Mt 2,13-14, 20-21.

apaságára csak mint a kívülálló által (tévesen) vélelmezett mozzanatra utal: „Jézus ekkor mintegy harmincesztendő volt, és úgy gondolták róla, hogy József fia” (Lk 3,23). Egyébiránt a mátéi földi atyaság-mennyei atyaság szembenálláshoz hasonló lukácsi megközelítést jól jellemzi a tizenkét éves Jézus története a templomban: kit nevez Mária és kit Jézus az ő atyjának? (Lk 2,48-49)

József kapcsán még említésre méltó Mk 6,3 mátéi feldolgozása. Míg utóbbi helyen ezt olvassuk: „Vajon nem az ácsmester ő...?”. A kérdésre a ki nem mondott válasz: de igen. Máté azonban a következőképpen fogalmaz: „Vajon nem az ácsmester fia ez?” (Mt 13,55) SHEFFIELD szerint a márkai változattal szemben erre a helyes válasz Máté szándéka szerint lényegében: nem. A kérdezők nem látják meg, hogy ki valójában Jézus, kinek a fia ő igazából.⁵²⁰

Heródes tehát az egyik, akiről megtudjuk, hogy Júdeában őt, az apát, Arkhelaosz, a fia követi az uralkodásban. Josephus Flaviustól tudjuk, hogy amilyen kegyetlen volt Heródes, olyan rossz híre volt Arkhelaosznak is. Mondhatni apjára ütött, de egyáltalán nem pozitív értelemben. S ez a földi apaság intézménye vonatkozásában – amelyről mint majd látni fogjuk, Máté evangéliumán belül szándékosan alig esik szó -, ez egyáltalán nem hízelt. Uralma kezdetén egy páskaünnep alkalmával például mintegy háromezer zendülőt vágatott le katonáival.⁵²¹ Ez az oka annak, hogy József félt oda visszatérni (Mt 2,22). Ugyanakkor jól tudjuk, hogy Heródes Antipász is Nagy Heródes fia volt, és József mégsem félt Galileában, az ő területén letelepedni. Saját hipotézisem szerint az az egyszerűnek tűnő mátéi közlés és a júdeai letelepedéstől való ódzkodás indoklása tehát, hogy Arkhelaosz Nagy Heródes fia, önmagán túlmutató jelentőséggel bír. Ami Arkhelaoszhoz viszonyítva Heródes Antipásznál vélhetően nem volt ennyire súlyos, az a hasonló kegyetlenségben manifesztálódó atyától örökölt jellemvonások, az „apára ütés”. Ez az „apára ütés” az a lényeg, ami majd kiemelt hangsúlyt kap Máténál a tanítványok és mennyei Atyjuk vonatkozásában. Heródes és Arkhelaosz, mint földi apa és földi fia azonban ennek pontosan az ellentétét, nagyfokú negatívumot képviselnek.⁵²²

Zebedeus mint földi apa, első rátekintésre – különösen is a Heródes-dinasztiához viszonyítva - talán semleges szereplőnek tűnhet, azonban az ő földi apasága Isten mennyei

⁵²⁰ SHEFFIELD 2001, 63. o.

⁵²¹ *Ant. Iud.* 17.9.3.

Flavius JOSEPHUS: *A zsidók története* 2., Gondolat Kiadó, Budapest, 1966, 359. o.

⁵²² Amikor itt és majd a következő példák nyomán tényszerűen kimondjuk, hogy Máté a földi apaságot evangéliumában kizárólag negatív szempontból említi meg *expressis verbis*, akkor nem haszontalan asszociáció itt felidézniünk kontrasztként az egész újszövetségi levélirodalomból a Mátéhoz legközelebb álló Jakabot. Jak 1,17a szerint: „minden jó adomány és minden tökéletes ajándék onnan felülről, a világosság Atyjától száll alá”.

atyaságához képest éppen úgy ellenpont szerepét tölti be Máté mesteri történetészövésében, mint Nagy Heródesé. Zebedeus említésével először Mt 4,21-22-ben találkozunk.⁵²³ Ha összehasonlítjuk ezt a márki párhuzamával, rögtön felfedezhetjük Máté sajátos perspektívájának és hangsúlyainak a nyomait.⁵²⁴ Egyfelől Máté hozzáadja a márki változathoz a „két másik testvért” kitételt, ezáltal még jobban kiemelve Jakab és János fivéri viszonyát. Másfelől szintén beilleszti azt a momentumot, hogy ők a hálóikat a hajóban „apjukkal, Zebedeussal együtt rendezgették”, ami Márknál hiányzik. Ami még döntőbb tényező, hogy Máté kihagyja viszont a napszámosokra való utalást. Így az ő verziójában kiemelt hangsúlyt kap, hogy Jakab és János földi apjukat Zebedeust teljesen egyedül hagyják, míg Márknál a napszámosokkal együtt marad ott Zebedeus. Sőt, Máténál egy elkülönítéssel találkozunk: a fiak „a hajót és apjukat” (τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν) hagyták ott azonnal, azaz úgy a korábbi életmódjukat, egzisztenciális megélhetési forrásukat (hajó), mint családi gyökereiket (apjuk). Márknál viszont „apjukat, Zebedeust a napszámosokkal együtt a hajóban” (τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαῖον ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν) hagyják. Jézus követésének intenzitásában is némi eltérést találunk. Míg Márknál egyszerűen „elmentek őutána” (ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ), ami tehát a kevésbé alárendelést magában hordozó ἀπέρχομαι ige használatával fejeződik ki, addig Máténál „követték őt” (ἠκολούθησαν αὐτῷ), azaz az ἀκολουθεῖω igében már a tanítványként való követésre való utalás is egyértelműen benne van.⁵²⁵ Összegzésképpen, ahogy SHEFFIELD megfogalmazza: „The brothers’ abandonment of their earthly father for relationship with Jesus makes them eligible for transfer of their sonship to the heavenly father.”⁵²⁶

A továbbiakban Máté evangéliumában azt láthatjuk, hogy Jakab és János Jézushoz való viszonyulásuk függvényében neveztetnek Zebedeus fiainak avagy pedig fivéreknek, testvéreknek, előbbi negatív, utóbbit pozitív értelemben. Látszólagos kivétel Mt 10,2, ahol az apostollistában ezt olvassuk: „Jakab, Zebedeus fia, és testvére, János.” Azonban itt a földi apa megnevezése egyértelműen a 10,3-ban megjelenő Jakabtól, az Alfeus fiától való

⁵²³ Mt 4,21-22: „Miután továbbment onnan, meglátott két másik testvért, Jakabot, Zebedeus fiát és testvérét, Jánost, amint a hajóban apjukkal, Zebedeussal együtt rendezgették hálóikat, és őket is elhívta. Ők pedig azonnal otthagyták a hajót és apjukat, és követték őt.”

⁵²⁴ Mk 1,19-20: „Amikor egy kissé továbbment, meglátta Jakabot, Zebedeus fiát és Jánost, a testvérét, amint a hálóikat rendezgették a hajóban; és azonnal elhívta őket, azok pedig apjukat, Zebedeust a napszámosokkal együtt a hajóban hagyva, elmentek őutána.”

⁵²⁵ KINGSBURY, Jack Dean: The Verb *AKOLOURTHEIN* (“To Follow”) As an Index of Matthew’s View of His Community. In: *JBL* 97, (1), 1978, 58. o. (KINGSBURY 1978)

⁵²⁶ SHEFFIELD 2001, 61. o.

„A fivérek földi apjukat való elhagyása a Jézussal való kapcsolatért alkalmassá teszi őket arra, hogy fiúságukat átvigyék a mennyei Atyára.”

megkülönböztetést szolgálja. Vegyük észre viszont, hogy még itt is, a párhuzamos Lk 6,14-hez képest Márkot követve Máté beilleszti a „testvére” kitételt is, tehát kiinduló tézisünk szerint itt nem lehet szó a fivéreket érintő negatív értékítéletről, hanem pozitívról. Márkhoz képest (vö.: Mk 3,17) viszont ugyanitt kihagyja a „Boanergész”, a „mennydörgés fiai” becenevet, vélhetően, mert a mátéi koncepcióban Jakab és János mennyei Atyjuk fiai, illetve ha „rosszul viselkednek” Zebedeuséi, *tertium non datur*. Jézus megdicsőülésének történetében Máté szintén betoldja a két fiúval kapcsolatban a „testvére” kitételt, ami a szinoptikus párhuzamosokban nem található meg.⁵²⁷

E három esetben tehát, amikor is Jakab és János testvéri viszonyára Máté különös hangsúlyt helyez, olyan szituációkról van szó, ahol ők Jézus követőinek, igazi tanítványainak bizonyulnak, azaz végső soron Jézus testvéreinek és a mennyei Atya gyermekeinek. Vannak azonban olyan epizódok is az evangéliumban, ahol ők nem ennyire pozitív színben tűnnek fel. Az első ilyen történettel Mt 20,20-24-ben találkozunk.⁵²⁸ Mk 10,35-höz képest úgy tűnhet, mintha az ódium az édesanyát terhelné, de távolról sem ez a helyzet. A többieket haragra ingerlő kérést (Mt 20,24) ugyan Zebedeus fiainak anyja intézi Jézushoz, de egyértelmű, hogy a fiaival együtt ment oda hozzá, és Jézus a választ a 22. versben többes szám második személyben már közvetlenül hozzájuk intézi: „Nem tudjátok, mit kértek....” A kérés megfogalmazásának felelősségét ezzel egyértelműen rájuk hárítja. Az apa és az anya szerepeltetése arra utal, hogy viselkedésük alapján itt két földi szülő földi értelemben vett gyermekeiről van szó. Az anya ezt a földi jellegű viszonyt még ki is hangsúlyozza a 21. versben: „az én két fiam” (οἱ δύο υἱοί μου).⁵²⁹ Jézus tehát megfeddi őket és Márkhoz képest

⁵²⁷ Szemben Mk 9,2// Lk 9,28-cal, Mt 17,1: „Hat nappal ezután Jézus maga mellé vette Pétert, Jakabot és testvérét, Jánost, és felvitte őket külön egy magas hegyre.”

⁵²⁸ Mt 20,20-24: „Akkor odament hozzá Zebedeus fiainak anyja a fiaival együtt, leborult előtte, és kérni akart tőle valamit. Jézus megkérdezte tőle: Mit kívánsz? Ő így felelt: Mondd, hogy melletted üljön az én két fiam a te országodban, az egyik jobb kezed, a másik bal kezed felől. Jézus így válaszolt: Nem tudjátok, mit kértek. Kiihatjátok-e azt a poharat, amelyet én fogok kiinni? Ők így feleltek: Kiihatjuk. Erre ő ezt mondta nekik: Az én poharamat kiisszátok ugyan, de hogy ki üljön jobb és bal kezem felől, azt nem az én dolgom megadni. Azoké lesz, akiknek az én Atyám elkészítette. Amikor ezt meghallotta a többi tíz, megharagudott a két testvérré.”

⁵²⁹ Persze valószínűleg az anya nem cselekszik teljesen önzetlenül, pusztán a fiai érdekében. Patriarchális társadalmakban a nők hatalomgyakorlásának egyik fő lehetséges módja és kulcsa a felnőtt fiaik felett való befolyás megőrzése volt.

Vö.: NOLLAND, John: *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Text Commentary. William B. Eerdmans - Paternoster Press, Grand Rapids, MI, -Cambridge, UK, 2005, 819. o. (NOLLAND 2005)

Külön pikantéria, ha olyan eshetőségnek is teret adunk, mint ami mellett például John A. T. ROBINSON érvel, aki felveti, hogy Zebedeus családja esetleg rokonságban állhatott Jézus földi családjával. Erre engedne következtetni Zebedeus fiai anyjának jelenléte a kereszt alatt, illetve az, hogy a protekciókéréssel Jézus elé mer járulni. Mindenesetre Máténál nem találunk erre utaló nyomot.

Vö.: ROBINSON, John A.T.: *The Priority of John*. SCM Press, London, 1985, 119-122. o. (ROBINSON 1985)

ismét egy sajátos mátéi betoldással az Ő(!) mennyei Atyja⁵³⁰ döntését állítja szembe *Zebedeus és neje* fiainak illegitim, nagyon is földies indíttatású törekvésével: „Azoké lesz, akiknek az én Atyám elkészítette.”⁵³¹ E megfeddés és a mennyei Atya fókuszba vonása után kerülhet sor arra, hogy Jakab és János újra „testvérekként” jelenjenek meg előttünk (Mt 20,24).

A második ilyen negatív esetről a Gecsemáné-kertbeli történetből értesülünk, amikor is Jézus „maga mellé vette Pétert és Zebedeus két fiát” (Mt 26,37). Máté itt Mk 14,33-hoz képest még a Jakab és János neveket sem említi és egyszerűen földi atyjuk fiaiként aposztrofálja őket. A gyötrelem órájában nem képesek Jézussal virrasztani és imádkozni (Mt 26,40.43), még annak többszöri figyelmeztetése ellenére sem. Nem mennyei Atyjuk fiaiként és így Jézus testvérekként viselkednek – nem is nevezi Máté őket testvéreknek itt –, hanem egyszerűen Zebedeus fiaiként.

A harmadik alkalom Mt 27,56. A keresztt alatt található más asszonyokkal egyetemben „Zebedeus fiainak anyja”. Ergo Zebedeus fiai nincsenek ott. Magára hagyják Jézust az ő szenvedésében. Ismételten nem testvérekként, mennyei Atyjuk fiaiként viselkednek, hanem földi atyjuk, Zebedeus fiaiként.

SHEFFIELD szavaival összegezve: „When James and John are behaving as befits true members of the community, i.e., as true sons of Jesus’ father, they are identified by fraternal relationship: ‘James and his brother John’, or ‘the two brothers’. When they are behaving in ways that locate them outside the heavenly father’s family, they are called ‘sons of Zebedee’. Just as one cannot serve two masters, one cannot be the son of two fathers. The heavenly father must displace the earthly in the disciples’ allegiance.”⁵³²

Máté egyébként az említett két negatív eseten kívül igencsak kerüli a földi apaságra való bármilyen szó szerinti, nemhogy pozitív utalást. Például Lk 11,11 szerint: „Melyik apa az közületek, aki fiának kígyót ad, amikor az halat kér?” Ehhez képest Mt 7,9-ben az „apa” helyett - saját fordításomban - a következő áll: „Melyik ember az közületek (τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος)...?”⁵³³ Máté még az olyan pozitív szülői példák leírásánál, mint a meghalt

⁵³⁰ Tehát jelen esetben nem az előtte álló, a földi szüleikkel aposztrofált tanítványoké!

⁵³¹ Jézus Atyjának szerepeltetése kifejezetten hangsúlyos mátéi sajátosság. Vö.: Mk 10,40: „...hanem azoké lesz, akiknek elkészítette.”

⁵³² „Amikor Jakab és János úgy viselkednek, ahogy az a közösség igaz tagjaihoz illik, azaz Jézus Atyjának igaz fiaiként, akkor fivéri kapcsolattal jellemzik őket: ‘Jakab és testvére, János’, vagy ‘a két testvér’. Amikor oly módon viselkednek, hogy az a mennyei Atya családján kívülre helyezi őket, akkor ‘Zebedeus fiainak’ nevezetnek. Amint nem szolgálhat valaki két úrnak, úgy nem lehet két atya fia sem. A mennyei Atya fel kell, hogy váltsa a földit a tanítványok hűségében.”

SHEFFIELD 2001, 63. o.

⁵³³ A RÚF „Ki az közületek...”-je nem érzékelteti, hogy itt nem egyszerűen kimarad a lukácsi πατήρ szó, hanem Máté azt kifejezetten ἄνθρωπος-ra cseréli!

lányáért közben járó előjáró (Mt 9,18-26) vagy a holdkóros fiáért közben járó ember esetében (Mt 17,14-21) sem használja rájuk az „apa” szót, szemben mindkét történet szinoptikus párhuzamaival.⁵³⁴

Mt 8,21-22-ben⁵³⁵ az édesapját eltemetni vágyó tanítványnak adott válasz a földi leszármazás teljes elvetését implikálja – ami bár értelemszerűnek tűnhet, de már itt hangsúlyoznunk kell - kifejezetten a tanítvány, és nem pedig mások vonatkozásában.⁵³⁶ Akár szó szerint, akár metaforikusan értelmezzük a tanítvány szavait, Jézus válasza mindenképpen megdöbbentő, a bevett társadalmi viszonyokat erősen felforgató kijelentés. Ha szó szerint értve egy már ténylegesen elhunyt apáról van szó, akkor a tanítvány kérése egyáltalán nem ésszerűtlen időtartamra vonatkozik. A temetés a halál beálltától számított huszonnégyszer órán belül megtörtént, habár a kapcsolódó ceremóniák akár egy hétig is eltarthattak.⁵³⁷ Az előkészületek elrendezése a legidősebb fiú felelőssége volt. Ha a tanítvány erre utal, akkor elvileg hamarosan csatlakozhatna az időközben tovább utazó Jézushoz.

K. E. BAILEY viszont arab kommentátorok és saját közel-keleti kulturális és nyelvi tapasztalatai alapján azt az álláspontot képviseli, hogy „míg eltemeti valaki az apját” annyit jelent, hogy az édesapa életének még hátralévő szakaszában valaki fiúi kötelességeinek eleget tenni.⁵³⁸ Ez tehát egy jellegzetesen közel-keleti idióma, és nem áll fenn az édesapa elhunyt vagy azonnali küszöbön álló elhalálozása. Gyakorlatilag ez a tanítványság felvállalásának meghatározatlan időre, akár évekre történő elhalasztását eredményezné. Azonban még ebben az esetben is a fiúi kötelességek elmulasztására való buzdítás Jézus részéről mindenféle kulturális és társadalmi normával szemben áll, amit a fiúi kötelességben helytállókra vonatkozó „halottak” minősítés durvasága csak fokoz. Ezzel Jézus még akkor is a „tiszteld apádat és anyádat” parancsot (Ex 20,12//Deut 5,16) megsértésére hív fel, ha egyes esetekben éppen ennek a betartását értékeli pozitívan (Mt 19,19), illetve be nem tartását negatívan (Mt 15,3-6). A különbség az, hogy utóbbi esetekben Jézus az általában mindenkitől, így a két konkrét esetben a farizeusoktól és írástudóktól, illetve az idegen, gazdag ifjútól is elvárható, az ószövetségi parancsot által előírt erkölcsi normát kéri számon. Míg saját tanítványaira, a

⁵³⁴ Szemben Mátéval Mk 5,40 és Lk 8,50-50 egyértelműen a kislány apjának nevezik az előjárót, a Lukácsnál néven is nevezett Jairust. Mk 9,21.24 és Lk 9,42 pedig egyaránt a fiú apjának nevezi a szóban forgó embert.

⁵³⁵ Mt 8,21-22: „Egy másik tanítvány pedig ezt mondta neki: Uram, engedd meg, hogy előbb elmenjek, és eltemessem az apámat. De Jézus így szólt hozzá: Kövess engem, és hagyd, hogy a halottak eltemessék saját halottaikat!”

⁵³⁶ Azaz nem egy társadalmi gyakorlattá tehető általános elvről van szó. Ehhez persze a tanítványság fogalmát jól kell értenünk – amire hamarosan részletesebben is kitérünk.

⁵³⁷ Vö.: FRANCE, R.T.: *The Gospel of Matthew*. The New International Commentary on the New Testament. William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI,-Cambridge, UK, 2007, 329. o. (FRANCE 2007)

⁵³⁸ BAILEY, K.E.: *Through Peasant Eyes*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, 1980, 25-27. o. (BAILEY 1980)

földi származást a mennyei Atyától való származásra felcserélő testvéreire ezzel szemben más vonatkozik. A gazdag ifjú esete azonban pontosan kiemeli ennek a jézusi kétszintű erkölcsnek a jellegét. Az apa és anya tisztelete a második kőtábla többi parancsolatával együtt a történet elején kerül elénk, mint az üdvösség feltétele. A tökéletességhez és Jézus követéséhez azonban ennél többre van szükség: „Ha tökéletes akarsz lenni, menj el, add el vagyonodat, oszd szét a szegényeknek, és kincsed lesz a mennyben; azután jöjj, és kövess engem!” (Mt 19,21) Jézus követésének megkezdése sokkal keményebb előfeltétellel bír, mint a Tízparancsolat második kőtáblája társadalmi síkon érvényes parancsolatainak a megtartása. Ami témánk szempontjából viszont itt igazán lényeges az az, hogyha a tanítványság útjára lépő eladja minden vagyonát és szétosztja a szegények között, majd pedig Jézus követésébe kezd, akkor képtelen lesz megtartani a Törvény rendelkezését a szülők tiszteletéről, azaz támogatásáról. Egyrészt nem lesz miből, mert oda a vagyona, másrészt nem is lesz jelen az ő életükben.⁵³⁹ Jézus kérése tehát szükségszerűen a Törvény megszegéséhez vezet. Ez a megszegés formailag, azaz eredményét tekintve ugyanannak tűnhet, mint amit Mt 15,5-6-ban az Istennek szánt áldozati ajándékkal a szülők tiszteletének parancsolatát kijátszó farizeusi és írástudói magatartással kapcsolatban ugyancsak ő viszont élesen kárhoztat.⁵⁴⁰ A helyzet megítélése azonban mégis diametrálisan ellentétes. Míg utóbbi az ószövetségi társadalmi erkölcs alulmúlása révén következik be, az előbbi a tanítványság útjára lépőtől - és csak tőle! – megkövetelt, a követés feltételeként megkívánt önmegtagadás (vö.: Mt 16,24) gyakorlati kifejeződése. A régi felszámolása nyomán a Krisztushoz való csatlakozással nyert új élettel való identifikáció egyik logikus eleme a földi leszármazás felcserélése a mennyeivel. A lényeg tehát, hogy a legalapvetőbb földi családi szálak és viszonyok sem állhatnak útjába a mennyek országa üzenetének, és a mennyei Atyához való tartozásnak. Ennek hangsúlyozása az egész evangéliumon végig vonul.⁵⁴¹

Az eddigiek fényében érdemes újra szemügyre vennünk BALLA Péter érvelését, aki szerint „...Jakabot és Jánost Zebedeus fiainak nevezték azután is, hogy Jézus tanítványai lettek,... Semmi nem indokolja, hogy feltételezzük, szükség esetén nem gondoskodtak volna apjukról.”⁵⁴²

⁵³⁹ Vegyük figyelembe, hogy Jézus a gazdag ifjút konkrét, földrajzilag-fizikailag értelmezhető követésre hívja fel, szemben a mai általános keresztény élethelyzettel, ahol a követés eleve csak átvitt értelemben tételezhető.

⁵⁴⁰ Ez a momentum Jézusnak a földi atyasághoz való viszonyulását illetően a legtöbb kommentáríró meg is téveszti, és helytelen álláspontra vezet, mint majd látni fogjuk.

⁵⁴¹ Pl.: Mt 4,22; 8,21-22; 10,21.35.37; 12,46-50; 19,29.

⁵⁴² BALLA 2010, 137. o.

A földi származás felcserélése a mennyeivel egy új családot is eredményez: „Erre kinyújtotta kezét tanítványai felé, és így szólt: Íme, az én anyám és az én testvéreim! Mert aki cselekszi az én mennyei Atyám akaratát, az az én testvérem és az én anyám.” (Mt 12,49-50) Az új anya és az új testvérek tehát a tanítványok közül kerülnek ki. De vegyük észre az *argumentum e silentio*-t: Jézus Krisztus az új anya és új testvérek mellett új atyáról a tanítványi körön belül nem tesz említést. Nem is tehet, hiszen éppen a mennyei Atya akaratának cselekvésében manifesztálódó, tőle való származás az, ami ezt a testvéri közösséget létrehozza. Tehát az új családon belül a többi rokonsági formától eltérően az apasági kapcsolat nem jön létre, hiszen annak Isten és ember viszonylatában kell fennállnia. Taesong ROH álláspontja szerint különbség van Jézus és a tanítványok helyzetében Mt 12,49-50 esetében, hiszen itt a hallgatókkal kapcsolatban nincs szó arról, hogy szakítaniuk kellene családjukkal.⁵⁴³ Ez a csak Jézus személyes esete viszonylatában fennálló, „egyirányúsított” rokonság feltételezése azonban meglátásom szerint teljesen szemben áll az evangélium szemléletmódjával és konkrét tanításaival.⁵⁴⁴

Sokkal kiegyensúlyozottabb álláspontot foglal el e tekintetben Stephen C. BARTON, aki egy részletes teológiai és szociológiai kutatáson alapuló monográfiát szentel a családi kötelek és a természetes rokonság relativizálódásának és egy új személyes identitás kialakulása lehetőségének a Jézushoz való csatlakozás transzcendáló hatása folytán.⁵⁴⁵ Szerinte nem arról van szó, hogy a márkai és a mátéi Jézus egyfajta antiszociális és családellenes álláspontot képviselne, ugyanakkor az elsődleges hűség és új szolidaritás a tanítványt mégis immár Jézus eszkatologikus családjához köti.⁵⁴⁶ „...in the Gospels of Mark and Matthew at least, the social structure of the household is by no means taken for granted in relation to discipleship of Jesus. On the contrary, discipleship is understood as a priority of the kingdom of God which relativizes all other ties of allegiance and makes possible access to a new solidarity, the eschatological family of 'brothers, sisters and mothers' who do the will of God.”⁵⁴⁷

⁵⁴³ ROH, Taesong: *Die familia dei in den synoptischen Evangelien: Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld.* /NTOA 37/ Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen, 2001, 112. o. (ROH 2001)

⁵⁴⁴ Vö.: Mt 23,9b: „...mert egy a ti Atyátok, aki a mennyben van” és Mt 23,8b: „ti pedig mindnyájan testvérek vagytok.” Mt 19,29: „És mindenki, aki elhagyta házat vagy testvéreit, apját vagy anyját, gyermekeit vagy földjeit az én nevemért, a százszorosát kapja, és megörökli az örök életet.”

⁵⁴⁵ BARTON, Stephen C.: *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew.* /SNTS Monograph Series 80/ Cambridge University Press, Cambridge, 1994 (BARTON 1994)

⁵⁴⁶ BARTON 1994, 222. o.

⁵⁴⁷ BARTON 1994, 229. o.

„...legalábbis Márk és Máté evangéliumában a háztartás társadalmi szerkezete semmi esetre sem tekinthető természetesnek a jézusi tanítványsághoz való viszonyában. Ellenkezőleg, a tanítványság az Isten királysága

Mindezek után jutunk el ahhoz a jézusi logionhoz, amelyben az egész földi és mennyei atyaság a legélesebben szembeállítódik: „Atyátoknak se szólítsatok senkit a földön, mert egy a ti Atyátok, aki a mennyben van.” (Mt 23,9). Amit rögtön észre kell vennünk ennek kapcsán, hogy szemben a gondolatritmusi értelemben párhuzamos 8. és 10. versek megfogalmazás-módjával, amely a Pass. Aor. Coniunctivusban álló $\mu\eta\ \kappa\lambda\eta\theta\eta\tau\epsilon$ („ne hivattassatok”), itt az Act. Aor. Coniunctivus formájú $\mu\eta\ \kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\sigma\eta\tau\epsilon$ -t („ne hívjatok”) olvashatjuk. Ez azt jelzi, hogy mondat értelme elsősorban nem arra irányul, hogy a tanítványok körén belül ne törekedjenek ezzel a címmel felruházva lenni, hanem hogy másokat ne szólítsanak így. Illetve a lehetséges személyi kör kellőképpen tág: senkit a földön. Ez is abba az irányba mutat, hogy elsőrendűen nem a tanítványi közösségen belüli tituláris használat gyakorlatára utal a logion.⁵⁴⁸ Én azt gondolom, hogy - szemben Jézus, illetve Máté részéről a rabbinikus használat⁵⁴⁹ ellenzését vélelmező többségi írásmagyarázói véleménnyel -, itt egyáltalán nem is tituláris alkalmazásról van szó. Egy másik fordítási kérdés a $\kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \mu\eta\ \kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\sigma\eta\tau\epsilon\ \acute{\upsilon}\mu\omega\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma$ -en belül a $\acute{\upsilon}\mu\omega\nu$ értelmezése. Ez ugyanis elviekben lehetne egy *genitivus partitivus*, s akkor a fordítás a következő lenne: ne hívjatok senkit magatok közül atyának a földön. Ennek a verzióknak a valószínűségét gyengíti az imént tárgyalt aktív $\mu\eta\ \kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\sigma\eta\tau\epsilon$, hiszen akkor a passzív forma itt is célravezetőbb lett volna és a három igevers még harmonikusabb gondolatritmust alkotna. A bibliafordítások és az írásmagyarázók által mondhatni egyöntetűen preferált és a gyakorlatban így bevett második opció, hogy a $\acute{\upsilon}\mu\omega\nu$ -t a $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$ birtokos jelzőjeként értelmezzük: atyátoknak se szólítsatok senkit a földön. Ráadásul értelmét tekintve ebben az első verzió is tartalmilag benne foglaltatik.

A kommentárirodalom túlnyomó része azon az állásponton van, hogy Mt 23,9-et nem lehet szó szerint értelmezni. Az ezt alátámasztó érvek – bár érthető okokból közkedveltek - azonban mégis vitathatóak. Lássunk tehát néhány idézetet kurrens, nemzetközileg elismert kommentárokból. „Matthew is probably challenging a newly emerging titular use. In rabbinic sources various important figures in first- and second-century Judaism have the title *’bb’* (‘father’) in front of their names. It is likely to be this practice, rather than a wide range of other uses of *’father’* to which the Matthean Jesus is objecting. Matthew does not have in

prioritásaként értelmeződik, amely viszonylagossá tesz minden más hűségköteléket, és lehetővé teszi a hozzáférést egy új szolidaritáshoz, a ’fivérek, nővérek és anyák’ eszkatologikus családjához, akik Isten akaratát cselekszik.”

⁵⁴⁸ Ha arra utalna, akkor egyvalaki azonnal fenn is akadna a rostán, *horribile dictu*: Pál. Ld.: 1Kor 4,15, illetve távolabbról Filem 10.

⁵⁴⁹ A zsinagógával való fájdalmas szakításon éppen átesett mátéi közösségben pedig milyen értelemben fenyegethetett olyan gyakorlat, hogy nem keresztény zsidó rabbikat megtisztelő címmel ellátva emlegetnek?!

mind addressing one's natural father as 'father'. He is not criticising respectful or affectionate uses of 'father' as an honorific for categories of older people as found in most cultures.”⁵⁵⁰

A „talán” és a „valószínűleg” álláspontom szerint elég gyatra muníciót szolgáltatnak ahhoz, hogy a negyedik és ötödik mondatban olvasható határozott kijelentéseket tegye a szerző. Sőt, ezek egymás mellett szerepeltetése és valószínűtlen lehetőségként való együttes elvetése egy finom csúsztatással megoldott ravasz „árukapcsolás”. Mert amint az eddig elmondottak alapján láthattuk, míg a literális értelmezésnek határozottan van logikája a mátéi-jézusi tanításon belül, még hozzá Jézus tanítványsággal kapcsolatos spirituális tanításának esszenciájáig menően, addig valóban mi is indokolhatná Jézus kirohanását, idős emberek tiszteletteljes vagy kedveskedő „atyaként” való aposztrofálásával szemben? Míg a földi atyaság fontosságának a fenntartása a mennyei mellett a mátéi logika szerint nagyon is jól láthatóan két dudás egy csárdában effektust eredményez (csakúgy, mint a Mammon és Isten), addig „apókáknak” tiszteletet adók vegzálásához valóban aligha fűződhetett bármilyen teológiai vagy spirituális érdeke Jézusnak. Ráadásul azonban, hogy a történelmi kereszténység ezt a logiont mennyire nem titulárisan értette, illetve, hogy gyakorlatilag egyszerűen nem értette sehogy sem, vagy legalábbis teljességgel figyelmen kívül hagyta, azt jól mutatja, hogy az apostoli atyáktól az egyházatyákon és a sivatagi atyákon keresztül a zsinati atyákig, az egész kereszténység „papájától”: a pápától avagy Szentatyától a bíboros és püspök atyákon keresztül a legegyszerűbb „mezei” gyóntatóatyákig, gyakorlatilag minden egyes spirituálisan, teológiatörténetileg, szervezetrendszeri vagy liturgikus értelemben az egyházban szerepet játszó, funkciót betöltő személyt „atyának” neveztek. Pontosabban neveznek mind a mai napig, a fent idézett, a tituláris használat mellett lándzsát törő szinte paradigmatis érvényű modern exegetikai felismerések ide vagy oda.

NOLLANDhoz hasonló utat jár be FRANCE is: „The introduction of familial terminology in “your are all brothers” now leads into another family title which is open to abuse: “father”. It is found in the OT as a term of respect, usually applied to someone older and/or socially superior to the speaker (e.g., 1 Sam 24:11; 2 Kgs 2:12; 5:13; 6:21). Its use in Judaism for an authoritative teacher is illustrated by the title of the mishnaic tractate ‘Abot’, “The Fathers,” as a collection of sayings of revered teachers past and present. But Jesus’ special emphasis on

⁵⁵⁰ NOLLAND 2005, 928. o.

„Máté talán az újonnan felmerült tituláris használatot kifogásolja. Rabbini forrásokban az első és második századi judaizmus különböző fontos alakjai viselték a 'bb' ('atya') titulust a nevük előtt. Valószínűleg ezt a gyakorlatot és mintsem másféle használatok széles körét ellenzi a mátéi Jézus. Máté nem gondol arra, hogy valakinek a természetes apját nevezze 'apának'. Nem kritizálja a tiszteletteljes vagy szeretetteljes használatait az 'atyának', mint megtisztelő jelzőt idősebb emberek kategóriájára nézve, ahogy azt a legtöbb kultúrában megtaláljuk.”

the disciple's relationship with God as the one "heavenly Father" (especially prominent in the Sermon on the Mount) means that it should no longer be thoughtlessly used of other people – except of course in its literal sense."⁵⁵¹ A „ne szólítsatok senkit” és a másokra, de még csak véletlenül sem a biológiai apára (vö.: literális értelem) vonatkozó „meggondolatlan használat” között azért van némi különbség. Kérdezem: hogyan lehetne e jézusi logion vonatkozásában definiálni a „meggondolatlanág” mibenlétét, mértékét és határait, ha a „senkit a földön”-be „valakik” - példának okáért a szerző szerint mindenki(!), aki literális értelemben ebbe a kategóriába besorolható, és vélhetően sokan, akikre ugyan átvitt értelemben, de nem „meggondolatlanul” használják - ezek szerint mégis beletartoznak?! Mint láthattuk, Máté Jézusa szerint pontosan a természetes családi kötelék felszámolása az ő követésének az egyik leghangsúlyosabb előfeltétele. Ennek fényében FRANCE-nak az a megfogalmazása a szó szerinti értelmezéssel kapcsolatban, hogy „kivéve természetesen” enyhén szólva is légből kapott, alá nem támasztott, fellengzős.

Tovább fokozza fenti megoldási kísérletek gyanús voltát, hogy ezek a - teljes mellszélességgel propagálók szerint is - csak „talán”, „valószínűleg” a logionra alkalmazható érvek még önmagukban is igen gyenge valószínűsíthetőséggel bírnak. DAVIES és ALLISON kimutatják ugyanis, hogy az „atya” szó tituláris használatára csak a jamniai periódus rabbijaival kapcsolatban találunk példákat.⁵⁵² Ez az időszak ugyan megfelel a mátéi közösség *Sitz im Leben*-jének, ez esetben azonban nem autentikus jézusi, hanem Máté által Jézus szájába adott mondással lenne dolgunk, ami szerintem már nemcsak azért is valószínűtlen, mert az előzőekben tárgyalt mátéi történetek és jézusi tanítások a logion szellemével mind kongruensek, hanem mert az magának Jézusnak az életpéldájával is maximálisan harmonizál (vö.: Mt 4,13). DAVIES és ALLISON ráadásul arra is rámutatnak, hogy ez a használat meglehetősen ritka a rabbinikus irodalomban, és ezek az esetek kifejezetten csak korai tudósokra vonatkoznak.⁵⁵³

⁵⁵¹ FRANCE 2007, 863-864. o.

„A családi terminológiai bevezetése a 'ti mindannyian testvérek vagytok'-kal egy másik családi címhez vezet, amellyel visszaélések lehetségesek: az „atya”. Az Ószövetségben mint a tiszteletadás kifejezését találjuk, általában a beszélőhöz viszonyítva valaki idősebbre vagy társadalmilag magasabb szinten lévőre alkalmazva (pl.: 1Sám 24,11; 2Kir 2,12; 5,13; 6,21). Használatát a judaizmusban a mérvadó tanítóra vonatkozóan illusztrálja az 'Abot' 'Az atyák' misnai traktátus címe, amely múltbeli és kortárs tisztelt tanítók mondásainak a gyűjteménye. De Jézus különös hangsúlya a tanítvány Istennel, mint az egy „mennyei Atyával” való kapcsolatán (amely különösen is szembeötlő a hegyi beszédben) azt jelenti, hogy a továbbiakban nem lenne szabad meggondolatlanul használni azt más emberekre – kivéve természetesen literális értelmében.”

⁵⁵² DAVIES, William D. - Dale C. ALLISON: *The Gospel according to Saint Matthew*. Vol 3: Commentary on Matthew XIX-XXVIII. /The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament/ T&T Clark, Edinburgh, 1997, 277. o. (DAVIES – ALLISON 1997)

⁵⁵³ Pl.: b. Mak 24a. Uo.

Ha tehát erre a rabbinikus használatra támaszkodunk mint értelmezési kulcsra, ahogy végső soron azzal NOLLAND, FRANCE, LUZ és sokan mások próbálkoznak, akkor mint említettük, valószínűsíteniünk kell, hogy a mondás Máté és nem pedig Jézus *Sitz im Leben*-jébe illeszthető bele, ami a mondás jézusi eredetét szükségképpen megkérdőjelezné. Ekképpen Máté ezzel a Jézus szájába adott logionnal az ő saját korában is újnak mondható szokással veszi fel a harcot,⁵⁵⁴ amely elhunyt tanítóknak az emlékét a megtisztelő „atya” címmel kívánja megőrizni. Ez esetben azonban a nüanszokra is mindig odafigyelő, zseniális redaktor Máté itt rá nem jellemző, meglehetősen pongyola munkát végzett. DAVIES és ALLISON ugyanis rámutatnak arra, hogy mindez mennyire nehézkesen hozható összhangba Mt 23,9 kontextusával, ahol is az alázatról van szó. Márpedig mi köze az alázatnak ahhoz, hogy milyen címmel titulálnak néhány elhunyt személyt?⁵⁵⁵

A fősodorhoz képest némileg eltérő, egy fokkal hihetőbb megoldási kísérlettel áll elő J. T. TOWNSEND.⁵⁵⁶ Szerinte a πατήρ kifejezést sokkal inkább a pátriárkákra: Ábrahámra, Izsákra és Jákóbra használták, mintsem a múlt jeles rabbijaira. Jézus eszerint tehát arra szólítja fel a tanítványait, hogy ne nevezzék atyjuknak a pátriárkákat, azaz ne vér szerinti származásukkal dicsekedjenek. „Do not make a boast that you are descended from Abraham, for such ancestry is insignificant compared to the fact that you are children of your Father in Heaven.”⁵⁵⁷ TOWNSEND elgondolása sokkal logikusabb, mint a mainstream magyarázati tapogatózások, hiszen ez például összhangban van legalább Mt 3,9-cel.⁵⁵⁸ Éppen ezért, mint értelmezési lehetőséget bár nem vetem el, összességében azonban az ebben az alfejezetben kifejtettek fényében mégis lényegesen alátámasztottabbnak és ezért valószínűbbnek tartom SHEFFIELD megközelítését, aki egyébiránt nincs teljesen egyedül álláspontjával. Ennek a védelmében és szellemében érvel például a kortárs újszövetség kutatás egyik élvonalbeli képviselője, Amy-Jill LEVINE egy egészen friss, SHEFFIELDre is reflektáló írásában.⁵⁵⁹ Az alábbi idézetben kihúzza a méregfogát a kommentárok garmadáiban papagájszerűen

⁵⁵⁴ Ugyanakkor BALLA Péter további részletezés nélkül utal rá, hogy Ulrich LUZ „számtalan bizonyítékot sorol fel, hogy a Kr.u. 1. század közepétől kezdve az írástudókat „Abbá”-nak szólították.” BALLA 2010, 156. o. Ez mondandónk érvényét nem befolyásolja, hiszen ez esetben sem Jézussal, hanem Mátéval kortárs jelenségről van szó.

⁵⁵⁵ DAVIES – ALLISON 1997, 277. o.

⁵⁵⁶ TOWNSEND, J.T.: Matthew XXIII. 9. In: *JTS* 12, 1961: 56-59. o. (TOWNSEND 1961)

⁵⁵⁷ „Ne dicsekedjete azzal, hogy Ábrahámotól eredtek, mert az ilyen származás jelentéktelen ahhoz a tényhez képest, hogy mennyei Atyátok gyermekei vagytok.”

TOWNSEND 1961, 59. o.

⁵⁵⁸ Ld. még Jn 8,33; Gal 3,6-9.

⁵⁵⁹ LEVINE, Amy-Jill: *The Gospel of Matthew: Between Breaking and Continuity*.

In: Puerto, Mercedes Navarro – Marinella Perroni eds.: *Gospels: Narrative and History*. /The Bible and Women 2.1/ SBL Press, 2015: 121-144. o. (LEVINE 2015)

ismételgetett érvelésnek is, miszerint Jézus azért nem gondolhatott Mt 23,9-ben a biológiai értelemben vett apákra, mert az szembe menne a Tízparancsolattal, illetve az írástudók és farizeusok Mt 15-ben általa kifejtett korholásával.⁵⁶⁰ „Sheffield’s claims are not mitigated by 15:4-5... Nor are they compromised by Matthew’s addition of “honor your father and mother” (19:19) to the commandments the rich young man must follow. The “father” for Matthew is primarily the “father in heaven” (23:9); the mother is the redefined to be the one in the new kinship group, that is, mothers in the church. Further, the citation of the commandment to honor father and mother is expressed only to Jesus’s /sic!/ -L.V./ opponents and to a would-be disciple who does not join the movement (19:22). It is not expressed to his own followers.”⁵⁶¹ A kérdésben elfoglalt – mennyiségi szempontból kétségkívül kisebbségi - állásponttal tehát nem vagyok egyedül, sőt mint láthatjuk éppen a legújabb 21. századi szakirodalomban találhatunk támogatókra. Így Julian SHEFFIELD és Amy-Jill LEVINE mellett hivatkozhatunk Marianne BLICKENSTAFF-ra,⁵⁶² de hasonlóképpen érvel nem annyira szigorúan véve szaktudományos, mint inkább ismeretterjesztő jellegű művében a magyar szerző, BUJI Ferenc is.⁵⁶³ A kortörténeti-eszmetörténeti makrokontextus kapcsán pedig a már általam korábban hivatkozott és lefordított philóni *Spec. leg.* 1.317-318-ra szeretném a figyelmet felhívni.⁵⁶⁴ Bár Philón itt teljesen az általam felvázoltak szellemében érvel, nincs

⁵⁶⁰ Meglátásom szerint utóbbi érvek, valamint hogy Jakab és János továbbra is Zebedeus fiainak neveztetnek, siklatják ki végül Warren CARTER figyelemre méltó tanulmányában egyébként szépen és részletesen levezetett elemzését is a tanítványság felvállalásához kapcsolódó egzisztenciális gyökerek felszámolásával kapcsolatban. Vö.: CARTER, Warren: Matthew 4:18-22 and Matthean Discipleship: An Audience-Oriented Perspective. In: *CBQ* 59, 1997, 70. o. (CARTER: Matthean 1997)

⁵⁶¹ LEVINE 2015, 137. o.

„SHEFFIELD állításainak érvényét nem csökkenti 15,4-5... Az által sem kompromittálódnak, hogy Máté hozzáilleszti a „tiszteled apádat és anyádat” (19,19) a parancsolatokhoz, amiket a gazdag ifjúnak követnie kell. Az „atya” Máté számára alapvetően a „mennyei Atya” (23:9); az anya újrafogalmazódik mint valaki az új rokonsági csoportban, azaz, az anya az egyházban. Továbbá, a tiszteled apádat és anyádat parancsolat idézése csak Jézus ellenfeleinek és egy leendő tanítványnak történik meg, aki aztán nem csatlakozik a mozgalomhoz (19,22). Saját követői felé ez nem fejeződik ki.”

⁵⁶² BLICKENSTAFF, Marianne: *The Bloody Bridegroom: Violence in the Matthean Family*. 2001. Paper presented in the Matthean Section at the 2001 Society of Biblical Literature Annual Meeting. (Blickenstaff 2001) University of Idaho. http://www.webpages.uidaho.edu/jcanders/matthew/marianne_blickenstaff.htm. 2017. május 30.

BLICKENSTAFF, Marianne: *‘While the Bridegroom is with Them’: Marriage, Family, Gender and Violence in the Gospel of Matthew*. /Library of New Testament Studies 292./ T&T Clark, London – New York, 2005, 142-147. o. (Blickenstaff 2005)

⁵⁶³ BUJI Ferenc: Az Atya

In: Buji Ferenc: *Az elfelejtett evangélium: A názáreti Jézus elveszett tanításai*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2006: 42-50. o. (BUJI 2006a)

BUJI Ferenc: Isten atyasága

In: Buji Ferenc: *Az elfelejtett evangélium: A názáreti Jézus elveszett tanításai*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2006: 237-265. o. (BUJI 2006b)

⁵⁶⁴ Ld. jelen dolgozat 2.2.5. számú alfejezetében.

tudomásom olyan kommentárról vagy tanulmányról, amelyben ezt a *locust* ez idáig bárki is figyelembe vette volna Mt 23,9 kapcsán.

Metodikailag igazat kell tehát, hogy adjunk BALLA Péter már az elején idézett kijelentésének: „ezt a mondatot is más jézusi mondások és a társadalmi környezet figyelembe vételével kell értelmezni.”⁵⁶⁵ A különbség csak annyi, hogy a kommentárirodalom jelentős része úgy gondolja, hogy a témát érintő egyéb jézusi mondások és a társadalmi környezet gyakorlata, azaz a Tóra által regulált konvencionális társadalmi erkölcs egymással fedésben vannak, ami lehetetlenné teszik a mondat literális értelmezését. Én pedig úgy látom, hogy Máté evangéliumának itt elvégzett vizsgálata és a Jézussal csaknem kortárs Philón hasonló tartalmú megnyilatkozása alapján nyugodtan kijelenthetjük, hogy e témában ezek nincsenek egymással összhangban. Éppen a keresztény tanítványság lényege vonatkozásában ezek szöges ellentétben állnak egymással. Ez még akkor is így van, ha BALLA Péterrel egyetértve azt egy percre sem vitatom, hogy „Jézusnak kétféle tanítványa volt: azok, akik követték őt, és azok, akik hazatértek, miután tanítványai lettek.”⁵⁶⁶ Gondolok itt például Máriára és Mártára (Lk 10,38-42). A mátéi ideáltipikus tanítványság-koncepció általam ismertetett, a földi és a mennyi atyasággal összefüggő sajátosságainak érvényét azonban ez nem érinti. BALLA ismerteti⁵⁶⁷ J. C. O’NEILL gondolatát is, aki szerint az olyan radikális mondások a tanítványságról, mint felvenni a keresztet, mindent elhagyni, jobban szeretni Jézust, mint a szülőket stb., azoknak a keveseknek szól, akik vezetésre hívtak el, mint például a lelkészek. O’NEILL értelmezési törekvésére nincs jobb szó, mint hogy kifejezetten izzadságszagú. Mint ahogy TOWNSEND és a SHEFFIELDDel összhangban lévőkén kívül minden fentebb ismertetett értelmezésről⁵⁶⁸ már a megfogalmazásuk módjából messziről lerí, hogy a véleményformálást legfőképpen a literális olvasat esetleges konzekvenciáitól való irtózás miatt, annak *ab ovo* diszkreditálási igénye motiválja. Pedig sokkal tisztességesebb lenne azt megállapítani, hogy Máté Jézusának bizonyos a tanítványsággal kapcsolatos gyakorlati tanításelemei egyszerűen már a legkorábbi követők körében spiritualizálódtak, illetve egyszerűen egyre inkább figyelmen kívül maradtak. Ezzel szemben a meg nem valósult,⁵⁶⁹ ám a szövegből mégis jól kitapintható ideált letagadva, annak radikalitását és kétségkívül a mai füleknek is botránkoztató voltát kicsorbítják és a meglévő bevett társadalmi gyakorlat szűk értelmezési

⁵⁶⁵ BALLA 2010,156. o.

⁵⁶⁶ BALLA 2010, 138. o.

⁵⁶⁷ Uo.

⁵⁶⁸ Érdekes, hogy BARTON már hivatkozott monográfiája a vizsgált textusai között Mt 23,9-re nem tér ki.

⁵⁶⁹ Ez csak nagy általánosságban igaz. Az ógyházi remetemozgalomtól a szerzetesi életformáig azért sokan elmozdultak a konkrét megvalósítás irányába a történelem folyamán.

keretet biztosító Prokrasztész-ágyába gyömöszölik. Azért azt például vegyük észre, hogy maga Jézus a saját maga által támasztott követelményét megvalósította, és ezt nem lehet pusztán a gyakran hivatkozott vándortanítói életmódjára fogni. Mt 4,13-ban ez áll: „Majd elhagyta Názáretet, elment, és letelepedett a tengerparti Kapernaumban, Zebulon és Naftáli területén,...”. Ez bizony egy nagyon határozott cezúra. Nem Názáretből indul el tanítványokat gyűjteni és hirdetni a mennyek országának evangéliumát, hanem Kapernaumból. A családi házzal való szakítást ő megvalósította, és csak miután ezen idegen helyen letelepedett(!), ezután kezd vándorlásba és tanításba. Ez némileg gyengíti annak a – kétségkívül empirikus, ámde éppen a fentiek miatt nem doktrinális érvényű - érvnek az erejét, hogy Jézusnak voltak azért letelepedett tanítványai is, és a szigorú követelmények csak a vándorlókra vonatkoztak volna.

Végző soron O'NEILL és a hozzá hasonló megoldási javaslatokkal előállók jó irányba tapogatóznak, amikor a jézusi követés-etika címzettjeinek körében egyfajta kétosztatúságot feltételeznek. Véleményem szerint a hibát ott követik el, hogy a határvonalat nem jó helyre teszik. Nem a tanítványi közösségen belül a vezetők és a vezetettek, nem a vándortanítók, vándorkarizmatikusok és a letelepedett tanítványok,⁵⁷⁰ még csak nem is a Jézus idejében élt, általa követésre konkrét fizikai értelemben is elhívottak és a későbbi évszázadok keresztényei között húzódik ez a válaszvonal, hanem a tanítványok és a nem-tanítványok között.⁵⁷¹ A túl távan értelmezett, vagy kellőképpen át nem gondolt tanítványság-fogalom az, ami elvéteti a célt az írásmagyarázók többségével. Ahogyan KIERKEGAARD csípős kritikája méltán érte a „Dániában mindenki keresztény” közfelfogását, ami a 19. századi nyárspolgári életmód és közerkölcs szerinti életet jelentette, úgy kell nekünk is ezt a távan értelmezett tanítványság

⁵⁷⁰ Teljesen igaza van Ulrich Luznak: „Nem lehet mindenkiről elmondani, hogy olyan értelemben válik Jézus követővé, hogy vagyont eladja, s Jézushoz hasonlóan vándorolva hirdeti Isten Országát evangéliumát. A 10,40-42 világossá teszi, hogy a gyülekezetben nemcsak olyanok léteznek, akik vándorpróféták, igazak, „kicsinyek”, s akikről a 10. fejezet kiküldetési beszéde szól. Olyanok is vannak a gyülekezetben, akik otthon tartózkodnak, vendégszeretetet gyakorolnak, vándor-misszionáriusokat felruháznak, és foglyokat meglátogatnak (25,31-46), vagy pedig olyanok, akik a szomjazónak egy pohár vizet adnak (10,42), s ezért meglepő és kiszámíthatatlan módon Isten végtelen jutalmát nyerik el.” Azonban nem kevésbé lényeges, hogy Luz így folytatja: „Jézusnak a vándorradikálisokról elmondott ígéreteit Máté evangélista általános előjelűvé, és a letelepedett keresztények számára is követendő „vagyonszabállyá” teszi, amikor kijelenti: ne gyűjtsetek magatoknak kincset a földön, mert nem szolgálhattok Istennek s a Mammonnak (6,16-24). ... Tehát a Hegyi Beszéd szerint élni annyit jelent, mint a tökéletességre vivő úton haladni. Ezen az úton mindaddig el kell menni, amíg az ember számára lehetséges.”

Luz, Ulrich: *Máté Jézustörténete*. /Hermeneutikai füzetek 21./ Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2000, 58-59. o. (Luz 2000)

⁵⁷¹ Hasonló logika mentén csúszik el a római katolikus szerzetes – világi hívő duál is. Míg előbbi próbálja az „evangéliumi tanácsokat” (amik mitől lennének „tanácsok”?!) megtartani, addig a „világi tanítvány” erre nem köteles.... E szemléletben a „tanácsok” megtartása csak „üdvosztahanovizmus”, ami azonban teljesen idegen az evangélium megközelítésétől.

fogalmat elvetnünk, amennyiben szigorúan mátéi-jézusi perspektívából vizsgálódunk.⁵⁷² A jézusi tanítványság ugyanis az írástudók és a farizeusok igazságát felülmúló igazság (δικαιοσύνη) gyakorlásában áll (Mt 5,20), amint arra a következő fejezetben majd részletesen kitérünk. Az írástudók és farizeusok igazsága a Tóra rendelkezéseinek szintjéhez kapcsolódik, aminek megvalósítása önmagában véve sem kis, ha egyenesen nem lehetetlen kihívás(!): ez az, amihez Jézus a gazdag ifjút első körben igazítja (Mt 19,17-19). Ez az a társadalmi erkölcsi szint, amely mindenkitől elvárható és el is várt.⁵⁷³ A tökéletesség útja (Mt 5,48) – ami Jézus álláspontja szerint keveseké és nem sokaké (Mt 7,14)! - viszont nem elvárt mindenkitől, csak azoktól, akiket földi egzisztenciájuk kötelekeinek felszámolása mellett (az anyagiakon túl beleértve a családot is) Jézus az ő követésére hív, mint a gazdag ifjút a második körben (Mt 19,21), mint Pétert, András, Jakabot, Jánost (Mt 4,18-22) és Mátét (9,9), akik „el is hagytak mindent” (Mt 19,27). Illetve elvárt attól, aki követni *akarja* Jézust, és ezért hajlandó az ő ψυχή-jét elveszíteni őerte (Mt 16,25). Ez utóbbi például már egy általánosabb alapelv, ami egy letelepedett keresztény számára is princípium- és attitűdszerűen magában foglalja mindazt, ami a családi és vagyoni, azaz egzisztenciális gyökerek konkrét felszámolása révén a tanítványi ideáltípusnál, illetve Jézus vándoréletmódjához csatlakozó első követőinél egyértelműen megvalósult, kifejeződött.

Mindez tehát akkor is így van, ha nyilvánvalóan a tanítványság ideáltipikus megfogalmazásáról van szó, amit egyáltalán nem hiteltelenít a gyakorlatban ténylegesen igencsak bukdácsoló tanítványoknak az evangéliumban ábrázolt képe, sem saját személyes Krisztuskövetésünk tökéletlensége, sem e tanításelemek történelmileg nagyfokú ignorálása a keresztény praxisban, és mint láthatjuk: az írásmagyarázatban, értelmezéstörténetben.⁵⁷⁴

Az egész alfejezet és az elvégzett vizsgálódás eredményének összefoglalásaképpen álljon itt egy utolsó idézet SHEFFIELD tanulmányából: „The construction of a new family in relationship to Jesus and the heavenly father provides a new context in which the command to honor father and mother will be obeyed. By leaving the family of origin and becoming a brother or sister of Jesus, the disciple honors the heavenly father. As a member of the heavenly father’s family, the disciple has new mothers to honor, as well as new sisters and

⁵⁷² Nem indulhatunk ki a mai cirka kétmilliárd nominális értelemben vett keresztényből, hanem csakis az evangélium szövegéből.

⁵⁷³ Nyilván még ez is megszegésre került, de nagyon fontos, hogy korrekciós eszközként épp a normarendszeren belül állt rendelkezésre ennek orvoslására az áldozati kultusz.

⁵⁷⁴ Ugyanakkor jól ismert jelenet, ahogy az evangéliumok tüzetes tanulmányozása és benső lelki érési folyamata nyomán Assisi Szent FERENC mind anyagi vonatkozásban, mind földi atyját a mennyekre cserélve, ezt szóban és tettben egyaránt, performatív módon, azaz etimológiai és átvitt értelemben is *expressis verbis* a gyakorlatban megvalósította.

brothers to care for. In the best of all possible worlds, the biological mother and father may become brother and sister and mother in the new family, and the responsibilities in 'honoring' the new kin exceed the honor of mother and father required by the Torah.”⁵⁷⁵

5.2 TANÍTVÁNYSÁG, MINT AZ ISTEN GYERMEKÉVÉ VÁLÁS FOLYAMATA

5.2.1 A tanítványság dimenziói

Henry PATTARUMADATHIL S.J. a Gregoriana Pápai Egyetemen 2007-ben megvédett disszertációját 'a tanítványság Máté evangéliumában' téma egy sajátos szemszögből való vizsgálatának szentelte. Miközben a mátéi tanítványság fogalmát érintő szakirodalmi megközelítéseket tömören ám részletesen ismerteti,⁵⁷⁶ saját maga azt a tézist fogalmazza meg, majd bontja ki monográfiájában, miszerint a tanítványság Máténál nem más, mint az Isten gyermekévé válás folyamata.⁵⁷⁷ Ennek a folyamatnak öt dimenzióját különbözteti meg:⁵⁷⁸

- 1) Krisztológiai: Jézuson, a Fiún keresztül válhat valaki Isten gyermekévé.
- 2) Ekkleziológiai: Azáltal, hogy pozitívan válaszol Jézus hívására, belép Isten földi családjába, és útját a testvéreivel folytatja.
- 3) Missziói: Életük tanúságtételével és tanításukkal a tanítványok vonzanak és hívnak más embereket, hogy csatlakozzanak az Isten gyermekévé válás folyamatához.
- 4) Eszkatológiai: Valaki visszavonhatatlanul Isten gyermekévé Isten országában lesz.
- 5) Etikai: Ahhoz, hogy elérje ezt az állapotot, Isten akaratát kell cselekednie, és a „nagyobb igazságot” gyakorolnia (Mt 5,20).

⁵⁷⁵ „Egy új család létrehozása a Jézussal és a mennyei Atyával való kapcsolatban egy új kontextust biztosít, amelyen belül a „tiszteld apádat és anyádat” parancsolatnak engedelmeskedni lehet. A származási család elhagyásával és Jézus testvérévé válással a tanítvány a mennyei Atyát tiszteli. Mint a mennyei Atya családjának egy tagja a tanítványnak új édesanyja van, akit tisztelhet, csakúgy, mint új testvérei, akikről gondoskodhat. Minden lehetséges világok legjobbjában a biológiai anyja és apa fivérére, nővérré és anyává válhat az új családban, és az új rokonnak való „tiszteletadás” felelőssége felülmúlja az apa és anyja Tóra által megkívánt tiszteletét.”

SHEFFIELD 2001, 67. o.

⁵⁷⁶ PATTARUMADATHIL, Henry: *“Your Father in Heaven”: Discipleship in Matthew as a Process of Becoming Children of God.* /Analecta Biblica 172./, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2008, 11-18. o. (PATTARUMADATHIL 2008)

⁵⁷⁷ PATTARUMADATHIL 2008, 11. o.

⁵⁷⁸ PATTARUMADATHIL 2008, 18. o.

PATTARUMADATHIL elvi megközelítését kifejezetten jónak tartom, ezért a keresztyén ember istengyermekségével és annak elválaszthatatlan komplementerével, Isten atyaságával kapcsolatos mátéi modell felvázolása során nagymértékben támaszkodom is rá.

Amikor az Isten gyermekévé válás folyamatáról beszélünk, rögtön pontosítást is kell tennünk. A Pálnál már megfigyelt eszkatológiai feszültséghez hasonló jelenség ugyanis itt is hangsúlyosan jelen van. A „már igen” és a „még nem” paradox igazsága hasonlóképpen érvényesül Máté istenfiúság-értelmezésében. Azáltal, hogy a tanítványok engedelmeskednek Jézus elhívásának és földi származásukat mennyekre cserélik - ahogy azt előzőleg a földi és a mennyi atyaság kapcsán láthattuk -, azonnal Isten fiaiként tekint rájuk Jézus, és Istent az ő Atyjuknak nevezi. Ez a fiúi lét azonban megváltozhat, hiszen belső és külső ellenséges erők, késztetések kísértik a gyermekeket, hogy az Atyjukkal való kapcsolatuk törést szenvedjen. Éppen ezért más rátekintésben a tanítvánnyá lett emberek az Isten gyermekévé válás folyamatába kerülnek bele. Végso soron pedig az, ahogyan e világban élnek, lesz az a döntő tényező, ami alapján megítéltetnek majd, mint istengyermekek vagy nem-gyermekek. Aki sikerrel ér a folyamat végére az léphet be a Királyságba. Az istengyermekség ebből a szempontból tehát nem pusztán egy már megszerzett státusz, hanem egy jövőbeli állapot,⁵⁷⁹ amely annak a folyamatnak a végén teljesedik ki, amely már a tanítványság útjára lépéssel elindult. „Every time that Jesus reminds the disciples of their identity as the children he also gives them specific directions on how to go about this process here and now.”⁵⁸⁰ A mennyek országába való bemenetel, a célbaérés - ami szinonim ennek az istenfiúságnak a kiteljesedésével -, a „nagyobb igazság” gyakorlásával, mint a szóban forgó célhoz vezető folyamat tartalmával áll szoros összefüggésben (Mt 5,20). A mátéi tanítványság-kép megértése szempontjából elengedhetetlen tehát ezt a kulcsfogalmat a lehetőségeinkhez képest körüljárunk, illetve az értelmezési megközelítéseket áttekintve a mibenlétét tisztáznunk.

⁵⁷⁹ Összehasonlításaképpen Lukácsnál például azt látjuk, hogy az egész tematika sokkal ritkábban fordul elő, az eszkatologikus feszültség azonban itt is fennáll. Isten már most is a tanítványok Atyja: Lk 6,36; 11,2.13; 12,30.32. Az istenfiúság felől közelítve azonban kifejezetten a jövőbeliséget hangsúlyozza Lk 6,35 és 20,35-36. Utóbbi szakasz egyenesen a feltámadás utánra helyezi az istenfiúság megvalósulását. Sőt abból lesz Isten fia, aki egyáltalán méltónak ítéltetik a feltámadásra: „...de akik méltónak ítéltetnek ama eljövendő világra, hogy részük legyen a halottak közül való feltámadásban, azok nem házasodnak majd, és férjhez sem mennek. Sőt meg sem halhatnak többé, mert az angyalokhoz lesznek hasonlók, és Isten fiaivá lesznek, mivel feltámadnak a halálból.”

⁵⁸⁰ PATTARUMADATHIL 2008, 31. o.

„Minden alkalommal, amikor Jézus emlékezteti a tanítványokat az ő gyermeki identitásukra, konkrét útmutatásokat is ad nekik, hogy hogyan lássanak neki ennek a folyamatnak itt és most.”

5.2.2 A δικαιοσύνη fogalma Máténál

5.2.2.1 Értelmezési lehetőségek

Meglátásom szerint a magyarra fordítás lehetősége hasonló értelmezési bonyodalmakat, problémákat produkál, mint azt a többnyire egyaránt a „lélek” kifejezéssel visszaadott ψυχή és a πνεῦμα esetében tapasztaljuk. Ahogy az indoeurópai nyelvekben ezeknek saját terminusai léteznek (anima – spiritus, soul - spirit, Seele - Geist, âme - esprit, stb.), ugyanígy a δικαιοσύνη is világosan megkülönböztethető az ἀλήθεια-tól (iustitia - veritas, righteousness – truth, Gerechtigkeit – Wahrheit, justice –vérité stb.). A magyar fordítások többsége mégis „igazság”-ként adja vissza mindkettőt. Ahol pedig ritkábban a δικαιοσύνη esetében szövegkörnyezettől függően „igazságosság”, „kegyesség” szerepel, ott szintén a magyar nyelvi konnotációs differenciákból problémák merülhetnek fel.

A δικαιοσύνη szó hét ízben fordul elő Máténál, ebből öt esetben a hegyi beszédben, és csak Jézus szájából hangzik el.⁵⁸¹ A kontextusok eltérőek, így beszélhetünk a δικαιοσύνη betöltéséről (Mt 3,15), éhezéséről és szomjazásáról (Mt 5,6), a miatta való üldöztetésről (Mt 5,10). A tanítványok δικαιοσύνη-je felül kell, hogy múlja az írástudókét és farizeusokét (Mt 5,20). Szó van a δικαιοσύνη gyakorlásának mikéntjéről (Mt 6,1), Isten δικαιοσύνη-jének a kereséséről (Mt 6,33), valamint a δικαιοσύνη útjáról (Mt 21,32).

Abban minden magyarázó egyetért, hogy Máté evangéliuma számára ez egy rendkívül fontos fogalom.⁵⁸² A tudományos konszenzus azonban ezzel véget is ér. A fő dilemma, hogy vajon Isten ajándékáról, vagy Istennek az ember felé irányuló követelményéről van szó?⁵⁸³ A mátéi használatot illetően a kutatók alapvetően négy különböző álláspont köré csoportosulnak.

- 1) A δικαιοσύνη mind a hét esetben Isten követelménye az ember felé, és nem pedig Isten ajándéka.⁵⁸⁴ Ezen az állásponton van például Georg STRECKER, aki szerint Máténál a δικαιοσύνη lényegét tekintve mindig „Rechtschaffenheit”.⁵⁸⁵ Ez ma talán relatív

⁵⁸¹ Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32.

⁵⁸² Vö.: MOTYER, Stephen: Justification in the New Testament Outside the Pauline Corpus. In: *Vox Evangelica* 22, 1992, 71. o. (MOTYER 1992)

⁵⁸³ Az elkövetkező oldalakon ezen kérdés mentén fogjuk megvizsgálni az egyes textusokat is. Ugyanis csak akkor beszélhetünk arról, hogy az istenfiúság kiteljesedéséhez, mint célhoz vezető folyamatnak a tartalmáról van szó, ha a „nagyobb igazság” mátéi értelemben nem pusztán egy passzívan elfogadott ajándék.

⁵⁸⁴ Ajándék, a páli értelemben.

⁵⁸⁵ STRECKER, Georg: *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchungen zur Theologie des Matthäus.* /FRLANT 82./ (3. ed.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971, 157-158, 179-181, 187. o. /STRECKER 1971/

többségi véleménynek mondható; olyanok sorakoznak fel mögötte, mint a kérdéskörnek egy igen alapos és egyértelműen alaplúnek számító monográfiát szentelő Benno PRZYBYLSKI,⁵⁸⁶ PATTARUMADATHIL,⁵⁸⁷ a kommentárszerzők közül LUZ,⁵⁸⁸ DAVIES és ALLISON,⁵⁸⁹ bizonyos értelemben Hans Dieter BETZ is.⁵⁹⁰ A magyar exegeták közül először a római katolikus KOCIS Imrét emelem ki. „Az „igazság” (dikaiozüné) gyakori fogalom Máté evangéliumában: az igaz magatartást, vagyis az Isten akaratát teljesítő emberi cselekvést jelenti.... Az „igazság”, vagyis Isten akaratának teljesítése az Isten uralmának való elkötelezettséget jelenti.”⁵⁹¹ A baptista ALMÁSI Tibor kommentárjában szintén azon az állásponton van, hogy „az igazságosság (dikaiozüné) Isten akaratának teljesítése.”⁵⁹² Mint a későbbi elemzésekből ki fog derülni, magam is ebbe az irányba hajlok.⁵⁹³ Érdekes figyelembe vennünk az egyébként nem ezt a megközelítést pártoló református KÓKAI NAGY

⁵⁸⁶ PRZYBYLSKI, Benno: *Righteousness in Matthew and in his World of Thought*. /SNTS Monograph Series 41./ Cambridge University Press, Cambridge, 1980, 99. o. (PRZYBYLSKI 1980)

“...it is possible to conclude that Matthew's usage of the term *dikaiozune* is consistent. In all seven passages righteousness is seen as God's demand upon man. Righteousness refers to proper conduct before God.”

„...arra a következtetésre juthatunk, hogy a *dikaiozune* kifejezés használata Máté részéről következetes. Mind a hét igeszakaszban az igazság Isten követelménye az ember felé. Az igazság az Isten előtti helyes viselkedésre utal.”

⁵⁸⁷ PATTARUMADATHIL 2008, 40, 43. o.

⁵⁸⁸ LUZ 1985, 177-178. o.

⁵⁸⁹ DAVIES, William D. - Dale C. ALLISON: *The Gospel according to Saint Matthew*. Vol 1: Introduction and Commentary on Matthew I-VII. /The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament/ T&T Clark, Edinburgh, 1988, 327. o. (DAVIES – ALLISON 1988)

⁵⁹⁰ BETZ alaplúnek számító hegyi beszéd kommentárjában amellett foglal állást, hogy a fogalom konzisztensen zsidó értelemben fordul elő. Etikai szempontból az igazság az emberi viselkedés és ezért egyúttal minden etikai gondolkodás és cselekvés mértéke. BETZ szerint ugyan Istentől kapott ajándék jellege is van, de hangsúlyozottan nem páli keresztény, hanem zsidó értelemben.

Vö.: BETZ, Hans Dieter: *The Sermon on the Mount*. /Hermeneia/, Fortress Press, Minneapolis, 1995, 130-131. o. (BETZ 1995)

⁵⁹¹ KOCIS Imre: *A hegyi beszéd*. (3. kiadás) /A Biblia világa 4./ Budapest, Jel Kiadó, 2005, 47. o. (KOCIS 2005)

⁵⁹² ALMÁSI Tibor: *Máté evangéliuma*, Budapest, 1989, 25. o. (ALMÁSI 1989)

⁵⁹³ Ezt azonban nem szabad túl leegyszerűsítően kezelve félreérteni. Azaz, például igazat adok Roland DEINESnek abban, hogy Máté igazság-fogalmát nem lehet egyszerűen egy etikai cselekvésre redukálnunk, legyen az akár a Tízparancsolat, a Tóra vagy más parancsolat teljesítése. A mátéi igazság mint cselekvés DEINES szerint ugyanis mindig üdv történetileg és eszkatologikusan minősített. Vö.: Deines, Roland: *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias: Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie*. /WUNT 177./, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, 126. o. (DEINES 2004)

Ezt viszont én kissé más értelemben, méghozzá kettős összefüggésben értem így. Egyfelől, ahogy azt az előző alfejezet végén mintegy tézisként felvettem, és aminek most a bizonyítási folyamatában járunk: a mennyek országába való bemenetel, a célba érés gyakorlatilag szinonim az istenfiúságnak a kiteljesedésével mátéi megközelítésben. Ez pedig a „nagyobb igazság” gyakorlásával, mint a szóban forgó célhoz vezető folyamat tartalmával áll szoros kapcsolatban. Másfelől, nemcsak a cél, hanem az „origó” összefüggésében is igaznak tartom a mátéi igazság, mint cselekvés üdv történetileg minősített voltát. Ezt véleményem szerint a legfrappánsabban Pál fejezi ki, méghozzá ennek lényegi paradoxonát tökéletesen megragadva, ekképpen: „...félelemmel és rettegéssel munkáljátok üdvösségeteket, mert Isten az, aki munkálja bennetek mind a szándékot, mind a cselekvést az ő tetszésének megfelelően.” (Fil 2,12b-13)

Viktor észrevételét is, aki az általa – szerintem kissé leegyszerűsítően - „emberi cselekedet”-ként aposztrofált kategóriáról ekként nyilatkozik: „ez az értelmezés főként az ógyházra volt jellemző, így válhatott az igazság fogalma a katolikus egyházban szinte az erkölcs tartalmává.”⁵⁹⁴ Az, hogy ógyházra ez volt jellemző, számomra inkább további támogató érv az értelmezés helyessége mellett. különösen is azzal együtt és annak fényében, hogy – mint láthatjuk - kortárs tudományos szerzők is bőségesen, ha nem egyenesen többségében osztják ezt, illetve osztanak ehhez hasonló álláspontot.

Mielőtt a további megközelítésekre kitérnénk, úgy vélem, érdemes már itt előzetesen is számításba vennünk PRZYBYLSKI egyik érvét.⁵⁹⁵ A δικαιοσύνη az evangélium szövegében minden esetben mátéi redakció eredményeképpen megjelenő, így a szerző számára igencsak hangsúlyos és fajsúlyos fogalom.⁵⁹⁶ Éppen ezért az egységes értelmű használatot kell részéről feltételeznünk, hacsak nincsenek komoly, az ellenkező irányba mutató jelek.⁵⁹⁷

- 2) Az értelmezési skála másik végpontján az vélemény áll, miszerint a δικαιοσύνη kivétel nélkül mind a hét esetben alapvetően isteni ajándék, Isten megmentő cselekvése. Ezt az álláspontot a tudományos biblikus kutatásban meglehetősen kevesen képviselik. Emblematikus megfogalmazója Martin Johannes FIEDLER.⁵⁹⁸ Azt még FIEDLER is elismeri, hogy Máténál az igazság egyszerre Isten eszkatologikus ajándéka és követelménye az ember felé. Mivel azonban az ajándék megelőzi a követelményt,

⁵⁹⁴ KÓKAI NAGY Viktor: *A hegyi beszéd.* /Questiones Theologiae 1./ KRE HTK Doktori Iskola – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2007, 54. o. (KÓKAI NAGY 2007)

KÓKAI NAGY Viktor kategóriái a δικαιοσύνη szó lehetséges újszövetségi értelemait illetően: 1) emberi cselekedet; 2) Isten ajándéka vagy hatalma; 3) az előző két jelentés összefüggésében Isten szövetségi rendje, mint ajándék és feladat. Ld. uo.

⁵⁹⁵ PRZYBYLSKI 1980, 98. o.

⁵⁹⁶ A többi szinoptikus evangéliumot tekintve mindössze egyszer találkozunk a kifejezéssel, Zakariás énekében Lk 1,75-ben, aminek viszont nincs mátéi párhuzamos helye.

⁵⁹⁷ Ugyanígy vélekedik Ulrich Luz is: „Máté esetében a δικαιοσύνη mindig azt az igazságot jelenti, amit Isten követelményeként az embernek meg kell cselekednie; éppen ezért a kevés kétes jelentésű előfordulást a többségi biztos jelentés szemszögéből értelmezem.”

Luz 2000, 40. o.

⁵⁹⁸ FIEDLER, Martin Johannes: „Gerechtigkeit” im Matthäus-Evangelium. In: *ThVers* 8, 1977: 63-75. o. (FIEDLER 1977)

Álláspontját korábban részletesebben kifejtette a halle-wittenbergi Martin-Luther Universität-en 1957-ben benyújtott, ám mai napig publikálatlan két kötetes „Der Begriff δικαιοσύνη im Matthäus-Evangelium, auf seine Grundlagen untersucht” című disszertációjában.

ezért szerinte mind a hét esetben esszenciálisan ajándékról van szó. FIEDLERéhez hasonló álláspontot foglal el Heinz GIESEN is.⁵⁹⁹

- 3) A fennmaradó két irányzat az előbbi két polaritás közé pozícionálható. Inkább a fiedleri irány felé húz az a megközelítés, amely ugyan elismeri mindkét jelentés előfordulását, azonban az „isteni ajándék” értelmű igehelyeknek nagyobb jelentőséget tulajdonít, azokra nagyobb hangsúlyt helyez. Így például John A. ZIESLER úgy érvel, hogy míg Mt 5,20-ban a δικαιοσύνη az emberre irányuló isteni igényként értelmezhető, addig Mt 5,6-ban Isten ajándékaként. Mivel azonban 5,6 megelőzi 5,20-at, szerinte ez azt jelzi, hogy az emberi igazság elégtelen, ezért szükség van egy Istentől jövőre, mint ajándékra.⁶⁰⁰
- 4) A másik ilyen köztes, ám a harmadiktól különböző álláspont nem helyezi egyik értelmezést sem a másik elé, nem rendeli az egyiket a másik alá. Minden egyes textust külön kell megvizsgálni. A δικαιοσύνη így hol isteni igény, hol pedig ajándék. Ki nem mondvá az következik ebből, hogy Máté egyszerűen nem konzisztens módon használja a fogalmat. Ilyen megközelítést alkalmaz például posztumusz írásmagyarázati művében Ernst LOHMEYER.⁶⁰¹ Hasonlóképp ilyen példa lehet Eduard SCHWEITZER, aki Máté kommentárjában ekképpen nyilatkozik: „Sicher ist bei Matthäus (s. zu 5,6) in 5,20 das menschliche Handeln nach der Norm der Gerechtigkeit Gottes gemint, ebenso wohl 3,15; 21,32. Offen bleibt 5,10 (s.d.). Hingegen erscheint „Gerechtigkeit Gottes in 6,33 als Parallelbegriff zu „Reich Gottes“, also wahrscheinlich doch als Gabe, Gnadengeschenk Gottes. Das gilt wohl auch für 5,6. Freilich stehen 6,10 Gottes Reich und Gottes Wille nebeneinander; beides sind zu erbittende Gaben, die aber das Tun des Gotteswillens durch den Menschen einschließen.”⁶⁰² Szerintem Donald A. HAGNER is ide sorolható, aki ugyan

⁵⁹⁹ Vö.: GIESEN, Heinz: *Christliches Handeln: Eine redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη-Begriff in Matthäus-Evangelium*. Peter Verlag, Frankfurt am Main, 1982, 237-241. o. (GIESEN 1982)

⁶⁰⁰ ZIESLER, John A.: *The Meaning of Righteousness in Paul*. /SNTS Monograph Series 20./ Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 144. o. (ZIESLER 1982)

⁶⁰¹ LOHMEYER, Ernst: *Das Evangelium des Matthäus: Nachgelassene Ausarbeitungen und Entwürfe zur Übersetzung und Erklärung*. /Meyers Kommentar Sonderband/ Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen, 1958. (LOHMEYER 1958)

⁶⁰² SCHWEIZER, Eduard: *Das Evangelium nach Matthäus*. /NTD 2./ Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, 29. o. (SCHWEIZER 1973)

„Bizonyos Máténál (ld. 5,6-nál), hogy 5,20-ban az Isten igazsága szerinti normának megfelelő emberi cselekedetekről van szó, csakúgy, ahogy valószínűleg 3,15 és 21,32 esetén is. Nyitva marad a kérdés 5,10-ben (ld. ott). Másfelől 6,33-ban „isten igazsága” „Isten országával” párhuzamos fogalomként jelenik meg, ezért valószínűleg egyúttal ajándékként, Isten kegyelmi ajándékaként. Ez valószínűleg igaz 5,6-ra nézve is. 6,10-ben Isten országa és Isten akarata egymás mellett állnak; mindkettő elkérendő ajándék, de Isten akaratának cselekvése az emberek részéről szintén benne foglaltatik.”

készségesen elismeri, hogy a legtöbb esetben Máté a δικαιοσύνη-t a héber $\eta\kappa\tau\iota\varsigma$ -nak, etikai igazságosságnak megfelelő értelemben használja (pl.: 5,10; 5,20; 6,1; 6,33 esetében). De vannak példák (szerinte pl.: 5,6 és 21,32), amikor nem így, hanem Isten megmentő cselekvéseként. Ezért ő nem tartja kizártnak, hogy a mátéi és a páli δικαιοσύνη-fogalom ilyenkor ugyanarra vonatkozik.⁶⁰³ Erre a konklúzióra jut monográfiájában Charles Lee IRONS is, aki szerint nem lehet éles kontrasztba állítani Máté állítólágosan nomisztikus szoteriológiáját Pál kegyelem-szoteriológiájával.⁶⁰⁴

Azt, hogy ez a negyedik kategória mennyire nem egységes, jól mutatja például Peter STUHLMACHER álláspontja, aki szerint egyensúlytalanság áll fenn Máténál az igazság ajándék- és követelmény-aspektusai között, ezért – szemben HAGNER és IRONS fenti ez irányú törekvéseivel –, lehetetlen Máténál egy *sola gratia* üdvösség-koncepciót feltételezni.⁶⁰⁵ STUHLMACHERnek ezt az álláspontját, mint helyes megfigyelésből adódó helytelen következtetést bírálja MOTYER már idézett tanulmányában. Amiért a δικαιοσύνη-fogalom mátéi használatát illetően nem beszélhetünk egy egységes koncepcióról, ami ráadásul a páli értelemben vett *sola gratia* megigazulás jegyében állna, az nem jelenti azt, hogy a kegyelemből való üdvösség Máté teológiai gondolkodásából hiányozna. MOTYER PRZYBYLSKIVEL ért egyet, aki ehelyett arra a következtetésre jut, hogy mindössze arról van szó, hogy ezt Máténál (nyilván Páltól eltérően) nem a δικ-szócsalád használata fejezi ki.⁶⁰⁶

Az egyes szerzőket azonban nem lehet mindig egyértelműen valamelyik fenti kategóriába belepasszírozni. Másfelől nem szabad szem előtt téveszteni, hogy e kategóriák csak egy bizonyos aspektusból állnak fenn. Így például SCHWEIZERT és HAGNERT hasonló elvet vallókként egy csoportba soroltuk. Ezen hasonló álláspontjuknak az alapjául szolgáló konkrét igeversek megítélése tekintetében azonban akár teljesen ellentétes módon is gondolkozhatnak, amint azt például Mt 6,33 esetében fentebb láthatjuk. Ezzel szeretném arra a tényre is felhívni a figyelmet, hogy még abban sincs egyetértés az első megközelítési

⁶⁰³ HAGNER, Donald A.: Law, Righteousness, and Discipleship in Matthew. In: *Word & World* 18, (4), 1998, 367. o. (HAGNER 1998)

⁶⁰⁴ IRONS, Charles Lee: *The Righteousness of God: A Lexical Examination of the Covenant-Faithfulness Interpretation*. /WUNT 2/386./ Mohr Siebeck, Tübingen, 2015, 266. o. (IRONS 2015)

Talán nem véletlen, hogy IRONS doktori disszertációját éppen HAGNERher írta...

⁶⁰⁵ STUHLMACHER, Peter: *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*. /FRLANT 87/ (2. ed.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966, 190-191. o. (STUHLMACHER 1966)

⁶⁰⁶ Vö.: MOTYER 1992, 72. o.

típussal szemben álló szerzők körében, hogy ezt a szembenállást a hét lehetségesből egyáltalán mely igeszakaszokra lehetne alapozni minden kétséget kizáróan.

Természetesen a már említett felosztásokon kívül, még számos más csoportosítási lehetőség is előfordul. NOLLAND például hat értelmezési kategóriát különböztet meg a δικαιοσύνη mátéi értelmezési lehetőségeit tekintve:

- 1) helyes viselkedés, annak a megcselekvése, amit Isten megkíván;
- 2) igazságos társadalmi rend, amelyért érdemes dolgozni a jelenben;
- 3) igazságos társadalmi rend, ami eszkatologikusan érhető el;
- 4) Isten népének a győzelme;
- 5) a megigazulás ingyen ajándéka;
- 6) valami, ami az emberi és az isteni aktivitást kombinálja: Isten akaratának cselekvése, és hogy Isten véghez viszi az ő megmentő szándékát kegyelemmel és irgalommal.⁶⁰⁷

Jelen műnek nem feladata az, hogy a δικαιοσύνη mátéi értelmezését illetően az egymással versengő tudományos nézeteket tovább differenciálja és részletezze, lévén, hogy nem ez a fő vizsgálati területünk. Azt mindenesetre leszögezhetjük, hogy a kérdés egyáltalán nem jutott még teljesen nyugvópontra, és a mai napig komoly szakmonográfiák születnek a témakörben. Másfelől a fenti kategóriákat mintegy zárójelbe téve sok esetben azt a bizonytalanságot is látnunk kell, amit számos szerzőnél magam is bőségesem tapasztaltam,⁶⁰⁸ és amit PRZYBYLSKI ekképp foglal össze: „The views of various other scholars are confusing insofar as it is not clear whether they think that in Matthew the double meaning of demand and gift is applicable only to each *dikaioyne*-passage or whether these are separate meanings

⁶⁰⁷ Vö.: NOLLAND 2005, 202-203. o.

⁶⁰⁸ BARTH, Gerhard: Matthew's Understanding of the Law. In: Bornkamm, Günther - Gerhard Barth – Heinz Joachim Held: *Tradition and Interpretation in Matthew*. PA, Westminster Press, Philadelphia, 1963, 139-140. o. (BARTH 1963)

De példának okáért ez a zavarosság, következtetlenség, s így enyhe önellentmondásosság bizonyos értelemben és fokig a fenti kategóriákba besorolt ZIESLERT és BETZET is jellemzi.

ZIESLER például kijelenti, hogy Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33 olyan esetek, ahol az igazság keresztény magatartást jelöl. Vö.: ZIESLER 1982, 133. Majd Mt 5,20 kapcsán külön kiemeli, hogy semmi nem sugallja, hogy bármi másról szó lenne, mint emberi aktivitásról, kivéve esetleg, ha valaki azt feltételezi, hogy Mt 5,6 azt is magában foglalja, hogy a δικαιοσύνη Isten ajándéka is. Vö.: ZIESLER 1982, 134. Kicsivel később viszont azt állítja, hogy Mt 5,6-ban a δικαιοσύνη Isten ajándéka, majd általánosságban is levonja a következtetést, hogy az igazság Máté számára egyszerre követelmény és eszkatologikus ajándék. Vö.: ZIESLER 1982, 142.

BETZ kijelenti, hogy metodológailag szükségtelen ugyanazt a jelentését erőltetni a kifejezésnek minden egyes előfordulásakor. Majd pár mondattal később jelzi, hogy a kifejezés centrális jelentőségű a hegyi beszédben, és konzisztensen a fogalom zsidó értelmében jelenik meg. Végül definíciószerűen megfogalmazza, hogy az igazság etikailag az emberi viselkedés és így minden etikai gondolkodás és cselekvés mércéje. Vö. BETZ 1995, 131.

applicable only to specific passages. In other words, it is not clear whether they view *dikaioyne* as having a uniform meaning in the Gospel of Matthew.”⁶⁰⁹

A következőkben Mt 6,1 kivételével röviden áttekintjük az egyes δικαιοσύνη –t tartalmazó igeverseket. Előbbit pedig - amelyben az igazság és a tanítványok Atyja egyszerre szerepel -, majd egy későbbi fejezetben fogjuk részletesen megvizsgálni, ahol e két nyomvonal, amelyen kutatásunk során előrehaladunk, egyesül.

5.2.2.2 Máté 5,20

Mint az már szóba került, az istenfiúság kiteljesedése szoros összefüggésben áll a Jézus által a tanítványoktól megkívánt „nagyobb igazság” gyakorlásával. „Mert mondom nektek, ha a ti igazságotok nem múlja felül az írástudók és farizeusok igazságát, akkor semmiképpen sem mentek be a mennyek országába.” (Mt 5,20) Ebből legelőször is az következik, hogy beszélhetünk az írástudók és a farizeusok δικαιοσύνη-jéről is.⁶¹⁰ Ahogy azonban ők azt gyakorolják, az Jézus szerint nem elégséges mértékű, nem megfelelő a tanítványoknak. Ez alapján viszont levonható egy nagyon fontos következtetés,⁶¹¹ ami minimum a fentebb ismertetett második kategóriába sorolt nézetet önmagában is megcáfolni tűnik. Amennyiben ugyanis a δικαιοσύνη Isten ajándékát jelentené, akkor el kellene ismernünk, hogy itt a 20. versben annak mind a tanítványok, mind a farizeusok és írástudók igazságára igaznak kell lennie. A vers lényegi üzenete azonban éppen az, hogy az írástudók és a farizeusok igazsága nem elég az Isten országába való belépéshez, ami igencsak furcsa helyzetet eredményez, amennyiben itt is Isten ajándékáról van szó. Hiszen – levonva a végső logikai következtetést – akkor ez esetben Jézus kritikájának éle nem is annyira az emberi befogadó oldalt, hanem Istent, a „defektusos” ajándékot adományozót illetné. Erre lehetne esetleg azt mondani, hogy minőségi különbségtételre van szükség. Míg az írástudók és a farizeusok igazsága az isteni követelményre vonatkozik, addig a tanítványok nagyobb, illetve

⁶⁰⁹ PRZYBYLSKI 1980, 84. o.

„Más különböző szerzők álláspontjai zavarba ejtőek, amennyiben nem világos, hogy vajon arra gondolnak, hogy a követelmény és ajándék kettős értelme minden egyes *dikaioyne*-szakaszra alkalmazandó /azaz egyszerre - L.V./, vagy ezek a különböző értelme csak meghatározott szakaszokra érvényesek /azaz külön-külön –L.V./ . Más szóval, nem tiszta az, hogy vajon úgy látják, hogy a *dikaioyne*-nek egységes értelme van Máté evangéliumában.”

⁶¹⁰ HARE úgy értelmezi, hogy Mt 5,20 /írástudók és farizeusok/ és 21,32 /Keresztelő János/ alapján a nem-keresztény δικαιοσύνη lehetősége is elismert.

Vö.: HARE, Douglas R.A.: *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St Matthew*. /SNTS Monograph Series 6./ Cambridge University Press, Cambridge, 1967, 131. o. (HARE 1967)

⁶¹¹ Az alábbi gondolatmenetem csírájéért PRZYBYLSKINEK tartozom köszönettel. Vö. PRZYBYLSKI 1980, 85. o.

az előbbi felülmúló igazsága pedig az isteni ajándékra.⁶¹² Ilyen különbségtételt azonban sem az igeversből, sem a kontextusából nem tudunk kiolvasni, sőt! Mind a megelőző, mind az azt követő igeversek ugyanazon törvény sokkal alaposabb, mélyebb, radikálisabb, s talán legfőképpen: esszenciálisabb megtartásáról értekeznek.

Mt 5,17-ben azt láthattuk, hogy Jézus nem azért jött, hogy érvénytelenné tegye a törvény és a próféták tanítását. A következő két versben is a törvény integritását hangsúlyozza.⁶¹³ Ezután következik vizsgált igeversünk, majd Mt 5,21-48 között az antitézisekben azt láthatjuk, hogy Jézus újraértelmezi a törvény betöltését. Ez az elhelyezkedés három funkcióra utalhat. Mt 5,20-at értelmezhetjük Mt 5,17-19 konklúziójaként, Mt 5,21-48 bevezetéseként, vagy pedig a két egység közötti átvezető szakaszként. Mivel *expressis verbis* itt semmi konkrétumot nem tudunk meg a „nagyobb igazság” mibenlétét illetően, ezért feltételezhetjük, hogy az igevers kontextusa, a tudatos szerkesztői szándék vizsgálata ad kulcsot számunkra a megértéshez. Mt 5,21-48-ban a hat antitézisben részben rá is bukkanhatunk arra, amit keresünk. Az emberölés (Mt 5,21-22), a házasságtörés (Mt 5,27-28), és a felebaráti szeretet (Mt 5,43-44) kérdéskörében a jézusi tanítás alapvetően a mózesi törvény követelményeinek nyomvonalán halad, ámbar nyilvánvalóan igen jelentősen kiterjeszti, illetve elmélyíti annak kívánalmait.⁶¹⁴ Az elválás

⁶¹² Ami tehát analóg lenne a páli elgondolással.

⁶¹³ Mt 5,18-19: „Mert bizony mondom nektek, hogy míg az ég és a föld el nem múlik, egy ióta vagy egy vessző sem vész el a törvényből, míg az egész be nem teljeseedik. Tehát ha valaki a legkisebb parancsolatok közül akár csak egyet is eltöröl, és úgy tanítja az embereket, az a legkisebb lesz a mennyek országában.”

⁶¹⁴ Mark Allan Powell ismerteti a rabbinikus „oldás és kötés” törvényértelmezési technikát, amelyet úgy tűnik Jézus is alkalmaz. A rabbi „megkötötték a törvényt”, ha úgy látták, hogy egy parancsolat egy konkrét helyzetre alkalmazható. „Oldották”, ha pedig úgy látták, hogy a parancsolat – habár örökérvényű -, de szó szerint nem alkalmazható egy bizonyos helyzetben. Amikor Jézus kiterjeszti az emberölés tilalmát a haragra és a másik ember inzultálására, vagy a házasságtörés tilalmát a parázna kívánságra, akkor egyértelműen szorosabbra köti a törvényt. Például a szombatnapi korlátozásokon viszont egyértelműen old (Mt 12,5-8.11-12), amikor az értelmetlenül nagy terhet ró az emberre, vagy megakadályozza a jó cselekvését. A rendelkezés érvényes marad, de bizonyos körülmények között nem alkalmazható. Az oldás és kötés hatalmát Jézus az egyházra is átruházza (Mt 16,19; 18,18). Ennek a gyakorlásának az alapelveit az evangéliumban szétszórva találjuk meg:

- az írást betölteni és nem pedig eltörölni (Mt 5,17-19);
- azt tenni másokkal, amit szeretnénk, hogy velünk tegyenek (Mt 7,12);
- amit Isten kíván, az inkább irgalom, mint áldozat (Mt 9,13; 12,7);
- elutasítása annak, hogy Isten szavát kiüresítsük emberi hagyományok kedvéért (Mt 15,6);
- Isten és a felebarát iránti szeretet elsőrendűsége (Mt 22,34-40);
- figyelemmel lenni a törvény hangsúlyosabb rendelkezéseire: az igazságos ítélet, az irgalmasság és a hűség kívánalmai, szemben az ezeket elhanyagoló ám a mentából, kaporból és köményből való tizedfizetésben buzgalmat tanúsító magatartással (Mt 23,23).

Vö.: POWELL, Mark Allan: *Fortress Introduction to the Gospels*. Fortress Press, Minneapolis, 1998, 78. o. (POWELL 1998)

POWELL, Mark Allan: *Introducing the New Testament: A Historical, Literary, and Theological Survey*. Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2009, 117-118. o. (POWELL 2009)

Rabbinikus példákat is részletesen ismertet a következő tanulmányában:

(Mt 5,31-32), az eskü (Mt 5,33-37), illetve a bosszúállás (Mt 5,38-39) esetében viszont egyenesen úgy tűnik, hogy egyértelműen elveti a vonatkozó mózesi előírásokat, mint a tanítványok számára mérvadó viselkedési mintát és azokat sokkal radikálisabbakkal váltja fel.⁶¹⁵ Így láthatjuk, hogy végül is mind a hat esetben példákat kapunk a „nagyobb igazság” gyakorlására.

PRZYBYLSKI úgy gondolja, és vele együtt jómagam is, hogy a nagyobb igazság mértékét Mt 5,48-ban találjuk meg: „Ti azért legyetek tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes.”⁶¹⁶ Utal rá, hogy néhány írásmagyarázó az itt szereplő tökéletességet csak a közvetlen kontextusra, így a megelőző 43-47. versek alapján a szeretetben való tökéletességre vonatkoztatja. Azonban célszerűbb úgy értelmezni, hogy ahogy Mt 5,20 a felütése 5,21-48-nak, úgy a 48. vers ugyanennek a csúcspontja. Mt 5,21-47 konkrét példákat adott a nagyobb igazságra, a 48. vers pedig levonja mindebből a végső következtetést. Éppen ezért Mt 5,48 nem más, mint 5,20-nak az újrafogalmazása. A nagyobb igazság a tökéletesség felé mutat, a tökéletesség viszont a Mt 5,21-47-ben található valamennyi példára vonatkoztatható. Ezt az értelmezést alátámasztja a nem sokkal később keletkezett Didakhé is. Didakhé 1,4 szövege szerint: „Ha valaki megüti jobb arcodat, tartsd oda a másikat is, és tökéletes leszel.”⁶¹⁷ Ez így Mt 5,39 és 5,48 kombinációja, ami utal arra, hogy nemcsak a közvetlenül megelőző, a szeretettel kapcsolatos versekre vonatkoztatták a tökéletesség kívánalmát, mércéjét.⁶¹⁸

POWELL, Mark Allan: Binding and Loosing: A Paradigm for Ethical Discernment from the Gospel of Matthew. In: *Currents in Theology and Mission* 30, (6), 2003: 438-445. o. (POWELL 2003)

Mindezek alapján jogosan merül fel a kérdés, hogyha a teológiatörténet folyamán nagyrészt akképp értették az oldás és kötés hatalmát, mint az egyház lehetőségét a bűnök bocsánatának vagy fenntartásának a deklarálására, akkor valójában ilyen hatalom nem létezik? Semmi esetre sincs így, ám POWELL szerint az egyháznak ezt az autoritását Jn 20,23-ra lehet alapozni. Máté részéről inkább a bűn identifikálásáról van szó, azaz, hogy a közösség meghatározhatja, hogy mely típusú magatartás valósít meg bűnt, ami bűnbánatot követel meg.

Vö.: POWELL 2003, 438-439. o.

⁶¹⁵ Ez álláspontom szerint egyértelműen túlmegy a rabbinikus oldás és kötés technikájának alkalmazásán. Ez Jézus Krisztus részéről a saját szuverenitásából fakadó megnyilatkozás. Itt valóban nem úgy tanít, mint az írástudók, hanem mint akinek hatalma van, ahogyan Máté szerint a hallgatóság erre önmagában álmélkodással reflektál is (Mt 7,28-29).

Hasonlóképp gondolkodik Günther BORNKAMM, aki viszont a harmadik, ötödik és hatodik antitézis esetében látja úgy, mint a törvény eltörlését. Vö.: BORNKAMM, Günther: End-Expectation and Church in Matthew.

In: Bornkamm, Günther- Gerhard Barth – Heinz Joachim Held: *Tradition and Interpretation in Matthew*. Westminster Press, Philadelphia, PA, 1963, 25. o. (BORNKAMM 1963)

STRECKER álláspontja is az, hogy az antitézisek az ószövetségi követelményeket alapvetően új szabályozással váltják fel. Vö.: STRECKER 1971, 146. o.

⁶¹⁶ PRZYBYLSKI 1980, 85. o.

⁶¹⁷ Didakhé. (Ford.: VANYÓ László). In: Vanyó László szerk.: *Apostoli atyák*. (2. kiadás) /Ókeresztény írók 3./ Szent István Társulat, Budapest, 1988: 93-101, 93. o. (Didakhé)

⁶¹⁸ Számos további érv tekintetében lásd PRZYBYLSKI 1980, 86-87. o.

Összefoglalásképpen PATTARUMADATHILT idézem: „The righteousness Jesus wants his followers to pursue is not a mere performance of the Law like that of the scribes and Pharisees but a genuine living that flows from their relationship with the Father, a matter of the heart, as Jesus taught and fulfilled in his own life.”⁶¹⁹

5.2.2.3 Máté 5,6

Mt 5,6-ban az igazság éhezéséről és szomjazásáról olvasunk.⁶²⁰ A párhuzamos Lk 6,21-hez képest az „igazság” szó mátéi redakciós betoldásnak tűnik, ami azonban a mondanivalót messzemenően befolyásolja, megváltoztatja. A boldogmondás értelmezése tekintetében az írásmagyarázói álláspontok igencsak eltérőek, éppen a δικαιοσύνη–fogalom megközelítése mentén. KÓKAI NAGY Viktor határozottan azt a nézetet képviseli, hogy itt Máté a nekünk tulajdonított igazság ajándék voltára és fontosságára hívja fel a figyelmet.⁶²¹ HAGNER szerint is eszkatologikus igazságról van itt szó, nem pedig személyesről.⁶²² ZIESLER is úgy értelmezi ezt a verset, hogy az igazság Isten ajándékaként jön azokhoz, akik vágyódnak utána.⁶²³ Ebbe a csoportba sorolhatjuk JAKUBINYI György⁶²⁴ és KARNER Károly⁶²⁵ megközelítéseit is.

Az „ajándék” tábor hívei érvelhetnének azzal, hogy valaki olyasmire éhezik és szomjazik, amit megkapni remél. Azaz akik az igazságra éheznek és szomjaznak, azok ezt Istentől megkapják majd ajándék gyanánt. Azonban a boldogmondások logikája nem

⁶¹⁹ PATTARUMADATHIL 2008, 37. o.

„Az igazság, amelyre Jézus szerint a tanítványainak törekednie kell, az nem a Törvény pusztá megtartása, ahogy az írástudóké és a farizeusoké, hanem egy hiteles élet, amely az Atyával való kapcsolatukból forrászik, a szív dolga, ahogy Jézus tanította és beteljesítette a saját életében.”

⁶²⁰ Mt 5,6: „Boldogok, akik éheznek és szomjaznak az igazságra, mert ők megelégtetnek.”

⁶²¹ KÓKAI NAGY 2007, 52. o.

⁶²² HAGNER 1998, 367. o. Egész pontosan: „...the word should be understood ... in the sense of eschatological 'justice' and not as personal righteousness.”

⁶²³ ZIESLER 1982, 144. o.

⁶²⁴ JAKUBINYI György kétféle olvasat lehetőséget is felvet. Az első szerint az igazságot szomjazók várják, hogy Isten uralma győzedelmeskedjék. Jutalmuk az, hogy megélik vágyuk teljesedését. Bár ez utóbbit sem tartom a valószínűsíthetően leghelyesebbnek, a másik olvasat szerintem egészen megdöbbentő, megkockázatom, hogy az ἀλήθεια-val keveri össze a δικαιοσύνη-t: „...akik keresik az igazságot, akik szeretnének eljutni valamilyen megnyugtató feleletre az élet értelmét és célját illetően, azokat Isten segíti a kegyelmével, hogy végül is révbe találjanak.”

JAKUBINYI György: *Máté evangéliuma*. Szent István Társulat, Budapest, 1991, 54. o. (JAKUBINYI 1991)

⁶²⁵ KARNER az egész kérdést kissé dogmatikai zamattal a páli megigazulástan klasszikus lutheránus olvasatának a szemüvegén keresztül nézi. Szerinte ezek az éhezők és szomjazók „nem tudnak 'igazság', vagyis Istennek azon ítélete nélkül élni, amelyben őket igazaknak fogadja el. Életük tele van a bűn erejének bizonyágaival, azért éheznek és szomjúhozhatnak 'igazság' után, hogy Isten előtt igazak legyenek, kiáltva kiáltanak Isten szabadításáért s ez a szabadítás, ez a megelégtetés lesz osztályrészük Jézus ígérete szerint.”

KARNER Károly: *Máté evangéliuma*. Keresztyén Igazág, Sopron, 1935, 27. o. (KARNER 1935)

feltétlenül támasztja alá ezt az interpretációt. Mt 5,7 ugyan azt mondja, hogy az irgalmasok irgalmasságot nyernek, de például 5,5-ben a szelídek nem szelídséget, 5,8-ban a tiszta szívűek nem tisztaságot, 5,9-ben a békét teremtők nem békét stb. Így egyáltalán nem tekinthető bizonyosnak, hogy akik éheznek és szomjazzák az igazságot, azok igazsággal fognak megelégtetni. A *divinum passzívumban* álló *χορτασθήσονται* egy jövő idejű igealak, melynek ki nem mondott aktora Isten. A jutalmat érthetjük eszkatologikus beteljesedésre utaló módon az üdvösségre vonatkoztatva, de akár máshogy is. A többi boldogmondásból kiderül, hogy számos módja van az isteni jutalmazásnak.

Az „ajándék”-párti felfogással szemben álló „követelmény” tábor erősítik például STRECKER,⁶²⁶ LUZ,⁶²⁷ DAVIES és ALLISON,⁶²⁸ CARSON,⁶²⁹ PATTARUMADATHIL,⁶³⁰ ALMÁSI,⁶³¹ KOCIS.⁶³² Végső soron BETZ is ide sorolható, ám ő némi distinkciót tesz.⁶³³ Elismeri, hogy az igazság keresésének a kíváncsi magában foglalja az emberi erőfeszítést a legteljesebb mértékig, és a hegyi beszéd etikája ezzel az erőfeszítéssel foglalkozik. Azonban ennek az erőfeszítésnek a sikere csak azért lehetséges, mert Isten a Tórán és annak jézusi interpretációján keresztül megnyitotta az igazság útját, ami jogi és etikai aspektusok mellett magában foglalja a rituálisat is, azaz kiterjed az élet egészére. Ezen a ponton az igazság mint Isten „ajándéka” jelenik meg, de BETZ szerint nem keresztény, avagy páli, hanem zsidó értelemben.⁶³⁴

Magam is úgy gondolom, hogy az éhezés és szomjazás nem feltétlenül utal pusztán valaminek a jövőbeni, azaz eszkatologikus értelemben vett passzív elfogadására. Osztom PATTARUMADATHIL szerintem fontos észrevételét, miszerint az igeversben olvasható οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες jelen idejű participiumok a vágy habituális természetére utalnak.⁶³⁵ Az étel és az ital a létfenntartás alapvető eszközei. Az éhség és szomjúság metaforája⁶³⁶ így lehet egy szenvedélyes, mély vágyakozás arra, hogy a tanítványok beteljesítsék mindazt, amit Isten elvár tőlük. Ennek a képnek ilyenformán való értelmezése egyébként nem egyedülálló

⁶²⁶ STRECKER 1971, 158. o.

⁶²⁷ LUZ 1989, 237. o.

⁶²⁸ DAVIES – ALLISON 1988, 453. o.

⁶²⁹ CARSON, Donald, A.: *Matthew*. Vol. 1. (Ch. 1-12.) /The Expositor's Bible Commentary/, Zondervan, Grand Rapids, 1995, 134. o. (CARSON 1995)

⁶³⁰ PATTARUMADATHIL 2008, 38. o.

⁶³¹ ALMÁSI 1989 25. o.

⁶³² KOCIS 2005, 47. o.

⁶³³ BETZ 1995, 131. o.

⁶³⁴ Uo. Én ebben egyébként semmi kivétlivalót, a *δουλοσύνη*-t isteni elvárásként értelmezőkre nézve problematikusnak nem látok, különösen is a már fentebb hivatkozott Fil 2,13b-14 fényében.

⁶³⁵ PATTARUMADATHIL 2008, 38. o.

⁶³⁶ Maga az éhezés és szomjazás metaforája (Isten, illetve az ő igéje után) az ószövetségben is előfordul. Pl.: Zsolt 42,3; Ám 8,11.

az evangéliumokban. Jn 4,34-ben *expressis verbis* egy ilyen alkalmazás áll előttünk, amikor is Jézus ezt mondja: „Az én eledelem az, hogy teljesítsem annak akaratát, aki elküldött engem, és bevégezzem az ő munkáját.”⁶³⁷ Miért ne lehetne ez a tanítványoknak, azoknak a fiaknak, akiknek Isten a mennyei Atyjuk, az „eledele” és „itala” is?

ALMÁSI Tibor felhívja a figyelmet az éhezés és szomjazás intenzitására.⁶³⁸ Ezek az igék a görögben általában *genitivus partitivus*-t vonzanak, jelen esetben azonban *accusativus*-ban állnak. Ez arra utal, hogy az illető nem csak részesedni akar az igazságból, mint kenyérből és vízből, hanem az egész kenyeret és az egész korsó vizet akarja elfogyasztani. Ez tehát az Isten akarata iránti teljes elköteleződést, az azzal való teljes kongruenciára törekvést jelzi.

Ahogy KOCIS Imre összefoglalja: „Az „éhezni és szomjazni” igék a boldogmondásban is mély belső vágyat jelentenek, amely azonban nem passzív várakozás, hanem – az „igazság” imént ismertetett értelme alapján – elkötelezett cselekvéssel párosul. Jézus tehát azokat nevezi boldognak, akiknek minden törekvése Isten akaratának teljesítésére s ezáltal Isten eszkatologikus uralmának megvalósulására irányul.”⁶³⁹

5.2.2.4 Máté 5,10

„Boldogok, akiket az igazságért üldöznek, mert övék a mennyek országa.” A nyolc boldogmondás közül az utolsó mintegy keretet képez az elsővel, hiszen a jutalom mindkét esetben ugyanaz: a mennyek országának birtoklása.

Az igazságért való üldöztetés nem csak a Krisztust követőkre jellemző sajátosság. Maga a téma bőségesen jelen van mind a zsidó,⁶⁴⁰ mind a görög⁶⁴¹ hagyományban. Amint a

⁶³⁷ Meglepő számomra, hogy a jánosi teológiát kiválóan ismerő BOLYKI Jánosnak ez a párhuzam nem jut eszébe, amikor Mt 5,6 kapcsán az alábbi sommás kijelentést teszi: „...az éhség és szomjúság metaforája nem illik az etikai értelmezéshez.”

BOLYKI János: A boldogmondások történeti megközelítése, szerkezete, sajátosságai. In: Bolyki János: *Teológia a szószéken és a katedrán*. Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2015, 139. o.

(BOLYKI 2015)

⁶³⁸ ALMÁSI 1989, 25. o.

⁶³⁹ KOCIS 2005, 48. o.

⁶⁴⁰ Zsidó részről jó példa a qumráni Igazság tanítójának az üldöztetése (1QpHab 11,4-8; CD 1,20 stb.). A témáról részletesebben ld.: ELMAN, Yaakov: The Suffering of the Righteous in Palestinian and Babylonian Sources. In: *JQR* 80, 1990: 315-339. o. (ELMAN 1990)

A zoltárookban is gyakran felbukkan az igaz szenvedésének a témája. Pl.: Zsolt 7,1-17; 31,15; 69,26; 109,16; 119,86. Jóbnak a szenvedése nyilvánvalóvá teszi igaz voltát. Vö.: Jób 13,20-27; 19,22.28.

⁶⁴¹ A görögségben Szókratész alakja az üldözött igaz prototípusává vált. Különösen figyelemreméltó, hogy Platón *Államában* Szókratész vitapartnere, Glaukón, pedig ekképp érvel: „...gondolj arra, Szókratész, hogy tulajdonképpen nem is én beszélek, hanem azok, akik az igazságossággal szemben az igazságtalanságot dicsőítik. Nos, ők azt mondják, hogy az ilyen lelkiüetű igazságos embert megkorbácsolják, kínpadra feszítik,

12. versből kitűnik, ugyanígy üldözték a tanítványok⁶⁴² előtti prófétákat is.⁶⁴³ A „τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν” kifejezés számomra arra utal, hogy itt nem pusztán az előidejűség meghatározásáról van szó. Jézus a tanítványokat egy láncolatban látja a prófétákkal, akik szintén üldöztetést szenvedtek. Az üldöztetés oka gyakran az ő üzenetük, illetve életmódjuk volt.⁶⁴⁴ Ugyanígy a tanítványok is a δικαιοσύνη, az Isten akaratával megegyező életfolytatásuk miatt szenvednek üldözést. Ezt az értelmezést nagymértékben alátámasztja a deuterokanonikus Salamon Bölcsességének következő, rendkívül figyelemre méltó részlete is.⁶⁴⁵ „Igázzuk le a nincstelen igazat, ne kíméljük az özvegyeket, ne tiszteljük az öreg ember ősz haját! Legyen számunkra az erő az igazság törvénye, mert a gyengeség haszontalannak bizonyul! Eredjünk hát az igaz nyomába, mert kellemetlen számunkra, ellene van a mi cselekedeteinknek, és fejünkre olvassa törvényszegéseinket, és szemünkre veti a mi életmódunk bűneit! Azt terjeszti magáról, hogy ismeri az Istent, és az Úr gyermekének nevezi magát. Számunkra gondolataink leleplezője lesz, még nézni is teher nekünk, hogy életmódja eltér másokétól, és különösek az ő ösvényei. Mert csalárdak vagyunk az ő szemében, távol tartja magát utainktól, mint tisztátalanoktól, boldognak tartja az igazak végső sorát, és azzal kérkedik, hogy Isten az ő atyja.” (Bölcs 2,10-16)⁶⁴⁶

A következő igeversben, azaz Mt 5,11-ben Jézus pontosabban is kifejti az üldözés okát. Az ott felsorolt számtalan rossz ἕνεκεν ἐμοῦ, azaz „miattam”, Jézus miatt éri a tanítványokat. PATTARUMADATHIL felhívja a figyelmet arra, hogy Máté evangéliumában a „értem” „miattam” szavakkal visszaadott fenti görög kifejezés mindig egy olyan a tanítványt érő történésre vagy a tanítvány általi cselekvésre irányul, amit Jézus követése motivál.⁶⁴⁷

megkötözik, kiégetik a két szemét, s mikor minden szenvedést kiállt, végül keresztre feszítik, s akkor aztán megtudja, hogy nem arra kell törekednie, hogy igazságos legyen, hanem hogy annak lássék.” (Rep. 361e-362a.) PLATÓN: Az állam. 92. o. In: Platón összes művei. 2. kötet /Bibliotheca Classica/ Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984: 7-710. o.

További zsidó, illetve görög (cinikus, sztoikus és késői platonista) példákat ld.: BETZ 1995, 143-145. o.

⁶⁴² A 10. vers általánosságban, azaz többes szám harmadik személyben fogalmazódik meg. A szorosan kapcsolódó 11-12. versek azonban többes szám második személyre váltanak, ezzel egyértelműen Jézus követőit állítva a fókuszba.

⁶⁴³ Jézus több ízben utal még a próféták üldözésére: Mt 13,57; 23,29-31.34.47.

⁶⁴⁴ Pl.: 1Kir 18,4; 19,14; 2Krón 16,10; Jer 20,1-2; 26,8-11.20-23; 37,11-16; 38,6; stb.

⁶⁴⁵ BETZ az üldöztetéssel kapcsolatban a hegyi beszéd közvetlen hátterének a hellenisztikus zsidó bölcsességi irodalmat tekinti és azon belül is az idézett Salamon Bölcsessége-beli textust *locus classicus*-nak.

Vö.: BETZ 1995, 143. o.

⁶⁴⁶ Deuterokanonikus 1998, 44. o.

⁶⁴⁷ Vö.: PATTARUMADATHIL 2008, 39. o.

Mt 10,18: „...sőt helytartók és királyok elé hurcolnak énmiattam, tanúbizonyságul nekik és a népeknek.”

Mt 10,39: „Aki megtalálja életét, az elveszti azt, aki pedig elveszti életét értem, az megtalálja azt.”

Mt 16,25: „Mert aki meg akarja menteni az életét, elveszti azt, aki pedig elveszti az életét értem, megtalálja azt.”

Mt 5,10 üzenete tehát, hogy az igazságot gyakorló tanítványokra üldöztetés és szenvedés vár, de biztosak lehetnek abban, hogy a mennyek országa az övék.

5.2.2.5 Máté 6,33

„Keressétek először Isten országát és igazságát, és mindezek ráadásul megadtnak majd nektek.” Az igevers közvetlen előzménye Mt 6,25-32, ahol Jézus a földi eledelért és italért, ruházatért való aggodalmaskodástól óv. Mindez így kontrasztban áll azzal, ami az imént vizsgált Mt 5,6-ban olvasható, azaz az igazság éhezésével és szomjúhozásával. Mt 6,33 mintegy konklúzióként zárja le tehát a 6,25-32-t. Az Isten országának⁶⁴⁸ és igazságának keresése a tanítvány életének igazi értelme, ez az, amire valójában éheznie és szomjaznia kell. A δικαιοσύνη tartalma itt sem más, mint az az igazság, amit az Atya megkövetel, az ő

Mt 19,29: „És mindenki, aki elhagyta házát vagy testvéreit, apját vagy anyját, gyermekeit vagy földjeit az én nevemért, a százszorosát kapja, és megörökli az örök életet.”

⁶⁴⁸ A magyar „Isten országa” fordítás igen csekély mértékben képes visszaadni a kifejezés eredetileg szándékolt értelmét. A ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ eredendően Isten királyi uralmára utal. Isten királysága elsődrendűen az uralmi forma értelmében királyság, és csak másodsorban a földrajzi entitás értelmében vett metaforikus „ország”, bár ez utóbbi is jelen van, hiszen – legalább a képiség szintjén – be lehet lépni abba, illetve meg lehet örökölni azt. Igen figyelemre méltóak Mark Allan POWELL – igaz, Mk 1,15 kapcsán leírt - szavai ezzel kapcsolatban: „Many English Bibles translate this phrase “kingdom of God”, which can be misleading. The pertinent Greek word is a cognate noun (*basileia*), that is, a noun derived from a word that can also be used as a verb (*basileuō*). The English word *reign* is also such a noun, as is the alternative translation *rule*. But the noun *kingdom* does not convey this sense of verbal action. We may say “God reigns” or “God rules”, but it makes no sense to say “God kingdoms”. People who rely on English Bibles may get the impression that the “kingdom of God” Jesus speaks about in Mark’s gospel is a location, a place where God lives and, possibly, a place where people may hope to live with God after they die. Actually, the phrase “reign of God” refers to the phenomenon of God reigning or ruling, and Mark presents this phenomenon as an active reality that cannot be circumscribed by space or time.” „Sok angol nyelvű biblia „kingdom of God”-ként fordítja ezt a kifejezést, ami félrevezető lehet. Az ide vonatkozó görög szó egy rokon értelmű főnév (*basileia*), azaz, egy igeiként is használható szóból (*basileuō*) derivált főnév. Az angol *reign* kifejezés is egy ilyen főnév, csakúgy mint az alternatív fordítási lehetőségként előforduló *rule*. De a *kingdom* főnév nem hordozza ezt az igei cselekvés értelmét. Mondhatjuk azt, hogy „God reigns” vagy „God rules”, de annak nincs semmi értelme, hogy „God kingdoms”. Akik az angol bibliafordításokra támaszkodnak, olyan benyomásuk támadhat, hogy „Isten országa”, amelyről Jézus Márk evangéliumában beszél, az egy hely, egy olyan hely ahol Isten lakik, és talán, egy olyan hely ahol az emberek reményeik szerint majd haláluk után együtt élnek Istennel. Valójában, az „Isten uralma” kifejezés Isten uralkodására, kormányzásának a jelenségére utal, és Márk ezt a jelenséget aktív valósággént, mutatja be, amelyet nem lehet a tér és idő kategóriáival körülírni.”

Ezután konkrét példaként POWELL éppen a Máténál olvasható Miatyánkra hivatkozik, ahol is a Jöjjön el a Te országod”, valamint a „legyen meg a Te akaratom” nem más, mint egy ugyanarra a dologra vonatkozó költői parallelizmus. Véggkövetkeztetése: „God’s kingdom (or reign) comes when what God wants to happen takes place.” „Isten királysága (vagy uralma) akkor jön el, amikor az történik, amit Isten akar.”

POWELL 1998, 50-51. o.

Hasonlóképpen vélekedik Kocsis Imre is: „...a megszokott "Isten országa" kifejezés nem a legmegfelelőbb. Az "ország" behatárolt területre utal. Márpedig a görög "baszileia" és a mögötte álló arám "malkut" főnevek dinamikus értelműek: aktív uralmat, vagyis uralkodást jelentenek. Ezért helyesebb, ha az "Isten uralma" kifejezést használjuk.”

Kocsis Imre: A tanító Jézus. In: *Vigília* 62, (12), 1997, 904. o. (Kocsis 1997)

királyágának törvénye. Ezt az értelmezést támogatják többek között STRECKER,⁶⁴⁹ LUZ,⁶⁵⁰ PRZYBYLSKI,⁶⁵¹ DAVIES és ALLISON,⁶⁵² FRANCE,⁶⁵³ NOLLAND⁶⁵⁴ és PATTARUMADATHIL.⁶⁵⁵

Érdekesség, hogy a Codex Vaticanus felcseréli az „igazság” és a „királyság” szavak sorrendjét: δικαιοσύνην καὶ τὴν βασιλείαν.⁶⁵⁶ BETZ szerint ez helyes teológiai értésből fakad. Az igazság keresése annak a minőségnek a keresése, amely Isten országát jellemzi. Ebből következően a tanítvány magát ezt az országot, királyságot keresi, és az abba való belépést.⁶⁵⁷

PRZYBYLSKI rámutat Mt 5,48 és 6,33 közötti párhuzamra. „In both verses the disciples are urged to imitate God. Seeking God’s righteousness (6,33) is essentially the same as being perfect as God is perfect (5,48).”⁶⁵⁸ Azaz, a Jézus részéről Mt 5,20-ban megkívánt nagyobb, avagy túlárado igazság, valamint a Mt 5,48-beli isteni tökéletesség, mint mérce fényében az „Isten igazsága” kifejezést itt is hasonlóképp, egyfajta mérték-meghatározásként érthetjük. Tehát mint a tanítványoktól megkívánt igazság felső határát.⁶⁵⁹

PRZYBYLSKI a hegyi beszéd szerkezeti vizsgálata nyomán egy másik szintén nagyon fontos dologra is rámutat ezen igevers vonatkozásában. Ahogy azt már láthattuk, Mt 5,20 a 21-48-ig terjedő versek felütéseként funkcionál, amely gondolatsor a 48. versben kulminálódva éri el a csúcspontját. Ehhez hasonló, mondhatni párhuzamos jelenségnek lehetünk tanúi a hatodik fejezetben is, ahol az első vers a felütés, amelyet kifejtene a 2-33-ig terjedő versek. E szakasz a jelenleg vizsgált 33. versben éri el csúcspontját. Mt 6,1 az érvelés negatív oldalát hordozza magában, azaz, hogy ha a tanítványok az emberek előtt gyakorolják a kegyességüket, akkor nem részesülnek jutalomban. Mt 6,33-ban pedig ennek a pozitív megfogalmazásával találkozhatunk. Ha a tanítványok Isten igazságát keresik, akkor jutalmat kapnak. Ahogyan szoros kapcsolat áll fenn Mt 5,20 és 6,1 között, ez ugyanúgy kiterjed 6,33-ra is. Éppen ezért megállapítható, hogy Mt 5,20 és 6,33 egy egybetartozó folyamatos érvelés.⁶⁶⁰

⁶⁴⁹ STRECKER 1971, 155. o.

⁶⁵⁰ LUZ 1989, 407. o.

⁶⁵¹ PRZYBYLSKI 1980, 89. o.

⁶⁵² DAVIES – ALLISON 1988, 661. o.

⁶⁵³ FRANCE 2007, 141. o.

⁶⁵⁴ NOLLAND 2005, 315. o.

⁶⁵⁵ PATTARUMADATHIL 2008, 39. o.

⁶⁵⁶ NESTLE – ALAND 2012, 17. o.

⁶⁵⁷ BETZ 1995, 483. o.

⁶⁵⁸ PRZYBYLSKI 1980, 90. o.

„Mindkét versben a tanítványokat arra buzdítják, hogy utánozzák Istent. Isten igazságát keresni (6,33) lényegét tekintve ugyanaz mint tökéletesnek lenni, ahogy Isten is tökéletes.”

⁶⁵⁹ Vö. PATTARUMADATHIL 2008, 39-40. o.

⁶⁶⁰ PRZYBYLSKI 1980, 90. o.

PATTARUMADATHIL még PRZYBYLSKINÉ is tovább megy a szerkezeti összefüggések feltárásában, bevonva Mt 5,6-ot is a fenti összefüggésrendszerbe.⁶⁶¹ Rámutat, hogy a δικαιοσύνη öt hegyi beszédbeli előfordulásából Mt 5,6 az első és 6,33 az utolsó. Mindkettő az igazság utáni mély és őszinte vágyról és törekvésről szól: előbbi igevers az igazság éhezéséről és szomjazásáról, utóbbi pedig arról, hogy ugyanennek a keresése kell, hogy a tanítvány életének a legalapvetőbb prioritása legyen. Mt 6,33-ban azt is láthattuk, hogy az igazság igen szoros összefüggésben áll Isten királyságával, azaz az igazság utáni vágy és törekvés alapvetően ezen ország/uralom iránti vágy és törekvés is. Mt 5,10-ben azt láthattuk, hogy akiket az igazságért üldöznek, azoké a mennyek országa, ami ugyancsak aláhúzza az előbbi összefüggést. Az üldöztetés, azaz a kívülállók ellenséges reakciója sem szakíthatja el a tanítványt ettől a jutalomtól. Máté 6,1-ben pedig elénk tárul, hogy a hangsúly az igazság gyakorlásával kapcsolatban szintén azon van, hogy azt ne a kívülálló emberek értékelésére tekintettel végezzék a tanítványok. Így végül egy szép khiasztikus szerkezethez jutunk:⁶⁶²

5,6: Szenvedélyes elköteleződés az igazság keresésére

5,10: A mások reakcióira való tekintet nélküli gyakorlás

5,20 A „nagyobb”, avagy „túlcsorduló” igazság abszolút szükségessége

6,1: A mások reakcióira való tekintet nélküli gyakorlás

6,33: Szenvedélyes elköteleződés az igazság keresésére

Azt gondolom, hogy igazán sz(ell)emet gyönyörködtető, ahogy a δικαιοσύνη-fogalom előfordulási helyeit vizsgálva, mint egy matematikai gráf csúcspontjai emelkednek ki szemünk előtt a szóban forgó, egymással szoros kapcsolatban álló *locusok*, meghatározva a gráf éleit is, és így együtt kiábrázolva a hegyi beszéd központi tartalmának a logikai rajzolatát.

5.2.2.6 Máté 3,15 és 21,32

A hegyi beszéden kívül mindössze két igeversben jelenik meg a δικαιοσύνη kifejezés Máté evangéliumában, még hozzá mind két ízben Keresztelő Jánossal összefüggésben. Jézus eljön, hogy megkeresztelkedjék, ám János megpróbálja visszatartani őt. Ekkor hangzik el Jézus szájából a következő mondat: „Engedj most, mert így illik minden igazságot

⁶⁶¹ PATTARUMADATHIL 2008, 40. o.

⁶⁶² K. STOCK: Discorso della Montagna című műve nyomán PATTARUMADATHIL 2008, 40. o.

betöltenünk.” (Mt 3,15) Tulajdonképpen ezek az első szavak, amelyek Máté evangéliumában Jézus ajkát elhagyják, ami kétségtől külön súlyt ad a kijelentésnek. Keresztelő János működését és a keresztelési történetet a párhuzamos helyekkel összevetve nyilvánvalóvá válik, hogy Márk és Lukács szűkszavú közlései számos olyan részletet nem tartalmaznak, amit csak Mátétól ismerünk. Így például azt, hogy farizeusok és szadduceusok is jönnek Jánoshoz. (Mt 3,7) Ugyanígy csak Máté tudósít arról, hogy János megpróbálja Jézust visszatartani, és erre Jézus a fent idézett módon válaszol.

Érdeemes figyelmet szentelnünk az igazság betöltésére vonatkozó πληρώω igének. Mindösszesen tizenhat ízben fordul elő ez az ige Máté evangéliumában, ebből tizenkét esetben ószövetségi prófécia beteljesítésével kapcsolatban.⁶⁶³ Az aktív aorisztoszbán álló πληρῶσαι infinitívuszi alak szerepel Mt 3,15 mellett még 5,17-ben. Ott egyértelműen a törvény és a próféták betöltéséről van szó. Éppen ezért a „betölteni minden igazságot” kifejezést szintén érthetjük úgy, mint az ószövetségi prófécia, vagy pedig a Törvény betöltését.⁶⁶⁴ DAVIES és ALLISON amellett érvelnek, hogy Jézus, ismervén az ószövetségi messiási próféciaikat, engedelmesen beteljesíti őket, és ezáltal minden igazságot. „Because prophecy declares God’s will, to fulfil prophecy is to fulfil righteousness.”⁶⁶⁵ Egyébiránt Keresztelő János keresztsége is szoros összefüggésben áll a Törvény és a próféták tanításával. A bűnbánat, a bűn megvallása, a megtérés mint a bűntől való elfordulás az Istennel való közösség alapvető követelményei voltak az Ószövetségben is.⁶⁶⁶

NOLLAND azt hangsúlyozza, hogy mind annak, hogy János megkereszteli Jézust, mind pedig annak, hogy Jézus aláveti magát a keresztségnek, szerepe van Isten szándékának a

⁶⁶³ Vastaggal szedve az ószövetségi próféciaakra vonatkozó helyek: Mt **1,22; 2,15.17.23;** 3,15; **4,14;** 5,17; **8,17; 12,17; 13,35.48; 21,4;** 23,32; **26,54.56.**

⁶⁶⁴ A „betöltés” jellege kapcsán érdemes figyelembe vennünk még két mátéi igeverset: Mt 5,17: „Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem a törvényt vagy a próféták tanítását. Nem azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem, hanem hogy betöltssem azokat.” Mt 23,32: „Töltsétek be ti is atyáitoknak a mértékét.” (Utóbbi vers a saját fordításom, mert a RÚF egészen más szavakkal adja vissza az itt szereplő, a vizsgálatunk tárgyát képező πληρώω igét.)

⁶⁶⁵ DAVIES – ALLISON 1988, 327. o.

„Mivel a prófécia Isten akaratát hirdeti, ezért a prófeciát betölteni annyi, mint Isten akaratát teljesíteni.” Egyébiránt DAVIES és ALLISON mintegy hét különböző, a szakirodalomban felbukkanó értelmezési variációt ismertetnek az igazság betöltésével kapcsolatban és többnyire rövid cáfolatukat is. Maguk a morális viselkedés-értelem mellett teszik le a voksukat. Vö.: DAVIES – ALLISON 1988, 325-327. o.

⁶⁶⁶ Vö.: Lev 5,5; 26,40-42; Num 5,5-6; Ézs 1,16-17; 30,15; Hós 14,1-2; Jóel 2,12-13 stb.

Ennek fényében HAGNER sommás megállapítását meglehetősen felületesnek és elhamarkodottnak, ebből fakadóan pedig tévesnek tartom, aki így vélekedik: „Baptism is not commanded in the Torah and its connection with *ethical* righteousness is tenuous...” „A keresztséget nem írja elő a Tóra, és annak kapcsolata az *etikai* igazsággal csekély...” HAGNER 1998, 367. o.

DAVIES-en és ALLISON-on kívül az etikai megközelítéssel HAGNER-hez hasonlóan szemben álló érveléseket (Gerhard BARTH, FIEDLER és Oscar CULLMANN részéről) cáfol részletesen PRZYBYLSKI 1980, 91-94. o.

kibontakozó megvalósulásában. Erre utal a többes szám első személy használata.⁶⁶⁷ De nem egyedül a keresztség az, ami betölt minden igazságot, hanem ez egy kibontakozó folyamat kezdő lépésének bizonyul, ami végül majd ehhez a „betöltéshez” vezet.⁶⁶⁸ Az, hogy a „minden” jelentésű *πᾶς* szó nem egy egyszeri cselekvésre vonatkozik, hanem kvantitatív jelentést hordoz, abból is kitűnik, ahogy Máté más, hasonló esetekben alkalmazza. Így például Mt 5,18-ban azt olvassuk, hogy egy ióta vagy egy vessző sem vész el a törvényből, míg az egész (*πάντα*) be nem teljeseedik. Mt 28,20-ban a feltámadott Úr ekképpen szól a missziói parancsban: „tanítva őket, hogy megtartsák mindazt (*πάντα*), amit én parancsoltam nektek...”. A *πᾶς* alkalmazása mindhárom esetben olyan cselekvésre utal, amelynek a mércéje mennyiségi jellegű.⁶⁶⁹

A másik, a hegyi beszéden kívüli, témánk szempontjából releváns igevers Mt 21,32. A főpapok a nép véneivel együtt odamennek Jézushoz, és a hatalma eredete felől érdeklődnek. Nekik mondja Krisztus: „Mert eljött hozzátok János az igazság útján, de nem hittetek neki...”. Az „igazság útja” az Ószövetségben is megjelenik, méghozzá a Példabeszédek könyvében olyan életmódra vonatkoztatva, amelyet a Törvény határoz meg.⁶⁷⁰ Igeversünk kontextusa egyértelművé teszi, hogy a főpapok és a vének elmulasztották Jánost prófétaként felismerni és elismerni, akit Isten küldött, és akinek a tanítása Isten akaratát közvetítette.⁶⁷¹ Prófétai voltát (Mt 11,13; 21,26) próféciáinak beteljesedése is hitelesíti (Mt 3,3; 11,10). Jánost úgy mutatja be Máté evangéliuma, mint aki kiáll a Törvényért (Mt 14,4). A Törvény iránti hűsége, és hogy megfeddte Heródes Antipászt törvényszegő magatartásáért, üldöztetést és halált hozott a számára. (Mt 4,12; 14,3-10) Ezzel igaznak bizonyultak rá Jézusnak a boldogmondásokból ismert szavai, hiszen az igazságért szenvedett üldöztetést (Mt 5,10).

Az, hogy itt sem kegyelmi ajándékról van szó a *δικαιοσύνη* tekintetében, az további érvekkel is alátámasztható. Egyfelől általánosságban is adódik a korábbi hat esetben meglehetősen konzisztensnek tűnő etikai értelem. Másfelől a Mt 21,32-vel párhuzamos

⁶⁶⁷ Azt, hogy itt a többes szám egy csakis Jézusra vonatkozó *pluralis maiestatis* lenne, a nagy többséggel együtt még olyan szerző is elveti, mint Gerhard BARTH, aki pedig inkább afelé hajlik, hogy az igazság Máténál egyszerre követelmény és eszkatologikus ajándék, aminek alapját kifejezetten ebben a versben látja.

Vö.: BARTH 1963, 140-141. o.

⁶⁶⁸ NOLLAND 2005, 153. o.

⁶⁶⁹ Vö.: PRZYBYLSKI 1980, 87. o.

⁶⁷⁰ Ld.: Péld 8,20; 12,28; 16,17.31; 17,23, 21,16.21. *Terminus technicus*ról azért nem feltétlenül beszélhetünk, hiszen az utolsó két igeverset leszámítva a Septuagintában a *ὁδός* szó többes számban található.

⁶⁷¹ Vö.: Mt 21,24-26: „Jézus így válaszolt nekik: „Én is kérdezek tőletek valamit, és ha megfeleltek rá, én is megmondom nektek, milyen hatalommal teszem ezeket. Honnan való volt János keresztsége: mennyből vagy emberektől? Ők pedig így tanakodtak egymás között: „Ha azt mondjuk, mennyből, azt fogja mondani nekünk: Akkor miért nem hittetek neki? Ha pedig azt mondjuk, emberektől, akkor félhetünk a sokaságtól, mert Jánost mindenki prófétának tartja.””

lukácsi szakaszban azt olvassuk, hogy a farizeusok és a törvénytudók elvetették Isten akaratát (τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ). Azaz az igazság útja Isten akaratával áll párhuzamban a szinoptikus összehasonlítás szerint. Ennek valószínűségét tovább erősíti, hogy a vizsgálatunk tárgyát képező 32. verset közvetlenül megelőző Mt 21,31-ben, a két testvér példázatának a végén, *expressis verbis* elhangzik: „Ki teljesítette a kettő közül az apja akaratát?”

Egy kérdés azonban jogosan vetődik fel ezek után. Az odáig rendben van, hogy az igazság itt az Isten akaratával összhangban álló emberi magatartásra utal. Azonban Keresztelő János esetében ez mire vonatkozik konkrétan: a viselkedésére vagy hirdetett üzenetének a tartalmára? A „nem hittetek neki” utalhat arra, hogy alapvetően az üzenetéről van szó. Mindenesetre Mt 5,19 szellemében a cselekvést és a tanítást nem igazán érdemes szétválasztanunk.⁶⁷²

5.2.2.7 A δίκαιος melléknév és a δικαιοῶ ige

A δίκαιος melléknév tizenhét esetben fordul elő Máténál.⁶⁷³ Anélkül, hogy mindegyikre részletesen kitérnénk, jól látható, hogy a melléknév használata összhangban van a „nagyobb igazság” követelményének való megfeleléssel. Mt 1,19-ben például József azért nem akarja szégyenbe hozni Máriát, hanem titokban elbocsátani őt, mert igaz ember volt. Ezzel egyértelműen túlsorduló igazságról és irgalomról⁶⁷⁴ tesz tanúbizonyságot, hiszen Deut 22,20-21 értelmében: „De ha igaz volt a vád, és valóban nem volt szűz a lány, akkor vigyék a lányt apja házához, és kövezzék halálra a város férfiai, mert gyalázatot követett el Izráelben azzal, hogy paráználkodott apja házában.”

A szóban forgó igék egy részében ószövetségi igaz emberekről van szó. Mt 13,17-ben és 23,29-ben konkrétan meg nem nevezett személyekről, míg 23,35-ben Ábelről. Utóbbi két esetben ezek finoman szólva is éles kontrasztban állnak az írástudókkal és farizeusokkal, akiknek az igazságát egyébként – mint emlékszünk - Mt 5,20 értelmében a tanítványoknak felül kell múlni.

⁶⁷² „Tehát ha valaki a legkisebb parancsolatok közül akár csak egyet is eltöröl, és úgy tanítja az embereket, az a legkisebb lesz a mennyek országában; ha pedig valaki ezeket **megtartja és tanítja**, nagy lesz a mennyek országában.” (Kiemelés tőlem.) Az már más és igen messzire vezető kérdés, hogy mit ért Jézus az alatt Mt 11,11-ben, hogy „az asszonytól születettek között nincs nagyobb Keresztelő Jánosnál, de aki a legkisebb a mennyek országában, nagyobb nála.” Ebből logikai úton, egy egyszerű szillogizmus révén ugyanis az következik, hogy Keresztelő János nincs a mennyek országában, hiszen az ottani legkisebb is nagyobb nála...

⁶⁷³ Mt 1,19; 5,45; 9,13; 10,41(3-szor); 13,17.43.49; 20,4; 23,28.29.35(2-szer) 25,37.46, 27,19.

⁶⁷⁴ Vö.: Mt 9,13: „Menjetek és tanuljátok meg mit jelent ez: „Irgalmasságot akarok és nem áldozatot!””

Egy másik nagy csoportba olyan igeversek sorolhatók, amelyekben az igazak cselekvése az eszkatologikus ítélet során jutalmat von maga után. Mt 10,41-ben, ahol a δίκαιος melléknév háromszor is előfordul, aki befogad egy igaz embert, mert az igaz, igaz embernek járó jutalmat kap. Fontos hangsúlyoznunk, hogy itt Jézus küldötteinek a befogadásáról van szó (Mt 10,40), ezért is valószínűsíthető a jutalom eszkatologikus jellege. Mt 13,43-ban, a búza és a konkoly példázatának magyarázatában, miután a gonoszok (konkoly) kiválogatásra kerültek, „majd az igazak fénylenek Atyjuk országában, mint a nap.” A tengerbe kivetett háló példázatában, ahogy a hitvány halakat kidobják, a jókat pedig edényekbe gyűjtik, ugyanígy fogják az angyalok kiválogatni a gonoszokat az igazak közül (Mt 13,49). Mt 25,37-ben, a juhok és kecskék példázatában, az igazak azok, akik anélkül, hogy Jézust felismerték volna, enni és inni adtak a rászorulóknak, befogadták a jövevényt, felruházták a mezítelent. Ők Jézus Atyjának áldottai, akik öröklük az országot (Mt 25,31), akik örök életre mennek (Mt 25,46).

BOLYKI János korrekt módon meghatározza, ki az, aki igaznak minősül a Biblia tanúságtétele szerint. „A szó ótestamentumi értelemben azt jelöli, aki az „igazat cselekszi”, azt teszi, ami Isten előtt igaz. (Zsolt 11,7) Máténál az, aki a Törvényt Jézus magyarázata szerint cselekszi.”⁶⁷⁵

Végezetül érdemes még kitérnünk a δικαίω ige előfordulásaira. Annál is inkább, mert ez is megerősíti eddig tárgyalt koncepciókat, melyből az következik, hogy a δικ- szócsaládot egyáltalán nem a jól ismert páli *terminus technicus* minőségben használja Máté.⁶⁷⁶ Mindössze két alkalommal kerül elének az igei alak. Először a témánk szempontjából kevésbé releváns Mt 11,19-ben, ahol is Jézus Keresztelő János és önmaga megítélése kapcsán nyilatkozik úgy, hogy a rájuk irányuló téves vélekedések ellenére a bölcsesség igazoltatott a cselekedetei által. A másik *locus* Mt 12,37: „mert szavaid alapján ítéltetsz majd igaznak, és szavaid alapján ítéltetsz majd bűnösnek.” A jövő idejű, kijelentő módban álló passzív δικαιοθήση alak az eszkatologikus isteni ítéletre utal, amelynek mércéje az ember beszéde lesz. Hiszen „minden haszontalan szóról, amelyet kimondanak az emberek, számot fognak adni az ítélet napján.” (Mt 12,36) Nehéz ezt a kijelentést a hagyományos hit általi vs. érdemszerző cselekedetek általi megigazulás páli/reformátori gondolati sémájába belepasszírozni, hiszen a hallgatás, illetve a feleslegesen kimondott szavak ellentétpárja

⁶⁷⁵ BOLYKI János: *Újszövetségi etika*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1998, 100. o. (BOLYKI 1998)

⁶⁷⁶ Elég csak a megigazulás témakörével kiemelten foglalkozó két páli irat adatait szemügyre vennünk összehasonlításuként. A δικαίω ige a római levélben tizenötször, a galata levélben nyolcszor, a δικαιοσύνη főnév a római levélben 34-szer, a galata levélben négyszer, a δίκαιος melléknév a római levélben hétszer, a galata levélben egyszer szerepel.

valami egészen más minőséget képviselnek, mint akár a cselekedetek, akár a hit. Ugyanakkor a mátéi igazság-képbe e logion tartalma tökéletesen beleillik.

5.2.2.8 Összefoglalás

Leszögezhetjük, hogy a hegyi beszédben a δικαιοσύνη mindig a tanítványoktól elvárt helyes cselekvésre vonatkozik.⁶⁷⁷ Mindezt persze annak koordináta-rendszerében kell helyesen felfogni, amit talán legszebben Wolfgang SCHRAGE fejt ki újszövetségi etikájában. Eszerint Máténál jellegüket tekintve az indikatívuszok is parenetikusak, míg az imperatívuszok is lehetnek a kegyelem megnyilvánulási formái. Az indikatívuszoknak és az imperatívuszoknak ebben az összefonódottságában nem az üdvösség kinyilvánításán van a hangsúly, hanem az imperatívuszon, amely maga is az isteni kegyelem egy adományaként értelmezhető.⁶⁷⁸

A tanítványok az igazságért üldöztetést, szenvedést is ki kell, hogy álljanak. Ennek az igazságnak nagyobbak kell lennie az írástudókénál és farizeusokénál, mert csak így lesz lehetséges az Isten országába való belépés.

Mindezt lefordítva kiinduló tézisünk nyelvére: az Isten gyermekévé válás folyamatában tanúsítandó helyes magatartásról van szó, amelynek mintája és mértéke a gyermekek Atyjának a magatartásmintája. Ez vezet el eme istengyermekké válási folyamat sikeres beteljesedéséhez, aminek szinonimája a mennyek országába való belépés, az ország megöröklése.

KINGSBURY szavai korrekt összefoglalását adják mindannak, amiről eddig a mátéi modell kapcsán szót ejtettünk: „The greater righteousness is that style of life intended to be the mark of the disciples of Jesus. ... As God's Son, he calls persons to follow him, which is to say that he summons them to enter and to live in the sphere of God's eschatological kingdom, or end-time rule. Those who hear Jesus' summons become his disciples (4:18—22) and "sons of God" (5:9); they, too, know God as Father (5:45). In fact, they form a new "family" (12:48-50), described as a "brotherhood" of the sons of God and of the disciples of

⁶⁷⁷ Ahogy Ulrich Luz a páli és a mátéi fogalomhasználatok közötti különbséget frappánsan összefoglalja: „Az említett Máté és Pál közötti különbség, az igazságosságról vallott felfogásuk összevetése révén válik igazán felfoghatóvá. Pál számára az „igazságosság” krisztológiai terminus. „Isten igazsága” abból érthető meg legjobban, amit Isten az emberért Krisztusban véghezvitt. Mivel Isten a maga igazságosságát Krisztusban kijelentette, ezért Krisztusban önmagát, mint Istent definiálta. Viszont Máté számára az „igazságosság” az emberi utat jelenti, amelyiken Jézus tanítványainak járniuk kell, ha reá, mint Immánuelre hallgatnak, s engedik, hogy vezesse őket és társként melléjük szegődjön.”

Luz 2000, 144. o.

⁶⁷⁸ SCHRAGE, Wolfgang: *Ethik des Neuen Testaments*. /5. Auflage/, /Grundrisse zum Neuen Testament, Band 4./ Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989, 148. o. (SCHRAGE 1989)

Jesus, which is the "church" (16:18; 23:8; 28:10). The "greater righteousness," then, is the quality of life which is indicative of disciples who make up the church. It is behavior that comports itself with living in the sphere of God's kingdom (5:20; 6:33).⁶⁷⁹

5.2.3 Isten atyasága a hegyi beszédben

5.2.3.1 Strukturális eloszlás

A hegyi beszédben Istenre, mint Atyára összesen tizenhét utalás történik.⁶⁸⁰ Ebből tíz Mt 6,1-18-ban, az igazság, avagy kegyesség (δικαιοσύνη) gyakorlásáról szóló központi részben helyezkedik el. Már ez is jelzi, hogy itt mennyire egy gyakorlati konzekvenciákkal bíró tanításról, nem pedig holmi elméleti teóriáról van szó. Érdemes a következő két khiasztikus ábrát alaposan szemügyre vennünk, egymással is összevetve őket! Az első a hegyi beszéd szerkezeti felosztása Ulrich LUZ nyomán,⁶⁸¹ a második pedig az Istenre vonatkoztatott πατήρ szó eloszlása e sémán belül.⁶⁸²

A 5,1-2: a keretek

B 5,3-16: általános bevezetés

C 5,17-27: az egyes szabályok bevezetése

D 5,21-48: kapcsolat a felebaráttal

E 6,1-18: kapcsolat Istennel

D' 6,19-7,11: kapcsolat a materiális dolgokkal

C' 7,12: az egyes szabályok konklúziója

B' 7,13-27: általános konklúzió

A' 7,28-8,1: a keretek

⁶⁷⁹ A nagyobb igazság az az életstílus, aminek Jézus tanítványait kell jellemeznie. ... Mint Isten fia, személyeket hív el, hogy kövessék őt, azaz arra hívja meg őket, hogy Isten eszkatologikus országának vagy végidőbeli uralmának szférájába lépjenek és abban éljenek. Azok, akik meghallják Jézus elhívását, a tanítványaiává (4,18-22) és „Isten fiaivá” (5,9) válnak; ők szintén Atyaként ismerik Istent (5,45). Valójában, egy új „családot” alkotnak (12,48-50), amely az Isten fiainak és Jézus tanítványainak „testvériségeként” írható le, ami az „egyház” (16,18; 23,8; 28,10). A „nagyobb igazság” tehát az az életminőség, amely az egyházat alkotó tanítványokat jellemzi. Magatartás, amely az Isten országának szférájában való éléssel együtt jár (5,20; 6,33).”

KINGSBURY, Jack Dean: The Place, Structure, and Meaning of the Sermon on the Mount within Matthew. In: *Interpretation* 41, (2), 1987, 136-137. o. (KINGSBURY 1987)

⁶⁸⁰ Mt 5,16.45.48; 6,1.4.6a.6b.8.9.14.15.18a.18b.26.32; 7,11.21.

⁶⁸¹ Vö.: LUZ 1989, 211-213. o.

⁶⁸² Vö.: PATTARUMADATHIL 2008, 25. o.

A	----	
B	5,16	
C	----	
D		5,45.48
E		6,1.4,6(kétszer).8.9.14.15.18(kétszer)
D'		6,26.32; 7,11
C'	----	
B'	7,21	
A'	----	

Ahogy az a két ábrából lesűrhető, Mt 6,1-18 nem csak strukturálisan centruma a hegyi beszédnek, de ez elmondható az Istenről mint a tanítványok Atyjáról szóló tanítás aspektusára nézve is. Ennek a központi szakasznak a szívében pedig az úri imádság található, amely az atya-gyermek viszony jellemzése szempontjából kiemelkedő jelentőségű. A következőkben tehát ezt a szakaszt fogjuk megvizsgálni.

5.2.3.2 Mt 6,1-18

5.2.3.2.1 Az istenfiak kegyessége

A δικαιοσύνη gyakorlásának módját Jézus kétféleképpen közelíti meg a tanítványok, azaz az istenfiak számára. Először is negatív irányból, hogy hogyan ne tegyék azt, szembeállítva ezzel a pozitív megfogalmazást, hogy hogyan igen. Alapelvszerűen a negatív megfogalmazás Mt 6,1-ben kerül kimondásra, majd az egyes „különös tényállások” kapcsán konkrétan is (Mt 6,2.5.7.16). A kerülendő mód minden esetben a képmutatókra jellemző magatartás,⁶⁸³ illetve az imádság esetén a pogányok is negatív mintaként szerepelnek (Mt 6,7). Az, hogy kiket takar a „képmutatók” kifejezés, pontosabb meghatározásra itt ezeken a helyeken nem kerül.⁶⁸⁴ A Mt 5,20-ban említett írástudók és farizeusok meglehetősen valószínűnek tűnhetnének, akik Mt 15,7; 23,13.15.23.27.29-ben kifejezetten ilyen minősítéssel szerepelnek. Mt 22,15-16.18-ban a farizeusok és a Heródes-pártiak, míg Mt 16,1-12-ban pedig a farizeusok és a szadduceusok jelennek meg ebben a szerepkörben. Mt

⁶⁸³ A valódi belső elköteleződés nélküli vallásgyakorlást az ószövetségi próféták is elítélték. Pl.: Ézs 1,10-20; 58,1-12; Jer 7,21-28; Ám 5,21-27 stb.

⁶⁸⁴ Tehát Mt 6,2.5.16-ban. Ugyanígy általános, meghatározott emberek csoportjával közelebbről nem azonosított módon szerepel még Mt 24,51-ben.

16,3-ban Jézus élesen rájuk dörren: „Képmutatók!” Majd pedig határozottan óva inti a tanítványokat a farizeusok és szadduceusok kovászáától (Mt 16,6.11), ami maga a képmutatás. Mindazonáltal BETZ amellett érvel, hogy jelen esetben (Mt 6,1-18-ban) a „képmutató” egy általános vallásos jellembeli beállítódást jelöl, ami *horribile dictu* akár a tévútra kerülő tanítványokat is jellemezheti, hiszen a jézusi óva intés éppen a tanítványokat próbálja megőrizni attól, hogy ilyen attitűdöt öltsenek magukra.⁶⁸⁵ A képmutatás kritikája itt tehát nem antijudaista gyökerű, hanem a zsidóságon belüli kegyességgyakorlási vitát tükröz. Igen lényeges, hogy a görög ὑποκριτής szó eredetileg a színház világából származik. Vagy azt a színészt jelölte, aki a görög dráma előadása során a kórossal párbeszédet folytatva a kórus monológját ezáltal dialógussá alakította, vagy pedig azt a színészt, aki értelmezői szerepkörben elmagyarázta a színpadi helyzetet a nézőközönségnek.⁶⁸⁶ Ebből fakad az átvitt értelmű használat: csakúgy, mint a színész, a hipokrita másnak mutatja magát, mint aki valójában. Mt 6,1-ben⁶⁸⁷ a kegyesség/igazság emberek előtt való gyakorlása végső soron maga a képmutatás. Jelzésértékű, hogy a „hogyan lássák”-ot kifejező passzív aorisztoszi infinitívusz θαυθήναι szóval szoros etimológiai kapcsolatban áll a θέατρον, színház kifejezés. Ilyen formán a kegyesség megnyilvánulása színházi előadássá lesz, amely jutalmát a nézőközönségtől, az emberektől várja.⁶⁸⁸ Mt 6,2.5.16-ban a kijelentő mód jelen időben álló ποιοῦσιν, φιλοῦσιν és ἀφανίζουσιν igék arra utalnak, hogy a képmutatók tettető magatartása állandó, habituális beállítódásuk következménye.⁶⁸⁹ Az emberektől kapott dicsőség egoisztikus szomjazásának logikus következménye lesz, hogy a jutalmukat is tőlük kapják meg, nem pedig Istentől.

Mielőtt a jutalom mibenlétére rátérnénk, itt fontos leszögeznünk, hogy a helyesen eljáró krisztuskövetők jutalmának adója πατήρ ὑμῶν, a ti Atyátok. A tanítvány és Isten viszonya tehát az apa-gyermek relációban tételeződik. A személyközi viszony effajta jellege nagyban meghatározza a Mt 6,1-18-ban szereplő egyes konkrét cselekvések értékelhetőségének szempontjait is. Magyarán szólva, álláspontom szerint a képmutatás nemcsak, hogy nem célravezetővé, hanem egyúttal súlyosan groteszkké is válik, hiszen egy ilyen szoros és bensőséges kapcsolatban ez kifejezetten szégyenletes is. Ha nem az

⁶⁸⁵ Vö.: BETZ 1995, 347. o.

⁶⁸⁶ Vö.: GÜNTHER, W.: ὑποκρίνω. In: Brown, Colin ed.: The New International Dictionary of New Testament Theology. Vol. 2.: G-Pre., Zondervan, Grand Rapids, MI, 1981, 468. o.

⁶⁸⁷ Mt 6,1: „Vigyázzatok: kegyességeket ne az emberek előtt gyakoroljátok, csak azért, hogy lássák azt, mert így nem kaptok jutalmat mennyei Atyátoktól.”

⁶⁸⁸ Vö.: ALMÁSI 1989, 35. o.

⁶⁸⁹ Vö.: PATTARUMADATHIL 2008, 55. o.

üzlettársamat,⁶⁹⁰ hanem a saját édesapámat próbálom megtéveszteni, becsapni, aki egyébként ebből mindent közvetlenül tapasztal és megért, tökéletesen átlátva a legbensőbb pszichés mozgatórugóimat is, az nem pusztán objektíve a törekvésemet lehetetleníti el, hanem ennél valami sokkal fontosabb és mélyebb sérül súlyosan.

Egy másik következtetés is levonható, méghozzá, hogy az apa-gyermek viszony bensőségessége aláhúzza a μισθός szó jutalomként való fordításának a helyességét is. A kifejezés ugyanis a görögben elsődlegesen munkavégzésért adott munkabért, díjat, zsoldot jelent. Főként ipari és kereskedelmi szövegek környezetben használták, vallási értelemben véve némi orfikus és eleusziszi misztériumokhoz köthető előzmény után inkább csak a hellenisztikus korban a Szerapisz-Ízisz, valamint a Mithrász misztériumok összefüggésében.⁶⁹¹ A Septuaginta többnyire a שכר héber szót adja vele vissza, amely szintúgy elsődlegesen munkabért jelent (vö.: Gen 30,32), de jelenthet Istentől jövő jutalmat is (pl.: Gen 15,1). Péld 11,21 LXX verziójában Mt 6,1-hez hasonlóan az „igazság” és a „jutalom” együtt szerepelnek: ὁ δὲ σπείρων δικαιοσύνην λήμψεται μισθὸν πιστόν.⁶⁹² Hasonlóképpen olvassuk a deuterokanonikus Bölcs 5,15-ben: δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν.⁶⁹³ Mt 6,1.4.6.18-ban a tanítványokat Atyjuk, mint édesapa a gyermekét tehát nem díjazásban, hanem jutalomban részesíti. Ebből azonban még mindig vonhatnánk le téves következtetést a jutalom motiváló jellegére. Éppen ezért nagyon fontos az igazság gyakorlása és az isteni jutalom koordinátarendszerében általános érvénnyel is figyelembe vennünk, amit KOCIS Imre az adakozás kapcsán fejt ki: „Az isteni jutalomra való utalás nem úgy értendő, hogy a jótetteket ezen jutalom céljából – mintegy számításból - kell véghezvinni. Ez ugyanis éppen olyan öncélú cselekedet lenne, mint az emberek

⁶⁹⁰ Természetesen az üzlettárs, illetve biblikus megközelítésben a szövetségi partner becsapása is szégyenletes. Ugyanakkor az Istennel való kapcsolat ilyen értelmezése kifejezetten az evangéliumokból ismert, eltorzult farizeusi mentalitás sajátja. Én meg tettem a magamét, kipipáltam a törvényi rendelkezést, tehát Isten is meg kell, hogy tegye a magáét. Hasonló ez a római vallásban is jelenlévő *do ut des* gondolatához. Mint korábban jeleztük, ezen minden *pietas*-tól mentes, lelkiileg kiüresedett mechanisztikus vallásgyakorlással már élesen szembeszálltak az ószövetségi próféták is, pl.: Mal 1,6-14.

Ahogy pedig G. DE RU rámutat: „...we can state that the relationship between God and man is never that of employer and employee, a business arrangement in which God and man are contracting parties, and man can legitimately claim a promised reward for a definite amount of work.”

„Kijelenthetjük, hogy Isten és az ember közötti viszony soha sem a munkaadó és munkavállalóé, nem egy üzleti megállapodás, amelyben Isten és ember szerződő felek, és az ember jogszerűen igényelhetne valamiféle megígért jutalmat egy meghatározott mennyiségű munkáért.”

DE RU, G.: The Conception of Reward in the Teaching of Jesus. In: *NT* 8, 1966, 216. o. (DE RU 1966)

⁶⁹¹ BÖTTGER, P.C.: μισθός. In: In: Brown, Colin ed.: The New International Dictionary of New Testament Theology. Vol. 3.: Pri-Z. Zondervan, Grand Rapids, MI, 1981, 138. o.

⁶⁹² „Aki igazságot vet, hűséges jutalmat fog kapni.” (Saját fordításom.)

⁶⁹³ „Az igazak azonban örökké élnek, és az Úrnál van jutalmuk...”
Deuterokanonikus, 1998, 46. o.

elismerésének keresése. ... Jézus az Istenre utalással azt teszi nyilvánvalóvá, hogy a felebarát megsegítése Isten szolgálata. Isten pedig semmiféle szolgálatot nem hagy fizetség nélkül, de – mint a szőlőmunkásokról szóló példabeszéd (Mt 20,1-16) világosan tudtunkra adja – a fizetséget mindig kegyelmi adománynak kell tekinteni.”⁶⁹⁴ Margaret DAVIES pedig párhuzamba állítja ezt a Kr. e. 3. századi misnai bölcs, az Igaz Simon tanításával: „Be not like slaves that minister to the master for the sake of receiving a bounty, but be like slaves that minister to the master not for the sake of receiving a bounty; and let the fear of heaven be upon you’ [Ab. 1.3].”⁶⁹⁵

Miben áll, milyen természetű lehet ez a jutalom? Mt 6,1-18-ban erre nem találunk konkrét feleletet. Az mindenesetre valószínűsíthető, hogy eszkatologikus értelemben vett jutalomról van szó, hiszen Mt 6,4-ben 6,6-ban és 6,18-ban egyaránt az ἀποδίδωμι ige Act. Fut. Sg. 3. alakjával találkozunk.⁶⁹⁶ A Mt 6,1-ben olvasható ἔχετε igealak, ugyan *praesens*ben áll, de értelmileg szintén jövő idejű. Ha itt nem is, de az evangélium egészében számos kép, szimbólum és metafora kínálkozik ennek az eszkatologikus jutalomnak a körülírására: a királyságba való bemenetel,⁶⁹⁷ élet/örök élet,⁶⁹⁸ üdvözülés,⁶⁹⁹ kincs a mennyekben,⁷⁰⁰ lakoma.⁷⁰¹

Dinamikusan, avagy az aktivitás oldaláról megközelítve fenti kérdést, két fő csoportot érdemes megvizsgálnunk: az εἰσερχομαι igéhez köthető, bemenetellel kapcsolatos, és a κληρονομέω igéhez köthető, az örökléssel kapcsolatos mondásokat. Mint az előbb láthattuk, a mennyek országába/királyságba bemenetelről van szó Mt 5,20; 7,21; 18,3; 19,23; 21,31; valamint 23,13-ban; Isten országába valóról Mt 19,24-ben. A mennyek országa kifejezés és a tanítványok Atyjának menyei volta egy olyan transzcendens szférára utal, amelyet Isten jelenléte, az ő uralma hat át. Ehhez még hozzá kell vennünk azt a tényt, hogy Mt 6,1 RÚF szerinti fordítása kissé félrevezető, hiszen jutalmat nem „mennyei Atyátoktól” nem kaptok,

⁶⁹⁴ Kocsis 2005, 122. o.

⁶⁹⁵ „Ne legyetek olyanok, mint a szolgák, akik azért szolgálják urukat, hogy jutalmat kapjanak, hanem legyetek olyanok, mint a szolgák, akik nem a jutalom kedvéért szolgálják urukat, és az ég félelme legyen veletek.” DAVIES 2009, 61.

⁶⁹⁶ Máténál az ige összesen négyszer fordul elő. A már hivatkozott három igehelyhez csatlakozik még Mt 16,27, ahol ugyanebben az eszkatologikus jelleget hordozó jövő idejű alakban: „Mert eljön az Emberfia az ő Atyjának dicsőségében angyalaival együtt, és akkor megfizet mindenkinek cselekedetei szerint.”

⁶⁹⁷ Mt 5,20; 7,21; 18,3; 19,23-24; 21,31; 23,13.

⁶⁹⁸ Mt 7,14; 16,26; 18,8-9; 19,16-17.29; 25,46.

⁶⁹⁹ Mt 10,22; 19,25; 24,13.22.

⁷⁰⁰ Mt 6,20; 19,21.

⁷⁰¹ Mt 8,11; 22,2-9; 25,10.

PATTARUMADATHIL ezeken kívül még közvetlenül vagy közvetve ilyen jövőbeni jutalomra utaló igehelyek közzé sorolja a következőket is: Mt 5,3-12; 7,1-5.7-11; 11,28-30; 12,50; 13,12; 19,30; 20,16; 22,14; 23,12; 25,29. Vö.: PATTARUMADATHIL 2008, 47. o.

hanem: παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Azaz nem lesz jutalmatok az Atyánál, aki a mennyekben van. A παρὰ+Genitivus jelentené elsősorban azt, hogy valakitől. Itt azonban παρὰ+Dativus áll, ami alapvetően helyhatározói értelemben „-nál, -nél, mellett” jelentéssel bír.⁷⁰² Azaz itt elsősorban nem a jutalom „forrásáról” van szó,⁷⁰³ hanem a helyéről, arról, hogy a jutalom Istennél van, őhöz közel, ő pedig a mennyekben. Mt 13,43 is ilyen értelemben fogalmaz: „Akkor majd az igazak fénylenek Atyjuk országában, mint a nap.” Mt 6,20 és 19,21 szerint a tanítványoknak kincset is itt, azaz a mennyekben kell gyűjteniük.

Az εἰσέρχομαι igének van egy látszólag másik célterülete is. Mt 18,8-9; 19,17-ben, de bizonyos értelemben 7,13-14-ben is az életre való bemenetelről olvasunk, mint eszkatologikus jutalomról. Lényegét tekintve ez azonban megegyezik azzal a transzcendens valósággal, amire az előző βασιλεία-metaphora is vonatkozott. Az Isten országában folytatott, azaz az Istennel való élet értelemszerűen örök élet: ζωὴ αἰώνιος, ahogy azt Mt 19,16.29; 25,46-ban találjuk.

A másik csoport – mint említettük –, az öröklés képével kapcsolatos.⁷⁰⁴ Mt 5,5 szerint a szelídek öröklék a földet.⁷⁰⁵ A szelídség és az alázatos szívűség mintaképe maga Jézus, a tanítványoknak meg is kell tanulniuk, el kell sajátítaniuk tőle.⁷⁰⁶ A „szelíd” (πραῦς) szó a szóban forgó boldogmondás által idézett Zsolt 37,11-ben a héber נַיִם megfelelője. Ennek eredeti jelentése az, hogy „szegény”,⁷⁰⁷ később ehhez járult az „alázatos”, „jámbor” értelem.⁷⁰⁸ DAVIES és ALLISON amellett érvelnek, hogy a „föld”, aminek az örökléséről itt szó van, spiritualizált értelemben veendő.⁷⁰⁹ Abból a dilemmából indulnak ki, hogy vajon Mt 5,5-ben a γῆ szó Izráel földjére, vagy az egész földre vonatkozik, avagy a spirituális értelemben vett mennyek országa öröklésének a szimbóluma? Az első opciót elvetik, mivel a

⁷⁰² VARGA 1996, 726-727. o.

⁷⁰³ Illetve ebből az igeversből az is nyilvánvalóan kiderül, hogy a jutalom forrása természetszerűleg a tanítványok Atyja. Csakhogy ez a mondat, és különösen is a παρὰ előljárószó részes esetet vonzva nem pusztán erre utal elsődlegesen!

⁷⁰⁴ Mt 5,5; 19,29; 25,34.

⁷⁰⁵ A boldogmondás Zsolt 37,11-et idézi: „Az alázatosak öröklék a földet, és teljes békességet élveznek.” Az azonosság, szó szerinti egyezés szembeötlőbb a görög szövegben, hiszen a mondat első fele a LXX-ban: οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν γῆν.

⁷⁰⁶ Mt 11,29b: „...tanuljátok meg tőlem, hogy szelíd vagyok és alázatos szívű,...”.

⁷⁰⁷ KÓKAI NAGY Viktor szerint éppen ezért Mt 5,3 és 5,5 valójában egy ugyanazon gondolatot hordozó *parallelismus membrorum*, amit az is alátámaszt, hogy néhány kéziratban ezek egymás mellett szerepelnek. Vö.: KÓKAI NAGY 2007, 65. o.

Gyakorlatilag ALMÁSI Tibor is így vélekedik, amikor a „föld” kapcsán ezt írja: „E kifejezés szimbólikus (*sic!*) jelentése szerves része az első mondás ígéretének (mennyei uralom).”

ALMÁSI 1989, 25. o.

⁷⁰⁸ Vö.: KOCIS 2005, 46. o.

⁷⁰⁹ Vö.: DAVIES – ALLISON 1988, 450-451. o.

nemzeti, nacionalisztikus remények Mt 5,3-12-ből teljesen hiányoznak, illetve az evangéliumban sehol nem teljeseznek be.⁷¹⁰ Másrészt a jelző nélküli γῆ - talán Mt 27,45 kivételével - sohasem Palesztinára, hanem az egész földre vonatkozik.⁷¹¹ „...because the kingdom is already in some sense present (see on 4,17), the βασιλεία is necessarily spiritualized and divorced from geography. It would seem to follow, then, that in Mt 5.5 'to inherit the land' has been spiritualized, and 5.5b is no more concrete than any of the other promises made in the beatitudes. It is just another way of saying, 'The one who humbles himself will be exalted (in the kingdom of God)'.”⁷¹² Amennyiben ezt elfogadjuk,⁷¹³ úgy láthatjuk, hogy ez a kép is ugyanarra az istengyermekek célját képező, fentebb taglalt transzcendens valóságra vonatkozik.

Folytatva az örökléssel kapcsolatos csoportot, Mt 19,29 szerint az, aki Jézus nevéért elhagyja házáat, testvéreit, apját, anyját, gyermekeit vagy földjeit, a százszorosát kapja és megörökli az örök életet (ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει). Az utolsó ítéletről szóló, közismertebb nevén a juhok és kecskék példázatában Mt 25,34 szerint ezt mondja a király: „Jöjjetek, Atyám áldottai, örököljétek az országot, amely készen áll számotokra a világ kezdete óta.” Miért öröklük a szóban forgó személyek az örök életet? Mert az éhezőknek enni adtak, a szomjazónak inni adtak, a jövevényt befogadták, a mezítelent felruházták, a beteget és a börtönben lévőket meglátogatták. És amikor ezeket akár csak eggyel is megcselekedték a király legkisebb testvérei közül,⁷¹⁴ akkor magával a királlyal cselekedték meg. Azaz mentalitásukat tekintve mennyei Atyjuk gyermekeként jártak el.

⁷¹⁰ Még Mt 19, 28-ban is megújult világról van szó (ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ), ami inkább kozmikus értelmű!

⁷¹¹ Vö.: Mt 5,13.18.35; 6,10.19; 9,6; 11,25; 12,42; 16,19; 18,18-19; 23,9; 24,30; 28,18.

⁷¹² DAVIES – ALLISON 1988, 450-451. o.

„Mivel a királyság bizonyos értelemben már jelen van (ld.: 4,17-nél) a βασιλεία szükségképpen spiritualizált és elszakad a földrajztól. Úgy tűnik, ebből az következik, hogy Mt 5,5-ben a 'földet örökölni' spiritualizálva van, és nem kézzelfoghatóbb, mint a boldogmondások bármelyik másik ígérete. Ez csak egy másik módja annak, hogy azt mondjuk: 'aki megalázza magát, felmagasztaltatik (az Isten királyságában).’

⁷¹³ Kocsis Imre is így látja: „A boldogmondásban a „föld” ugyanazt jelenti, mint a „mennyei országa”, vagyis az üdvösség teljességét. Ez azonban nem pusztán lelki valóság, hanem az apokaliptikus várakozásoknak megfelelően az „új földet” is magában foglalja (vö. Jel 21,1).”

Kocsis 2005, 47. o.

KÓKAI NAGY Viktor viszont ugyan hasonlóképpen értelmezi a „földet”, de eltérően az „öröklés” mibenlétét: „Valószínűbbnek látszik tehát, hogy boldogmondásunkban Isten uralmával összefüggésben, a teljes földről beszélünk, mint a mennyei királyságának részéről, ami a tanítványok missziós területévé válik, ezt fejezheti ki az örökölni kifejezés is.”

KÓKAI Nagy 2007, 66. o.

⁷¹⁴ Jelen esetben nem egy általános humanisztikus elvről, hanem kifejezetten „testvérről” van szó.

Áttekintés gyanánt mindezt táblázatban összefoglalva:

	királyság / βασιλεία	(örök) élet / ζωή (αἰώνιος)
bemenni / εἰσερχομαι	Mt 5,20; 7,21; 18,3; 19,23.24; 21,31; 23,13	Mt (7,13-14); 18,8-9; 19,17; (ἀπέρχομαι–jal: 25,46)
örökölni / κληρονομέω	Mt 25,34	Mt 19,29

Maga a μισθός szó tíz esetben szerepel az evangéliumban, ebből hat ízben egyértelműen isteni jutalomra utal.⁷¹⁵ A továbbiakban az utóbbi hat esetre koncentrálna az derül ki, hogy ez a jutalom a mennyekben van,⁷¹⁶ a mennyei Atyánál,⁷¹⁷ Ő az, aki adja,⁷¹⁸ nem megszerezhető olyan átlagos emberi módon, amilyenre például a vámszedők is képesek.⁷¹⁹ Jellemző továbbá, hogy azok, akik emberi elismerő pillantásokra, mint evilági jutalomra pályázva gyakorolják kegyességüket, igazságukat,⁷²⁰ azok nem részesülhetnek ebben a mennyei jutalomban,⁷²¹ valamint, hogy akiket üldöznek, és akikről rosszat hazudnak Jézusért, azok bőségesen kapják majd,⁷²² illetve, hogy ki-ki érdemének megfelelően fog részesülni belőle.⁷²³ Mindezek alapján két általános következtetés vonható le a jutalommal kapcsolatban: egyfelől, hogy nem jár majd mindenkinek, hanem csak néhányaknak, másfelől, bizonyos feltételeknek meg kell felelni még a földi élet során ahhoz, hogy méltóvá váljanak rá.⁷²⁴

Kik azok, akik a jutalmat kapják? Mt 5,11-12-ben azok, akiket Jézusért üldöznek. Ez nyilvánvalóan feltételezi a tanítványságot, amely képes Krisztus ügye mellett a végsőig kitartani. A már idézett Mt 16,27 előzménye az, hogy aki Jézus után akar menni, annak fel kell vennie keresztjét, és aki elveszti az életét őerte, az megtalálja azt.⁷²⁵ Itt tehát ismét olyanokról van szó, akik teljesen Jézusnak szentelik az életüket, akár a legvégsőig kitartva. Mt 6,4.6.18-ban Isten egyértelműen az igazságot helyes módon gyakorló jézusi tanítványok viszonylatában jelenik meg Atyaként. Ők azok, akik már Isten gyermekeivé lettek. Mt 10,41-

⁷¹⁵ Vastaggal szedve az isteni jutalomra vonatkozó igehelyek Mt **5,12.46**; 6,1.2.5.16; **10,41(kétszer).42**; 20,8. A legutolsó esetben a szőlőmunkások példázatában – értelmezéstől függően - a kifejezés áttételesen szintén utalhat ilyesmire.

⁷¹⁶ Mt 5,12.

⁷¹⁷ Mt 6,1.

⁷¹⁸ Mt 6,4.6.18.

⁷¹⁹ Mt 5,46. Tudniillik a természetes emberi viszonszeretet még messze van a mennyei Atyától és az ő fiait jellemző szeretet tökéletességétől, amely az ellenségekre is kiterjed.

⁷²⁰ Azaz a fentebb taglalt módon, mintegy „színházi látványossággént”.

⁷²¹ Mt 6,1.2.5.16.

⁷²² Mt 5,11-12.

⁷²³ Mt 10,41-42.

⁷²⁴ Vö.: PATTARUMADATHIL 2008, 48. o.

⁷²⁵ Mt 16,24-25.

42 első látásra kivételnek tűnhet, hiszen itt nem a tanítványok kapják a jutalmat, hanem azok, akik missziói útjaik, tevékenységük során befogadják őket. PATTARUMADATHIL azonban lényegében amellett érvel, hogy erre a kérdésre a kontextust figyelembe véve kell rátekinünk.⁷²⁶ Mt 10,16-21-ben Jézus nem árul zsákmacskát, világosan jelzi, hogy missziói útra induló tanítványokra kemény sors vár. Törvényszékeknek adják át őket, megkorbácsolják őket a zsinagógákban, királyok és helytartók elé hurcoltatnak. Sőt, egyesekre halál vár. Mindezt Jézus miatt. Namost, akik befogadják azokat, akiket az általuk hirdetett tanokért így meghurcolnak, azokat egyaránt fenyegethet hasonló sors. Valójában a befogadás egy pozitív válaszadásból fakad a misszionáriusok által hirdetett üzenetre, az általuk közölt jézusi követésre hívásra. Ebből teljesen logikusan következik tehát Mt 10,40: „Aki titeket befogad, az engem fogad be, és aki engem fogad be, az azt fogadja be, aki elküldött engem.” A befogadók személyében gyakorlatilag a másod-, harmad-, és sokadik generációs tanítványok állnak előttünk, akiket Mt 28,19-20 értelmében tanítvánnyá tettek.

5.2.3.2.2 A δικαιοσύνη gyakorlásának konkrét terei

Jelen dolgozat kereteit messzemenően szétfeszítené az egyes textusok részletes exegetikai elemzése. Így a szóban forgó három területen csak néhány, a témánk szempontjából fontos jellemző kiemelésére szorítkozhatunk.

Az adakozás

Az első gyakorlati terep az adakozás (Mt 6,2-4). A magyar „alamizsna” szó etimológiai gyökeréről is szolgáló görög ἐλεημοσύνη jelentései elvontabb értelemben: irgalmasság, könyörület, konkrétan pedig: jótétemény, adakozás, adomány.⁷²⁷ Roppant izgalmas, szóteriológiai mellékszöveget megpendítő tény, hogy Dán 4,24 LXX verziójában (ahol a versszámítás 4,27) - a hébertől némiképp eltérően - Dániel tanácsa Nebukadneccarhoz a következőképpen hangzik: αὐτοῦ δεήθητι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν σου καὶ πάσας τὰς ἀδικίας σου ἐν ἐλεημοσύναις λύτρωσαι ἵνα ἐπιείκεια δοθῇ σοι. „Óhózzá (mármint az ÚRhoz) esdekelj a bűneid miatt, és minden igazságtalanságodat jótéteményekkel (ti. a szegényeknek való adományokkal) váltsd meg, hogy jóindulat adassék neked (mármint

⁷²⁶ PATTARUMADATHIL 2008, 49. o.

⁷²⁷ Vö.: VARGA 1996, 302. o.

Istentől).⁷²⁸ Máté evangéliumában maga a főnév más helyeken nem szerepel, azonban a szegények iránti együttérzés igencsak hangsúlyosan megjelenik.⁷²⁹ A már hivatkozott juhok és kecskék példázatának (Mt 25,31-46) pedig az a tanulsága, hogy az utolsó ítéletben az egyetlen kritérium az ország öröklése tekintetében az lesz, hogy ki hogyan fordult a szükségét szenvedőkhöz.

Amint azt korábban láthattuk, Jézus kritikájának éle az igazság, avagy kegyesség gyakorlásának mikéntje ellen irányul. „A jótékonykodás esetében a képmutatás lényege: az adakozó nem az Isten és a felebarát iránti szeretetből tesz jót, hanem önmaga dicsőségének növeléséért. Valójában nem irgalmasságot gyakorol, amely Istennek tetsző tett, hanem önmagát „reklámozza”.⁷³⁰ A képmutatók cselekvésének mozgatórugója az, hogy „dicsérjék őket az emberek” (ὅπως δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων). A „dicsérni,” „dicsőíteni”, „magasztalni” jelentésű δοῶζω ige még három ízben fordul elő Máté evangéliumában, de azok mindig Isten dicsőítésére vonatkoznak (Mt 5,16; 9,8; 15,31),⁷³¹ amely tény újra csak aláhúzza a hipokriták részéről a helyes vágányról való kisiklást. Ahogy az utóbbi három helyen is történik, az irgalmasság cselekedeteinek gyakorlása ugyanis Isten dicséretét kellene, hogy kiváltsa az ezzel szembesülőkből. Bizonyos tekintetben tehát Isten dicsőségét, dicséretét lopják el maguk számára a képmutatók, amit az istengyermekek tanítványok nem tehetnek meg mennyei Atyjukkal. Ez a lopott dicsőség azonban nem örök, hanem ideig való. A helyes cselekvési mód tehát a titokban való cselekvés, amire a nem szó szerint, hanem metaforikusan értendő „ne tudja a bal kezéd, mit tesz a jobb” is utal. SZENT ÁGOSTON hegyi beszéd kommentárjában – álláspontom szerint lényegi értéséről téve tanúbizonyságot -, ekképp magyarázza ezt a kitételt: „Quapropter nihil consequentius sinistra videtur significare quam ipsam delectationem laudis. Dextera autem significat intentionem implendi praecepta divina. Cum itaque conscientiae facientis eleemosynam miscet se appetitio laudis humanae, fit sinistra conscia operis dexterae.”⁷³²

⁷²⁸ Saját fordításom. Hasonlóképpen figyelemreméltó Péld 21,21 LXX olvasata: ὁδὸς δικαιοσύνης καὶ ἐλεημοσύνης εὐρήσει ζωὴν καὶ δόξαν. „Az igazság és a jótétemény útja talál életet és dicsőséget.”

⁷²⁹ Pl.: Mt 9,36; 14,14; 15,32; 19,21; 20,34.

⁷³⁰ Kocsis 2005,121. o.

⁷³¹ Mt 5,16: „Úgy ragyogjon a ti világosságotok az emberek előtt, hogy lássák jó cselekedeteiteket, és dicsőítsék a ti mennyei Atyátokat.”

Mt 9,8: „Amikor a sokaság ezt látta, félelem fogta el őket; és dicsőítették Istent, aki ilyen hatalmat adott az embereknek.”

Mt 15,31: „A sokaság pedig csodálkozott, amikor látta, hogy a némák beszélnek, a nyomorékok egészségesek lesznek, a bénák járnak, a vakok pedig látnak, és dicsőítette Izráel Istenét.”

⁷³² AUGUSTINUS, Aurelius S.: *De sermone Domini in monte libri duo*. II.2.8.

Sant'Agostino. <http://www.augustinus.it/latino/montagna/index2.htm>. 2017. május 30.

A fentebb taglalt, „a show ellopása” jelenség elkerülése mint indok mellett a titkosságnak van még egy fontos horderejű, pszichológiai jellegű konzekvenciával járó hozadéka. Ez pedig a megsegített embertárs emberi méltóságának a megbecsüléséből fakad, aki így nem egy nyilvános szituációban kerül alá-fölérendeltségi, hálára kötelező helyzetbe az őt megsegítővel, hanem négy szemközt. VERMES Géza szerint a Misna (*mSek* 5.6) említést tesz egy a templomban lévő „titkok kamrájának” nevezett helyiségről. Ez arra szolgált, hogy alamizsna-adáskor itt helyezték el az adakozók az adományait, és a rászorulóknak innen hozták el titokban, az adakozóval való közvetlen találkozás nélkül. Így az adakozók elkerülték hiúságuk esetleges fellángolását, illetve embertársaik esetleges kellemetlen helyzetbe hozását.⁷³³ BETZ azonban valószínűtlennek tartja, hogy a szóban forgó jézusi tanítás esetén közvetlenül erre történne utalás.⁷³⁴ Mt 6,1-18-ban a mondások környezete egyértelműen inkább zsinagógai, mintsem templomi. Ráadásul, ha itt a templomi (feltételezetten létezett!) titkok kamrájáról lenne szó, akkor ellehetetlenülne a gondolati párhuzam a másik két kultikus cselekménnyel. Éppen a hármas párhuzamos szerkesztés valószínűsíti azt, hogy a „titokban” kifejezés ezért mindegyik esetben általános érvényű kitétel, nem pedig specifikus.⁷³⁵

Az elrejtettség, a nem külsődlegesen megnyilvánultság spirituális jelentősége és szimbólumjellege az újszövetségi levéltudományban is felbukkan. Figyelemre méltó párhuzamot találhatunk a mátéi gondolatmenettel Pál érvelésében Róm 2,28-29-ben: „Mert nem az a zsidó, aki külsőleg az, sem nem az a körülmetélkedés, amely a testen, külsőleg látszik; hanem az a zsidó, aki belsőleg az, és az a körülmetélkedés, amely a szívben van, Lélek szerint és nem betű szerint. Az ilyen dicsérete nem emberektől van, hanem Istentől.” Az ember Isten előtti státuszát tehát elsődlegesen az határozza meg, ami a szívében van, nem pedig a nyilvános cselekedetek és önmagában véve a külsődleges rituálék elvégzése.⁷³⁶

„Ennélfogva semmi nem tűnik valószínűbb értelemnek, mint hogy a bal kéz maga a dicséretben való örömet lelés. A jobb kéz azonban az isteni parancsok teljesítésére való törekvést jelenti. Amikor tehát az adakozó lelkiismerete az emberi dicséret vágyával keveredik, akkor a bal kéz tudomást szerez a jobb cselekedeteiről.” (Saját fordításom.)

⁷³³ VERMES 1995, 103. o.

E kortörténeti adalék és a hegyi beszéd érintett mondása kapcsolatba hozásának ötlete egyébként nemcsak Vermestől származik. Többek között már Joachim JEREMIAS is felvetette ezt.

Vö.: JEREMIAS, Joachim: *Jerusalem in the Time of Jesus*. PA, Fortress Press, Philadelphia, 1969, 133. o.

⁷³⁴ BETZ 1995, 360. o.

⁷³⁵ Bár ezt a fonalat hely hiányában nem tudjuk továbbvinni, jelzés szinten mindenképpen meg kell említenünk, hogy JEREMIAS és VERMES védelmére kelve BETZ cáfolatát számos elgondolkodtató érveléssel enyhíteni próbálja - az egyébként mormon professzor - John W. WELCH.

Vö.: WELCH, John W.: *The Sermon on the Mount in the Light of the Temple*. Ashgate Publishing Company, Burlington, VT, 2009, 122-123. o. (WELCH 2009)

⁷³⁶ Máténál az adakozás, imádkozás, böjtölés, Pálnál a körülmetélkedés.

Hasonló gondolatot fogalmaz meg 1Pt 3,4 is: „a szív elrejtett embere a szelíd és csendes lélek el nem múló díszével: ez értékes Isten előtt.”

Mátéra visszatérve, fontos momentum még, hogy nem pusztán a tanítványok esetében történik titokban (ἐν τῷ κρυπτῷ) az adakozás, valamint később az imádság meg a böjtölés, hanem ugyanez a kitétel megismétlődve valami másra is vonatkozik. Mire egészen pontosan? Itt sajnos némi fordítási bizonytalansággal, és ebből fakadóan értelmezési problémával találkozunk. καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι. Mire vonatkozik itt tehát az ἐν τῷ κρυπτῷ? Károli szerint: „és a te Atyád, a ki titkon néz, megfizet neked nyilván”.⁷³⁷ Ez esetben a kitétel az „atyai nézést” minősíti. A Magyar Bibliatanács 1975-ös fordításának 1990-es revideált változata szerint: „a te Atyád pedig, aki látja, ami titokban történik, megfizet neked.” Istennek egy attribútuma az, hogy látja mindazt, ami titokban történik így nyilvánvalóan jelen esetben gyermekeinek az így történő adakozását is. A 2014-es RÚF az előbbinek egy statikusabb megfogalmazását választotta: „és majd a te Atyád, aki látja a rejtett dolgokat, megjutalmaz téged.” Itt tehát szintén Istennek egy általános tulajdonsága lesz az, hogy látja a rejtett dolgokat.⁷³⁸ Amennyiben jól értelmezem, KOCIS Imre fordítási megoldása Mt 6,4-re még két újabb lehetőséget vet fel: „hogy alamizsnád rejtekben maradjon; s Atyád, aki lát a rejtekben, megfizet majd neked.”⁷³⁹ Az első, vélhetően a fordító által inkább szándékolt értelem, hogy maga Isten az aki rejtekben van, és ott, illetve onnan „lát” (βλέπων). A kevésbé valószínű, de elviekben lehetséges, hogy, akit Isten lát, az a rejtekben cselekvő maga, cselekvése közben. Ebben a megközelítésben az ἐν τῷ κρυπτῷ nem Istenre, nem a cselekvésre, nem általában a titokban lévő dolgokra, hanem a cselekvést végzőre utalna, persze nyilván a cselekvés folyamatában. Magam részéről azt gondolom, hogy a helyes értelem megtalálásához figyelembe kell vennünk Mt 6,6-ot és 6,18-at, ahol ez a gondolatritmus szintén felbukkan.⁷⁴⁰ Ezekben ugyanis olvashatunk egy apró kiegészítést, ami fényt vethet a problémánkra. Mt 6,18: „hogy böjtölésedet ne az emberek lássák, hanem Atyád, aki rejtve van; a te Atyád pedig, aki látja, ami titokban történik, megjutalmaz téged.” A fordításban aláhúzott rész, a τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ megfelelője egy egyértelmű

⁷³⁷ ALMÁSI Tibor fordításában ugyanezt az értelmezést választja: „hogy könyörületességed rejtve maradjon, s Atyád aki titokban szemlél, megfizessen érte neked.”

ALMÁSI 1989, 35. o.

⁷³⁸ KÓKAI NAGY Viktor fordítása értelmileg ugyanide sorolható: „Atyád pedig, aki látja a titkokat, meg fog fizetni neked.”

KÓKAI NAGY 2007, 230. o.

⁷³⁹ KOCIS 2005, 118. o.

⁷⁴⁰ Nincs értelemmódosító jelentősége, hogy az idézett Mt 6,18-ban az ἐν τῷ κρυπτῷ egy szinonimája, az ἐν τῷ κρυφαίῳ szerepel. Mt 6,6-ban ezt olvassuk: τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ.

jelzős szerkezet, amely az Atyára vonatkozik. Ő az, aki rejtve van, és ő az, aki rejtve, illetve a rejtekből figyel. Ez ráadásul logikus ellentétét képezi a képmutatókat méltató emberi tekinteteknek, amelyek nyilvánosak. Látható emberektől jövő látható, érezhető dicsőségadás, szemben a láthatatlan Isten, az istengyermek tanítványok láthatatlan mennyei Atyjának titokban történő figyelemmel kísérésével és eszkatologikus, most még nem látható jutalmával. Ez pedig meglátásom szerint ugyanúgy bizalmi, a gyermek és Atyja közötti πίστις-t érintő kérdés, mint azt nem sokkal később az életért, ételért, italért, ruházatért való aggodalmaskodással az atyai gondviselést szembeállító Mt 6,25-34 igeszakasz mutatja.

ALMÁSI Tibor ezen disszertáció témája szempontjából fején találja a szöveget, amikor az Atya és gyermekei viselkedési párhuzamára mutat rá. Ezen a ponton is markánsan kidomborodik a mátéi modell lényege: a magatartásminta utánzása által manifesztálódó („apjára ütött”) istengyermeki lét sajátos jellege. Ő így fogalmaz tehát: „A „rejtőzködő” jelző nem stratégiai megfontolásokból adódó önálcazásra utal, hanem Isten lényéből fakadó, hivalkodásmentes szellemiségéből adódó háttérben maradását jelenti. Aki ilyen Atya elé járul, mint tőle származó gyermeke, annak hasonló lelkeséggel, alázatosan, feltűnésmentesen kell hozzá közelednie imádságban. Itt újra visszatér az atya-fiú kapcsolat (5,43-48) gondolata (vö. 4. vers). Isten az ő könyörülő szeretetét titokban, azaz rejtve maradva gyakorolja. Gyermekei sem tehetnek tehát másként.”⁷⁴¹

Az imádkozás

Érdekes módon az imádkozás, valamint fentebb, az 5.1 fejezetben Isten atyaságával kapcsolatban taglaltak között komoly párhuzamosságok figyelhetők meg. A vonatkozó προσεύχομαι ige⁷⁴² és a προσευχή főnév⁷⁴³ mellett időnként még az αἰτέω (kérni), illetve a δέομαι (könyörögni) igék utalnak imádkozásra.⁷⁴⁴ Ami a párhuzamot illeti, Mt 6,5 (és a προσευχή főnevet tartalmazó ószövetségi idézet Mt 21,13)⁷⁴⁵ kivételével az imádkozás minden esetben Jézus illetve a tanítványok tevékenysége, sohasem a kívülállóké. A kérések, az imádságok mindig az Atyához szólnak, tehát gyermeki, fiúi pozícióból, ami mint láthattuk, a tanítványokat és Jézus Krisztust megillető sajátosság. Mindig Jézus az, aki imádkozik, vagy pedig ő tanítja a tanítványait imádkozni. Ahogyan Jézus nem beszél kívülállóknak Istenről

⁷⁴¹ ALMÁSI 1989, 37-38. o.

⁷⁴² Tizenöt esetben fordul elő: Mt 5,44; 6,5(kétszer); 6,6(kétszer); 7,9; 14,23; 19,13; 24,20; 26,36.39.41.42.44.

⁷⁴³ Kétszer fordul elő: Mt 21,13.22.

⁷⁴⁴ Előbbi: Mt 6,8; 7,7.11; 18,19; 21,22. Utóbbi: Mt 9,38.

⁷⁴⁵ Ézs 56,7 és Jer 7,11 kompilációja.

mint az ő Atyjukról, úgy tanítani is csak a tanítványokat tanítja imádkozásra. Még hozzá úgy, hogy Istent Atyjukként szólítsák meg (Mt 6,9), ahogy azt ő maga is mindig teszi (pl.: Mt 11,25; 26,39.42.44 stb.). A már említett Mt 6,5 ugyan kivételnek tűnik, de inkább csak első látásra. Ahogy PATTARUMADATHIL arra rámutat,⁷⁴⁶ a főmondati állítmány a habituális jellegre utaló „szeretnek” ige, amelynek a tárgya: „a zsinagógákban és utcasarkokon megállva imádkozni”. Az alárendelő mellékmondat rávilágít valódi motivációjukra: „hogyan lássák őket az emberek”. Ennél fogva az „imádkozni” főnévi igenév inkább ironizálónak tűnik, mint valóságosnak, hiszen a látszat örve alatt valójában valami egész mással vannak elfoglalva. KOCSIS Imre szerint is: „Az imádság Istennel való beszélgetés. De ha valaki ima közben az emberekre irányítja figyelmét, az igazi beszélgetőtársát veszti el.”⁷⁴⁷

Mt 6,1-18 hármas gondolatritmusának középső darabja szigorúan véve csak az 6,5-6 versek lennének. Nyilvánvalóan szerkesztői munka eredménye, hogy mégis az imádságról szóló Mt 6,5-15 az adakozáshoz és a böjtöléshez képest egy kibővített szakaszként áll előttünk. Ami ennek a struktúráját illeti, az négy részre osztható.

- 1) Mt 6,5-6: a képmutatók gyakorlatának elvetése, a tanítványok imamódja, jutalom az Atyától;
- 2) Mt 6,7-8: a pogányok imádságának negatív példája;
- 3) Mt 6,9-13: az úri imádság;
- 4) Mt 6,14-15: tanítás a megbocsátásról.

A képmutatók módszeréről nem szükséges bőven írunk, hiszen annak a lényegi motivációja a már előzőleg is tárgyalt magamutogatás, és az ebből nyert elismertségre, „közönségzavazatokra” pályázás. A tanítványok módszere is az előzőhöz hasonló: a rejtettség, a titokban végzés a lényegi motívum. A ταμείον a parasztházak legbelső szobáját, tulajdonképpen a többnyire ablaktalan éléskamráját jelölte. Ennek a buzdításnak az értelmezéséhez ismét KOCSIS Imrét hívom segítségül: „Az imádság lényege az Istenhez való egzisztenciális odafordulás. Csakis akkor beszélhetünk imáról, ha valaki teljes szívvel-lélekkel Istenhez fordul, önmagát teljesen Istenre „hangolja”, s az Istennel való beszélgetés közben semmilyen öncél nem befolyásolja.”⁷⁴⁸

Jelen disszertáció témája szempontjából igencsak hangsúlyos az a tény, hogy Jézus arra szólítja fel tanítványait, hogy Atyjukhoz imádkozzanak. Istengyermeki pozícióból szólíthatják meg tehát Istent, ami egy egészen sajátos, intim jellegű kapcsolatot feltételez.

⁷⁴⁶ PATTARUMADATHIL 2008, 61. o.

⁷⁴⁷ KOCSIS 2005, 122. o.

⁷⁴⁸ KOCSIS 2005, 123. o.

Jogosan utal arra PATTARUMADATHIL, hogy akik ebben az intim közösségben élnek Atyjukkal már itt a földi életben, azok jutalmul a Vele való örök életet kapják szeretett gyermekeiként.⁷⁴⁹

A pogányok imamódja⁷⁵⁰ egészen más szempontból nem követendő, mint a zsidóságon belül a képmutatóké.⁷⁵¹ Az itt szereplő βατταλογέω ige egy *hapax legomenon* az egész Szentírást figyelembe véve.⁷⁵² Eredetét illetően eltérő álláspontok vannak, ezért pontos jelentésének a behatárolása sem kétséget kizáróan egyértelmű. VARGA Zsigmond szerint egy hibrid képzésű kifejezéssel van dolgunk: a görög λόγος-hoz járult az „üres beszéd, fecsegés” jelentésű arám *’āmār baḡaltā’*, jelzői része. VARGA még azt is hozzáteszi – bár példát nem hoz rá -, hogy ez a hibrid eredetű kifejezés a bibliai görögségen kívül is előfordul, és nemcsak a Bibliától függő irodalomban.⁷⁵³ Utóbbi tényt is figyelembe véve számomra meggyőzőbbnek tűnik⁷⁵⁴ NOLLAND javaslata, aki szerint a görög βατ(τ)- szógyök a dadogással áll összefüggésben, így: βάτ(τ)αλος = dadogó; βατταρίζειν = dadogni; βατταρισμός = dadogás; βάττος = dadogó.⁷⁵⁵ A szó tehát valószínűleg értelmetlen szavak ismételtetését, üres fecsegést jelent, amire ráerősít az ugyancsak Mt 6,7-ben olvasható πολυλογία = bőbeszédűség kifejezés. Fontos látnunk, hogy az igevers második fele alapján itt nem elsősorban az ima hosszúságán van a hangsúly. A bőbeszédűség csak eszközjellegű („azt gondolják, hogy bőbeszédűségükért hallgattatnak meg”), a háttérben manipulációs szándék, a meghallgattatás kicsikarása áll.

⁷⁴⁹ PATTARUMADATHIL 2008, 64. o.

⁷⁵⁰ BETZ értelmezését meggyőzőnek tartom, miszerint itt valójában a zsidóság pogánysággal szembeni polémiajának egy szándékosan sarkított megfogalmazásáról, egy karikatúráról van szó. Nem beszélhetünk ugyanis nagy általánosságban „a pogányok sokbeszédű imamódjáról”. Számosan érveltek ugyanis a rövid szóbeli ima mellett és ostromozták az imában való bőbeszédűséget, Egyiptomtól kezdve olyan görög bölcselőkhig és szerzőkhig, mint Theophrasztosz, Plutarkhosz, Püthagorasz, Diodórosz Szikulosz, Philosztrátosz szerint Tüanai Apollóniosz, vagy a római Seneca. Mindezt a forráshelyek megjelölésével együtt alaposan részletezi: BETZ 1995, 365-367. o.

⁷⁵¹ Ugyanakkor az imádság alatti bőbeszédűséggel kapcsolatban már a zsidó bölcsességi irodalomban is találunk párhuzamot. Préd 5,1: „Ne beszélj elhamarkodottan, ne hirtelenkedd el az Isten előtt kimondott szavadat, mert Isten a mennyben van, te pedig a földön, ezért kevés beszédű légy!”

⁷⁵² A párhuzamos Lk 11,2-ben alternatív olvasatként előfordul még, de egyedül egy a Codex Bezae Cantabrigiensisben olvasható kiegészítésben, ahova egyértelműen a Mátéval való szövegharmonizáció révén került.

⁷⁵³ VARGA 1996, 140. o.

⁷⁵⁴ A VARGA-féle megközelítés-típusról így vélekedik BETZ: „Those scholars who are looking for a Semitic source of the term must be disappointed because the word βατταλογέω is pure Greek, and attempts to relate it to an Aramaic word have failed.”

BETZ 1995, 364-365. o.

„A tudósok, akik a kifejezésnek sémita forrást keresnek, csalódottak lehetnek, mert a βατταλογέω szó tisztán görög, és a kísérletek, hogy egy arám szóval hozzák rokonságba, kudarcot vallottak.”

⁷⁵⁵ Vö.: NOLLAND 2005, 284. o.

„Konkrétan a különböző istennevek felsorolására és varázsszavak⁷⁵⁶ ismételtetésére történik itt /mármint a βατταλογέω ige kapcsán –L.V./ utalás, vagyis olyan gyakorlatra, amely mágikus módon kíván hatni az istenekre. ... Az imádság Isten kioktatására, befolyásolására vagy – Seneca kifejezésével élve (fatigare deos) – „kifárasztására” irányul. Az imádságnak ez a formája hamis istenképen alapul: az istenek kiszámíthatatlan és emberi taktikák által befolyásolható lények.”⁷⁵⁷ Jézus itt tehát magát a mögöttes istenkép lehetséges torzulását korrigálja, amely egyébként jelen esetben az imában való bőbeszédűségben manifesztálódik. Ezzel szemben a tanítványok Atyja tudja, hogy gyermekeinek mire van szüksége, mielőtt még kérnék tőle. Azaz az imádság lényege nem az egyéni kérések elősorjázása, hanem a bensőséges, meghitt apa-gyermek kapcsolat megélése, a megelőző atyai szeretetre hagyatkozó gyermek részéről a bizalom megnyilvánulása.

Fontos, hogy jól értsük tehát, hogy Mt 6,7 nem az imádság hosszát vagy a szavak szintjén való ismétlődéses jellegét állítja be negatív színben, hanem a fent ismertetett mögöttes torz istenképet. Az ismétlődés jelensége kapcsán ugyanis indirekt érv, hogy Jézus Mt 26,44 szerint harmadszor is ugyanazokkal a szavakkal(!) imádkozott a Gecsemáné-kertben. Ami pedig a hosszúságot illeti Mt 14,23-ban addig imádkozik a hegyen, hogy ráesteledik. Mk 1,35 szerint „Nagyon korán, amikor még sötét volt, felkelt, félrevonult egy lakatlan helyre és ott imádkozott.” A kora hajnali kelésből és a lakatlan helyre való félrevonulásból sejthető, hogy mindez nem egy kétperces imáért történt. Ebbe az irányba mutat Lk 5,6 is, miszerint: „Ő azonban visszavonult a pusztába, és imádkozott.” Végül gyanúnkat beigazolja Lk 6,12: „Történt azokban a napokban, hogy kiment a hegyre imádkozni, és Istenhez imádkozva virrasztotta át az éjszakát.” Lk 18,1-ben Jézus arról mond

⁷⁵⁶ Hans Dieter BETZ szerkesztette kötetben jelentek meg angolra fordítva az Egyiptomban talált és a Kr. e. 2. századtól a Kr. u. 5. századig terjedően datálható görög mágikus papiruszok. Ebben számos, látszólag értelmetlennek tűnő mágikus halandzsát (*voces magicae*) tartalmazó papirusz kerül ismertetésre. Ilyen mágikus halandzsára példa különböző magánhangzók ismételtetése.

BETZ, Hans Dieter szerk.: *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells* (2nd ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Hasonlóképpen vélekedik R.T. FRANCE is: „Prayer in the non-Jewish world was often characterized particularly by formal invocations and magical incantations, in which the correct repetition counted rather than the worshipper's attitude and intention.”

FRANCE, R.T.: *The Gospel According to Matthew: An Introduction and Commentary*. /Tyndale New Testament Commentary 1./ InterVarsity Press, Leicester, UK, 1985, 132. o.

„A nem-zsidó világban az imádságot gyakran különösen formális invokációk és mágikus kántálások jellemezték, amelyekben a hiba nélküli ismétlés számított, és kevésbé a hívő beállítódása, szándéka.”

Egyébiránt a mágikus mantraszerűségek mellett számos további lehetőség is fennáll az érthetetlen halandzsá magyarázatára. Az idegen nyelven elmondott imádság is érthetetlennek, s ezért értelmetlennek tűnhet egy azt nem ismerő kívülálló számára. A Pythiák és Sybillák orákuluma is artikulátlan hangokból álltak, amelyeket arra hivatottaknak kellett tolmácsolniuk a jóslatot kérők felé. Ezeket részletesen tárgyalja és a klasszikus forrásokat is megadja: BETZ 1989, 364. o.

⁷⁵⁷ Kocsis 2005, 130. o.

tanítványainak példázatot, hogy „mindenkor imádkozniuk kell, és nem szabad belefáradniuk”. Lk 21,36-ban pedig így szól: „Legyetek tehát éberek és szüntelen könyörögjetek...”⁷⁵⁸

Mielőtt a Miatyánk taglalására térnénk, amelynek külön alfejezetet szentelünk, vizsgáljuk még meg röviden a böjtölést is.

A böjtölés

Az igazság gyakorlásának harmadik eszközéről, a böjtölésről szóló Mt 6,16-18 mind szerkezetében, mind szókincsében hűen követi Mt 6,2-4-et és 6,5-6-ot. A böjtölés egy szimbolikus cselekedet. Az Ószövetségben azt látjuk, hogy különböző okokból böjtöltek. Lehetett a bűnbánat jele,⁷⁵⁹ Isten vezetésének a keresése,⁷⁶⁰ isteni kinyilatkoztatás kapásának előkészítése,⁷⁶¹ Isten közbeavatkozásért való könyörgés,⁷⁶² büntetés elkerülése végett végzett

⁷⁵⁸ Fenti textusokat és az evangéliumok tanúságtételét figyelembe véve nem érthetők egyet a szakirodalomban többségében felbukkanó véleménnyel miszerint, Jézusnak a nyilvános, rituális és a magányos, bensőséges imádság egyformán hangsúlyos lett volna. Ld. pl.: Kocsis 2005, 123. o., ahol a szerző Mt 18,19-20-ra, illetve Lk 4,16-ra hivatkozik. E két igehely kapcsán látnunk kell, hogy az első hírhedten és iskolapéldaszerűen egy a mátéi gyülekezet *Sitz im Leben*-jét tükröző, *expressis verbis* gyülekezeti miliót feltételező szövegben található. Ráadásul itt sincs szó kifejezetten a Kocsis által alátámasztani próbált nyilvános, rituális imádságról, hanem összegyülekező Krisztus-tanítványok közös imájáról. A lukácsi textusból pedig, amely zsinagógái környezetbe visz el bennünket, pontosan az hiányzik, amit Kocsis Imre igazolni szeretne vele. Jézus ugyanis itt nyilvánosan felolvas, nem pedig imádkozik. Figyelembe véve tehát a szinoptikus evangéliumok Jézusának imádkozási szokásait, teljesen helytállónak tartom BUJI Ferenc megállapításait, aki szerint bár Jézus egyáltalán nem tiltotta meg a nyilvános-rituális imádságot, de az egyértelmű, hogy az imádság bensőséges-rejtett voltát emelte ki. Szerintem sem vitatható ténykérdés, hogy az evangéliumok soha nem beszélnek arról, hogy nyilvánosan imádkozott volna. „Azt tudjuk róla, hogy számos alkalommal volt zsinagógában, jeruzsálemi tartózkodása alatt pedig ideje nagy részét a Templomban töltötte, s ilyen alkalmakkor hol csodát tett, hol ördögöt űzött, hol tanította a jelenlevőket, hol beszélgetett velük - de hogy imádkozott volna, arról egyetlen szót sem ejtenek az evangéliumok. Természetesen nem zárhatjuk ki, hogy imádkozott, mégis az evangéliumok egyöntetű hallgatásából arra következtethetünk, hogy e nyilvánosság előtti imádkozásainak sem önmaga, sem tanítványai számára nem volt különösebb jelentősége.” Erre egy indirekt érvet is felvet BUJI, aki szerint „... az az írástudók vádjából is kitetszik: „János tanítványai böjtölnek és imádkoznak, s ugyanígy a farizeusok tanítványai is. A tieid ellenben esznek és isznak” (Lk 5,33). Vagyis környezetük sem imádkozni, sem böjtölni nem látta Jézus tanítványait (és nyilván Őt magát sem). Válaszában Jézus azonban csak a böjt hiányát ismerte el (vö. Lk 5,34), az imádkozásról nem szólt, hiszen tanítványai imádkoztak, csak éppen őhozzá hasonlóan: úgy, hogy emberi szemek ne láthassák őket.”

BUJI Ferenc: Az imádság. In: Buji Ferenc: *Az elfelejtett evangélium: A názáreti Jézus elveszett tanításai*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2006: 51-57. o. (BUJI 2006c)

Eddig a szinoptikusok Jézus-képéről beszéltünk csak. Látnunk kell azonban, hogy Jánosnál teljesen hiányoznak még Jézusnak a szinoptikus evangéliumokból ismert magányos imaelvonulásai is, csakúgy mint ahogy a megrendítő Gecsemáné-kerti tusakodása. Vélhetően a jánosi logosz-koncepcióba nem igazán illik bele egy valóban imádkozó Jézus. Erre mondhatnánk, hogy végső soron Krisztus kétszer mégiscsak imádkozik. Először Lázár feltámasztásánál. Itt azonban Jn 11,42-ből kiderül, hogy „...csak a körülálló sokaság miatt mondtam, hogy elhiggyék, hogy te küldtél engem.” A Jn 18-ban olvasható főpapi ima pedig egy szerkesztett beszéd, amely bár az Atyát szólítja meg, nyilvánvalóan az evangélium olvasóihoz szól.

⁷⁵⁹ Pl.: 1Sam 7,6; Neh 9,1-3; Dán 9,3-5; Jóel 1,13-14.

⁷⁶⁰ Pl.: Deut 9,9; Bír 20,26-28; Ezsdr 8,21; Dán 9,1-13.

⁷⁶¹ Pl.: Ex 34,28; Deut 9,9.18; Dán 9,3.

cselekedet,⁷⁶³ szomorúság, aggodalom, bánat kifejezése.⁷⁶⁴ Maga Jézus is böjtölt negyven napig (Mt 4,2), ami egyértelműen a Biblia lapjain legelső alkalommal böjtölő személy, Mózes, mint előkép alakját idézi fel. Ex 34,28: „Mózes negyven nap és negyven éjjel volt ott az Úrnál. Kenyeret nem evett, vizet sem ivott. És felírta a táblákra a szövetség ígét, a tíz ígét.” Jézus böjtölése hasonlóképpen előkészület az ő missziói küldetésére. A böjtölést nagy becsben tartották a Jézus korabeli zsidóságban. A hosszú évtizedek óta özvegy Anna prófétanőről azt olvassuk, hogy „nem távozott el a templomból, hanem böjtöléssel és imádkozással szolgált éjjel-nappal.” (Lk 2,37) A híres példázatbeli farizeus azt állítja, hogy kétszer böjtöl hetente (Lk 18,21); Keresztelő János tanítványai és a farizeusok tanítványai szintén böjtöltek valószínűleg rendszeresen (Mk 2,18). A szokásos böjti napok hétfő és csütörtök voltak.⁷⁶⁵ KOCIS Imre szerint az ételtől való tartózkodáshoz olyan egyéb egyéni gyakorlatok is kapcsolódtak, mint a zsákruha felvétele, mezítláb járás, a mosakodás és olajjal megkenés elhagyása, a fej hamuval való meghintése stb.⁷⁶⁶

Jézus ezúttal sem magát a böjtölést, még csak nem is önmagukban ezeket a járulékos cselekedeteket bélyegzi meg, hanem azt a „feltűnési viselkedést”, amelynek indíttatására valójában ezeket a képmutatók gyakorolják.⁷⁶⁷ Ők szándékosan eltorzítják az arcukat, hogy lássák az emberek a böjtölésüket. PATTARUMADATHIL érdekes következtetést von le ebből a tényből. Két eset lehetséges. Az egyik, hogy a képmutatók nem tekintik a böjtölést egy valódi vallásos cselekedetnek, amelyet Isten előtt mutatnak be, hanem kifejezetten egy az emberi dicséret megszerzésére szolgáló eszköznek. A másik lehetőség, hogy azt gondolják, hogy a külső látszat révén megtéveszthetik, kicselezhetik Istent, ahogyan azt az emberekkel is teszik.⁷⁶⁸ Nyilvánvalóan mindkét eshetőség negatív megítélés alá esik.

A tanítványokat - a képmutatókkal ellentétes módon - a böjtölés külvilág előtti leplezése kell, hogy jellemezze. Az adakozáshoz és az imádkozáshoz képest a böjtölésről szóló szakaszban van egy apró különbség: itt meg tudjuk a konkrét célját a titokban végzésnek, míg az előző két esetben nem. Ez a cél pedig Mt 6,18 szerint: „hogy böjtölésedet ne az emberek lássák, hanem Atyád, aki rejtve van.”

⁷⁶² Pl.: 2Krán 20,2-4; Eszt 4,16; Zsolt 35,13-17.

⁷⁶³ Pl.: Jóel 2,12-15; Jón 3,5-9.

⁷⁶⁴ Pl.: 2Sám 1,11-12; 3,35; 1Krán 10,11-12.

⁷⁶⁵ A Didakhé 8,1 szerint: „Böjtjeitek ne legyenek együtt a képmutatókkal, ők ugyanis a szombat utáni második napon és ötödik napon böjtölnek; ti a negyedik napon és az előkészületi napon böjtöljétek...” Itt már a „képmutatók” kitétel a zsidókat jelöli, akik hétfőn és csütörtökön böjtölnek, míg a keresztények immár szerdán és pénteken.

Didakhé 1988, 97. o.

⁷⁶⁶ Vö.: KOCIS 2005, 124. o.

⁷⁶⁷ A pusztán külsődleges módon végzett böjtöt már az ószövetségben is komoly kritika éri Ézs 58-ban.

⁷⁶⁸ PATTARUMADATHIL 2008, 91. o.

5.2.3.2.3 A Miatyánk

Az Úr imádsága a mátéi szerkesztésben a hegyi beszéd középpontjában található, és mint a helyes imamód, ellentétben áll az azt megelőző igeversekben taglalt és bemutatott, a képmutatókra, és a pogányokra jellemző helytelen gyakorlatokkal. A szószaporító imádsággal szembeni tanítás indoklása Mt 6,8b-ben így hangzott: „mert tudja a ti Atyátok, mire van szükségetek, még mielőtt kérnétek tőle.” Ehhez kapcsolódik a következő igeversben az ebből tanulságot levonó mondat (ld. az οὖν partikulát!), az úri imádság felvezetése: „Ti azért így imádkozzatok”. De mi egész pontosan a tanulság? A kettős kiindulópont annak leszögezése, hogy az embereknek szükségleteik (χρεία) vannak, és hogy Isten, a tanítványok Atyja ezeknek a mibenlétével és a pontos természetével tökéletesen tisztában van, még mielőtt ezek verbalizálására imádság formájában kísérletet tennénk. Ráadásul ez utóbbi nem is olyan magától értetődően egyszerű vállalkozás. ALMÁSI Tibor nagyon pontosan mutat rá arra, hogy óriási különbség lehet a „szükség” és az „igények” között.⁷⁶⁹ Míg az igényeinkkel – amelyek fakadhatnak akár tévútra vivő vágyakból és ambíciókból is (vö.: 1Jn 2,16) - helytel-közzel tisztában vagyunk, azonban az igazi szükségleteinkkel már nem biztos. Egyedül a mindent tudó Isten az, aki pontosan ismeri őket. Éppen ezért értelmetlen törekvés Istent „informálni” azokról a dolgokról, amelyekről mi azt gondoljuk, hogy azok a mi igazi szükségleteink és megpróbálni rávenni őt arra, hogy gondoskodjon ezekről.⁷⁷⁰ Az eddigi gondolatmenetből fakadó lényegi következtetést Mt 6,8b alapján levonva, a törekvés értelmetlenségének két oka van. Egyfelől az, hogy Isten nem az igényeinket, hanem a szükségünket akarja kielégíteni. Másfelől pedig, hogy ő pontosan tudja, sőt, ő az, aki pontosan tudja, s nem pedig mi, hogy valójában mire van szükségünk.

Mire való akkor a kérő imádság?⁷⁷¹ Párhuzamként gondoljunk a bűnvalló imádságra, amely szintén nem azt a célt szolgálja, hogy Isten tudomására hozzuk bűneinket, hanem hogy azok mibennünk tudatosodjanak és Isten kegyelméből, az Őrá való teljes ráhagyatkozással, megszabadulhassunk tőlük. A kérő imádság esetén is hasonlóan van szó. Hans Dieter BETZet idézem: „For the SM the Lord's Prayer not only fulfills the requirements of prayer, but as an authoritative paradigm it defines what God regards to be the "real needs" of humanity. The Lord's Prayer has been designed from the perspective of God. Therefore, the petitions of this prayer are based not on human desires, urgencies, ambitions, or selfishness but on God's

⁷⁶⁹ Vö.: ALMÁSI 1989, 38. o.

⁷⁷⁰ Vö.: BETZ 1995, 368. o.

⁷⁷¹ A soron következő Miatyánk egyértelműen egy kérő imádság, amire Mt 6,8b-ben az αἰτέω = kérni ige is utal.

wisdom. Praying the Lord's Prayer affirms these needs and expresses confidence and trust in God's beneficence.”⁷⁷²

Tisztáznunk kell még a Miatyánk imádságmodell-jellegét. A οὗτως határozószó egyértelműen jelzi, hogy itt egy mintáról van szó. Azaz Jézus szerint *így* imádkozzatok, nem pedig *ezt* imádkozzatok. Egyébiránt ez lehet az oka annak, hogy a korai egyház miért nem látott problémát a mátéi és a lukácsi párhuzamos verziók nem jelentéktelen mértékű eltéréseiben.⁷⁷³ Az imádság modelljellegéről azért beszélhetünk, mert arra tanítja a tanítványokat, hogy mik azok a valódi szükségletek, amikért mennyei Atyjuk gyermekeiként imádkozniuk célszerű és érdemes. A hat kérés közül az első három úgynevezett „Te-kérés”, amely az istenfiak Atyjára fókuszál, a második három pedig úgynevezett „mi-kérés”, ami a saját életükre, beleértve a másokkal való viszonyt is.

A megszólítás: Miatyánk, aki a mennyekben vagy

Isten atyaságáról, különösen mátéi aspektusában – beleértve a „mennyei” jelző értelmezési lehetőségeit is –, sok szót ejtettünk már, amelyek megismérlésébe nem bocsátkozunk. A Πάτερ ἡμῶν megszólítás⁷⁷⁴ egyértelműen az apa-gyermek kapcsolat bensőséges, intim atmoszférájába helyezi az imádságot, mint kommunikációs szituációt. Ez egyben hitvallás is, vallástétel a kapcsolat effajta jellegéről, ami emlékezteti a gyermekeket valódi identitásukra.⁷⁷⁵ Mindez azzal együtt igaz, hogy nem lehet eléggé hangsúlyozni, egy fontos tény szem előtt tartását. Ez pedig az, hogy az első századi patriarchális mediterrán világban az apa-gyermek viszony sok szempontból más jellegű volt, a maihoz hasonlítható szentimentalitástól vezéreltséghez viszonylag kevés közzel. Ez pedig a mátéi metafora helyes megértéséhez, az eredeti hallgatóság értelmezési horizontjának rekonstruálásához

⁷⁷² BETZ 1995, 369. o.

„A hegyi beszéd számára az Úr imádsága nemcsak, hogy eleget tesz az imádság követelményeinek, hanem mint egy mérvadó paradigma definiálja, hogy Isten mit tekint az emberiség „valódi szükségéinek”. Az Úr imádsága Isten perspektívájából van megszerkesztve. Ebből fakadóan ennek az imádságnak a kérései nem emberi vágyakra, unszólásokra, ambíciókra, önzésre, hanem Isten bölcsességére alapozódnak. Az Úr imádságának az imádkozása megerősíti ezeket a szükségleteket és kifejezi az Isten jótékony gondoskodásába vetett bizalmat és reménységet.”

⁷⁷³ Itt ismét le kell szögeznünk, hogy jelen dolgozat kereteit teljesen szétfeszítené egy mindenre kiterjedő részletes exegézis. Ezért számos olyan kérdést, momentumot nem vizsgálunk, ami nem tartozik szorosabban véve vizsgálódásunk fókuszpontjához (pl.: jelen esetben a lukácsi verzió vizsgálata, forma-, forrás- és redakciókritikai megfontolások stb.)

⁷⁷⁴ Összesen négy esetben találkozunk az „atya” (πατήρ) szó vocativusi alakjával (πάτερ) Máténál. A szóban forgó Mt 6,9-en kívül ilyenek még Mt 11,25; 26,39.42. Ezek mind Jézus fohászaiban jelennek meg, értelemszerűen a ἡμῶν birtokos jelző nélkül.

⁷⁷⁵ Vö.: PATTARUMADATHIL 2008, 69. o.

nélkülözhetetlen adalék. Josephus Flavius „Apión ellen” című művében a Kr. u. 1. század végén így ír a zsidó jogról a szülőkhöz való viszonyt illetően: „Az a gyermek, aki a szülőktől nyert jótéteményeket nem viszonzozza, s e téren bármilyen mulasztást követ el: megkövezéssel bűnhődik.”⁷⁷⁶ Kicsivel később pedig: „Ami a szülők elleni avagy Isten elleni bűntetteket illet – már pusztá szándékukat is halállal büntetjük.”⁷⁷⁷ A deuterokanonikus Jézus, Sirák fia könyve pedig ilyen tanácsokat ad az apáknak: „Gyermekeid /értse: fiaid – L.V./ vannak? Neveld őket. Ifjú koruktól hajlítsd nyakukat a fegyelem igájába. Lányaid vannak? Vigyázz a testükre, de ne kényeztesd őket derűs tekintetteddel.” (Sir 7,23-24)⁷⁷⁸ Mondhatjuk erre, hogy Isten, mint Atya képe például a tékozló fiú példázata alapján azért nem egészen ilyen. (Lk 15,11-32) Ugyanakkor vegyük észre, hogy Máté evangéliumában igenis olyan Atya képe jelenik meg, akinek a jósága egyáltalán nem zárja azt ki, hogy engedelmességet várjon el (Mt 21,28-31), akár fiának szenvedéséig és haláláig menően (Mt 26,36-46). Királyként vagy földesúrként uralkodik, megtorolva a hűtlenséget. (Mt 18,23,35; 20,1-18; 21,33-41; 22,1-14)

Álláspontom szerint, fentiekre való tekintettel egyáltalán nem segíti a helyes megértést például Jan Milič LOCHMAN, amikor – újszövetségi exegézis, s nem pedig kortárs szociáletika művelése közben(!) – a Miatyánkhoz írt kommentárjában ilyeneket mond: „Az Atya nevének patriarchális felfogása nyilván aggályos félreértésnek minősült minden korban, ma viszont a kulturált világban egyenesen végzetes lehet. Hiszen remélhetőleg már minden államból és társadalomból eltűnt a felsőbbtség patriarchátusa és paternalizmusa mint meghatározó tényező. Ennélfogva egy patriarchális istenfogalom kétszeresen is hitelét veszítette. ... Jézus Krisztus Atyja teljességgel mentes mindennemű patriarchális vonástól. ... Az Atya, aki feltétel nélkül, előítéletektől mentesen közeledik hozzánk, és előnkbe jön, nem meghosszabbítja, hanem valósággal megkérdőjelezi, a patriarchális-autoritatív rendszereket mind a gondolkodásban, mind a társadalomban.”⁷⁷⁹ Az ehhez hasonló megközelítéseknek komoly kritikáját nyújtja például a kortárs feminista bibliakutatás. Mary Rose D'ANGELO részletes okfejtésben bizonyítja, hogy egy olyan társadalmi rendszerben, ahol privilegizált férfiaknak (tulajdonképpen a *paterfamilias*soknak) komoly hatalma volt a nők, gyermekek és olyan alacsonyabb rangú férfiak, mint a rabszolgák, szabadosok, kliensek felett, ott egyáltalán nem meglepő, ha Istenre, mint a legmagasabb fokú autoritásra az „Atya” titulust használták. Ezzel

⁷⁷⁶ A megkövezés parancsát Deut 21,18kk írta elő.

Flavius, JOSEPHUS: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*. 2.27. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2010, 74. o. (JOSEPHUS 2010)

⁷⁷⁷ Uo, 2.30., 75. o.

⁷⁷⁸ Deuterokanonikus 1998, 69. o.

⁷⁷⁹ LOCHMAN, Jan Milič: *Mi Atyánk: Az Úri imádság teológiai magyarázata*. Budapest, Kálvin Kiadó, 1996, 21. o. (LOCHMANN 1996)

ráadásul kihívás elé állították a birodalmi paternalista tekintélyt is. Ez pedig éppenséggel a patriarchális jellegű társadalmi közeg értelmezési horizontján történt meg, tehát nem lehet ezt csak úgy valamiféle ezzel ellentétes igényű 20. századi non-patriarchális teológia keretei közé helyezni.⁷⁸⁰

Isten, mint a Krisztus-tanítványok Atyja kétségkívül jóságos és irgalmas, ami azonban nem egy biankó felmentés a fiúi felelősség alól. Jósága és irgalma éppen, hogy az engedelmességet kell, még inkább előmozdítsa bennünk. (Mt 5,45; 18,23-25) Ahogy az, egy az első századi apa-gyermek viszonyban a maihoz képest sokkal intenzívebben elvárható is volt. Ahogy SPENCER rámutat, amikor biblikus értelemben Istent „Atyának” nevezzük, azzal egyszerre utalunk arra, hogy Istennek egy ókori monarchia uralkodójához hasonló teljhatalma van, ugyanakkor az az intimitás, szeretet, és törődés is jellemzi őt, mint egy szülőt.⁷⁸¹

Az arám *abba* szóról Pálnál már részletesen értekeztünk korábban. Arra érdemes csak itt kitérnünk, hogy BETZ,⁷⁸² nyomában PATTARUMADATHIL,⁷⁸³ és LUZ⁷⁸⁴ is megkérdőjelezi azt, hogy a hegyi beszéd Miatyánkjaiban Jézus eredetileg az arám *abba* kifejezéssel szólítaná meg Istent, ahogy azt Joachim JEREMIAS és nyomában azt sokan⁷⁸⁵ feltételezték. A megkérdőjelezés az eredeti nyelvet érintő bizonyíthatóság hiányán alapul, amire BETZ számos érvet felsorol. Így például, hogy az Úri ima csakis görögül maradt fenn a legrégebbi forrásokban. Minden más nyelvű verzió ebből készült fordítás. Nincs rá bizonyítékunk, hogy Jézus a héber nyelvet annyira szentnek, vagy az arámot annyira populárisnak tekintette volna, hogy ezt az imádságot szükségképpen egyik vagy másik nyelven fogalmazta volna meg. A legrégebbi források azt mutatják, hogy a görög biztosan használatban volt, így BETZ azt sem zárja ki, hogy maga Jézus állította össze görögül vagy görögül és arámul egyszerre, de az arám elveszett, vagy esetleg egy tanítványa készített egy görög verziót már igen korán. Ami JEREMIAS hipotézisét illeti, tény, hogy egyetlen szövegtanú sem említi meg az arám *abba* szót az imádság egyik verziójában sem.⁷⁸⁶ Ezzel szemben Gal 4,6; Róm 8,15 és Mk 14,36, ahol előfordul a kifejezés, semmilyen jelét nem adják annak, hogy ismernék a Miatyánkot, éppen ezért a kapcsolat feltételezése spekulatív.⁷⁸⁷ BETZ elképzelhetőnek tarja, hogy a Miatyánk

⁷⁸⁰ D'ANGELO, Mary Rose: Theology in Mark and Q: *Abba* and “Father” in Context. In: *HTR* 85 (2), 1992, 174. o.

⁷⁸¹ SPENCER, Aída Besançon: Father-Ruler: The Meaning of the Metaphor “Father” for God in the Bible. In: *JETS* 39, (3), 1996, 442. o. (SPENCER 1996)

⁷⁸² BETZ 1998, 375. o.

⁷⁸³ PATTARUMADATHIL 2008, 69. o.

⁷⁸⁴ LUZ 1989, 371-372. o.

⁷⁸⁵ Pl.: KOCIS Imre is. KOCIS 2005, 131. o.

⁷⁸⁶ A párhuzamok Lk 11,2-4; Didakhé 8,2.

⁷⁸⁷ KÓKAI NAGY VIKTOR is (csak) feltételezi, hogy a fenti páli előfordulások jelensége „a miatyánk megszólításának önállóodásaként értelmezendő.”

különféle verzióinak⁷⁸⁸ különféle nyelvű változatai léteztek egyszerre egymás mellett, anélkül, hogy feltétlenül fordításban kellene gondolkodnunk.⁷⁸⁹

Első kérés: Szenteltessék meg a te neved!

Isten neve az Ószövetségben Isten személyét, jelenlétét, hatalmát szimbolizálja.⁷⁹⁰ KOCIS Imre szerint: „A név...nemcsak egyszerű megkülönböztető jel, hanem a személy lényegét fejezi ki, amely mások előtt is nyilvánvalóvá válik.”⁷⁹¹ Máténál így jelenik meg a név metaforája, az Atya,⁷⁹² Jézus Krisztus⁷⁹³ és a Szentlélek⁷⁹⁴ viszonylatában is.

A ἁγιαζω ige a ἅγιος, ἴα, ον (szent) melléknévből származik. A szentség Isten alapvető jellemzője.⁷⁹⁵ Ez a jelző fejezi ki Isten tökéletességét, nagyságát, fenségét, transzcendenciáját. Megszentelni tehát azt jelenti, hogy felismerni, elfogadni ennek a szentségnek a természetét és az ebből következő követelményeket.⁷⁹⁶ Izráel népének a zsidó vallásból fakadó elsőrendű kötelessége volt Isten nevének a megszentelése, elfogadván őt teremtetőknek, szabadítójuknak és megtartva az ő parancsolatait.⁷⁹⁷ Az állandóan ismétlődő „szentek legyetek, mert én szent vagyok” arra buzdította Izráelt, hogy részesedjen ebben az isteni szentségben, megszentelvén az ÚR nevét az életükkel.⁷⁹⁸ Ugyanakkor az emberi ágensen túlmenően⁷⁹⁹ a megszentelés alanya maga Isten is lehetett.⁸⁰⁰

Mt 6,9-ben egy passzív aorisztoszban álló felszólító módú igealak, a ἁγιασθήτω szerepel. Ez többféle értelmezést is lehetővé tesz. Amennyiben ez egy *passivum*

KÓKAI NAGY 2007, 252. o.

⁷⁸⁸ Amit ugye a lukácsi és a Didakhé-beli különbségek is valószínűsítene.

⁷⁸⁹ Ulrich Luz is hasonló nyomon indul el, amikor problémákra, nehézségekre mutat rá a Miatyánk arámra való „vissza fordításával” kapcsolatban. Azok a tudósok, akik a jézusi mondások *Urgestalt*-ját keresik, megpróbálják helyreállítani az evangéliumok arám szubsztrátumát. Azonban a görög szöveg nyelvi problémáival kapcsolatban nagyon sokszor kénytelenek azt az álláspontot képviselni, hogy fordítási hibákról van szó, ezért ők helyreállítják az „eredeti” arám szöveget. Persze ez a vállalkozás eleve azon a hipotézisen alapul, hogy volt egyáltalán egy arám szubsztrátum. A végkövetkezménye ennek az lesz, hogy a helyreállított arám „eredeti” alapján a legtöbb létező és rendelkezésre álló görög szöveget pontatlannak és megbízhatatlannak minősítik. Mindezt egy olyan fiktív szöveg alapján, amelynek semmilyen alapja vagy nyoma nem található a létező kéziratokban!

Vö.: Luz 1989, 371-372. o.

⁷⁹⁰ Pl.: Gen 21,33; Ex 20,7; Lev 24,11; Num 6,27; Deut 12,5 stb.

⁷⁹¹ KOCIS 2005, 132. o.

⁷⁹² Mt 6,9; 21,9; 23,39; 28,19.

⁷⁹³ Mt 7,22; 10,22; 12,21; 18,5.20; 19,29; 24,5.9; 28,19.

⁷⁹⁴ Mt 28,19.

⁷⁹⁵ Vö.: Ex 15,11; 1Sám 2,2; Ézs 6,3; 40,25; stb.

⁷⁹⁶ PATTARUMADATHIL 2008, 70. o.

⁷⁹⁷ Lev 22,31; Deut 10,20-21; Józs 24,14; 1 Sám 12,24; Ézs 8,13 stb.

⁷⁹⁸ Lev 11,44-45; 19,2; 20,7.26; 21,8.15; 22,9.16.32. Ennek újszövetségi folyamánya: 1Pt 2,12.

⁷⁹⁹ Ex 20,7; Lev 22,32; Ézs 29,23.

⁸⁰⁰ Ez 36,22-23; 38,23; 39,7.

divinum/passivum theologicum, akkor a kérés arra irányul, hogy Isten szentelje meg az ő nevét. Ezt értelmezhetjük egyfelől a jelen időre nézve. Ez esetben, ahogy Isten szentsége megvalósul a mennyekben, úgy legyen a földön is: Istent mindenek tiszteljék és imádják szentségének megfelelően. Másfelől viszont, ha eszkatologikusan értelmezzük, akkor az Isten országának az eljövételével szinonim metaforáról, ennek mihamarabbi beteljesedésére irányuló vágyról van szó.⁸⁰¹ Amennyiben nem *passivum divinum*ként tekintünk a passzív alakra, akkor az alany, az Atyjukat imádó istengyermekek lesznek. Azt kérik mennyei Atyjuktól, hogy ennek a megszentelésnek erőtlenségeiken az Atya segítségével felülemelkedve ők is részesei, ágensei lehessenek, szoros összefüggésben Mt 5,16-tal: „Úgy ragyogjon a ti világosságotok az emberek előtt, hogy lássák jó cselekedeteiteket, és dicsőítsék a ti mennyei Atyátokat.” Mt 18,6-ra is utalva így ír PATTARUMADATHIL: „By praying for the sanctification of the name of the Father, the children are implicitly imploring the Father to spare them from everything that might cause others to profane his name, which they bear. Or positively, they are asking for the Father’s grace to live a life that will induce others to sanctify his name.”⁸⁰²

Második kérés: Jöjjön el a Te országod!

A βασιλεία-fogalom sokrétűségéről és magyarra fordításának félrevezető voltáról már értekeztünk. A lényeg rövid összefoglalásaképpen Kocsis Imrét idézem: „Az „Isten országa” kifejezés... nem egy lehatárolt területet jelöl, hanem Isten uralmát, azt az uralkodói cselekvést, amellyel Isten az üdvösség javait kiterjeszti az emberekre.”⁸⁰³ Robert L. MOWERY egy átfogó tanulmányt szentelt annak, hogy Máténál milyen összefüggésekben szerepel a βασιλεία.⁸⁰⁴ Összesen ötvenöt ízben fordul elő, ebből harminckétszer a „mennyei ország” összetételben, négy esetben Isten országaként,⁸⁰⁵ ötször az Atya országaként,⁸⁰⁶ kétszer az Emberfia országaként,⁸⁰⁷ egyszer Jézus országaként,⁸⁰⁸ hat ízben egyszerűen „ország”-ként,

⁸⁰¹ BETZ 1998, 389. o.

⁸⁰² PATTARUMADATHIL 2008, 72. o.

„Az Atya nevének megszenteléséért imádkozva a gyermekek implicit módon azért is esdekelnek az Atyához, hogy őrizze meg őket mindentől, ami esetleg arra készítené másokat, hogy megszenteltetésük az ő nevét, amit ők /a gyermekek –L.V./ viselnek. Vagy pozitívan megfogalmazva, Atyjuk kegyelmét kérik, hogy olyan életet élhessenek amely arra indít másokat, hogy megszenteljék az ő nevét.”

⁸⁰³ KOCIS 2005, 133. o.

⁸⁰⁴ MOWERY, Robert L.: The Matthean References to the Kingdom. In: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 70, (4), 1994: 398-405. o. (MOWERY: Matthean 1994)

⁸⁰⁵ Mt 12,28; 19,24; 21,31.43.

⁸⁰⁶ Mt 6,10.33; 13,43; 25,34; 26,29.

⁸⁰⁷ Mt 13,41; 16,28.

de egyértelműen a mennyek országára, illetve Isten királyi uralmára vonatkoztatva,⁸⁰⁹ egyszer a Sátán országaként,⁸¹⁰ és négyszer egyéb, földi országokra vonatkozóan.⁸¹¹ Mindez a kifejezés és az általa jelölt fogalom kardinális jelentőségét mutatja. Már Keresztelő János prédikációjában (Mt 3,2) majd Jézus nyilvános működésének kezdetén (Mt 4,17) is elhangzik az evangélium: „Térjete meg, mert elközelített a mennyek országa!” Jézus tevékenységének tömör összefoglalásaiban is mindig szerepel (Mt 4,23; 9,35) és a tanítványoknak is ezt kell missziói útjukon hirdetniük (Mt 10,7). A vég akkor jön majd el, amikor hirdetni fogják Isten országának az evangéliumát bizonyásgul minden népnek (Mt 24,14).

PATTARUMADATHIL rámutat, hogy mivel királyi uralomról van szó, az istengyermekek ezáltal Isten szuverenitásának a kiterjesztéséért fohászkodnak úgy saját életük, mint a teremtett világ teljességének vonatkozásában. Amíg ugyanis a világban vannak, számos istenellenes erő próbálja őket tévútra vezetni különféle módokon. Teszik ezt dicsőség, az emberektől jövő tisztelet, a jólét és egyéb világi jutalmak révén,⁸¹² vagy pedig – a magvető példázatának képét kölcsönözve – olyan tövisekkel fojtogatva őket, mint aggodalmaskodás az életért, ételért, ruházatért, betegségek és megpróbáltatások miatt,⁸¹³ avagy az üldöztetések és a halál fenyegetésével.⁸¹⁴ Isten királyi uralma eljövételének sürgetésével a gyermekek egyúttal királyi védelmet kérnek maguknak fenti erőkkel szemben.⁸¹⁵ A király alakja egyébként szoros párhuzamot mutat mind a pásztor, mind az apa, mint családfő képével. Előbbi vezeti a nyáját és védelmezi azt (vö.: Ez 34,11-33), csakúgy mint a király az ő népét. Az apa pedig éppúgy családjának feje, mint a király az ő népéé. Ahogy a családfő gondot visel gyermekeiről, úgy visel gondot a király is birodalmának minden egyes lakójáról, akik képletes értelemben az ő fiai és lányai.⁸¹⁶

Az istengyermekeknek ez a kérése olyanra irányul, ami a legszorosabb összefüggésben áll az ő életprogramjukkal, életfeladatukkal: „Keressétek először Isten országát és igazságát... (Mt 5,33a) Azt gondolom, hogy mindez úgy is megfogalmazható, hogy az áhított cél az istenfiúságra is jellemző eszkatológiai feszültség nullára redukálása. Az egyszerre „már igen” és „még nem” állapotából eljutni a beteljesedésbe, amikor is „majd az

⁸⁰⁸ Mt 20,21.

⁸⁰⁹ Mt 4,23; 8,12; 9,35; 13,19.38; 24,14. A RÚF ezeket végig „mennyek országának” fordítja.

⁸¹⁰ Mt 12,26.

⁸¹¹ Mt 4,8; 12,25; 24,7(kétszer).

⁸¹² Mt 4,9; 6,1.2.5.16.24; 19,22; 26,15.

⁸¹³ Mt 6,25-34; 13,22.25.

⁸¹⁴ Mt 5,10-12.44; 10,23; 23,34.

⁸¹⁵ PATTARUMADATHIL 2008, 74. o.

⁸¹⁶ Uo.

igazak fénylenek Atyjuk országában, mint a nap” (Mt 13,43), amikor Isten lesz minden mindenkiben (1Kor 15,28).

Harmadik kérés: Legyen meg a te akaratod!

Utaltunk már Mark Allan POWELLnek azon állítására, miszerint a „jöjjön el a te országod”, valamint a „legyen meg a Te akaratod” nem más, mint egy ugyanarra a dologra vonatkozó költői parallelizmus.⁸¹⁷ Más oldalról közelít, de lényegében PATTARUMADATHIL is ezen a véleményen van, mondván, hogy ez a harmadik kérés Lukácsnál hiányzik.⁸¹⁸ KOC SIS szerint ez kétféleképpen is értelmezhető.⁸¹⁹ Először is Isten üdvözítő tervére, akaratára, amelyet Mt 18,14-ben Jézus akképp fejez ki, hogy „a ti mennyei Atyátok sem akarja, hogy elveszen egy is e kicsinyek közül.” A másik lehetőség pedig a már részletesen tárgyalt δικαιοσύνη gyakorlásával áll összefüggésben: „Nem mindenki megy be a mennyek országába, aki ezt mondja nekem: Uram, Uram, hanem csak az, aki cselekszi az én mennyei Atyám akaratát.” (Mt 7,21) Ennek az utóbbi, kevésbé absztrakt értelmezésnek az egyaránt lehetséges létjogosultságát erősíti az a tény is, hogy a mindig az Atya akaratával összefüggésben megjelenő θέλημα főnév - ami összesen hatszor fordul elő Máténál -,⁸²⁰ háromszor ezt a ποιέω = tenni, csinálni ige társaságában teszi.⁸²¹ Magam részéről azt gondolom, hogy a fent ismertetett kettős értelmezési lehetőség teljesen párhuzamos az első kérés, az Atya nevének megszentelése kapcsán elmondottakkal. A segítséget minden esetben Istentől várjuk, ám míg egyfelől Isten közvetlen cselekvőként szenteli meg a nevét, viszi végbe akarata beteljesedését, a második értelmezési formában a tanítványokat megerősítve, az ő cselekvésükön keresztül teszi ezt. Valójában ezeket a lehetőségeket nem szükséges szembeállítanunk egymással, egyszerre is igazak lehetnek, azaz az isteni cselekvés az emberi cselekvésen keresztül, abba ágyazva manifesztálódhat.

Atyjuk akaratának beteljesedéséért imádkozva a gyermekek egyúttal azt is kérik, hogy a saját akaratukat alá tudják rendelni az Atyjukénak. A két testvér példázatából ugyanis az derül ki, hogy az Atya akaratának teljesítése az engedelmességben áll (Mt 21,28-31). Drámai szépségű ábrázolását láthatjuk ennek Jézus Gecsemáné-kertbeli tusakodásában, amikor a

⁸¹⁷ POWELL 1998, 51. o.

⁸¹⁸ PATTARUMADATHIL 2008, 76. o.

⁸¹⁹ KOC SIS 2005, 133. o.

⁸²⁰ Mt 6,10; 7,21; 12,50; 18,14; 21,31; 26,42.

⁸²¹ Mt 7,21; 12,50; 21,31.

Megváltó ki tudta azt mondani: „...mindazáltal ne úgy legyen, ahogyan én akarom, hanem amint te.” (Mt 26,39)

Többek szerint az „amint a földön, úgy a mennyben is” kitétel nem pusztán ennek a kérdésnek a tartozéka, hanem a három „Te-kérés” lezárása is egyben. Tehát mindhárom kérdéshez hozzáérhetjük.⁸²²

Negyedik kérdés: Mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma!

A precedens nélküli⁸²³ és a Szentírásban is csak Mt 6,11//Lk 11,3-ban található ἐπιούσιος melléknév fordítása és pontos jelentése körüli filológiai,⁸²⁴ teológiatörténeti és exegetikai bonyodalmak igen szerteágazóak.⁸²⁵

Először induljunk ki abból a – talán legközismertebb - felfogáscsoportból, amely szerint itt konkrét, létfenntartáshoz szükséges fizikai értelemben vett kenyérről van szó. Ez esetben a mi témánk szempontjából fontos momentum az igevers valószínűsíthető kapcsolata Ex 16,4-gyel, az Isten tápláló gondoskodásából kapott, mindig egy napra való mannával. Isten, aki az egyiptomi szolgaságból megszabadította az ő népét, majd megvédelmezte azt, a pusztai vándorlás során gondját is viseli. Mindez frappáns tipológiai előképe lehet az újszövetségi, jelesül a mátéi Atya és gyermekei viszony lényeges elemeinek. Azt, hogy a napi megélhetést biztosító élelem Istentől jövő ajándék, erősíti az a tény, hogy Jézus kenyérszaporítási történeteiben az εὐλογέω és az εὐχαριστέω igék szerepelnek, „hálát adni” értelemben (Mt 14,19; 15,36). Nyilván az ő Atyjának ad hálát Jézus is a kenyérért. Ex 16,16-20 tanulsága, hogy mindenki annyit szedjen, amennyit meg tud enni. Sem többet, sem kevesebbet. Aki többet akart gyűjteni, annak a feleslege megkukacosodott.⁸²⁶ A naponkénti Istenre való ráhagyatkozásnak ez az eleme jelenik meg az Úr imádságában is a „mindennapi” jelzőre tekintettel, csakúgy, mint Mt 6,31-34-ben.

⁸²² FRANCE 1985, 135. o.

⁸²³ A Biblián és azt idéző egyházatyákon kívül egészen sokáig nem is bukkant fel a szó. Egy Kr.u. 5. századi egyiptomi számviteli könyv papirusztöredékén állítólag rátaláltak a 19. században, amit akkor A. H. SAYCE publikált. Szerinte ott azt jelentette, hogy a „napi élelmiszeradag”. Közben azonban a papirusz elveszett. Időközben megkérdőjelezték az olvasat helyességét. M. NIJMAN és K.A. WOPR azt állítják, hogy rábukkantak az elveszett papiruszra, és az nem támasztja alá SAYCE átiratát.

NIJMAN, M. – K. A. WOPR: 'ΕΠΙΟΥΣΙΟΣ' in a Documentary Papyrus? In: *NT* 41, (3) 1999: 231-234. o.

⁸²⁴ Nagyon részletes nyelvészeti elemzést nyújt: HEMER, Colin: ἐπιούσιος. In: *JSNT* 22, 1984: 81-94. o. (HEMER 1984)

⁸²⁵ A teológiai megközelítéseket részletesen elemzi pl.: DAVIES – ALLISON, 1988, 607-610. o.

Magam részéről annyit tennék hozzá, hogy az óegyház bizonytalanságát a pontos jelentés megragadásában mi sem jelzi jobban, mint a hat különféle fennmaradt fordítása a korai latin, szír és kopt szövegtanúk tanúsága szerint: *cottidianum, supersubstantialem, perpetuum, necessarium, venientem, crastinum*. NESTLE – ALAND 13. o.

⁸²⁶ Vö.: Moly, rozsda és tolvajok Mt 6,19-ben!

Az éhség, a szükség olyan jelenség, amelyen keresztül a kísértés eltántoríthatja a tanítványt az istengyermekség útján való megmaradástól (vö.: Mt 13,22). Már Krisztus megkísértésében is az első helyen szerepelt az ördög repertoárjában (Mt 4,3). A földi kincsek felhalmozása (Mt 6,19) és a mammon imádata (Mt 6,24; 1Tim 6,8-10) ezért reális és komoly veszélyforrása az üdvösség útja elvétésének. A mindennapi kenyérért való fohász éppen ezért ennek a sérülékenységek is a beismerése az ember részéről, és egy olyan várakozás, amilyennel a fiak joggal élhetnek apjuk irányában. Ehhez fontos adalék, hogy Jézus kétszer is úgy beszél a kenyérről, hogy egyúttal az apa-gyermek kapcsolatra, mint a kenyéradás alapjára utal. Mt 7,9-11-ben a földi apákkal hasonlítja össze a mennyei Atyát. Ha egy földi ember fia kenyeret kér tőle, akkor földi apja nem fog követ adni neki, ha pedig halat kér, akkor kígyót. A tanítványok, azaz az Isten gyermekeinek mennyei Atyja ehhez képest mennyivel inkább ad jót, ha kéri tőle. A másik történet a kánaáni asszonyé, ahol ugyan csak egy szimbolikus kijelentés keretében, de ezt mondja Jézus: „Nem jó elvenni a gyermekek kenyerét, és odadobni a kutyáknak.” (Mt 15,26) Ami a mi szempontunkból itt most fontos, hogy ezzel mindenképpen legitimnek ismeri el, hogy a gyermekek kenyérre jogosultak az apjuktól. PATTARUMADATHIL felhívja a figyelmet arra, hogy az Atya gyermekei egymásnak testvérei is. Éppen ezért meg kell, hogy osszák az Atyjuktól kapott kenyeret egymással. Ez egy olyan momentum, ami az utolsó ítéletkor az Atya országába való befogadás kritériumaként fog érvényesülni (Mt 25,35.42).⁸²⁷

Ha viszont Mt 6,11-ben a kenyeret eszkatologikus értelemben fogjuk fel, akkor az az evangéliumban sokszor felbukkanó mennyei lakomára utal. Mt 8,11 és 26,29 szerint erre a lakomára a „királyságban” kerül majd sor.⁸²⁸ Utóbbi esetben az utolsó vacsorán az az ígéret is elhangzik, hogy a szőlőtő terméséből Jézus Atyjának országában a tanítványokkal, azaz az istengyermekekkel együtt iszik majd legközelebb.⁸²⁹ Ennek az eszkatologikus értelemnek a valószínűségét erősíteni látszik PATTARUMADATHIL szerint az a tény, hogy míg a párhuzamos Lk 11,3-ban a ige jelen idejű imperatívuszi alakban, addig Mt 6,11-ben aorisztoszban áll.⁸³⁰ Ez utóbbi tehát inkább az „egyszer s mindenkorra” irányába mutat.⁸³¹

⁸²⁷ PATTARUMADATHIL 2008, 80-81. o.

⁸²⁸ Jézusi példázatokban is szó van erről az ünnepi lakomáról. Pl.: Mt 22,1-14; 25,10.

⁸²⁹ Mindez a Júdásra kimondott jaj-mondás után hangzik el, azaz ez az ígéret őrá már nem érvényes. Ő tehát olyanoknak mintá, akik elindultak ezen az istengyermekség útján, majd szembefordulván Jézussal, letértek arról.

⁸³⁰ Mt 6,11: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·

Lk 11,3: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν·

⁸³¹ PATTARUMADATHIL 2008, 81. o.

Témánkat is érintő végkövetkeztetése miatt érdemes még kitérnünk egy harmadik megközelítésre is. ÓRIGENÉSZ hamis álláspontnak tartja, hogy itt testi értelemben vett „mindennapi” kenyérről lenne szó, mondván, hogy ez éppen ellent mondana Jézus saját tanításának.⁸³² Szerinte tehát a „lényeggel egyesült”, azaz szellemi értelemben vett kenyérről van szó. „Az anyagi természetű kenyér, mely elfogyasztása után a testünkbe jut, egyúttal átjárja a táplálkozó lényegét is. Ugyanígy az *élő, mennyből alászállott* kenyér, melyet szellemünk és lelkünk fogyaszt el, saját erejében részesíti azt, aki a vele való táplálkozásra adta magát. ... Aki tehát a „mindennapi” kenyérből vesz, az szívében megerősödve Isten fiává lesz...”⁸³³

Ötödik kérdés: A bűnök bocsánata

Az ὀφειλήμα kifejezés eredetileg a kereskedelem és jog világából származik, és az adósságra, kötelmi jellegű jogviszonyokból származó tartozásra vonatozik. A szakirodalom szinte egyöntetű véleménye szerint ezt itt vallási értelemben és metaforikusan kell értelmezni a bűnök bocsánatával összefüggésben.⁸³⁴ Az arám ܐܘܢ gyökből képzett szavak ugyanis egyaránt használatosak az „adósság” és a „bűn” fogalomkörébe tartozó dolgok, jelenségek kifejezésére.⁸³⁵ Ebből a „kettős természetből” adódik egy nagyon fontos szemléleti jellemző. Mégpedig – jogászai nyelvre lefordítva - az, hogy a bűn itt alapvetően nem egy jogi kódex törvényi tényállásainak az áthágásaként jelenik meg, hanem kötelmi jogviszonyból fakadó tartozásként.⁸³⁶ Ez - azt gondolom - kiválóan összhangba hozható a szövetségi teológiai gondolkodással, és ebben mindazzal, amit E. P. SANDERS óta az újszövetségi kutatás szövetségi nomizmusnak nevez. Jogászai szemmel nézve végső soron maga a szövetségkötés is

⁸³² Ld.: ÓRIGENÉSZ: Az imádságról XXVII.1-12.

In: ÓRIGENÉSZ: Az imádságról. (Ford.: Vanyó László) In: Vanyó László szerk.: *Órigenész az imádságról és a vértanúságról.* /Ókeresztény írók 14./ Szent István Társulat, Budapest, 1997, 115-126. o. (ÓRIGENÉSZ)

⁸³³ Uo., 122. és 125. o.

A szív megerősítésével kapcsolatban ld.: Zsolt 104,15; 1Thessz, 3,13; Jak 5,8.

⁸³⁴ Ezt alátámasztja a gondolatot megismétlő Mt 6,14 is, ahol a „félrelépés”, „áthágás”, „bűn” jelentésű παραπτώμα szó áll. A párhuzamos Lk 11,4-ben pedig a ἁμαρτία.

⁸³⁵ Vö.: DAVIES – ALLISON 1988, 611., NOLLAND 2005, 390. o.

Ez a metaforikus értelem az arám anyanyelvűek számára egyértelmű lehetett. Lukács, aki valószínűleg sokkal inkább pogány olvasóközönségnek írja evangéliumát, a párhuzamos Lk 11,4 helyen a félreérthetlenebb ἁμαρτία szót használja.

⁸³⁶ A római jogon alapuló jogrendszerekben, így a mai magyarban is a kötelmi jog nem a büntető, hanem a polgári jog részét képezi. Kötelmi jogviszonyok szerződés, szerződésen kívüli károkozás, illetve jogalap nélküli gazdagodás stb. alapján jönnek létre. Ld.: A Polgári Törvénykönyvről szóló 2013. évi V. törvény 6. könyve a kötelmi jogról.

Nemzeti Jogszabálytár. http://njt.hu/cgi_bin/njt_doc.cgi?docid=159096 2017. május 30.

egy kölcsönös elköteleződésen alapuló kötelmi jogviszonyt eredményez, amelynek alapján a feleknek kötelezettsége keletkezik szolgáltatás teljesítésére és jogosultsága szolgáltatás követelésére. A biblikus szemléleti rendszerben az embernek Istennel szemben akkora tartozása halmozódik fel e kötelmi jogviszonyon belül, amit képtelen kiegyenlíteni. Ezt kiválóan példázza a gonosz szolga története, ahol is a szolga tízezer talentummal tartozott urának (Mt 18,24). Összehasonlításképpen, NOLLAND szerint ez az összeg egy emberre vetítve 200.000 évnnyi munka bére. Egy másik adat ugyancsak tőle: az egész Palesztinát uraló Nagy Heródes adóbevételei a halála körüli időkben éves szinten körülbelül 900 talentumra rúghattak.⁸³⁷

Mt 6,12 szerint ennek a kötelmi jellegű tartozás elengedésének az Atyjuk részéről van egy feltétele az istengyermekek felé: nekik is meg kell bocsátaniuk, el kell engedniük a tartozást. Ami a legizgalmasabb, hogy itt nem pusztán a „családon belül” azaz a testvéreknek egymás között kell ezt gyakorolniuk, hanem mindenki irányába, aki tartozik, avagy vétkezett irányukban. Ezt megerősíti a Miatyánkhoz közvetlenül csatlakozó, tulajdonképpen a 12. verset értelmező, nyomatékossabbá tevő Mt 6,14-15: „Mert ha az embereknek megbocsátjátok vétkeiket, nektek is megbocsát mennyei Atyátok. Ha pedig nem bocsátotok meg az embereknek, Atyátok sem bocsátja meg a ti vétkeiteket.” A τοῖς ἀνθρώποις kifejezés egyértelműen jelzi tehát, hogy itt általánosságban van szó az emberekről, azaz minden emberről, nem pedig pusztán a Krisztust követők testvéri közösségéről. A gonosz szolga példázatára visszatérve, az irgalomért esedező szolgának az ura elengedi ezt az irdatlan adósságot. Mt 18,26 szerint azonban ugyanez a szolga találkozik egy szolgatársával, aki 100 dénárral tartozott neki. Mivel egy talentum 6.000 dénár,⁸³⁸ az arányok könnyen kiszámíthatóak. A gonosz szolgának hatszázmillió dénár volt a tartozása, és ennek hatmilliomod részéért - de ha NOLLAND lábjegyzetben ismertetett feltevését figyelembe vesszük -, akkor is maximum egy százalékáért agresszíven rátámad a neki tartozóra (Mt 18,30). Az úr ennek hatására megmásítja korábban meghozott nagylelkű döntését (Mt 18,34). A narrátor Jézus végső konklúziója igencsak kijózanító: „Így tesz majd az én mennyei Atyám is veletek, ha szívetekből meg nem bocsátotok, mindenki az ő testvérének.”⁸³⁹ (Mt 18,35)

⁸³⁷ NOLLAND 2005, 756. o.

⁸³⁸ Uo. Bár NOLLAND felveti, hogy eredetileg „csak” 10.000 dénárról lehetett szó, és nem talentumról, hiszen a Mt 18,25 szerinti, a család minden tagjának és tulajdonának eladását követő adósságkiegyenlítés csak így lehetett volna valamelyest reális. Ez a feltevés azonban számunkra nem lényeges, mert mi Máté evangéliumának jelenlegi szövegéből indulunk ki, amikor a szerzői szándékot keressük egy irodalmi egységen, az evangéliumon belül.

⁸³⁹ Itt a megbocsátásban részesülők a testvérek, és nem általánosságban az emberek. Mindez azonban nem von le semmit annak igazságából, hogy Mt 6,12.14-15-ben egyértelműen tágabb, egyetemesebb körről van szó.

Az eddig tárgyaltakhoz szorosan kapcsolódó, rendkívül izgalmas teológiai problematikát vet fel a kérdés második felének az értelmezése. Az ἀφῆκαμεν igealak ugyanis aorisztoszban áll. Hogyan fordítsuk ezt? Ha már végbement cselekvésként értelmezzük, ahogy az nyelvtanilag első látásra kézenfekvő lenne, akkor az azt jelenti, hogy a mi megbocsátásunk meg kell, hogy előzze Istenét. Ebben az esetben ez egyfajta jogi-teológiai alapul szolgálna az adósság-elengedés kéréséhez. Ez mindenképpen a reformáció által vörös posztóként kezelt érdemszerző cselekedetek általi megigazulás tanításának a gyanúját veti fel. Amennyiben azonban egy folyamatos jellegű,⁸⁴⁰ vagy konzekvenciális cselekvésről van szó, úgy akkor a mi megbocsátásunk annak a tudásán alapul, hogy Isten megbocsátott nekünk. Isten kegyelme ez esetben megelőzi az általunk gyakorolt kegyet. A probléma felgöngyölítésében sajnos a párhuzamos Lk 11,4 és Didakhé 8,2 sem segítenek.

BETZ megoldása az, hogy Mt 12b nem valami későbbi betoldás, hanem szükségképpen része az ötödik kérdésnek.⁸⁴¹ Ő az igazságosság⁸⁴² fogalmából indul ki, ami nemcsak az evangélium egészét és különösen a hegyi beszédet szövi át, de ott húzódik a Miatyánk mögött is. Az az igazságossághoz tartozik, hogy mi is már megtettük a magunkét az elengedés tekintetében, amikor Istenhez jövünk irgalmat kérni. Máskülönben az egész szituáció rendkívüli igazságtalanságot eredményezne. Isten pedig az igazság fenntartója, és nem a nagyobb igazságtalanságok előmozdítója.

FRANCE is hasonló állásponton van, amikor azt mondja, hogy megbocsátást kérni miközben mi magunk visszautasítjuk a megbocsátást, képmutató dolog.⁸⁴³ Ezzel kapcsolatban utal a deuterokanonikus Jézus, Sirák fia könyvére is. A szóban forgó szakaszt mindenképpen érdemes figyelembe vennünk, ami álláspontom szerint akár közvetlen szövegi előzménye is lehetett a jézusi gondolatnak. „A bosszúálló szembesülni fog azzal a bosszúálló Úrral, aki szigorúan számon tartja bűneit. Bocsásd meg felebarátodnak az ellened elkövetett igazságtalanságot, és akkor eltöröltetnek bűneid, amikor imádkozol. Aki haragot táplál a másik ember ellen, hogyan keres az Úrnál gyógyulást? Ha nincs benne irgalom a hozzá hasonló ember iránt, akkor hogyan kérhetne irgalmat a maga bűneire? Ha ő maga – halandó ember létére – kiengesztelhetetlen, ki fogja kiengesztelni az ő bűneit?” (Sir 28,1-5)⁸⁴⁴

⁸⁴⁰ Ami nem igazán az aorisztoszra jellemző...

⁸⁴¹ BETZ 1995, 404. o.

⁸⁴² Ez az általunk korábban részletesen tárgyalt δικαιοσύνη.

⁸⁴³ FRANCE 2007, 250. o.

⁸⁴⁴ Deuterokanonikus 1996, 85-86.

PATTARUMADATHIL is tisztában van az ἀφῆκαμεν nyelvtani dilemmájával, azonban egy sajátos következtetésre jut.⁸⁴⁵ Ő a megbocsátást egy olyan tulajdonságként értelmezi, amely az istengyermekek autentikus identitását jellemzi. Életük minden pillanatában osztoznak Atyjuknak ebben a tulajdonságában, ezért a „mikor?” kérdés nem igazán lényeges.

Magam részéről a dilemma megoldási, illetve inkább feloldási lehetőségét a gonosz szolga példázatában látom.⁸⁴⁶ Az „első” megbocsátás – legalábbis logikai értelemben mindenképpen, illetve a golgotai kereszt felől nézve immár „időbelileg” is – az Atyáé. Azonban ha nem vagyunk képesek ebből a bűnbocsánatból úgy élni, hogy az a megbocsátás gyümölcset teremje bennünk mások irányában, akkor az atyai megbocsátás visszavonásra, avagy felfüggesztésre kerül. Mt 6,12b kötőszavának, a ὥς-nak az értelmezése is ebbe az irányba mutat. Nem egyfajta mennyiséghatározói jelleggel vonatkozik arra elsősorban, hogy úgy, akképpen, olyan mértékig bocsásson meg Isten, ahogy mi is, hanem a párhuzamos Lk 11,4-et is figyelembe véve: „mert mi is megbocsátunk.” Végső soron mérték és határok nélkül kell magunknak is a megbocsátást gyakorolnunk, akár „hetvenszer hétszer is” (Mt 18,22).

*Hatodik kérdés: a kísértések és szabadítás a gonosztól*⁸⁴⁷

A kísértés fogalmát több kifejezés adja vissza a Szentírásban.⁸⁴⁸ Az kétségtől igaz, hogy az Ószövetségben Isten számos alkalommal próbára teszi az övéi hitét,

⁸⁴⁵ PATTARUMADATHIL 2008, 83. o.

⁸⁴⁶ Azzal együtt, hogy teljesen egyetértek a református újszövetség-kutató, BOLYKI János álláspontjával: „Felmerül a kérdés: Hogyan lehet összeegyeztetni Máté véleményét cselekedeteink szerinti megítélésünkről a páli „kegyelemből hit által” tanával? Olcsó kibúvó lenne úgy felelni erre, hogy ez dogmatikai és nem bibliai-etikai kérdés. El kell fogadni, hogy a két szentíró eltérő etikai nézeteket képvisel.” BOLYKI mégis két kapcsolópontot lát kettőjük között. Egyfelől „Pál is tanít cselekedeteink szerinti megítélésünkről (2Kor 5,10).” A másik, hogy mindkettőnél „szerepel Istentől kapott bűnbocsánatunk következménye: mi is képesek leszünk másoknak megbocsátani és Istennek tetsző életet élni (Mt 6,12; 18-21-35; Róm 12,1 stb.). Más kérdés, hogy kinél milyen sorrend szerepel: következménye vagy előfeltétele Isten bocsánatának az, hogy mi megbocsátunk. Úgy tűnik, hogy Pálnál ez mindig következmény. Máténál viszont a Miatyánkban előfeltétel, a gonosz szolga példázatában pedig következmény.”

BOLYKI 1998, 101. o.

⁸⁴⁷ Egyes kommentárok Mt 6,13b-t külön veszik hetedikként, mint pl., Kocsis 2005, 137. o., mások pedig egybe a hatodikkal, mint pl.: BETZ 1995, 405. o. Jelen esetben magam is utóbbit követem, hiszen egy mondatról van szó.

⁸⁴⁸ PESTHY Monika egy nemzetközi viszonylatban is páratlan monográfiát szentelt a kérdéskörnek, az ószövetségi, intertestamentális, újszövetségi és a patrisztikus, héber, görög és szír nyelvű irodalmat is alaposan feldolgozva. Az ő munkája alapján a következő terminológiai megfontolásokat érdemes figyelembe vennünk. **Héber:** A bibliai héberben nincs olyan szó, amely azt jelentené, hogy „rosszra ösztönöz” „bűnbe visz”. Három ige van, amit a kísértéssel lehet fordítani:

- *nisszáh:* próbára tesz. Pl.: 1Móz 22,1a: „Ezek után történt, hogy Isten próbára tette Ábrahámot...”
- *báchán:* megvizsgál, ellenőriz. Pl.: Zsolt 17,3: „Megvizsgáltad szívemet, meglátogattál éjjel. Próbára tettél, nem találsz bennem álnokságot, nem jön ki ilyen a számon.”

állhatatosságát.⁸⁴⁹ A megkísértetés az Újszövetség szerint is az isteni terv része lehet - legalábbis megengedő értelemben -, ahogy azt például Jézus megkísértése kapcsán látjuk Mt 4,1//Mk 1,12-13//Lk 4,1-ben.⁸⁵⁰ Az Ószövetségben egy eszmei fejlődésfolyamatnak vagyunk tanúi. A korábbi rétegek szerint minden baj - csakúgy mint a jó -, Istentől jön.⁸⁵¹ Természetesen a kísértés, pontosabban a próbatétel is Istentől származik. Ez a képzet először a néppel kapcsolatban alakul ki. A Deuteronomium felfogásában mindaz, ami a pusztai vándorlás során történik, Istentől származó próbatétel.⁸⁵² De próbára teszi Isten a népét hamis próféták által is, akik bálványimádásra csábítanak (Deut 13,2-4), vagy ellenséges népek által (Bír 2,22). E próbák célja mindig az, hogy nyilvánvalóvá váljon, vajon engedelmes-e a nép, féli-e az Istent. A fogságot Izráel mint bűneiért járó fenyítést éli meg, mely egyben megtisztítás is, vagyis megjelenik az a gondolat, hogy a szenvedésnek lehet gyógyító, üdvöztető ereje. Így a próbatétel értelmezése is módosul és a megtisztítás eszközévé válik.⁸⁵³ Másrészt az isteni pedagógia része lesz. például Péld 3,12-ben: „*Mert akit szeret az ÚR, azt megdorgálja, de mint apa a fiát, akit kedvel.*” A korábbi bölcsességirodalom a szenvedést valami olyan dolognak tekinti, mely az embert saját hibájából éri, és amely megzavarja az élet normális menetét. Itt viszont a Példabeszédek azáltal, hogy a földi apa-fiú viszonyból vett képet az Isten és ember közötti viszonyra alkalmazza, radikálisan átértelmezi a szenvedést.

-
- *cáráf*: fémet megolvaszt, hogy megtisztítsa Pl.: Zak 13,9: „Ezt a harmadrészt is tűzbe teszem, megtisztítom őket (*cáráf*), ahogyan az ezüstöt tisztítják, megpróbálom őket (*báchán*), ahogyan az aranyat próbálják.”

Görög: Septuaginta és Újszövetség

- *peiran, peiradzein* – *peiraszmosz*: majd az Újszövetségben válnak csak *terminus technicus*-szá, anélkül, hogy „próbára tesz” és „próbatétel” jelentésüket elveszítenék.
- *dokimadzein*: főleg a *báchán*-t fordítják így.
- *pürún*: a *cáráf* megfelelője.

Latin: a két jelentés már jobban elkülönül a göröghöz képest.

- *probare*: próbára tesz.
- *tentare*: kísért => *tentatio*. Bár a negatív vonás kerül előtérbe, alapjelentésük, a „megvizsgál, próbára tesz”, illetve a „kísérlet, próba” soha nemvész el teljesen.
- *urere*: a *pürún* megfelelője.

Ahol a három együtt szerepel: Zsolt 26,2.

RÚF: „Vizsgálj meg, URam, és próbálj meg, kutasd át szívemet-lelkemet!”

Károli: „Próbálj meg, Uram, és kísértés meg, és vizsgáld meg veséimet és szívemet.”

Más fordításban: „Vizsgálj meg (*báchán* – *dokimadzein* - *probare*) Uram, és tégy próbára engem (*nisszáh* – *peiran* - *temptare*), tisztítsd meg (*cáráf* – *pürún* - *urere*) tűzzel vesémet és szívemet.”

Vö.: PESTHY Monika: *A csábítás teológiája: A kísértés fogalmának története az ókorban*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2005, 16-17. o. (PESTHY 2005)

⁸⁴⁹ Pl.: Gen 22,1; Ex 15,25; 16,4; 20,20; Deut 4,34; 13,4 stb.

⁸⁵⁰ Ld. még 1Kor 10,13; Zsid 11,17; Jel 2,10.

⁸⁵¹ Ézs 45,7: „Én alkottam a világosságot, én teremtettem a sötétséget, én szerzek békességet, én teremtek bajt, én, az Úr cselekszem mindezt.” Ld. még: Bír 9,23; 1Sám 16,14-15; 1Kir 22,20-22.

⁸⁵² Deut 8,2: „Emlékezz vissza az egész útra, amelyen vezetett Istened, az Úr a pusztában negyven éven át, hogy megsanyargatva és próbára téve téged megtudja, mi van a szívedben: megtartod-e parancsolatait, vagy sem?”

Ld. még: Deut 13,2-4; Bír 2,22.

⁸⁵³ Ld.: Zak 13,9-et fentebb, vagy Jóh 23,10-et.

Isten azonban nemcsak a közösséget teszi próbára, hanem az egyes embert is, amint az Ábrahámval történik.⁸⁵⁴ A cél hasonló: hogy kiderüljön, hogy Ábrahám istenfélő-e. Gen 22,12: „...most már tudom, hogy istenfélő vagy...”.

A Sátán alakja a fogság utáni irodalomban jelenik meg.⁸⁵⁵ A שָׂטָן igegyök jelentése elsődlegesen: akadályoz. Ebből vezethető le a két későbbi értelem: „vádol” és „támad.” A שָׂטָן főnév jelentése: „vádoló”, „ellenfél” de általában emberekre értve. Mindössze három hely van, ahol a Sátán természetfeletti, az emberekkel szemben több-kevésbé ellenséges lényt jelöl. Jób 1-2-ben a Sátán mint az égi udvartartás tagja, az istenfiak egyike jelenik meg. A „sátán” itt még nem tulajdonnév, hanem funkciót jelöl: ő a vádló, akinek feladata bejárni a földet (Jób 1,7) és jelenteni Istennek, amit látott. Érzünk azért némi rosszindulatot benne Jób iránt, mert bár ugyan a Sátán teljes mértékben Isten engedélyével cselekszik, de mégis ő az, aki javasolja Istennek, hogy tegye próbára Jóbot. A másik megjelenése Zak 3,1-2, Jósua főpap tárgyalásán az égben mint vádló. Itt azonban szóhoz sem engedik jutni.

Rendkívül izgalmas 1Krón 21,1-2 problematikája. „*A Sátán Izráel ellen támadt, és rávette Dávidot, hogy megszámlálja Izráelt. Dávid ezt mondta Jóábnak és a hadinép parancsnokainak: Menjetek, számláljátok meg Izráelt Beérsebától Dánig, és terjesszétek elém, hadd tudjam meg a számukat!*” Egyértelműen gonoszként tehát az Ószövetségben csak itt jelenik meg. Igen ám, csak hogy ez az igen késői irat egy korábbi változat parafrázisa! 2Sám 24,1-2: „*Újból haragra gerjedt az ÚR Izráel ellen. Felingerelte ellenük Dávidot, és ezt mondta: Menj, vedd számba Izráelt és Júdát! A király pedig ezt mondta Jóábnak, hadserege parancsnokának: Járd be Izráel minden törzsét Dántól Beérsebáig, és számláld meg a népet, hadd tudjam meg a népnek a számát.*” Jelentős változás zajlott le Izráel gondolkozásában, mintegy 250-300 év alatt.⁸⁵⁶ Már nem fogadható el, hogy a rossz is Istentől jön, és ezért tételeznek vele szemben egy Gonoszt, akit minden rossz okozójának lehet tekinteni. Az Ószövetségben ez az egyetlen hely, ahol a Sátán úgy jelenik meg, mint aki valakit bűnre visz. Egy köztes állapotot tükröz Jób könyve, ahol Isten ráhagyja a Sátánra, hogy végezze el a próbatételt (Jób 1,12; 2,6).

Alternatív magyarázati lehetőség még, hogy az ember szívének שָׁרֵץ-je, azaz gondolkodásának alkotása, eredménye rossz. A שָׁרֵץ (שָׂרַץ= „csinál, alkot” igéből) alkotást

⁸⁵⁴ Vö.: Gen 22,1.

⁸⁵⁵ Gen 3-ban a kígyó lép fel csábítóként. Azért a kígyó, mert ő volt a legokosabb, legravaszabb az összes állat között. Maga a történet – eltérően a későbbi szimbolikus értelmezéstől – nem lát benne Istennel szemben álló démont. Büntetése nagyjából az, hogy elveszti lábait (Gen 3,15).

⁸⁵⁶ 2Sám: Kr.e 550 körül, 1Krón: Kr.e 300-250 között keletkezett!

jelent. Később a rabbinikus irodalomban „hajlam”, még hozzá főleg „rossz hajlam”. Nincs szó tehát belső kísértőről, hanem mindössze arról, hogy az ember természete ilyen.⁸⁵⁷

Az Ószövetségben még éppen csak megjelenő gondolat, hogy a világban lévő rossz nem Istentől, hanem a Sátántól származik, az intertestamentális korban válik általánossá (pl.: Jubileumok könyve). Egyre nagyobb szerep jut a Gonosznak és démonainak.⁸⁵⁸ Ők válnak minden rossz okozójává, tevékenységi körük a világban nagyon kiterjedt lesz, és ebbe természetesen a kísértés is beletartozik.

Mt 6,13a-t illetően PESTHY Monika akképp vélekedik, hogy az azt sugallja, hogy Isten az, aki kísérti az embert. Az azt követő „szabadíts meg a gonosztól” ugyanis világossá teszi, hogy itt nem próbatételről vagy bajról, hanem valóban kísértésről van szó. „Általában feltételezik, hogy a görög ige valamilyen arám causativust fordít, vitatott azonban, hogy a causativusnak mennyire adhatunk megengedő jelentést („ne engedd, hogy kísértésbe kerüljünk”). Inkább el kell fogadnunk, hogy ez annak az ószövetségi felfogásnak a továbbélése, mely szerint jó és rossz, és így a kísértés is Istentől jön.”⁸⁵⁹ BETZ is hasonló álláspontot képvisel, aki igen hosszan foglalkozik a kérdéssel.⁸⁶⁰

Mindez ellentmondani látszik Jak 1,13-nak.⁸⁶¹ Látnunk kell, hogy utóbbi ígevers kapcsán egyértelműen erkölcsi rosszról van szó. Mindenkit a saját vágya visz rosszra. ami a belsejében van, nem kívülről érkezik a kísértés.⁸⁶² A vágy itt szajhaként cselekszik: magával ránt és horogra szed. A két szó a halászatból és a vadászatból származik (ἐξέλκω: „kihúzó”, „a vadat kicsalja a rejtekéből”, δολέαζω: „csalétekkel lépre csal”, „elejt”).⁸⁶³ A halálhoz vezető út: a vágy-szajha megfogja, amikor az, akit megkísértett, hagyta magát elcsábítani. „Azután a kívánság megfogva bünt szül, a bűn pedig kiteljesedve halált nemz.” (Jak 1,15) Jakab előtt azonban nem ismeretlen a kísértés másfajta értelme sem. Néhány verssel korábban ugyanis

⁸⁵⁷ Gen 6,5-6: „Amikor látta az ÚR, hogy az emberi gonoszság mennyire elhatalmasodott a földön, és hogy az ember szívének minden szándéka és gondolata szüntelenül csak gonosz, megbánta az ÚR, hogy embert alkotott a földön, és megszomorodott szívében.”

Gen 8,21: „Amikor az ÚR megérezte a kedves illatot, ezt mondta magában az ÚR: Nem átkozom meg többé a földet az ember miatt, bár gonosz az ember szívének szándéka ifjúságától fogva, és nem irtok ki többé minden élő, ahogyan most cselekedtem.”

⁸⁵⁸ Pl.: Jubileumok könyve 11,4-5. CHARLESWORTH 1985, 78. o.

⁸⁵⁹ PESTHY 2005, 97-98. o.

⁸⁶⁰ BETZ 1995, 405-411. o.

⁸⁶¹ Jak 1,13: „Senki se mondja, amikor kísértésbe jut: 'Isten kísért engem', mert Isten a gonosztól nem kísérthető, és ő maga sem kísért senkit a gonosszal.”

⁸⁶² Az ἐπιθυμία, mint „vágy”, „kívánság”, hasonlóan kiemelkedő szerepet játszik 1Jn 2,16-ban is: „Mert mindaz, ami a világban van, a test kívánsága, a szem kívánsága és a vagyonnal való kérése, nem az Atyától, hanem a világtól van.”

⁸⁶³ PESTHY 2005, 104. o.

amellett érvelt, hogy „Teljes örömmel tartásotok, testvéreim, amikor különféle kísértésekbe estek tudva, hogy hitetek próbája állhatatosságot eredményez.” (Jak 1,2-3).

Mt 6,13a értelmezéséhez visszatérve, témánk szempontjából egy dolog bizonyos. Az istengyermekek Atyjukhoz szóló imájukban e kéréssel elismerik emberi törekénységüket és kérik az ő védelmét a kísértésekben való elbukástól, az azokba való belebonyolódástól. „A „kísértés” olyan valóságot jelent itt, amely a tanítvány-létet veszélyezteteti s az elpártoláshoz vezet. A Miatyánkban is elsősorban ezzel az értelemmel kell számolnunk: az imádkozó attól a végzetes kísértéstől való megóvást kéri, amely a hittől való elpártolást eredményezi.”⁸⁶⁴

A 13. vers második felében az istengyermekek a gonosztól való megszabadításukat kérik. KOCSIS azon az állásponton van, hogy itt inkább a személyes gonoszra, a Sátánra gondolhatunk.⁸⁶⁵ PATTARUMADATHIL is efelé hajlik.⁸⁶⁶ Az istengyermekeknek szükségük van Atyjuk védelmére a Gonosztól, amely elragadja az ige-magvakat az ember szívéből (Mt 13,19), illetve konkolyt vet a búza közé (Mt 13, 38).

BETZ a Miatyánk szerkesztését vizsgálva egy fejlődési ívet lát kibontakozni a „mikor-kérések” során.⁸⁶⁷ A negyedik kérés a legalapvetőbb és örök emberi szükségre, a mindennapi kenyérre vonatkozott. Az ötödik kérés a jelen felől a múlt felé fordul és az emberi bűnnel és annak a jelenben megváltására szoruló következményeivel kapcsolatos kérdéskört járja körbe. A hatodik kérés első fele (Mt 6,13a) a jövőbeli bűnök irányába tekint, hogy aztán az igevers második felében visszaforduljon a jelenbe, a gonosz kérdéséhez, amely minden bűn megtestesítője. A „gonosz” így nem más, mint a δικαιοσύνη hiánya, Isten neve megszentelésének a hiánya, Isten királyságának a hiánya, az Isten akaratának való engedelmeskedés hiánya. A gonosz tehát bizonyos szempontból mindezeknek a következménye, nem pedig, vagy nem csak az eredete. Ennek a gonosznak a jelenléte ugyanakkor egyértelműen csábítólag hat az emberre, hogy gonosz dolgokat cselekedjen.

Raymond BROWN felveti egy eszkatologikus olvasat lehetőségét is. Ő már a πειρασμός –t is az Isten és a Sátán közötti végső háború nagy megpróbáltatásaként értelmezi,⁸⁶⁸ nem pedig a mindennapi kísértéseként, amely értelmezés összhangot teremt Máté és Jakab között is. Így ez az utolsó kérés a betetőzése lenne annak, amit az első két kérésben is kértek az ország eljövetelével és Isten akaratának beteljesedésével kapcsolatban. Egy olyan állapot iránt

⁸⁶⁴ KOCSIS 2005, 136. o.

⁸⁶⁵ KOCSIS 2005, 137. o.

⁸⁶⁶ PATTARUMADATHIL 2008, 85-86. o.

⁸⁶⁷ BETZ 1995, 405-406. o.

⁸⁶⁸ Ld. még: ApCsel 3,10; Jn 18,8.

való sóvárgás ez, ahol nincs több kísértés, megpróbáltatás, mert Isten elpusztította a gonosz birodalmát és megszabadította az ő gyermekeit.

5.2.3.2.4 Összefoglalás

Máté istenfűség-értelmezésének vonatkozásában is érvényesülő „már igen” és a „még nem” paradox valósága nyomán láthattuk, hogy a beteljesedés folyamatának során egy útról van szó. Ez az út a nagyobb διακίοσύνη gyakorlása mentén halad, amely a tanítványoknak Atyjukkal való szoros kapcsolatába ágyazva valósul meg, mint az ő akaratának a teljesítése. Az Atya megjutalmazza az ő gyermekeit. Magához az úton járáshoz a gyermekek Atyjuktól kérnek erőt, támogatást, védelmet. Atyjuk uralma eszkatologikus beteljesedésének sürgetése az egyik fő fókuszpontja ennek az istenfiúi kegyességnek.

5.2.3.3 Isten atyasága a hegyi beszéd többi részében

5.2.3.3.1 Békességteremtés és személyválogatás nélküli szeretet: az Isten fiaivá válás útja

Hogyan lesz valakiből Isten gyermeke mátéi megközelítésben? Logikusan azt mondhatnánk, hogy Jézusnak az ő követésére hívó szava iránti engedelmeskedéssel.⁸⁶⁹ A születés vagy örökbefogadás mint az istengyermekség státuszának genezise nem játszik szerepet az evangéliumban. Ehelyett inkább átvitt értelemben egyfajta „behaviorista látásmód” érvényesül: a tanúsított viselkedésének megfigyelése alapján tehetünk kijelentéseket az illetőről.⁸⁷⁰ Az elsajátított viselkedésminták az édesapa viselkedési mintái. Ha ezek tükröződnek Isten gyermekeinek magatartásán, akkor mondhatjuk el róluk képletesen szólva, hogy „Atyjukra ütöttek.”⁸⁷¹

⁸⁶⁹ Pl.: Mt 4,22; 9,9.

⁸⁷⁰ A behaviorizmus John Broadus WATSON 1913-as „Psychology as the Behaviorist Views It” című cikkével indult pszichológiai irányzat. A lélektannak eszerint a kívülről tanulmányozható, mérhető viselkedés megfigyelésére kell szorítkoznia.

Vö.: BENESCH, Hellmuth: *Pszichológia*. /SH Atlasz 9./, Springer Hungarica, Budapest, 1994, 45. o. (BENESCH 1994)

⁸⁷¹ Ahogy MONTEFIORE vizsgálódásainak eredményét összefoglalja: „...Jesus used the the phrase 'children of God' to refer to those who, in one way or another, specially resemble their heavenly Father.”

MONTEFIORE, H. W.: God as Father in the Synoptic Gospels. In: *NTS* 3, 1956, 44. (MONTEFIORE 1956)

„Jézus az 'Isten gyermekei' kifejezéssel azokra utalt, akik így vagy úgy, de különösen is hasonlítanak mennyei Atyjukra.”

Ebből a szempontból kulcsjelentőségű a Mt 5,43-48-ig terjedő szakasz, a hatodik antitézis.⁸⁷² A felebarát szeretetének ószövetségi parancsát jól ismerhette a hallgatóság.⁸⁷³ Mint láthatjuk, ez azonban csak az izraeliták csoportján belül volt érvényes. Az ellenség gyűlöletére általános szabály nem létezett, de számos konkrét utalást találunk rá.⁸⁷⁴ A környező népek általában ellenségnek számítottak.⁸⁷⁵ Az ugyan előfordul, hogy az Ószövetség jóindulatra buzdít idegenek viszonylatában is, de ilyenkor ők valamilyen szájalomra méltó, elesett helyzetben vannak.⁸⁷⁶ Az azonban példátlan, hogy az ellenség szeretete, vagy az elnyomó, üldöző ellenségért való imádság követelménnyé válna. Az ellenségszeretet parancsával Jézus tehát kitágítja az etno-religiózus határokat,⁸⁷⁷ másfelől a természetes szimpátián és antipátián alapuló szeretet-gyűlölet viszonyulást.⁸⁷⁸ Ennek a természetes emocionalitásból táplálkozó szeretet-gyűlölet skálának a felülhaladása tehát nem magától értetődő emberi lehetőség.⁸⁷⁹ Ez a – KIERKEGAARD szavaival élve - nem-preferenciális ἀγάπη típusú szeretet Isten egyik sajátos tulajdonsága.⁸⁸⁰ Ő személyválogatás nélkül hozza fel napját gonoszokra és jókra és ad tápláló esőt igazaknak és hamisaknak. Ez az a magatartásminta, általános attitűd, hozzáállás, ami ha tükröződik a tanítványok életén, akkor Isten fiaivá lesznek, illetve annak bizonyulnak. Az, hogy ez utóbbi eredmény jutalom jellegű (μισθός), jól látszik a lukácsi párhuzamos helyből. Lk 6,35 szerint: „Ti azonban szeressétek ellenségeiteket, tegyetek jót, és adjatok kölcsön, semmit sem várva érte: nagy lesz akkor a jutalmatok, és a Magasságos fiai lesztek, mert ő jóságos a hálátlanok és gonoszok iránt.” Amikor a tanítványok eszerint járnak el, akkor Atyjuk „jellemvonása” ábrázolódik ki rajtuk. Az istengyermekség útján való járás során pedig mintegy begyakorolják az isteni attitűdöt. Az élethez való ilyen fajta hozzáállás értelemszerűen békességet teremt a világban. Mt 5,9

⁸⁷² Mt 5,43-48: „Hallottátok, hogy megmondatott: 'Szeresd felebarátodat, és gyűlöld ellenségedet.' Én pedig azt mondom nektek: Szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok azokért, akik üldözik titeket, hogy így mennyei Atyátoknak fiai legyetek, mert ő felhossa napját gonoszokra és jókra, és esőt ad igazaknak és hamisaknak. Mert ha azokat szeretitek, akik titeket szeretnek, mi a jutalmatok? Nem ugyanezt teszik-e a vámszedők is? És ha csak testvéreiteket köszöntitek, mennyivel tesztek többet másoknál? Nem ugyanezt teszik a pogányok is? Ti azért legyetek tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes.”

⁸⁷³ Lev 19,18: „Ne légy bosszúálló, se haragtartó néped fiaival szemben! Szeresd felebarátodat, mint magadat! Én vagyok az Úr!”

⁸⁷⁴ Pl.: Ex 17,14-16; Deut 7,2; 20,16; 23,3-6; 25,17-19; Zs 41,6-12; 139,19-22.

⁸⁷⁵ Pl.: Egyiptom: Ex 1,8-11; az amálekíták: Ex 17,8; az edomiták: Num 20,18; az amoriták: Num 21,23; a kánaániták: Józ 11,1-5; a szírek: Bír 3,8; a moábiták, Bír 3,12; a midiániták: Bír 6,1; a filiszteusok: Bír 10,7-8; az asszírok: 2Kir 15,19-29; a babilóniaiak: 2Kir 24,1 stb.

⁸⁷⁶ Pl.: Ex 23,4-5; Lev 19,34; 2Kir 6,22-23; 2Krón 28, 9-15.

⁸⁷⁷ Vö.: az irgalmas samaritánus példázatával Lk 10,25-37-ben!

⁸⁷⁸ Vö.: PATTARUMADATHIL 2008, 107. o.

⁸⁷⁹ És nem is univerzális kíváncsi Jézus részéről sem. Ez a tanítványokra, az istenfiakra vonatkozik.

⁸⁸⁰ KIERKEGAARD egy külön könyvet szentelt a kérdés tanulmányozásának, ami sajnos magyar nyelven még nem érhető el. KIERKEGAARD, Søren: *Works of Love*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1949.

szerint: „Boldogok, akik békét teremtenek, mert ők Isten fiainak neveztetnek.” Az ellenség szeretete és az üldözőkért való imádság *par excellence* béketeremtés, hiszen megszakítja a kölcsönös gyűlölet és az abból fakadó háborúság és szüntelen bosszú ördögi körét. KOCSIS Imre felhívja rá a figyelmet, hogy a héber שלום, melynek fordítása a görög εἰρήνη, egy igen komplex fogalom. Jelent teljességet, egészséget, az üdvösség javainak a teljességét.⁸⁸¹ A békességszerzők így az üdvösség munkálásában tevékenykednek, összhangban Jak 3,18-cal: „Akik békességet teremtenek, békességben vetnek, hogy az igazság gyümölcsét arassák.” A Mt 5,9-beli εἰρηνοποιός szó egyébként *hapax legomenon*. Alexandriai PHILÓNnál több ízben előfordul, nála ez Istenre vonatkozik.⁸⁸² Hasonlóképp gondolkodik Istenről Pál, még ha más kifejezést is használ.⁸⁸³ Ezért is logikus arra a következtetésre jutnunk, hogy itt is egy isteni tulajdonság gyakorlásáról van szó, tehát az atyai vonások kirajzolódása alapján hívják majd Isten fiainak e boldogmondás alanyait.

Visszatérve az ellenség szeretetére és az üldözőkért való imádkozásra, mindez ugyanúgy besorolható a Mt 5,20-ból ismert nagyobb igazság égisze alá, mint a hat antitézis során kifejtett tanítások mindegyike.⁸⁸⁴ Utaltunk már PRZYBYLSKI ez irányú álláspontjára: ahogy Mt 5,20 a felütése 5,21-48-nak, úgy a 48. vers ugyanennek a csúcspontja.⁸⁸⁵ Mt 5,21-47 konkrét példákat adott a nagyobb igazságra, a 48. vers pedig levonja mindebből a végső következtetést, mint 5,20-nak az újrafogalmazása.

Végezetül ezt az igeverset górcső alá véve láthatjuk, hogy az istengyermekek számára megvalósítandó, elsajátítandó atyai tulajdonságok végső soron egyetlen jelzőben foglalhatók össze: ez pedig a τέλειος, „tökéletes”.⁸⁸⁶ Külön izgalmas kérdést vet fel azonban a Mt 5,48-ban szereplő, nyelvtanilag kijelentő mód jövő időben álló ἔσθε igealak. Ennek a hagyományos fordítása imperatívusz-jellegű: „legyetek”. Azonban a felszólító jellegű értelmezés mellett ugyanúgy figyelembe kell, hogy vegyünk még egy másik lehetőséget: ez

⁸⁸¹ Kocsis 2005, 52. o.

⁸⁸² *Spec. leg.* 2.192. E helyütt Isten másik attribútuma az εἰρηνοποιός mellet itt: εἰρηνοφύλαξ, „békeséget megőrző”.

PHILÓN 1906, 133. o.

⁸⁸³ 2Kor 5,19: „Isten ugyanis Krisztusban megbékéltette a világot önmagával, úgyhogy nem tulajdonította nekik vétkeiket, és ránk bízta a békéltetés igéjét.”

Krisztusra vonatkozóan pedig ld. Ef 2,14-et: „Mert ő a mi békességünk, aki a két nemzetséget eggyé tette, és az ő testében lebontotta az elválasztó falat, az ellenségeskedést...”

⁸⁸⁴ Vö.: CHARLES, Daryl J.: Garnishing with the “Greater Righteousness”: The Disciple’s Relationship to the Law (Mt 5:17-20). In: *BulBR* 12, (1), 2002, 5. o. (CHARLES 2002)

⁸⁸⁵ PRZYBYLSKI 1980, 85. o.

⁸⁸⁶ Lk 6,36-ban ennek párhuzama: „Legyetek irgalmasok, amint a ti Atyátok is irgalmas.” A kijelentés kontextusa ugyanaz, így a mátéi és a lukácsi némileg eltérő megfogalmazású logionok értelmüket tekintve nagyon is egy irányba mutatnak.

egy előrejelzés vagy eszkatologikus ígéret. Mindegyik megközelítés indokolható nyelvtanilag és a kontextus vizsgálata révén is. A felszólító jellegű futurum-használatra példát találtunk még Mt 5,43-ban. Prófétai előrejelzést láttunk a boldogmondásoknál. BETZ megoldása erre a dilemmára, amellyel tömören, de lényeglátóan az egész hegyi beszéd karakterét is kiválóan jellemzi, a következő. „My suggestion is that the ambiguity is intended precisely to combine the various aspects, none of which can be isolated without losing grasp of the theology of the SM as a whole. Basic to it all is the divine promise of salvation for those who are obedient to the will of God. Based on this promise are the commandments of Jesus as interpreted by the SM. Finally, given these promises, one can venture predictions concerning the eschatological future, as is done throughout the SM either by imagining or anticipating the future or by warning against failure.”⁸⁸⁷

A τέλειος melléknév az evangéliumok közül egyedül Máténál fordul elő, és Mt 5,48-on kívül is csak egyszer, Mt 19,21-ben, a gazdag ifjúnál, ahogy azt már az 5.1.4 alfejezetben elemeztük. A τέλος főnév a „megfordulni” jelentéssel bíró τελ-gyökből származik, és fordulópontot, az ajtó sarokvasát, forgópántját, illetve azt a kulminálási pontot jelentette, ahol egy fázis véget ér és egy másik elkezdődik. Ezekből fakad a többi „cél” és „vég” értelem.⁸⁸⁸ Ilyen pont például a házasság vagy a halál. Vonatkozhat valaki intellektuális fejlődésének kiteljesedésére, de a törvény ratifikálására is. A görögöknél a vallásos rítusok τέλη, mert közelebb viszik az embert Istenhez. Görög mágikus papiruszokon megjelenik az is, hogy maga Isten ἀρχή καὶ τέλος, kezdet és vég, csakúgy, mint Krisztus mondja magáról Jel 21,6; 22,13-ban. Az összetett kifejezés tehát a teljesség felölelésére utal. A τέλειος melléknév a Septuagintában hét ízben a שָׁלֵם szót (sértetlen, teljes, tökéletes), és szintén hét esetben a תָּמִים melléknevet (teljes, érintetlen, hibátlan, tökéletes) adja vissza. Gyakran a teljesen Isten felé fordult szív jelzője (1Kir 8,61; 11,4), illetve azé az emberé, aki egészen Istenhez tartozik (Gen 6,9, Deut 18,13), de a teljesen eléggő áldozatra is vonatkozhat (Bír 20,26; 21,4). Az Újszövetségben a páli korpuszban a melléknév ötször jelenik meg „érett”, „nagykorú”

⁸⁸⁷ BETZ 1995, 321. o.

„Az én javaslatom az, hogy ez a kétértelműség szándékolt, azért, hogy összekapcsolja a különböző aspektusokat, amelyek közül egyiket sem lehet elkülöníteni úgy, hogy ne veszítenénk el a hegyi beszéd teológiájának, mint egységes egésznek a megragadását. Az egésznek az alapja az üdvösség isteni ígérete azoknak, akik engedelmesek Isten akaratának. Erre az ígéretre alapozódnak Jézus parancsolatai, ahogy a hegyi beszéd értelmezi őket. Végül, miután ezek az ígéretek adottak, meg lehet kockáztatni előrejelzéseket az eszkatologikus jövővel kapcsolatban, ahogy ez a hegyi beszédben is történik akár a jövő elképzelésével vagy elővételezésével, vagy az elbukás elleni figyelmeztetéssel.”

⁸⁸⁸ Az itt következő adatok forrása: SCHIPPERS, R.: τέλος. In: Brown, Colin ed.: The New International Dictionary of New Testament Theology. Vol. 2.: G-Pre. Zondervan, Grand Rapids, MI, 1981: 59-65. o. (SCHIPPERS 1981)

jelentéssel (1Kor 2,6; 14,20; Fil 3,15; Ef 4,13; Kol 1,28.). Kétszer pedig arra vonatkozik, ami Isten akaratával teljesen megegyező (Róm 12,2; Kol 4,12). Jakabnál τέλειος az, aki az állhatatosságban kitart (Jak 1,4), de ugyancsak ő beszél a szabadság tökéletes törvényéről is (Jak 1,25), ami nem más, mint az általa királyi törvénynek is nevezett felebaráti szeretet parancsolata (Jak 2,8). János első levele a tökéletes szeretetről (τελεία ἀγάπη) beszél (1Jn 4,18) amelyben nincs félelem, és amely kiűzi a félelmet. Ez utóbbi kapcsán visszakanyarodhatunk Mt 5,43-48-hoz, hiszen az ellenség szeretete vélhetően ugyanilyen ἀγάπη-t takar.⁸⁸⁹ „A „tökéletes” szó itt nem elvontan vonatkozik Istenre, hanem Isten magatartását jelöli, amely az emberek számára ténylegesen követendő példa. Isten teljesen, fenntartás nélkül fordul az emberekhez: jósága nem ismer határt, akadályt. Jézus tanítványainak Isten fenntartás nélküli szeretetére szintén teljes, egész lényüket átható szeretettel kell válaszolniuk, ahogy az a nagy parancsolatból is kitűnik (Mt 22,37). Ugyanakkor fenntartás nélkül, teljes odaadással kell embertársaikhoz – az ellenséget is beleértve – fordulniuk, s így az üdvösség új korszakáról tanúságot tenniük.”⁸⁹⁰

5.2.3.3.2 Az istenfiak küldetése

Ezzel az utóbbi gondolattal el is jutunk Isten gyermekeinek e világban megvalósítandó feladatának megfogalmazásához. Mt 5,16: „Úgy ragyogjon a ti világosságotok az emberek előtt, hogy lássák jó cselekedeteiteket, és dicsőítsék a ti mennyei Atyátokat.” A világosság Isten jellemzője.⁸⁹¹ Éppen ezért amikor Jézus a tanítványok világosságáról beszél, akkor nyilvánvaló, hogy az istengyermekek Atyjuk egyik sajátos minőségében osztoznak.⁸⁹² Ez egyben tükrözi Krisztus saját jellegét is. Mt 4,12 Jézusra vonatkoztatja az Ézs 8,23-9,1-ben olvasható próféciát: „A nép, amely sötétségben él, nagy világosságot lát, és akik a halál árnyékának földjén élnek, azoknak világosság támad.” Ézs 49,6 ezt a perspektívát egyetemessé tágitja: „Kevésnek tartom, hogy Jákób törzseinek helyreállításában és a megmentett Izráel visszatérítésében légy az én szolgám. A népek világosságává teszek, hogy eljusson szabadításom a föld határáig.” A jánosi teológiában is hangsúlyosan jelenik meg

⁸⁸⁹ Ha valakitől félünk, mert életünkre, testi épségünkre tör, akkor igen nehéz őt egyfajta a helyzettől elvonatkoztatott semleges jóindulatot tükröző „nem-preferenciális” szeretettel szeretnünk.

⁸⁹⁰ Kocsis 2005,114-115. o.

⁸⁹¹ Zsolt 27,1: „Világosságom és segítségem az Úr kitől félnék?”

Ézs 60,19: „Nem a nap lesz többé napvilágod, és nem a hold fénye világít neked, hanem az Úr lesz örök világosságod, és Istened lesz ékességed.”

1Jn 1,5b: „... az Isten világosság, és nincs benne semmi sötétség.”

⁸⁹² Vö.: PATTARUMADATHIL 2008, 98. o.

Krisztusnak a világossággal való identifikálása (pl.: Jn 1,9; 8,12;) Ez az a világosság, amely az istenfiak életén keresztül sugárzik az emberek felé. A tanítványok világossága és jó cselekedetei ugyanannak az éremnek két oldala. A jó cselekedetek a konkrét megnyilvánulásai annak, hogy bennük világosság van, mert ők Jézus tanítványai, Atyjuk gyermekei. Ezeket látva rajtuk keresztül az emberek felismerhetik az istenfiak Atyjának természetét, ami aztán az ő keresésére indíthatja őket. Természetesen itt szó sem lehet a Mt 6,1-18-ban keményen kritizált, mások előtti képmutatásról. A Mt 5,16 szerinti jó cselekedetek Isten dicsőítésére indítják az embereket, míg előbbiek révén a végrehajtók saját dicsőségüket keresik. Az eredmény, tehát a tanítványok Atyjának dicsőítése - ki nem mondva - azt is előfeltételezi, hogy maguk is beléptek abba a folyamatba, amely által közelebb kerültek Istenhez, azaz maguk is tanítvánnyá váltak. A dicsőítés vonatkozhat az ő jelenlegi földi életükre, de végső soron akár érthetjük eszkatologikusan is, az Isten országában megvalósuló dicsőítésként. Ez az istengyermekké válást előfeltételezi, s ami alátámaszthatja az előzőleg mondottakat.

Mt 5,13-16-ban a föld sója, a lámpás és a hegyen épült város metaforái az irányba mutatnak, hogy - szemben(?) Mt 28,18-20-szal -, kevésbé szóbeli hirdetésről, verbális tanúságtételről van szó, hanem egy hiteles életpéldáról. A „világítás” azt jelzi, hogy egyszerűen itt sajátos istengyermeki identitásuk karakterisztikumait kell megélik Atyjuk és az emberek előtt.⁸⁹³ Atyjuk gyermekeiként áldássá lesznek a világban, erre utalnak a só és világosság képei. Előbbi azonban a megízeltetés veszélyét is magában hordja. A sónak a sóssága az esszenciája, létének értelme. Kívülről akár tanítványnak is tűnhetnek, de belül kiüresedtek, „szó hatása” megszűnt. Kidobásra kerülnek, amely metafora arra figyelmeztet, amit Jézus számos más képpel is érzékeltet az evangéliumban, például azzal, hogy a mennyek országába nem léphetnek be.⁸⁹⁴ Ebből tehát az következik, hogy a tanítványok küldetése egyúttal fokmérő is: úton járásuk hiteles voltának, istengyermeki mivoltuk autentikus megélésének lakmuszpapírja.

5.2.3.3.3 A ráhagyatkozás

Ennek az úton járásnak van egy nagy kerékkötője, amire Krisztus külön felhívja a figyelmet: az aggodalmaskodás. Mt 6,25-34-ben a μεριμνάω ige hat ízben is előfordul,

⁸⁹³ PATTARUMADATHIL 2008, 103. o.

⁸⁹⁴ Vö.: Mt 3,10; 5,29; 7,19; 13,42.48.50; 18,8-9.

mindegyik esetben negatív értelemben.⁸⁹⁵ Az aggodalmaskodás tárgya: ψυχὴ ὑμῶν és σῶμα. Itt nem lélekről és testről van szó, mint a bibliai antropológia jól ismert alapfogalmairól, hanem képletes értelemben a tanítványok életére és testére vonatkozik, a létfenntartás, anyagi boldogulás összefüggésében. Az aggodalmaskodás alááshatja az istengyermekek Atyjukkal való kapcsolatát, hiszen figyelmük fókuszába igazi céljuk helyett az aggodalom forrásául szolgáló jelenség elleni küzdelem kerülhet. Így elkezdenek anyagi javakat felhalmozni, amiből persze nem lesz soha sem elég, s végül a mammon fogáságába kerülnek (Mt 6,24).⁸⁹⁶ Márpedig két Úrnak nem lehet szolgálni. Ugyanezt látjuk a magvető példázatában. A tövisek közzé hullt maghoz hasonlóan sokak szívében Isten igéjét a világ gondja (ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος) és a gazdagság csábítása folyttja meg. Láthatjuk, hogy a „gond”-dal fordított ἡ μέριμνα főnév egyértelműen az aggodalmat jelenti.

Az aggodalmaskodásnak három fő oka van Jézus szerint. Az egyik egy hibás szemléletmódból fakad, miszerint az emberi élet alapvetően az étel és a ruházat kérdése körül forogna, tehát a materiális dimenzió jut prioritáshoz. Krisztus szerint ez elhibázott perspektíva: „Nem több-e az élet a tápláléknál, és a test a ruházatnál?” (Mt 6,25b) A másik ok az, hogy az emberek nem látják be, illetve nem akarják belátni a határaikat. Aggódásával senki nem tudja meghosszabbítani az életét akár csak egy perccel is (Mt 6,27). Ennek a mondatnak Lk 12,25-ben olvashatjuk a párhuzamát, amihez ott a következő versben még egy, Máténál nem olvasható kiegészítés járul: „Ha tehát a legcsekélyebbre sem vagytok képesek, miért aggódtok a többi miatt?” (Lk 12,26)⁸⁹⁷ A harmadik ok pedig a kicsinyhitűség (Mt 6,30). A kicsinyhitűség abból fakad, hogy nem veszik komolyan istengyermeki státuszuk magasrendű voltát. Ha a mező fűvére ilyen aprólékos gondja van Istennek, akkor az ő gyermekeire értelemszerűen még sokkal inkább. A kicsinyhitűség tehát bizalomhiányt

⁸⁹⁵ Mt 6,25.27.28.31.34(kétszer).

⁸⁹⁶ Ld. még 1Tim 11,6-10-et!

⁸⁹⁷ Azt gondolom, hogy az e kijelentések mögött meghúzódó spirituális alapelveket a jézusi logion szelleméhez teljesen hűen teszik még világosabbá Sziénai Szent Katalin gondolatai: „E jelen idő minden szenvedése kicsi az idő kicsisége miatt. Az idő csak annyi, mint a tű hegye és nem több: ahogy múlik az idő, úgy múlik a szenvedés. Minden nagy szenvedés kicsi tehát: az elmúlt szenvedés már nem a miénk, az eljövendő még nem a miénk, és nem lehetünk biztosak abban, miénk lesz-e, hiszen nem biztos az sem, hogy miénk lesz az idő. Egyedül tehát csak a jelen pillanat szenvedése az, ami a miénk és nem több. De amiatt is elviselhetőnek kell mondanunk minden szenvedést, mivel a türelmetlenség senkit sem szabadít meg tőle. Tehát hiába mondja: „Én nem tudom elviselni” – mert el kell viselnie. És ha nem akarja elviselni, akkor a szenvedésre csak szenvedést halmoz a saját akaratával, mert minden szenvedés az akaratban van. Hiszen mindig akkora a fáradtság, amekkorává az akarat teszi. Vedd el tehát az akaratodat, és megszűnik minden szenvedés.”

Idézi: NAGY Alexandra szerk.: *Szeretetből élünk*. Szent Gellért Kiadó és Nyomda, Budapest, 2011, 42-43. o. (NAGY 2011)

jelent.⁸⁹⁸ Ráadásul a πίστις szó jelentése egyaránt lehet „hit”, „hűség”, „bizalom”. Jelen kontextusban a kishitűség tehát egyértelműen „kisbizalmúság”.

Jézus az aggodalmaskodással és motiváló okaival (étel és ruházat) szemben két természeti képet és az azokból levonható következtetéseket ajánlja tanítványai figyelmébe. Az első az ég madaraira vonatkozik, amelyek nem vetnek, nem aratnak és csűrbe sem gyűjtenek, ám az istengyermekek mennyei Atyja mégis gondoskodik róluk. Aggodalommentes életmódjuk minta lehet a tanítványok számára is, hiszen ha az ő Atyjuk gondoskodik e madarokról, akkor róluk, gyermekeiről mennyivel inkább.

A másik példa a mezők liliomai, amelyek nem fáradoznak, nem fonnak, mégis csodálatosan pompáznak. Még Salamon teljes dicsőségében sem öltözködött úgy, mint ahogy ezeket az egyszerű mezei virágokat a mennyei Atya öltözteti. A ruházatért való aggodalmaskodás egyébként önmagán túlmutató jelentőségű. A ruházat egyben a társadalmi státusz megjelenítője is. A külső megjelenése alapján soroltak be valakit ilyen vagy olyan kategóriába, és részesítették a neki járó tiszteletben. Ez a probléma jelenik meg gyülekezeti kontextusba helyezve például Jak 2,2-4-ben.⁸⁹⁹ Ezzel szemben – ahogy Mt 6,1-18-ban láthattuk – a tanítványoknak nem kell kívülről jövő dicsőségre és megbecsülésre törekedniük, hanem Atyjuk előtti istengyermeki mivoltuk adja igazi méltóságukat. Ez utóbbit még tovább alátámasztandó, a Salamonra való hivatkozás kapcsán érdemes kitérnünk Warren CARTER tanulmányára.⁹⁰⁰ Szemben a hagyományos pozitív megközelítéssel,⁹⁰¹ ő kiterjedt intratextuális és intertextuális vizsgálódások nyomán amellett érvel, hogy az eredeti hallgatóság fülében ez a hivatkozás valójában negatív példaként csendülhetett fel. Salamon gyengeségei és morális hanyatlása ugyanis foltot ejtettek a dicsőségén (1Kir 11,1-13), amellyel átkot hozott gyermekeire. A közeli utókor már súlyos igaként értelmezte mindazt, amit ő elért (1Kir 12,4). Így Salamon alakja szintén felidézheti e világ dicsőségének múlandó voltát – csakúgy, mint az egyik nap pompázó, másik nap elszáradva a kemencében elégetett virágok képe (Mt 6,30).

Mindezekre való tekintettel az étel, ital, öltözködés körül forgó élet-fókuszálást, mint pogány módot veti el Jézus, szembeállítva vele az istengyermekek valódi és egyedül helyes

⁸⁹⁸ Ld. még Mt 8,26; 14,31; 16,8; 17,20.

⁸⁹⁹ Jak 2,2-4: „Mert ha belép hozzátok a gyülekezetbe fényes ruhában egy aranygyűrűs férfi, és ugyanakkor egy szegény is belép kopott ruhában, és ti arra figyeltek, aki a fényes ruhát viseli, sőt ezt mondjátok neki: "Te ülj ide kényelmesen", a szegényhez pedig így szóltok: "Te állj oda", vagy "Ülj le ide a zsámolyomhoz", nem kerültetek-e ellentmondásba önmagatokkal, és nem lettetek-e gonosz szándékú bírakká?"

⁹⁰⁰ CARTER, Warren: 'Solomon in All His Glory': Intertextuality and Matthew 6.29. In: *JSNT* 65, 1997: 3-25. o. (CARTER: Solomon 1997)

⁹⁰¹ Pl.: BETZ 1995, 478. o.

orientációját: Isten országának és igazságának a keresését. Ez utóbbi kérdéskört az 5.2.2.5 alfejezetben részletesen elemeztük, így erre nem térünk ki újra.

A ráhagyatkozás témaköre kapcsán a hegyi beszéd még egy helyére kell utalnunk. Mt 7,7-11-ről részben már volt szó a fiak kenyérre való jogosultsága kapcsán.⁹⁰² Istennek a földi apákkal való összehasonlítását egy biztatás előzi meg: a fiak bátran kérjenek, keressenek, zörgessenek, a földi apák jóságát mennyei Atyjuké még inkább felülmúlja. Bizalommal, hittel forduljanak tehát felé. Érdekes momentum, hogy vajon mit ért Jézus a 11. versben az ἀγαθὰ alatt? Ez a szó az ἀγαθός, ή, όν melléknév többes számú, semleges nemű tárgyesete. Mint ilyen, szó szerint „jó dolgokat” jelent. A lukácsi párhuzamos helyen Lk 11,13-ban konkretizálódik a jó ajándék: a Szentlélekről van szó. Máténál ez azonban hiányzik, s ahogy Mt 11,7-ben sincs meghatározva, hogy mi az ami „adatik”, itt is általánosságban gondolhatunk mindarra, amire az istenfiaknak csak szüksége lehet, hogy e világban Atyjuk gyermekeiként betöltsék hivatásukat, megfussák pályájukat. Értelmezhetjük azonban úgy is a mondatot, hogy az istengyermekek Atyjuktól csakis jó dolgokat kaphatnak, így bizalmukat szilárdan belé vethetik, minden élethelyzetben őrá hagyatkozhatnak.

5.2.3.3.4 A folyamat végállomása

Az Istenre vonatkoztatott πατήρ szó utolsó előfordulása a hegyi beszédben Mt 7,21: „Nem mindenki megy be a mennyek országába, aki ezt mondja nekem: Uram, Uram, hanem csak az, aki cselekszi az én mennyei Atyám akaratát.” Ezzel eljutunk a „már igen – még nem” eszkatologikus feszültségének feloldási pontjához. Az ítéletben dől el ugyanis, hogy az istengyermekeként folytatott életút a beteljesedés és perfektuálódás jegyében eléri e végcélját vagy pedig – visszatekintésben - hiú önáltatás volt csupán. Az ítélő, az eszkatologikus bíró szerepében Jézus Krisztus jelenik meg.⁹⁰³ A tét az országba/királyságba való belépés. Fontos azt látnunk, hogy akik nem léphetnek be, azok nem Jézus ellenségei körül kerülnek ki. Az „Úr” titulust az evangéliumban gyakran használják ugyanis Jézusra, de sohasem érdektelen kívülálló vagy az ellenfelei, hanem a tanítványai, illetve akik elfogadják az ő tekintélyét, és Úrnak vallják őt.⁹⁰⁴ Tehát akik nem léphetnek be, azok is a magukat tanítványi körhöz

⁹⁰² Mt 7,7-11: „Kérjete, és adatik nektek, keressetek, és találtok, zörgessetek, és megnyitattik nektek. Mert aki kér, mind kap, aki keres, talál, és a zörgetőnek megnyitattik. Vagy ki az közölet, aki fiának követ ad, amikor az kenyeret kér tőle, vagy amikor halat kér, kígyót ad neki? Ha tehát ti gonosz létetekre tudtok jó ajándékokat adni gyermekeiteknek, mennyivel inkább ad jót a ti mennyei Atyátok azoknak, akik kérnek tőle?”

⁹⁰³ Mt 16,27; 19,28; 25,31 igehelyeken szintén, ám mint az Emberfia.

⁹⁰⁴ Mt 8,2.6.8.21.25; 9,28;14,28.30; 15,22.25.27; 16,22; 17,4.15; 18,21, 20,30.31.33.

sorolókból kerülnek ki. Olyannyira, hogy még akár jelekkel is „büszkélkedhetnek”, mint, hogy Jézus nevében olyan hatalmas tetteket vittek végbe, mint a prófétálás, ördögök kiűzése, csodatételek (vö.: Mt 7,22).

Isten akarata vonatkozásában azonban a mondás és a cselekvés között óriási a különbség. Ezt látjuk a két testvér példázatában is (Mt 21,28-30). Az egyik testvér ugyan nemet mond apja kérésére, ám végül mégis aszerint cselekszik. A másik igent mond, de nem teszi azt. Nyilván az előbbi részesül majd dicséretben. A szinoptikusok Jézusának tanításához oly közel álló Jakab is így figyelmeztet: „Legyetek az igének cselekvői, ne csupán hallgatói, hogy be ne csapjátok magatokat.” (Jak 1,22) A királyságba való belépés feltétele tehát az Atya akaratának cselekvése, ami ugyanaz, mint ami kiindulópontunk volt Mt 5,20-ban: a nagyobb igazság gyakorlása. Ugyanígy a valódi istengyermekségnek is ez a mércéje: az Isten Fiának az a testvére és az anyja, „aki cselekszi az én Atyám akaratát” (Mt 12,50). Ez tehát az egyetlen, ámde abszolút feltétel, avagy - egy merész, ámde az eddigieket talán frappánsan összefoglaló képzettársítással élve - az a τέλος, azaz sarokvas,⁹⁰⁵ amelyen az örökkévalóság kapuja fordul és kitarul.⁹⁰⁶

5.2.4 Atya-gyermek viszony a hegyi beszéden kívül

Mint már említettük, Máté evangéliumában negyvennégyyszer történik utalás Istenre, mint Atyára, ebből a már vizsgált tizenhét alkalommal a hegyi beszédben. Az evangélium többi részében számos olyan momentum merül még fel, amely vagy megerősíti a már fentebb tárgyaltakat, vagy egyéb újabb sajátosságokkal egészíti ki az Atya-gyermek viszonyt

⁹⁰⁵ Ld. a szó etimológiai gyökereinek korábban tárgyalt magyarázatát, SCHIPPERS 1981, 59. o.

⁹⁰⁶ Igen figyelemre méltó e témában LIGOURI Szent Alfonz: „Megegyezés Isten akaratával” című kis traktátusa. Ebben olyan mély teológiai értésről és spirituális mélységről tesz tanúbizonyságot, hogy e művet álláspontom szerint méltán tekinthetjük a keresztény lelkiségi irodalom egyik páratlan gyöngyszemének. „Az Isten iránt való szeretet tökéletessége pedig abban áll, hogy akaratunkat egyesítsük az ő legszentebb akaratával. ... Az az ember, aki Isten akaratára való tekintet nélkül a maga akaratát szerint akar cselekedni, a bálványimádás egy fajtáját követi el, mivel akkor Isten akaratának imádása helyett bizonyos módon a maga akaratát imádja. ... A szentek mindnyájan arra fordították legfőbb gondjukat, hogy Isten akaratát teljesítsék, jól tudva, hogy ebben áll a lélek egész tökéletessége. ... Boldog Suzo Henrik magáról szólva azt állította: inkább a föld leghitványabb férgé akarok lenni Isten akaratából, mint szeráf a magaméból. ... Aki ugyanis akaratát Istennek adja, az neki adja mindenét; aki neki adja holmiját alamizsnával, vérét önmaga ostromozásával, életét böjttel, az csak egy részt ad Istennek abból, amije van, de aki neki ajándékozza akaratát, az mindent odaajándékozott... De éppen ez minden amit Istenünk tőlünk kíván: „Add nekem fiam, a te szívedet” (Péld 23,26). Fiam, mondja az Úr mindegyikünknek, add nekem szívedet, azaz akaratodat.”
Alfonz, LIGOURI Szent: *Megegyezés Isten akaratával*. Jel Kiadó, Budapest, 2011, 9; 11; 15; 16-17; 20. o.

kapcsolatos ismereteinket. Előbbire példa lehet Mt 10,29-31.⁹⁰⁷ Az üldöztetés kontextusában hangzik el Jézus ajkairól ez a tanítás, amely egyértelművé teszi, hogy Atyjuk mennyire törődik az istenfiakkal, mennyire értékesek az ő számára. A hajszálok pontos számával tisztában lenni egy meglehetősen lényegtelen információ, ugyanakkor megszámlálása szinte lehetetlenül fáradságos munkát igényelne, de a tanítványok Atyjának még az egyes hajszálokra is gondja van. Azaz semmi nem történik véletlenül, Isten tudta nélkül. Hasonló tartalmú a kis verebek példája. Éppen ezért még az üldöztetések során is biztosak lehetnek a tanítványok abban, hogy Atyjuk nem hagyta őket magukra, nem fordul el tőlük. Ez érvényes a törvényszékek elé hurcolás pillanataiban is: Atyjuk lelke fog szólni általuk (Mt 10,20). Az eltévedt juh példázatának konklúziója arra mutat rá, hogy az istengyermekek, a kicsinyek még akkor is nagyon értékesek Atyjuk számára, amikor elcsatangoltak, hiszen Krisztus utánuk megy (Mt 18,14).

A következőkben két olyan textusra térünk ki, ahol az istengyermekség kérdése ugyan áttételesen, ám – legalább Máté evangéliuma viszonylatában – mindkét esetben sajátos módon jelenik meg.

A kánaáni asszony

Az első ilyen igeszakasz Mt 15,21-28-ban a kánaáni asszony története. Jézus Tírusz és Szidón vidékére vonul vissza. Ez etnikailag és kulturálisan vegyes vidék, zsidó és föníciai lakossággal, a hagyományos falusi és a hellenizált városi életmód kulturális feszültségével.⁹⁰⁸ Egy kánaáni⁹⁰⁹ asszony jön Jézushoz és lánya meggyógyításáért könyörög. Erre egy meghökkentő, ha nem egyenesen megdöbbentő mondat hangzik el Jézus ajkáról a beteg lányának gyógyulást kereső asszony felé: „Nem jó elvenni a gyermekek kenyerét, és odadobni

⁹⁰⁷ Mt 10,29-31: „Nem úgy van, hogy két verebet adnak egy fillérért, de egy sem esik le közülük a földre Atyátok tudta nélkül? Nektek pedig még a hajatok szála is mind számon van tartva. Ne féljeteek tehát: ti sok verébnél értékesebbek vagytok.”

⁹⁰⁸ Tírusz vidéke - Márknál (Mk 7,24) csak ez szerepel, Szidón nem - mélyen benyúlt Észak-Galilea területe fölé, egészen a Hule-tó medencéjéig, Szidón vidéke pedig egészen Damaszkuszig. Galileából Cézárea Filippibe menet szükségképpen érinteni kellett tíruszi területeket. Ez a terület az északi királyság része volt, és legalábbis részben továbbra is az északi izraelita törzsek leszármazottai népesítették be.

Vö.: DAVIES, William D. - Dale C. ALLISON: *The Gospel according to Saint Matthew*. Vol 2: Introduction and Commentary on Matthew VIII- XVIII. /The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament/ T&T Clark, Edinburgh, 1991, 546. o. (DAVIES – ALLISON 1991)

⁹⁰⁹ Márknál szirofóníciai származásúként szerepel. Márk evangéliumának római keletkezési helyére utal a szirofóníciai megjelölés, ugyanis Rómában, illetve Itáliában különböztették meg az Észak Afrikában lakó líbiai föníciaiakat, a szíriai föníciaiaktól.

Vö.: Kocsis Imre: *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába I.* Szent István Társulat, Budapest, 2010, 207. o. (Kocsis 2010)

a kutyáknak.” (Mt 15,26) A párbeszéd e témánkat érintő mondatának kortörténeti hátterét kiválóan megvilágítja CSERHÁTI Márta egy tanulmánya.⁹¹⁰ Tírusz egy gazdag, vagyonos kereskedőváros volt, amelyik azonban egy szigeten feküdt. Emiatt mezőgazdasági szempontból a környező szárazföldi régiókra volt utalva, így például Észak-Galileára. „Válságok, éhínségek idején a gazdag városnak megvolt a lehetősége, hogy a szegény vidéki hátország terményeit felvásárolja. Korabeli történetírók szerint az élelmiszerhiány mindig a vidéki lakosságot sújtotta. Ebben a helyzetben Jézus szava 7,27-ben más megvilágításba kerül: először a vidék szegény zsidó lakosságát kell jóllakatni, mert nem jó elvenni a szegények kenyerét, és odadobni a gazdag pogány városlakóknak.”⁹¹¹

Mindez még jobban alátámasztja azt, ami első látásra is világos a történetből: a „gyermek” itt – az általunk már részletesen tárgyalt – klasszikus ószövetségi értelemben Izráel népére vonatkozik. Az etnikailag idegen és hitében is valószínűleg pogány asszony felé tehát a vallási-etnikai identitás elhatárolásának a célját, és az ezzel járó privilégiumoknak a kifejezését szolgálja e kép, különösen is a pogányokra vonatkozó „kutyákkal” szembeállítva.⁹¹²

Jómagam az egész evangéliumot figyelembe véve, szabályszerűséget vélek felfedezni a mátéi szóhasználatban. Itt ugyanis a semleges nemű és többes számban álló τέκνον, azaz „gyermek” szó bukkan fel. Ez Máténál összesen tizennégyszer fordul elő.⁹¹³ Mindezeket áttanulmányozva megállapítható, hogy - szemben Jánossal -, Máté ezt sosem alkalmazza a Krisztuskövetőkre, mint mennyei Atyjuk gyermekeire. Rájuk – biológiai nemtől függetlenül - mindig a υἱός, „fiú”⁹¹⁴ kifejezést használja.⁹¹⁵ Ez azonban fordítva nem igaz, hiszen például Mt 8,12-ben az ország fiai (υἱοὶ τῆς βασιλείας) vettetnek ki a külső sötétségre.

⁹¹⁰ CSERHÁTI Márta: Jézus és a szírofóníciái asszony találkozása. In: Szabó Lajos szerk.: *Teológia és nemzetek*. Evangélikus Hittudományi Egyetem - Luther Kiadó, Budapest, 2016: 57-64. o. (CSERHÁTI 2016)

⁹¹¹ Uo., 63.

Minderről a tragikus, mintegy 7-10 millió (melyből 3 millió gyermek volt) halálos áldozattal járó holodomor is eszünkbe juthat, ahol az ukrán parasztság jelentős részét az általuk megtermelt gabona erőszakos begyűjtésével a szovjet vezetés éhhalálra ítélte.

⁹¹² Az asszony válasza nyomán a krisztusi szándékváltást érdemes a már idézett Ézs 49,6 fényében is szemlélőnk: „Kevésnek tartom, hogy Jákób törzseinek helyreállításában és a megmentett Izráel visszatérítésében légy az én szolgám. A népek világosságává teszek, hogy eljusson szabadításom a föld határáig.”

⁹¹³ Mt 3,9; 7,11; 9,2; 10,21(kétszer); 15,26; 18,25; 19,29; 21,28(kétszer); 22,24; 23,37; 27,25.

⁹¹⁴ „Fia” valakinek, az angol „son”, a német „Sohn”, s nem pedig „boy”, vagy „Knabe” értelmében.

⁹¹⁵ Kivéve Mt 12,47-50-et, ahol az Atyja akaratát cselekvőket anyjának és testvéreinek nevezi Jézus, ami ebben az esetben az istenfiúsággal szinonim. Ugyanakkor ez is megerősíti, hogy itt biológiai nemtől függetlenül kell értelmeznünk e „rokonsági viszonyt”.

A templomadó megfizetése

Mt 7,24-27 Máté párhuzam nélküli saját anyaga.⁹¹⁶ Ez utalhatna akár a történet teljesen redakciós eredetére is, ám mégis valószínűsíthető, hogy a mátéi szerkesztés előtti szóbeli hagyományban megvolt az alapja neki, hiszen az evangélium nagy valószínűséggel a templom lerombolása után íródott, míg a templomadó megfizetésének a kérdésköre egy korábbi helyzetet tükröz.⁹¹⁷

A templomadó szedése a nép egyharmad sékel fizetésére vonatkozó, Neh 10,33-34-ben olvasható ígéletén, és ennek az Ex 30,13-16-ban található fél sékeles kötelezettséggel való összekombinálásán alapult. A begyűjtés körülbelül egy hónapig tartott Húsvét előtt.⁹¹⁸ Bizonyos csoportok azonban ezt nem fizették. A szadduceusok például helytelenítették, mert egy viszonylag friss farizeus újításnak tekintették.⁹¹⁹ A qumrániak általában egyszer fizették meg az életük során. Az adószedők kérdésfeltevése tehát azt a gyanút tükrözi, hogy Jézus esetleg szintén ellenzi ezt az adót. Mt 12,6-ban⁹²⁰ már pontosan a farizeusok megízlelhették Jézus radikális viszonyulását a templomhoz. A templomi elittel való konfliktusa folyamatosan kulminálódik, míg Mt 21,12-17-ben, a templomtisztítás történetében eléri a csúcspontját. Utóbbi esetben ráadásul éppen azokat pénzváltóasztalokat borogatja fel, ahol ennek a templomadónak a váltása termelt busás hasznot a szóban forgó elitnek.

Ami témánk szempontjából igazán lényeges, az a példázat Jézus válaszában. A földi királyok párhuzama implicit módon felidézi a mennyei királlyal való összevetést.⁹²¹ A kérdése, hogy kik azok a „fiak”? A példázat képi szintjén három eset jöhet szóba, de csak egy olvasat a valószínű. A király alattvalóit nem igazán jelölheti, mert a királyok igenis adóztatták a népüket. Elfoglalt területeken az állampolgársággal rendelkezők rendelkezhetnek adó kiváltságokkal, - gondoljunk csak Filippire Makedóniában⁹²² - de adóik nekik is voltak, illetve a polgárjoggal rendelkezőket szemben az ilyennel nem rendelkezőkkel sehol nem

⁹¹⁶ Mt 7,24-27: „Amikor Kapernaumba értek, odamentek Péterhez azok, akik a templomadót szedik, és megkérdezték tőle: A ti mesteretek nem fizet templomadót? De igen - felelte. És amikor bement a házba, mielőtt még szólt volna, Jézus megkérdezte: Mit gondolsz, Simon, a földi királyok kiktől szednek vámot vagy adót: a fiaiktól vagy az idegenektől? Miután így felelt: Az idegenektől - Jézus ezt mondta neki: Akkor tehát a fiak szabadok. De hogy ne botránkoztassuk meg őket, menj a tengerhez, vedd be a horgot, és fogd ki az első halat, amely ráakad! Amikor felnyitod a száját, találsz benne egy ezüstpénzt, vedd ki, és add oda nekik értem és érted!”

⁹¹⁷ Vö.: DAVIES – ALLISON 1991, 737-738. o.

⁹¹⁸ NOLLAND 2005, 723. o.

⁹¹⁹ FRANCE 2007, 665. o.

⁹²⁰ Mt 12,6: „De mondom nektek, nagyobb van itt a templomnál!”

⁹²¹ NOLLAND 2005, 726. o.; FRANCE 2007, 668-669. o.

⁹²² Vö.: POWELL 2009, 346. o.

nevezték az uralkodó fiainak. A király kíséretének tagjai, kormányzatának magas rangú tisztviselői is szóba jöhetnének akár, de semmi ilyenre utaló nyomot nem találunk az újszövetségben, ami ezt alátámasztaná. A logikus és kézenfekvő megoldás tehát a literális olvasat: a király vér szerinti rokonságáról van szó, akik ténylegesen mentesek voltak az adófizetés alól.

Ezek után már csak az a kérdés, hogy kiket szimbolizálnak ezek a fiak a való életben? NOLLAND két lehetőséget említ.⁹²³ Ha Izráelről, mint népről lenne szó - amire esetleg Mt 8,12 adhatna alapot -, akkor Jézus egyszerűen ellenzi ezt a viszonylag frissen kivetett adónemet. Azonban – NOLLAND szerint - mivel semmiképpen sem akar olyan szociális üzenetet küldeni, amivel a templom méltóságát megsértené (szemben például Qumránnal), ezért inkább megfizeti. Szerintem ez az olvasat, különösen is a fentiek fényében meglehetősen valószínűtlen. A másik megoldási javaslata szerint a „fiak” kitétel a mátéi zsidókeresztény közösségre vonatkozik. Az evangélium megírásának idején éppen túl vagyunk a zsidókeresztények és a Jézust nem követő zsidóság szétválásán. Máté értelmezésében csak a zsidókeresztények viszik tovább Izráelt. Az Izráelre vonatkozó ígéretek és privilégiumok immár csak őket illetik. A keresztény zsidók ezen a ponton már kellőképp eltávolodtak a templomtól, így az ő adófizetésük a templom számára már nem aktuális, hanem anakronisztikus. Ez az „idegenek”, azaz a Jézust nem követő zsidók ügye. Ezt a megoldási javaslatot sem tartom kielégítőnek, mégpedig főként azért sem, mert a templom lerombolása után az egész kérdés idejétmúlt lett volna.

Sokkal inkább egyet tudok érteni R. T. FRANCE megközelítésével.⁹²⁴ A fiú kitétel először is magára Jézusra vonatkozik, akiről az Isten éppen az előbb Mt 17,5-ben jelentette ki: „Ez az én szeretett Fiam, akiben gyönyörködöm, őt hallgassátok!” A többes szám azonban arra enged következtetni, hogy a „fiakba” a tanítványokat is beleérti. Ezt megerősíti, hogy a 27. versben Krisztus így szólítja fel Pétert az ezüstpénzzel kapcsolatban: „add oda nekik értem és érted!” Ez az olvasat ráadásul teljesen összhangban van mindazzal, amit Isten atyasága és a tanítványok istenfiúsága kapcsán az elmúlt oldalakon kifejtettünk. Ezzel pedig elérkeztünk az utolsó, Pálnál és Jánosnál is már vizsgált kérdéskörhöz: hogyan viszonyul egymáshoz Jézus és a tanítványok istenfiúsága?

⁹²³ NOLLAND 2005, 726-727. o.

⁹²⁴ FRANCE 2007, 669-670. o.

5.3 KRISZTUS ÉS A KERESZTÉNY EMBER ISTENGYERMEKSÉGÉNEK EGYMÁSHOZ VALÓ VISZONYA MÁTÉNÁL

William BENNETT szerint Krisztus tanításának forrása Istenben van, az Istenre vonatkozó princípális teológiai igazság pedig az „Atya” szóval fejezhető ki. Ennek tartalmát azonban nem formális definíció révén nyilatkoztatja ki valamilyen elméleti absztrakció formájában, hanem egy nagyon konkrét tapasztalatát osztja meg, amely saját egyedülálló istenfiúi tudatán alapul.⁹²⁵ Istenfiúságának alapja a mátéi tanúságtételben már a fogantatásával kezdődik, hiszen édesanyja, Mária, viselőnek találtatott a Szentlélektől (εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου) (Mt 1,18) Ezt az Úr anyaga is kijelenti Józsefnek álmában: ami Máriában fogant, az a Szentlélektől van (τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἑστίν ἁγίου.) (Mt 1,20) Maga Isten kétszer is kinyilvánítja Jézus Krisztus istenfiúságát: megkeresztelkedésekor (Mt 3,17) és a megdicsőülés hegyén (Mt 17,5).

Jézus is kijelenti istenfiúi voltát, amelynek témánk szempontjából egyik legfontosabb példája Mt 11,27: „Az én Atyám mindent átadott nekem, és senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú, és az, akinek a Fiú akarja kijelenteni.” Ez az igevers nagyon pontosan megvilágítja azt a viszonyrendszert, amely az Atya, a Fiú és az istenfiak között fennáll. Krisztus istenismerete az Atyjához fűződő fiúi viszonyából fakad. Ezt itt az ἐπιγινώσκω ige fejezi ki, amely teljes, átfogó ismeretre utal szemben a párhuzamos Lk 10,22-ben található egyszerűbb γινώσκω-val. Akiknek a Fiú kijelenti az Atyát, azok juthatnak el hasonlóan valódi, mélységekig hatoló istenismeretre, azaz kerülhetnek abba a Mt 11,27-ben hangsúlyozott kölcsönösségen alapuló kapcsolatba, amit az istenfiúság metaforája képvisel az evangéliumban.⁹²⁶ Azok válnak ugyanis Isten gyermekeivé, akik a Fiú kinyilatkoztatására és elhívására pozitívan válaszolnak. Ez az istengyermekké válás egy folyamat, amely folyamatban Krisztus testvéreinek tekintve őket, vezeti, segíti, irányítja azokat, akik őt követik.

Ez az iránymutatás nem csak szóval, hanem tettben is megtörténik. A Fiú élete és cselekedetei ugyanis hűen tükrözik mindazt, amit tanított. Ezzel mintegy követendő példává, mintává is válik testvérei, tanítványai számára. Ezt a példaadást PATTARUMADATHIL öt pontban foglalja össze.⁹²⁷

⁹²⁵ BENNETT, William: The Sons of the Father: The Fatherhood of God in the Synoptic Gospels. In: *Interpretation* 4, 1950, 12. o. (BENNETT 1950)

⁹²⁶ Számukra ugyanis a Fiú az Atyát, mint *Atyjukat* jelenti ki.

⁹²⁷ PATTARUMADATHIL 2008, 196-202. o.

Az első, hogy a Fiú győzedelmeskedik a kísértések felett. A Kísértő ráadásul éppen istenfiúságával érvelve próbálja őt lépre csalni: ha Isten Fia, akkor miért kellene éheznie (Mt 4,3). Ha Isten Fia, akkor miért ne mutathatná ezt meg kifelé, az emberektől jövő csodálatra pályázva (Mt 4,5)? Végül pedig a világot és minden dicsőségét ígéri neki (Mt 4,8-9). Krisztus ellenáll a csábításoknak és ezzel bizonyul Isten igaz Fiának. Ellenáll annak is, hogy nem Isten szerint gondolkodjon és felvállalja sorsát (Mt 16,23). Hasonló jellegű az utolsó kísértése is a halál kapujában (Mt 27,39-43).

A második ilyen jellemző, hogy a Fiú Atyja dicsőségét keresi. Egészen Mt 5,16 szellemében cselekszik, Atyjának szerezve dicsőséget, nem pedig a Mt 6,1-18-ban kritika alá vont módon. Mt 9,8-ban a béna meggyógyítása után azt látjuk, hogy a sokaságot alkotók „dicsőítették Istent, aki ilyen hatalmat adott az embereknek.” Utóbbi arra utal, hogy Jézus szerepét eszközjellegüként értékelték Isten hatalmas cselekvésében. Mt 15,29-31-ben azt látjuk, hogy Jézus meggyógyítja a bénákat, nyomorékokat, vakokat, némákat és más betegeket. „A sokaság pedig csodálkozott... és dicsőítette Izrael Istenét.”

A harmadik elem, hogy a Fiú félelem nélkül hirdette Isten királyi uralmának üzenetét. Az Isten gyermekeinek nem kell emberektől félniük (Mt 10,26.28). A félelem megakadályozhatja, hogy az ige magva bennük gyümölcsöt teremjen (Mt 13,21). Az üldöztetéseket és szorongatásokat el kell viselniük „boldogan” (Mt 5,11-12; 10,18-20.22; 24,9). Maga Jézus is tisztában volt a rá váró sorssal, ám bátran végigjárta az útját, nem próbált meg letérni róla vagy meghátrálni előle (Mt 16,21; 17,12.22-23; 20,18-19; 26,2).

A negyedik pont, hogy a Fiú aláveti magát Atyja tekintélyének. Habár a Fiúnak hatalma van mennyen és földön (Mt 11,27; 28,18), mégsem tesz úgy, mintha az nem az Atyától származna teljes egészében. Két olyan esettel is találkozunk, amikor Krisztus egyértelműen jelzi, hogy adott kérdésben a döntést és az ismeretet Atyja fenntartotta önmagának (Mt 20,23; 24,36).

Az ötödik követendő sajátosság, hogy a Fiú teljesen aláveti magát Atyja akaratának. Az Atya akaratának cselekvése a jézusi tanítás és a tanítványság mibenlétének a szíve, közepe (Mt 6,10; 7,21; 12,50; 18,14; 21,31). Végül a legkritikusabb órán, a halállal szemközt is hűnek bizonyul saját tanításához: „ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem amint te. ... legyen meg a te akaratod.” (Mt 26,39.42.)

KINGSBURY szavaival mindezt összefoglalva: „In Jesus, the Son, God the Father draws near with his Rule (4:17) to forgive men their sins (1:21; 9,5-8; 26:28) and make them his

sons (5:9.45; 13:38), whose distinguishing mark is the greater righteousness (5:20), that is, they do the will of God (6:10; 7:21; 12:50).”⁹²⁸

5.4 ÖSSZEFOGLALÁS

PATTARUMADATHILT alapul véve a mátéi modell lényegét a következőképpen összegezhethetjük.⁹²⁹ Isten elküldte az ő különleges, páratlan Fiát a világba,⁹³⁰ ő az egyedüli, aki teljesen ismeri az Atyát.⁹³¹ Teljes hatalmat kapott az Atyától mennyen és földön egyaránt.⁹³² Rajta keresztül ismerheti meg valaki az Atyát és válhat gyermekévé. Jézus tanítványságra hív el egyeseket,⁹³³ és beavatja őket az Atya-fiú viszonyba, azáltal, hogy kinyilatkoztatja nekik az Atyát.⁹³⁴ Vezérli testvéreit, akik Atyja akaratát cselekszik a tanítványság útján, Immánuelként velük van mindenkor.⁹³⁵ Mindazok, akik ezen az úton vele tartanak, azok már itt és most Isten fiaiként élnek. Jézus Krisztus megtestesíti a tanítványok ideálképét is, hiszen úgy élt, amint tanított. Beteljesítve Atyja üdvözítő akaratát, engedelmes volt mindhalálig. Isten igazolta őt és küldetését azáltal, hogy feltámasztotta a halálból. Az utolsó napon dicsőségben fog megjelenni és megítéli a világot.⁹³⁶ Akik követték őt, és cselekedték Atyjuk akaratát, megöröklik a királyságot, az addigi ideiglenes és feltételes istengyermekségük beteljesedik.⁹³⁷ A tanítványok istengyermekségének „már igen” jellegét számtalan igehely alátámasztja.⁹³⁸ A jövőbeli, azaz „még nem” aspektusra utalnak bizonyos jövő idejű, megfogalmazások,⁹³⁹ az isteni jutalomra való utalások,⁹⁴⁰ a királyságba való belépés képe,⁹⁴¹ valamint az örökség.⁹⁴² A Miatyánk kéréseinek eszkatologikus beteljesedést sürgető hangneme szintén ebbe az irányba mutat.

⁹²⁸ KINGSBURY, Jack Dean: *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*. Fortress Press, Minneapolis, MN, 1975, 65. o. (KINGSBURY 1975)

„Jézusban, a Fiúban, Isten az Atya közel jön az ő Uralmával (4,17), hogy megbocsássa az embereknek a bűneiket (1,21; 9,5-8; 26,28), és hogy fiaivá tegye őket (5,9.45 13,38), akiknek a megkülönböztető jegye a nagyobb igazság (5,20), azaz, hogy Isten akaratát cselekszik (6,10; 7,21; 12,50).”

⁹²⁹ PATTARUMADATHIL 2008, 203-209. o.

⁹³⁰ Mt 1,18.20; 2,15; 3,17;11,25-27,14,33;16,16; 17,5; 27,54.

⁹³¹ Mt 11,27.

⁹³² Mt 11,27; 28,18.

⁹³³ Mt 4,18.21; 9,9, 28,19.

⁹³⁴ Mt 11,27.

⁹³⁵ Mt 1,23; 18,20; 28,20.

⁹³⁶ Mt 7,21-23, 16,27, 25,31-46.

⁹³⁷ Mt 7,21, 13,43, 25,34.

⁹³⁸ Mt 5,16.45.48; 6,1,4,6(kétszer).8.14.15.18(kétszer)26.32; 7,11; 10,20.29; 18,14, 23.10.

⁹³⁹ Mt 5,9.45; 13,43.

⁹⁴⁰ Mt 5,12.46; 6,1.4.6.18; 10,41-42.

⁹⁴¹ Mt 5,20; 7,21;18,3; 19,24.29; 25,34.

⁹⁴² Mt 5,5; 19,29; 25,34.

Az istengyermekség természetéből is fakadóan, Jézus nem pusztán etikai útmutatásokat ad a tanítványainak, hanem kapcsolati iránymutatást Atyjukkal és testvéreikkel. Isten az ő Atyjuk, tehát benne bízniuk, sőt teljes hittel és bizalommal egészen ráhagyatkozniuk kell. Atyjuk ismeri az ő valódi szükségleteiket és gondoskodik róluk.⁹⁴³ Tudhatják, hogy rendkívül értékesek számára,⁹⁴⁴ semmi sem történik az ő tudta nélkül velük.⁹⁴⁵ Éppen ezért nincs miért aggodalmaskodniuk, hanem egyetlen feladatuknak szentelhetik az életüket: Atyjuk királysága és igazsága keresésének.⁹⁴⁶

Identitásuk minden cselekedetükben megjelenik, tükröződik,⁹⁴⁷ méghozzá úgy, hogy, nem pusztán jót, hanem helyes szándékkal cselekszenek,⁹⁴⁸ nem maguknak szerezve dicsőséget mint a képmutatók,⁹⁴⁹ hanem Atyjuknak.⁹⁵⁰ Isten gyermekeiként e világban élnek, és életükkel tanúskodnak a vele való speciális kapcsolatukról. Az emberekkel való bánásmódjukban utánozzák, imitálják Atyjukat, tükrözik az ő tulajdonságait,⁹⁵¹ így megbocsátják a vétkeket,⁹⁵² szeretik ellenségeiket, azaz a természetes emocionalitás antipátiáját felülhaladva, jóindulatot sugárzó, nem-preferenciális ἀγάπη-val viseltetnek irányukban és imádkoznak üldözőikért.⁹⁵³

Az istengyermekek egymással testvéri viszonyban vannak, éppen ezért egymás szolgálatára kell törekedniük.⁹⁵⁴ Az egymás iránt való harag,⁹⁵⁵ illetve ítékezés távol kell, hogy álljon tőlük.⁹⁵⁶ Mivel Atyjuk nem akarja, hogy csak egy is elveszen gyermekei közül,⁹⁵⁷ ezért minden lehetségest megtesznek azért, hogy az eltévelyedett visszataláljon az Atya és gyermekei családjába.⁹⁵⁸

Az, hogy mindez milyen mértékben, hogyan valósul meg, kiábrázolódnak-e rajtuk az atyai vonások, lesz az alapja az ítéletnek,⁹⁵⁹ és előszobája istengyermeki létük végső kiteljesedésének Atyjuk királyságában.

⁹⁴³ Mt 6,8.32; 7,11.

⁹⁴⁴ Mt 6,26.30.10,31.

⁹⁴⁵ Mt 10,19-20; 29-31.

⁹⁴⁶ Mt 6,10.33.

⁹⁴⁷ Mt 5,16.

⁹⁴⁸ Mt 6,1-18.

⁹⁴⁹ Mt 6,2.5.16, illetve bizonyos értelemben 5,20.

⁹⁵⁰ Mt 5,16.

⁹⁵¹ Mt 5,45.

⁹⁵² Mt 6,12.14-15; 18,35.

⁹⁵³ Mt 5,44.

⁹⁵⁴ Mt 20,26; 23,11-12.

⁹⁵⁵ Mt 5,22.

⁹⁵⁶ Mt 7,1-5.

⁹⁵⁷ Mt 8,14.

⁹⁵⁸ Mt 18,10-14.15-20.

⁹⁵⁹ Mt 7,21-23; 10,41-42; 16,27, 25,31-46.

VI. A FELTÁMADÁS-MODELL (LK 20,34-36)

Az eddig tárgyalt három modell mellett tételeznünk kell egy negyediket is. Mégpedig azért, mert Lk 20,35-36-ban az istenfiúság olyan kontextusban jelenik meg, amely az eddigi háromhoz nem kapcsolható. Igeszakaszunk azonban nemcsak a már meglévő istenfiúság-kategóriákhoz nem sorolható hozzá, de a feltámadás egyetemes jellegével kapcsolatos tanítást is súlyos kérdések elé állítja, az újszövetségi feltámadáshit koherens rendszerként való szemléletét nagymértékben próbára téve.

A szadduceusoknak a feltámadással kapcsolatos kérdésfeltevése nemcsak a most vizsgált Lukácsnál, hanem a másik két szinoptikus evangéliumban egyaránt megtalálható.⁹⁶⁰ E zsidó irányzatról az újszövetségen kívül javarészt Josephus Flavius tudósításaiból vannak ismereteink. Elvetették a sors gondolatát, az ember szabad akaratát hirdették. Nem hittek a lélek halál utáni létében, az a testtel együtt pusztul el a halálban. Tagadják, hogy bárki a halála után jutalomban vagy büntetésben részesülhetne. ApCsel 23,8-ban ezt olvassuk róluk: „A szadduceusok ugyanis az állítják, hogy nincs feltámadás, sem angyal, sem lélek.” A Tórán kívül nem fogadták el semmilyen más irat szentírási jellegű tekintélyét.⁹⁶¹ Utóbbi tény álláspontom szerint meg is magyarázza, hogy miért látják így az ember halál utáni perspektíváját: a Pentateuchos-ban nincs szó sem halál utáni továbbélésről, sem feltámadásról.

Igeszakaszunk mikrokontextusát az a megelőző történet alkotja, amelyben az adópénzre vonatkozó kérdésükkel a főpapok és az írástudók törbe akarják csalni Jézust. Vizsgált textusunkban a szadduceusok nem ilyen szándékkal szólnak Jézushoz, hanem egy a fent ismertetett sajátos teológiai felfogásukat indirekt módon alátámasztani látszó elméleti dilemmával hozakodnak elő a feltámadással összefüggésben. Álláspontjuk lényege, hogy Mózes nem rendelkezett volna a levirátusi sógorházasságot illetően, ha lenne feltámadás. Lukács egyértelműen a márki történetmenetet követi, azonban két ponton saját anyagot dolgoz bele.⁹⁶² A 34-36. versek beillesztésének indokát KOC SIS Imre abban látja, hogy Lukács valószínűleg Jézus válaszát akarta egyértelműbbé tenni, és azt bizonyos téves értelmezéstől megóvni.⁹⁶³ Tim SCHRAMM azonban nem kizárólag az evangéliumíró egyéni megoldásának

⁹⁶⁰ Mt 22,23-33; Mk 12,18-27; Lk 20,27-40.

⁹⁶¹ PORTON, Garry G.: *Sadducees*. In: Freedman, David Noel ed.: *The Anchor Bible Dictionary* Vol. 5.: O-Sh. Doubleday, New York, 1992, 893. o. (PORTON 1992)

A hivatkozott forráshelyek: *Bell* 2.162, *Ant* 13.293, *Ant* 18.16-17.

⁹⁶² A 34-36. és a 39-40. verseket.

⁹⁶³ KOC SIS Imre: *Lukács evangéliuma*. Szent István Társulat, Budapest, 1995, 426. o. (KOC SIS 1995)

számlájára írja a különbséget. Forrás- és redakciókritikai vizsgálódásai nyomán megállapítja, hogy Jézus válaszában Lukács nem pusztán hozzáad a márki szöveghez, hanem figyelmen kívül hagyja Mk 12,24b-25-öt, és egy más hagyományt illeszt be. SCHRAMM ebben egy a márkitól eltérő, már meglévő tradícióvariáns befolyását látja.⁹⁶⁴

A témánkat közvetlenül érintő Lk 20,34-36 szerint: καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται, οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται· οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται, ἰσάγγελοι γὰρ εἰσιν καὶ υἱοὶ εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.⁹⁶⁵

Azt, hogy textusunk mennyire zavarba ejtő, mi sem jelzi jobban, mint az azt körülövező hallgatás, illetve maszatolás. Így például PRÖHLE Károly a 36. versben található istenfiúság és az ezzel összefüggő nem egyetemes jellegű feltámadás kérdéskörében nem fűz hozzá egyetlen megjegyzést sem.⁹⁶⁶ Ortensio da SPINETOLI a magyarázat feladatát azzal pipálja ki, hogy Lukácsot „nyilvánvalóan csak az igazak sorsa érdekli, akik részesülnek Krisztus feltámadásában és a megváltottak végérvényes állapotában.”⁹⁶⁷ Majd egy lábjegyzet erejéig mindehhez hozzáfűzi, hogy a „feltámadás problémája nem oldható meg e szöveg alapján. és erre támaszkodva nem korlátozhatjuk csupán az igazakra.”⁹⁶⁸ Ez utóbbi kijelentés újszövetségi teológiai kontextusban nyilvánvalóan igaz, hiszen a feltámadással kapcsolatban ettől eltérő tanításokkal is találkozunk az Újszövetség egészét tekintve.⁹⁶⁹ Azonban a Lk 20,36-ra vonatkozó exegézis szempontjából SPINETOLI megközelítésmódjának felszínessége, vagy legalábbis hiányos volta napnál világosabb. Hiszen a lukácsi Jézus éppen arról beszél, hogy az istenfiúság a halottak közül való feltámadásra való méltónak ítéltetés nyomán valósul

⁹⁶⁴ SCHRAMM, Tim: *Der Markus-Stoff bei Lukas*. /SNTS Monograph Series 14/ Cambridge University Press, Cambridge, 1971, 170-171. o. (SCHRAMM 1971)

⁹⁶⁵ A 36. vers végével kapcsolatban a 2014-es RÚF szövege feladta a literális szöveghűséget és az ott olvasható particípiumi mellékmondat birtokos szerkezetét egy értelmező fordítással adja vissza: „...és Isten fiaivá lesznek, mivel feltámadnak a halálból.” A Magyar Bibliatársulat 1990-es új fordítása (ÚF) viszont még követte az eredeti megfogalmazást, ezért én is ezt preferálom: „Jézus így válaszolt nekik: „E világ fiai házasodnak és férjhez mennek, de akik méltónak ítéltetnek ama eljövendő világra, hogy részük legyen a halottak közül való feltámadásban, azok nem házasodnak majd, és férjhez sem mennek. Sőt meg sem halhatnak többé, mert az angyalokhoz lesznek hasonlók, és az Isten fiaivá lesznek, lévén a feltámadás fiai.” (Lk 20,34-36)

⁹⁶⁶ PRÖHLE Károly: *Lukács evangéliuma*. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, é.n., 302-303. o. (PRÖHLE)

⁹⁶⁷ da SPINETOLI, Ortensio: *Lukács - a szegények evangéliuma*. Agapé, Szeged, 2001, 633. o. (SPINETOLI 2001)

⁹⁶⁸ SPINETOLI 2001, 633. o.

⁹⁶⁹ Érdekes módon a feltámadással részletesen foglalkozó első thesszalonikai levélben sincs szó egyetemes feltámadásról, csak a Krisztusban elhunytakéről, vö.: 1Thessz 4,16. Utóbbi igeszakasz erősen valószínűsíti, hogy a 14. verset is így kell értenünk. Valójában bár úgy tűnik, hogy Pál 1Kor 15-ben eleinte általánosságban beszél a halottak feltámadásáról, végül ennek a mikéntjének a kifejtésekor mégis kiderül, hogy itt („csak”) a romolhatatlanságra való feltámadásról van szó. Ahol viszont egyértelmű az egyetemes, üdvösségre és ítéltre egyaránt való feltámadás tanítása, azok Jézus eszkatologikus példázatai Mt 25-ben.

majd meg. Ez itt nem egy egyetemes lehetőség. Utóbbi csak akkor lenne igaz, ha mindenki feltámadna és ezáltal mindenki Isten fiává lenne. Azonban így értelmezhetetlenné válik az „akik méltónak ítéltetnek” kitétel.

A textustól való ódzkodás másik szembetűnő példája Gérard ROCHAIS-nek az újszövetségi feltámadás-elbeszélésekkel kapcsolatos – egyébként rendkívül alapos - monográfiája, akinek az egész könyvében még csak utalás sem történik Lk 20-ra.⁹⁷⁰ Gyakorlatilag ugyanez igaz a James CHARLESWORTH szerkesztette, a feltámadás bibliai doktrínáját vizsgáló monográfiára, amelyben egyszer ugyan a feltámadással kapcsolatos szinoptikus igehelyek zárójeles felsorolásban szerepel a tágabb „Lk 20,27-40” megjelölés, de a témánkat illetően semmi más nem.⁹⁷¹ A magyar nyelven elérhető szentírási lexikonok is mostohán bánnak az üggyel. A Keresztyén Bibliai Lexikon „Feltámadás” szócikke még csak meg sem említi igeversünket,⁹⁷² mint ahogy a Biblikus Teológiai Szótáré sem.⁹⁷³

E világ (αἰών) fiaival szemben tehát van egy csoport (οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου), amely méltónak találta arra, hogy elérje (τυχεῖν) ama másik világot és a halottak közül való feltámadást, azaz hogy részesedjen ezekben. A „méltónak találni” *passivum divinum*, amelynek cselekvő alanya Isten.⁹⁷⁴ A szövegből nem derül ki, hogy mitől válik valaki méltóvá erre a részesedésre. De az világos, hogy ez nem minden emberre vonatkozik. A személyi körrel kapcsolatban támpontot jelenthet a szintén Lukács saját anyagához tartozó Lk 14,2-4. Itt Jézus olyanoknak vendégségbe való meghívására buzdít, akik ezt nem tudják viszonzni. A 4. versben a következő jutalmat helyezi kilátásba: „Te pedig viszonzásban részesülsz majd az igazak feltámadásakor.” Itt is csak egy csoport, mégpedig az igazak feltámadásáról olvashatunk. Kézenfekvőnek tűnik tehát, hogy a Lk 20,35 „méltónak találtatottjaiban” Lk 14,4 „igazait” vélelmezzük felbukkanni.

Egy olyan momentumra szeretném a figyelmet felhívni, ami a göröghöz képest a magyar fordításokban többnyire elsikkad. Szemben Lk 14,4-gyel, ahol a viszonzásra utaló ἀνταποδοθήσεται ige valóban *futurumban* szerepel, Lk 20,35-36-ban az egész görög mondat

⁹⁷⁰ ROCHAIS, Gérard: *Les récits de resurrection des morts dans le Nouveau Testament.*/SNTS Monograph Series 40/ Cambridge University Press, Cambridge, 1981. (ROCHAIS 1981)

⁹⁷¹ CHARLESWORTH, James H. et al.: *Resurrection: The Origin and Future of a Biblical Doctrine.* T&T Clark, NewYork - London, 2006, 36. o. (CHARLESWORTH 2006)

⁹⁷² SZABÓ Csaba: *Feltámadás.* In: Keresztyén Bibliai Lexikon. Vol . 1. Kálvin Kiadó, Budapest, 2000, 470-472. o. (SZABÓ 2000)

⁹⁷³ RADEMAKERS, Jean – Raymond GIRARD: *Feltámadás.* In Biblikus Teológiai Szótár. Szent István Társulat, Budapest, 1986: 362-370. o. (RADEMAKERS – GIRARD 1986)

⁹⁷⁴ CARROLL, John T.: *Luke: A Commentary.* /The New Testament Library/ Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 2012, 406. o. (CARROLL 2012)

nyelvtani értelemben végig jelen idejű. Az eredeti szövegben nincs szó ugyanis „eljövendő” másik világról, csak „arról” a világról (τοῦ αἰῶνος ἐκείνου). A 35. versben a két főige: „házasodni” és „férjhez menni” (γαμοῦσιν és γαμίζονται) egyaránt jelen időben állnak, csakúgy, mint a megelőző, 34. versben a világ fiaira vonatkozóan. Tény, hogy az αἰών szó elsőrendűen világkorszakot jelöl és a távolra mutató névmással együtt egyfajta jövőidejűséget természetszerűleg implikálhat. Ugyanakkor a szembeállítás nem feltétlenül pusztán csak a jelen emberisége és a „mennyei” jövőé között áll fenn. Lk 16,8-ban ugyanis teljesen a jelenre vonatkoztatva olvashatjuk, hogy: „...e világ fiai a maguk nemében okosabbak, mint a világosság fiai.” Jézus és tanítványai bár a jelenben, a jelenlegi αἰών-ban élnek, mégsem „e világ fiai.” Hozzá kell tennünk, hogy e tanítványi közösség - vezetőjükkel az élen - tényleg már aktuálisan is így élt: családjaikat maguk mögött hagyva, a gyermeknemzésről lemondva.

Egy másik figyelembe veendő érv pedig a lineáris időfelfogás Isten szempontjából nem túl releváns volta. Erre történetünkön belül néhány mondattal később maga Jézus mutat rá, amikor a 38. versben kijelenti, hogy: „az ő (azaz Isten – L.V.) számára mindenki él.” Krisztus válaszában ez a csattanója egyébként a szadduceusi logika ellentmondásba torkoltatásával áll összefüggésben. Ex 3,6-ban az Úr Ábrahám, Izsák és Jákob Isteneként mutatkozik be. Mivel a szadduceusok nem hajlandók halál utáni perspektívában gondolkodni, ebből az is következik, hogy Isten kizárólag az élők Istene, nem pedig a holtaké is. Márpedig, ha Isten az élők Istene, akkor az ősatyáknak is élniük kell, különben az Úr nem nevezhetné magát Mózes idejében az ő Istenüknek.⁹⁷⁵

A „méltók” tehát eljutnak a halottak közül való feltámadásra. A 36. vers tanúsága szerint ők meg sem halhatnak többé, mert ἰσάγγελοι lesznek. Ez a szó *hapax legomenon*. Mk 12,25-ben a ὡς ἄγγελοι hasonlító kifejezés szerepel: „mint angyalok”. Az ἴσος melléknév jelentése „egyenlő”, „megegyező”, „identikus”. Ez tehát egy erősebb hasonlóságot fejez ki, mint a márki változat. Azt, hogy ez a váradalom esetleg jelen lehetett a zsidóság körében már Jézus idejében is, alátámasztani látszik a Kr. u. 2. századi pszeudepigráf irat, Báruk 2. könyve. 2Bár 51,9-10 szerint: „And time will no longer make them older. For they will live in the heights of that world and they will be like the angels and be equal to the stars.”⁹⁷⁶ A nagyjából újszövetség-kortárs etióp énéki Példázatok könyvében pedig 1Én 51,4 szerint akkor majd az

⁹⁷⁵ Kocsis 1995, 428. o.

⁹⁷⁶ „És az idő nem fogja öregbíteni őket többé. Mert annak a világnak a magasságaiban laknak majd, és olyanok lesznek mint az angyalok, a csillagokkal lesznek egyenlők.”

2 (Syriac Apocalypse of) Baruch. (Ford. és bevezetéssel ellátta: Klijn, A. F. J.) In: Charlesworth, James H.: *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1.* Doubleday, Garden City, NY, 1983, 638. o. (2Baruch)

igazak mind angyalok lesznek a mennyben.⁹⁷⁷ Egyébiránt Jézus ilyen irányú válasza nemigen lehetett a szadduceus vitapartnerek ínyére, hiszen – mint már említettük - az angyalokban sem hittek.

Mi az, amiben a „méltók” az angyalokkal lesznek egyenlők, illetve hozzájuk hasonlóak? Igen széles körű a szakirodalmi egyetértés abban a tekintetben, hogy a halhatatlanságban.⁹⁷⁸ Nem a házasság nélküliség az összehasonlítás alapja, hanem a halhatatlanság. Az igazán nagy kérdés inkább az, hogy a halhatatlanságból miért következik egyfajta „mennyei cölibátus”?

Alan R. CULPEPPER szerint mivel nem halnak meg, ezért nincs szükség immár sem házasságra, sem az utódnemzésre.⁹⁷⁹ Ezt így önmagában véve nem találom túl logikus érvek, már csak azért sem, mert a teremtéstörténetben házasság⁹⁸⁰ intézménye és az utódnemzés⁹⁸¹ parancsa megelőzte a bűneset következményeként beköszöntő halál alá vetettséget.⁹⁸²

Joel B. GREEN álláspontja az, hogy itt Jézus valójában csak a levirátusi házasságot lehetetleníti el.⁹⁸³ A szadduceusok részéről a házasságkötésre vonatkozóan a 28., 29. és a 32. versekben mindvégig aktív igealak szerepel. A 34. versben azonban a Jézus szájából elhangzó, a nőkre vonatkozó γαμίσκονται ige passzív alakban áll,⁹⁸⁴ azaz arra mutat rá, hogy ők valójában „férjhez adatnak.” A levirátusi sógorházasság rendszerében a nők csak tárgyak; mint a családi név és vagyon továbbörökítésének szükségszerű hordozóeszközei vesznek részt saját, a jogrendszer által rájuk kényszerített eltárgyasításukban. A halál fenyegetésének

⁹⁷⁷ BLACK 1985, 51. o.

A posztmortális élet angyalok társaságában való eltöltése, vagy angyali létformába való transzformáció a fentiekén kívül a következő extrakanonikus helyeken jelenik még meg CARROL szerint: 1Én 39,4-8; 2Én 22,6-10; Jub 15,27; Zofóniás apokalipszise 8,1-5; 1QH 3,21-23; 11,13; 1QS 11,5-9; CD 15,15-17.

CARROLL 2012, 406. o.

⁹⁷⁸ Ekképp értelmezik többek között:

CULPEPPER, R. Alan: *The Gospel of Luke*. In: *The New Interpreter's Bible in Twelve Volumes: Vol. IX*. Abingdon Press, Nashville, TN, 1995, 389. o. (CULPEPPER 1995)

MARSHALL, L. Howard: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. /The New International Greek Testament Commentary/ Paternoster Press - William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1978, 741. o. (MARSHALL 1978)

NOLLAND, John: *Luke 18:35-24:53*. /Word Biblical Commentary Vol. 35c./ Word Books, Dallas, 1993, 966. o. (NOLLAND 1993)

CARROLL 2012, 406. o.

KOCSIS 1995, 428. o.

⁹⁷⁹ CULPEPPER 1995, 389. o.

⁹⁸⁰ Gen 2,24.

⁹⁸¹ Gen 1,28.

⁹⁸² Gen 3,22.

⁹⁸³ GREEN, Joel B.: *The Gospel of Luke*. /The New International Commentary on the New Testament/ William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1997, 721. o. (GREEN 1997)

⁹⁸⁴ A szadduceusok szájából elhangzó mondatokban a 28., 29. és a 32. versekben mindvégig aktív alak szerepel!

megszűntével a sógorházasság intézménye okafigyottá válik.⁹⁸⁵ Bármennyire is tetszetős GREEN megközelítése, bizonyos kétségeim ezzel kapcsolatban is felmerülnek. Akiket a házasság és az utódnemzés abban a másik világban már nem érint, azok a 35. vers tanúsága szerint nem a jelenben levirátusi házasságra kényszerített nők, sőt nem is csak a nők úgy általában, hanem azok, akik méltónak találtattak a halottak közül való feltámadásra. Ez pedig nem kis különbség! Másfelől, még ha nem is állna ott világosan a személyi kör megjelölése, amennyiben GREENnek igaza lenne, Jézus felelete nem volna valódi válasz a szadduceusok által felvetett dilemmára. Jogászi nyelven szólva, egy dolog az, hogy mi lesz majd az akkori tényállásokra vonatkozó „jogsabályi környezet”, és másik dolog, hogy mi van most. A most érvényes szabályozásnak reális ténybeli következményei lesznek a jövőben, amiket a későbbi már nem tud majd visszamenőleg orvosolni. Legfeljebb hasonló helyzetek újabb kialakulására nem lesz már mód. Lehet, hogy a feltámadás utáni „szép, új világban” már nem kényszerülne senki ilyen házasságot kötni, de mi van azokkal, akik a történelem folyamán ebbe a helyzetbe kerültek, és egyszer csak feltámadnak, és tényszerűen hét férjük volt? *Ad absurdum* ott áll a hét feltámadt férj és egy feleség. Amennyiben tehát a feltámadás hozadéka pusztán a sógorházasság intézményének a kiküszöbölése lenne, akkor a GREEN-féle Jézus lényegében elsiklik a szadduceusok problémájának érdemi megválaszolása előtt.

Mielőtt egy harmadik megközelítést ismertetnék, néhány biblikus adalékot kell előrebocsátanom. Zsolt 103,4 Septuaginta szerinti szövegében ez áll: „ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα”. Tehát Isten angyalai pneumák/ruachok, csakúgy ahogy Jn 4,24 szerint Isten maga pneuma (πνεῦμα ὁ θεός). A kerubok Ezékielnél is Isten ruach-jai.⁹⁸⁶ Pál apostol 1Kor 15,42-44-ben romolhatatlan lelki testről (σῶμα πνευματικόν) beszél a feltámadással kapcsolatban. Mindezek tükrében érdekes felvetés BUJI Ferencé. Ő az angyalokra, illetve a feltámadottakra jellemző pneumatikus jellegnek a nemi polaritás-felettségéből kiindulva közelíti meg a kérdést, azzal, hogy az evangéliumok lapjain elénk táruló, a jézusi tanítványsággal járó jelenbeli házasság- és utódnemzés-kerülést is ezen állapot tudatos elővételezésének tulajdonítja. Szerinte a biológiai élet (βίος) az, amely alá van vetve a nemiség kettősségét magában foglaló törvényeknek és az élet biológiai továbbadására irányuló igénynek. A pneuma élete (ζωή) azonban már felette áll a nemi polaritásoknak.⁹⁸⁷ Ez az álláspont bár hasonlít a fent ismertetett CULPEPPERéhez, attól abban különbözik, hogy nem

⁹⁸⁵ Ezt lényegében CARROL is kimondja, de ő emellett – némileg homályosan - utal a házasságnak mint olyannak a halállal együtt való hátrahagyására is.

CARROLL 2012, 406. o.

⁹⁸⁶ Ez 1,12.20.21, 10,17.

⁹⁸⁷ BUJI Ferenc: Házasság pro és kontra Krisztus szerint. In: *Igen* 13, (4) 2001, 20. o. (BUJI 2001)

egy szükséghelyzet (az eddigi halandóságból fakadó házasság- és utódnemzés igénye) elmúlását tekinti alapnak, hanem hogy a kvázi ontikus jelleg megváltozása mintegy habituális jellegű változással is jár. Ez egyébként nagyon is rimel a jézusi mondat logikájára.

Ehhez érdekesség- illetve némileg kontrasztképpen annyit fűznék hozzá, hogy a héber hagyomány tud arról, hogy angyalok utódokat nemzettek, hiszen amint azt egy korábbi fejezetben láthattuk Gen 6,1-4-ben szereplő „istenfiakat” ebben az irányban értelmezte az intertestamentális zsidó apokaliptika. Márpedig amikor az istenfiak asszonyokat vesznek nőül és utódokat nemzenek, éppen akkor olvashatjuk a következőket: „Akkor ezt mondta az ÚR: Ne maradjon lelkem örökké az emberben, hiszen ő csak test! Legyen az életkora százhusz esztendő!” Az újszövetségi Júd 6 pedig olyan angyalokról beszél, akik nem becsülték meg a fejedelemségüket, hanem elhagyták saját lakóhelyüket. és most örökkévaló bilincsekben és sötétségben várnak az ítéletre. Ugyanígy beszél 2Pt 2,4 bűnbeesett angyalokról. A tanulság tehát, hogyha az angyalok engednek a nemi csábításnak és földi módon szaporodnak, abból nem sül ki jó és elveszítik a rangjukat, sőt az emberek is pórul járnak, Isten *ruachja* nem marad bennük örökké. Azt is mondhatnánk, hogy a bukott angyalok mitikus történetében mintha éppen Lk 20,34-36 inverzét látnánk.

Végül eljutunk a vizsgált textus témánk szempontjából jelentős pontjához: akik méltónak találtattak, azok „az Isten fiaivá lesznek, lévén a feltámadás fiai.” Végző soron az, hogy a RÚF akképp adja vissza az utolsó mellékmondatot, hogy „mivel feltámadnak a halálból”, egyáltalán nem félrefordítás. CULPEPPER szerint ez egy szemitizmus,⁹⁸⁸ amit NOLLAND szellemesen úgy ad vissza, hogy „lukácsi septuagintizmus”.⁹⁸⁹ A kifejezés szabatos definíciója GREEN megfogalmazásában: „The Third Gospel often depicts persons, both male and female, as “sons of...” not as a matter of literal descent, but as a way of denoting their character, their dispositions, their behavior.”⁹⁹⁰

John NOLLAND - Eduard SCHWEIZER nyomán - úgy véli, hogy az istenfiúságnak itt a mennyei rendben elnyert tagsághoz kapcsolódó méltóság kifejezéséhez van köze. Hiszen Gen 6,2-ben és 1,6-ban az istenfiak helyén a Septuaginta „angyalokat” hoz.⁹⁹¹ Ebből tehát az következik, hogy mivel az angyalok Isten fiai, ezért az angyalokkal egyenlő állapotba kerülő

⁹⁸⁸ CULPEPPER 1995, 389. o.

⁹⁸⁹ NOLLAND 1993, 366. o.

⁹⁹⁰ „A harmadik evangélium gyakran úgy ábrázol személyeket - férfiakat és nőket egyaránt -, mint „valaminek a fiai”, de nem szószerinti leszármazás kérdéseként, hanem mint ezzel mintegy jelezve rájuk jellemző sajátosságukat, hajlamaikat, magatartásukat.”
GREEN 1997, 720. o.

Ezzel a szerkezettel találkozunk például Lk 3,7-9; 10,6; 16,8 igehelyeken is.

⁹⁹¹ NOLLAND 1993, 966. o.

feltámadottak is ebben a méltóságban részesülnek. Howard L. MARSHALL és Luke Timothy JOHNSON egyaránt bírálják ezt az álláspontot. Mindketten rámutatnak arra, hogy a lukácsi szöveg szerint az Isten fiaivá válás oka a feltámadás. Párhuzamként hozzák fel Jézus istenfiúságának az ő feltámadásával összefüggő kinyilvánítását. MARSHALL a Zsolt 2,7-et Jézusra alkalmazó ApCsel 13,33-ra hivatkozik: „...azt az ígéretet, amelyet az atyáknak tett Isten, beteljesítette nekünk, az ő gyermekeiknek, amikor feltámasztotta Jézust. Ahogyan meg van írva a második zsoltárban is: „Fiam vagy te, ma nemzettelek téged.”⁹⁹² JOHNSON pedig Róm 1,4-gyel érvel: „a halottak közül való feltámadásával Isten hatalmas Fiának bizonyult.”⁹⁹³

Amennyiben NOLLANDnak adnánk igazat, úgy azt mondhatnánk, hogy egy az ószövetségből jól ismert istenfiúság-típus, mégpedig a mennyei udvartartás tagjai istenfiúságának egy újszövetségi adaptációja tárul elénk. A lukácsi szöveg nyelvtani vizsgálata azonban véleményem szerint inkább MARSHALL és JOHNSON álláspontját támasztja alá. A 35. versbeli megfogalmazásban a hangsúly nem azon van, hogy az istenfiúság elnyerése az angyali létforma ontológiai státuszába való bekerülésből fakadna.⁹⁹⁴ Ez a két momentum ugyanis a καὶ kötőszóval egymás mellé rendelve együttesen szolgál a halhatatlanság indokául. Az istenfiúság viszont szövegileg egyértelműen a feltámadásban való részesedés függvénye. Egy már idézett participiumi mellékmondat jelöli meg a „méltónak találtatottak” istenfiúságának okát: „οἱ οὖν εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες”.

Mindezek nyomán beláthatjuk, hogy miért sorolható a Pálnál, Jánosnál és Máténál egészen más összefüggésekben használt „istenfiúság”, „istengyermekség” gondolata e sajátos és egészen egyedi lukácsi igehely fényében egy önálló modellbe.

⁹⁹² MARSHALL 1978, 742. o.

⁹⁹³ JOHNSON, Luke Timothy: *The Gospel of Luke*. /Sacra Pagina Vol. 3./ Liturgical Press, Collegeville, MN, 1991, 313-314. o. (JOHNSON 1991)

⁹⁹⁴ Ez nem mond ellent annak, amit BUJI elmélete kapcsán kifejtettünk. A házasodás-nélküliség ugyanis pont ebből a státusz-, avagy jellegváltozásból fakad.

VII. AZ EGYETEMES MODELL

7.1 BEVEZETŐ GONDOLATOK

Már a bevezetésben megfogalmaztuk azt a tényt, hogy az a gyakran közhelyszerűen elhangzó kijelentés miszerint „minden ember Isten gyermeke”, szinte egyáltalán nem nevezhető biblikus megközelítésnek. Legalábbis az istengyermekség eddig tárgyalt négy fő modelljének üzenetével nehezen hozható összhangba. Mindazonáltal el kell ismernünk, hogy a „szinte” kitétel szükségszerű, hiszen az egyetemes vallástörténetben kétségtávolan meglévő gondolat érintőlegesen az újszövetségben is megjelenik. De talán egyáltalán nem véletlen, hogy az általam ilyenként beazonosított négy textus közül kettő egyértelműen egy-egy görög szerző idézése vagy rá való utalás nyomán vált az adott szentíró mondandójának részévé, egy pedig inkább csak áttételesen értelmezhető így. Így ötödikként egy kakukktojás-modellt tárgyalunk, hiszen bár istengyermekségről van szó, de nem csak a keresztény emberéről.

7.2 VALLÁS- ÉS FILOZÓFIATÖRTÉNETI KITEKINTÉS

Az, hogy az istenség a környező népeknél apai minőséget hordoz a hívei, esetleg teremtményei viszonylatában, közvetetten még az Ószövetségben is tükröződik az idegen utakra eltévelyedett Izráel házával szembeni ítéletes prófétai szavakban. Jer 2,27a: „Mert ezt mondják a fának: Te vagy az apám! - a kőnek pedig: Te szültél engem!”

Az egyik Ur városából származó sumér himnusz a következő szavakkal írja le Nannát, a holdistent: „gnädiger Vater, der das Leben des ganzen Landes in seine Hand genommen hat.”⁹⁹⁵ Nanna babiloni megfelelője, Sin holdisten is az istenek és emberek atyja és nemzője.⁹⁹⁶ Egy akkád himnusz Mardukot jellemzi ekképpen: „dessen Zürnen ein Flutsturm ist, dessen Besänftigtwerden (aber) ein barmherziger Vater.”⁹⁹⁷ Egy ugariti megnevezés Él istent az emberiség atyjának titulálja (*'ab'adm*).⁹⁹⁸

⁹⁹⁵ „Kegyelmes atya, aki az egész ország életét a kezébe vette.” In: FALKENSTEIN, Adam – Wolfram von SODEN: *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*. Die Bibliothek der alten Welt. Artemis-Verlag, Zürich-Stuttgart, 1953, 223. o. (FALKENSTEIN - SODEN 1953)

⁹⁹⁶ HOFIUS, O.: *πατήρ*. In: Brown, Colin ed.: *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Vol. 1.: A-F. Zondervan, Grand Rapids, MI, 1975, 616. o. (HOFIUS 1975)

⁹⁹⁷ „...akinek a haragja égzengés, de lecsillapodása, mint az irgalmas atyáé.”

FALKENSTEIN – SODEN 1953, 298. o.

⁹⁹⁸ GORDON, Cyrus H.: *Ugaritic Textbook*. Pontifical Biblical Institute, Rome, 1965, 250. (GORDON, 1965)

Egyiptomban a különféle kozmogóniák, teremtési mitológiák nemcsak az istenek közötti viszonyban beszélnek apaságról, illetve anyaságról. A szaiszi Neith, aki kívülről nézve ugyan istennő, gyakran az „apák apja, anyák anyja” titulust viseli.⁹⁹⁹ Ugyanez igaz az első embert a fazekaskorongján kiformáló, kosfejű Khnum istenre is.¹⁰⁰⁰

A görög homéroszi eposzokból közismert Zeusz *epitheton ornans*-a az „emberek és istenek atyja” (πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε): az Iliászból tizenkétszer, az Odüsszeiából háromszor fordul elő,¹⁰⁰¹ Hésziódosz Theogóniájában hatszor.¹⁰⁰² A „minden isten és ember atyja” kifejezésre (ὁ δὲ πάντων θεῶν πατήρ καὶ ἀνδρῶν) egy példa akad, Szamoszatai Lukianosznál.¹⁰⁰³ Imádságban is gyakran atyaként szólítják meg őt, ami irodalmi megfogalmazásban jelenik meg Aiszkülosznál.¹⁰⁰⁴ Mindezek kapcsán jó szem előtt tartanunk, hogy a görög gondolkodásban Zeusz atyasága nem annyira pusztán a teremtettség okán való végső fizikai leszármazás okán áll fenn, hanem mindenneknek egy hozzá való sajátos viszonya értelmében, egyfajta *pater familias* jelleggel.¹⁰⁰⁵

A görög filozófiában egy harmadik kifejezés játszik majd kiemelkedő szerepet, amelynek gyökerei azonban szintén a görög irodalomból erednek. A „mindenek atyja” (πατήρ πάντων) megnevezést a Kr. e. 5. században Pindaroszkor alkalmazza Kronoszra,¹⁰⁰⁶ kor- és versenytársa, a költő Korinna,¹⁰⁰⁷ Halikarnasszoszi Pszeudo-Dionüsziosz,¹⁰⁰⁸ valamint Szamoszatai

⁹⁹⁹ von LIEVEN, Alexandra: Father of the Fathers, Mother of the Mothers. God as Father (and Mother) in Ancient Egypt. In: : Albrecht, Felix – Reinhard Feldmeier szerk.: *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity. /Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions Vol. 18./* Brill, Leiden - Boston, 2014, 23. o. (von LIEVEN 2014)

¹⁰⁰⁰ von LIEVEN 2014, 32. o.

¹⁰⁰¹ NESSELRATH, Heinz-Günther: „Vater Zeus” im griechischen Epos. In: : Albrecht, Felix – Reinhard Feldmeier szerk.: *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity. /Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions Vol. 18./* Brill, Leiden - Boston, 2014, 37. o. (NESSELRATH 2014)

¹⁰⁰² NESSELRATH 2014, 46. o.

A további görög irodalmi előfordulásokat is egyesével részletesen bemutatja és elemzi NESSELRATH tanulmánya.

¹⁰⁰³ Lukianos, Szamoszatai: *Gallus*. (Ford.: HARMON, A.M.) In: Lucian in Eight Volumes. Vol. 2. /The Loeb Classical Library/ William Heinemann Ltd, London, 1960, 196. és 198. o. (LUKIANOSZ: Gall. 1960).

¹⁰⁰⁴ Pl.: Aiszkülosz: Oltalomkeresők. (Ford.: KERÉNYI Grácia) In: *Aiszkülosz drámái*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985, 131. o. (AISZKHÜLOSZ 1985)

¹⁰⁰⁵ PEASE, Arthur S.: *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum libri secundus et tertius*. Oxford University Press, London, 1958, 549. o. (PEASE 1958)

¹⁰⁰⁶ Pindaros: Olympia. In: *The Odes of Pindar Including the Principal Fragments*. (Ford. SANDYS, John) /The Loeb Classical Library/ William Heinemann Ltd, London, 1955, 20. o. (PINDAROSZ 1955)

¹⁰⁰⁷ Korinna: Töredékek. In: *Lyra Græca* Vol. 3. (Szerk. és ford.: EDMONDS, J.M.) /The Loeb Classical Library/ William Heinemann Ltd, London, 1927, 30. o. (KORINNA 1927)

¹⁰⁰⁸ Idézi: van KOOTEN, George H.: The Divine Father of the Universe from the Presocratics to Celsus: The Graeco-Roman Background to the 'Father of All' in Paul's Letter to the Ephesians. In: Albrecht, Felix – Reinhard Feldmeier szerk.: *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity. /Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions Vol. 18./* Brill, Leiden - Boston, 2014, 295. o. (van KOOTEN 2014)

Lukianosz¹⁰⁰⁹ pedig Zeuszra. A filozófusok közül elsőként a szintén Kr. e. 500 körül alkotó, tehát Pindaros-kortárs efezusi Hérakleitosz egy töredékében jelenik meg ez a jelző, aki a háborút tekinti mindenek atyjának.¹⁰¹⁰ Habár nem Istenről van szó, de témánk szempontjából ez azért jelentős, mert itt is egyértelmű a teljes kozmoszra kiterjedő, azaz kozmológiai értelem. Alexandriai Kelemen tanúsága szerint ugyanilyen kozmológiai értelemben, de már Isten viszonylatában megjelenik a kifejezés a püthagoreusoknál is.¹⁰¹¹ Sőt, Kelemen egy ponton azt állítja, hogy maga Pindaros is püthagoreus volt.¹⁰¹²

Platón Timaioszában a mindenség alkotójáról és atyjáról beszél.¹⁰¹³ A közép-platonista Plutarkhosz 46. töredéke szerint a földi apák mindenek atyjának, Zeusznak a képei (ἀγάλματα γάρ εἰσιν οἱ πατέρες τοῦ πάντων πατρός τοῦ Διός).¹⁰¹⁴

A sztoikusok tovább bővítik a motívum értelmezését. Diogenész Laertiosztól tudjuk, hogy Zénón szerint Isten a mindenség alkotója, és ezáltal mindenek atyja (εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων).¹⁰¹⁵ Azzal folytatja azonban, hogy ezt mind általánosságban, mind pedig különlegesen kell értenünk. Utóbbi arra vonatkozik, hogy az istenség egy része áthat mindeneket. Ezért is adták neki a Δία nevet, mert minden általa (διὰ) van.¹⁰¹⁶ Kleanthész himnuszában Zeust, a mindenség urát szólítja meg ekképpen:

...az Ős-értelmet, mely áthatja a Mindent,
egyformán a nagyot s a parányt, érvényre segített,
s így vagy a mindenség legfelsőbb atyja-királya.
...ó Atya, s add meg a Törvény
ismeretét, mellyel méltányos rendben irányítsz

¹⁰⁰⁹ Lukianosz, Szamoszatai: *Bis accusatus sive tribunalia*. (Ford.: HARMON, A.M.) In: Lucian in Eight Volumes. Vol 3. /The Loeb Classical Library/ William Heinemann Ltd, London, 1960, 86. o. (LUKIANOSZ: Bis 1960)

¹⁰¹⁰ A vonatkozó 53. töredéket görögül és magyar fordításban is közli: KIRK, G.S. – J. E. RAVEN – M. SCHOFIELD: *A preszókratikus filozófusok*. Atlantisz, Budapest, 2002, 299. o. (KIRK – RAVEN – SCHOFIELD 2002)

¹⁰¹¹ „Nem hallgathatunk Püthagorasz tanítványairól sem, akik azt mondják: „Az Isten ugyan egy, ő maga azonban nincs kívül a világrenden – ahogy egyesek ezzel ellentétben vélekednek -, hanem magában a világban van; teljesség a teljes körben; mindenek őrzője; egymásra vegyülő korszakok teljessége; önnön hatalmának szerzője, és mind művének megvilágítója az égben; mindenek atyja; értelem és lélek; két teljes kör; mindenek mozgása.”

Alexandriai Kelemen: *Protreptikos: Buzdítás a görögökhöz*. (Ford.: TÓTH Vencel OFM) /Ókeresztény örökségünk 10./ Jel Kiadó, Budapest, 2006, 136. o. (KELEMEN: Prot. 2006)

¹⁰¹² Alexandriai Kelemen: *Stromateis*. V. könyv 14. fejezet.

<http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata-book5.html>

¹⁰¹³ Platón: Timaios. In: *Platón összes művei*. 3. kötet /Bibliotheca Classica/ Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984, 326. o. (PLATÓN 1984)

¹⁰¹⁴ Plutarkhosz: Fragmenta. In: *Plutarch's Moralia in Sixteen Volumes*. Vol. 15. (Szerk. és ford.: SANDBACH, F. H.) /The Loeb Classical Library/ William Heinemann Ltd, London, 1987, 132. o. (PLUTARKHOSZ 1987)

¹⁰¹⁵ Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers*. (Ford.: HICKS R. D.) /The Loeb Classical Library/ William Heinemann Ltd, London, 1925, 250. o. (DIOGENES 1925)

¹⁰¹⁶ DIOGENES 1925, 250. o.

mindent...¹⁰¹⁷

Epiktétosz Diatribéjében arról értekezik Héraklész kapcsán, hogy a hősnek szokása volt, hogy amikor alkalmasnak találta, időnként megházasodott, gyermekeket nemzett, majd elhagyta őket. Elhagyta őket úgy, hogy sohasem sóhajtozott vagy vágyakozott utánuk; mintha csak árvákat hagyott volna maga után. Ez azért volt, mert tudta, hogy egyetlen emberi lény sem árva, hanem minden embernek állandóan van egy atyja, aki törődik vele. Nem tekintette pusztá történetnek, amelyet arról hallott, hogy Zeusz minden ember atyja, hanem mindig úgy gondolt rá, mint az ő saját apjára, és úgy is nevezte őt, és mindenben, amit csinált őreá tekintett.¹⁰¹⁸

Hosszan folytathatnánk a görög filozófiai hagyomány vizsgálatát, de talán ennyi is elég annak megalapozásához, amit a vonatkozó néhány újszövetségi textus kapcsán mondanunk kell.

7.3 TEXTUSOK

7.3.1 Az efezusi levél

Az efezusi levél első fejezetéről már volt szó az örökbefogadási modell kapcsán. Ez utóbbi megfelelt a galata és római levelekből jól körvonalazható genuin páli értelmezésnek. Érdekes módon, azonban ugyanezen az iraton belül felbukkan Isten atyaságának egy eltérő értelmezése is, mégpedig a fent vázolt „egyetemes” jelleggel. Ez utóbbihoz hasonló felfogás a zsidóságban csak az újszövetségi irodalom keletkezési idejével kortárs, ráadásul nem véletlenül a közép-platonizmushoz is besorolt Philónnál, esetleg Josephusnál bukkant fel, amint azt egy korábbi fejezetben láthattuk. Isten egyetemes atyaságának gondolata úgy, ahogy az efezusi levélben élénk tárul, egyértelműen a görög bölcséleti hagyomány jellegzetes vonásait mutatja.¹⁰¹⁹

Ef 3,14-15-ben tűnik először a szemünk elé a „mindenek Atyja” gondolat: „Ezért meghajtom térdemet az Atya előtt (πρὸς τὸν πατέρα), akiről nevét kapja minden nemzetség

¹⁰¹⁷ A teljes himnuszt HORVÁTH I. Károly fordításában közli VANYÓ László.

VANYÓ László: *Theologia graeca*. A Bp-i Pázmány Péter r.k. Hittudományi Akadémia Jegyzetosztálya, Budapest, 1992, 55-56. o. (VANYÓ 1992)

¹⁰¹⁸ Epictetus: *The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*. Vol 2. (Ford.: OLDFATHER, W. A.) /The Loeb Classical Library/ William Heinemann Ltd, London, 1952, 188. o. (EPICTETUS 1952)

¹⁰¹⁹ Ld. részletesen: van KOOTEN, George H.: *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School: Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology, with a New Synopsis of the Greek Texts*. /WUNT 2 171/ Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, 171-183. o. (van KOOTEN 2003)

(πασα πατριᾷ) mennyen és földön.” A 14. vers szövegkritikai változattal rendelkezik, ráadásul éppen az Atya vonatkozásában, azonban nincs okunk kételkedni a főszövegbeli variáns eredetisége felől.¹⁰²⁰

A πατριᾷ használata nyilvánvalóan a πατέρα-val való szójáték is egyben. A kifejezés a Septuagintában jelölhet családot, valakinek az apai házát, klánt, azaz nemzetséget, törzset.¹⁰²¹ Lk 2,4-ben Dávid házát jelölve az οἶκος szinonimája. ApCsel 3,25-ben Gen 12,3-at idézve a föld nemzetségeit fejezi ki. Ernest BEST amellett érvel, hogy Ef 3,15-ben a kérdéses szó minden élőlényre vonatkozik mennyen és földön.¹⁰²² Walter F. TAYLOR is azon a véleményen van, hogy: „we seem to have a reference to angels, who are the family in heaven (various rabbinic texts), and to the multiplicity of human nations and races on earth.”¹⁰²³ LINCOLN megállapítja, hogy az efezusi levél szerzője szerint minden szellemi hatalmasság, még a lázadók is, Istentől erednek. A rabbik is beszélnek később Isten felső családjáról (angyalok) és alsó családjáról (Izrael) (pl.: *b. Sanh.* 98b.). Végül levonja a következtetést: „To extol God the Father as father of all family groupings in heaven and on earth is to set his fatherhood in the context of creation and of the cosmos.”¹⁰²⁴ Margaret Y. MACDONALD az Atya nevééről való neveztetés kapcsán arra hívja fel a figyelmet, hogy ez egyben azt is jelenti, hogy a mennyei birodalmakat benépesítő hatalmasságok szintén Istennek alávetettek. Mindez Isten magasabb rendű erejére emlékezteti azokat, akik esetleg kísértést éreznének arra, hogy

¹⁰²⁰ A Codex Sinaiticus második korrektúrája, a Codex Claromontanus, a Codex Augiensis, a Codex Boernerianus, a Codex Athous Laurensis, a 0278-as számú maiusculus és az 1881-es számú minusculus kéziratok, a többségi szöveg, a latin nyelvű hagyomány többsége, valamint a teljes szír hagyomány a πατέρα után a következő kiegészítést hozza: του κυριου ημων Ιησου Χριστου (a mi Urunk Jézus Krisztus Atyja). Ez így a teremtett mindenség feletti atyaság koncepcióját egy jóval szűkebb fókuszú krisztológiára módosítaná. Azonban a főszövegi változat hitelességét olyan források támasztják alá, mint a Chester Beatty II. papirusz, a Codex Sinaiticus eredeti olvasata, a Codex Vaticanus, a Codex Syri Ephraemi Rescriptus, a Codex Porphyrianus, a 6, 33, 81, 365, 1175, 1739 –es és még néhány minusculus kódexek, bizonyos Vulgata kéziratok, a teljes kopt nyelvű hagyomány, Órigenész, Anatóliai Baszileiosz és Jeromos. Már az utóbbi források súlya és minősége is egyértelműen elbillenti a mérleg nyelvét a rövidebb változat eredetisége irányába, azonban egyéb érvek is emellett szólnak. Sokkal valószínűbb például az Ef 1,3-mal való utólagos harmonizálás indoka, semmint, hogy az eredetileg hosszabb, értelmileg harmonikusabb, krisztológiailag releváns szövegből bármilyen okból elvettek volna, annak eredeti karakterét így megváltoztatták.

¹⁰²¹ LINCOLN 1990, 202. o.

¹⁰²² BEST 1998, 337. o.

¹⁰²³ „Úgy tűnik, hogy az utalás egyfelől angyalokra vonatkozik, akik a mennyei család (különbféle rabbinikus szövegek), másfelől a földön élő emberi nemzetek és rasszok sokaságára.”

TAYLOR, Walther F. Jr.: *Ephesians*. /Augsburg Commentary on the New Testament/ Augsburg Publishing House, Minneapolis, MN, 1985, 58. o. (TAYLOR 1985)

¹⁰²⁴ „Istent, az Atyát magasztalni, mint minden mennyei és földi családi csoport atyját annyi, mint az ő atyaságát a teremtés és a kozmosz kontextusába állítani.”

LINCOLN 1990, 202-203. o.

mágikus gyakorlatok révén ezen lényeket hívják segítségül.¹⁰²⁵ Clinton E. ARNOLD is úgy látja, hogy ebben a kontextusban az Isten atyaságára való utalással az ő teremtető mivolta került előtérbe. Nemcsak abban az értelemben, hogy ő minden létező megalkotója, ahogy azt Ef 3,9-ben is láthatjuk (τὸ θεὸς τὸ τὰ πάντα κτίσαντι), hanem hogy ő a forrása minden erőnek és hatalomnak egyaránt.¹⁰²⁶

További érvként magam részéről a fentiekhez azt teszem hozzá, hogy ez a fajta kozmikus ölelésű értelmezés¹⁰²⁷ teljes összhangban van az efezusi levél érdeklődési fókuszával, ami pedig Ef 1,10 alapján a kozmosz egészének, minden szegmensének az ἀνακεφαλαιώσις-a, *recapitulatio*-ja, azaz egy fő alá foglalása Krisztusban.¹⁰²⁸

A teljes szakasz¹⁰²⁹ kimerítő exegetikai elemzésére nincs módunk. Azonban mindenképpen érdemes idéznünk George H. van KOOTEN véleményét, aki a 16-18. versek vizsgálata nyomán még hozzá teszi: „The whole of reality extends from the microcosmos of “the inner being,” man’s innermost identity, expressed in the vocabulary of Platonic anthropology, to the macrocosmic dimensions of the universe, stated in the language of Greek astrology. And this whole range consists of “patriarchic family lines,” which issue forth from the divine Father, the “Father of all”.”¹⁰³⁰

¹⁰²⁵ MACDONALD, Margaret Y.: *Colossians and Ephesians*. /Sacra Pagina Vol. 18./ Liturgical Press, Collegeville, MN, 2008, 275. o. (MACDONALD 2008)

¹⁰²⁶ ARNOLD, Clinton E.: *Ephesians: Power and Magic. The Concept of Power in Ephesians in Light of its Historical Setting*. /SNTS Monograph Series 63/ Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 96. o. (ARNOLD 1989)

¹⁰²⁷ Egyéb, számomra, és az általam hivatkozott szerzők számára nyilvánvalóan nem igazán meggyőző értelmezési javaslatok: a földi nemzetségek a pogányokat jelölné, a mennyiek a zsidókat. Más megközelítés szerint az egyházzal van szó, a földiek a még élők, a mennyiek a már elhunyt hívők. E két ötlet vegyítése nyomán: a mennyiek a zsidókeresztények, a földiek a pogánykeresztények. Végül, de nem utolsósorban: a földiek az egyház, a mennyiek a gyülekezetek angyalai, ahogy azokról Jel 2-3-ban olvashatunk. Ezen elméleteket részletesen ismerteti:

BARTH, Markus: *Ephesians 1-3*. /The Anchor Bible Vol. 34./ Doubleday, Garden City, NY, 1974, 280-282. o. (BARTH 1974)

¹⁰²⁸ Ef 1,9-10: „Mert úgy tetszett neki, hogy megismertesse velünk az ő akaratának titkát, amelyet kijelentett őbenne az idők teljességének arról a rendjéről, hogy Krisztusban egybefoglal mindeneket, azt is, ami a mennyben, és azt is, ami a földön van.”

¹⁰²⁹ Ef 3,14-19: Ezért meghajtom térdemet az Atya előtt, akiről nevét kapja minden nemzetség mennyen és földön: adja meg nektek dicsőségének gazdagsága szerint, hogy hatalmasan megerősödjék bennetek a belső ember az ő Lelke által; hogy Krisztus lakjék szívetekben a hit által, a szeretetben meggyökerezve és megalapozva képesek legyetek felfogni minden szenttel együtt: mi a szélesség és hosszúság, magasság és mélység; és így megismerjétek Krisztus minden ismeretet meghaladó szeretetét, hogy Isten mindent átfogó teljességére jussatok.

¹⁰³⁰ „A valóság egésze a „belső lénytől”, az ember legbensőbb identitásának mikrokozmoszától, amely a platóni antropológia szókinccsével van kifejezve, kiterjed az univerzum makrokozmosz dimenzióiig, amely a görög asztrológia nyelvén fogalmazódik meg. És ez az egész terjedelemben „patriarchális családi vonalakból” áll, amelyek az isteni Atyából erednek, „mindenek Atyjából”.”

van KOOTEN 2014, 204. o.

Van KOOTEN a már szintén általam idézett monográfiájában Róm 8,38-39-cel párhuzamba állítva részletesen elemzi a magasság-mélység-szélesség asztrológiai vonatkozású értelmezhetőségét.

Ahol viszont az egyetemes atyaság platonikus-sztoikus karakterű gondolati megjelenéséhez szinte szemernyi kétség sem férhet, az Ef 4,6: „εἰς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν.”¹⁰³¹ Felmerült ugyan, hogyha esetleg a πάντων, illetve πᾶσιν alakokat nem semlegesneműeknek, hanem hímneműeknek tekintjük, akkor azok az egyház tagjait jelölhetnék.¹⁰³² LINCOLN azonban meggyőzően érvel ennek valószínűtlensége mellett.¹⁰³³ Eszerint az efezusi levélre nem jellemző a kozmológiai kategóriák egyházivá olvasztása. Sőt, ha semlegesneműként tételezzük a szót, akkor ez jól beleillik a kozmológiai konnotációkat hordozó igeszakaszok egész sorába (Ef 1,10.22.23; 3,9; 4,10). Pálra egyébként is jellemző, hogy az olyan megfogalmazások Istennel kapcsolatban, amelyekben szerepel a „mindenség” kifejezés, kozmikus vonatkozásúak (1Kor 8,6; 15,28; Róm 11,36). Nem utolsósorban pedig a már vizsgált Ef 3,14-15 szintén ebbe az irányba fordítja Ef 4,6 értelmezhetőségét. Ernest BEST további érvekkel egészíti ki a fentieket. Egyfelől valószínűleg a 6. vers eredetileg már egy előre megformált, hagyományozott anyag lehetett, így eredendő szóbeli formájában nem volt összekötve a megelőző versekben foglaltakkal. Önmagában állva pedig egyértelmű a kozmikus jelentése. Ráadásul jelenlegi helyére szerkesztve is a levél pogánykeresztény háttérű olvasóközönsége – éppen kulturális beágyazottsága okán - szinte biztos, hogy semlegesként értelmezte. Másfelől, ha a szerző esetleg mégis a hímnemű értelmezést szándékozta volna az efezusi levél szövegébe ágyazottan kifejezni, akkor azt bizton elmondhatjuk, hogy az égardta világon semmit nem tett meg azért, hogy olvasói a „mindeneket” ne semlegesneműként értsék.¹⁰³⁴ MACDONALD is a *neutrum* mellett teszi le a voksát és arra is rámutat, hogy: „God’s activity in uniting the cosmos and uniting the church by giving it Christ as its head are clearly related but

van KOOTEN 2003, 179-183. o.

A „belső ember” interpretálhatóságával kapcsolatban különösen is figyelemre méltó egy másik monográfiája, amelyben a kifejezés kulturális, filozófiai, teológiai háttérének a részletes vizsgálatát nyújtja.

van KOOTEN, George H.: *Paul’s Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God, and the Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity.*/WUNT 232/ Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, 358-370. o. (van KOOTEN 2008)

Ezekben a műveiben tehát komoly tényanyaggal támasztja alá fenti, első látásra talán meghökkentőnek tűnő megállapítását.

¹⁰³¹ Ef 4,6: „Egy az Istene és Atyja mindeneknek; ő van mindenek felett és mindenek által és mindenekben.”

¹⁰³² F. F. BRUCE például a hímnemű értelmezés mellett törve lándzsát, a „mindeneket” úgy érti, hogy zsidók és pogányok egyaránt.

BRUCE, F. F.: *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians.* /The New International Commentary on the New Testament/ William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1984, 337. o. (BRUCE 1984)

¹⁰³³ LINCOLN 1990, 240. o.

¹⁰³⁴ BEST 1998, 371. o.

distinguishable lines of thought in Ephesians.”¹⁰³⁵ BARTH szerint is kozmikus értelmű kijelentéssel van dolgunk. Pontosan Isten univerzális uralmát és jelenvalóságát hozza fel példaként a levél szerzője az ő egyház iránti gondoskodásának leírására.¹⁰³⁶

Zárszóként arra a szép perspektívára hívom fel a figyelmet, amely a legtágabb makrokozmosz szinttől indulva jut el a mikrokozmosz mélységekig. A „mindenek felett, mindenek által és mindenekben” Isten egyszerre megvalósuló végtelen transzcendenciáját és végtelen immanenciáját állítja elénk.¹⁰³⁷

7.3.2 ApCsel 17,28

Isten atyaságának egyetemessége megjelenik Pál areopágoszi beszédében is (ApCsel 17,26-28).¹⁰³⁸ Az apostol az Istentől való egyetemes származást hozza fel érvként arra nézve, hogy miért nem helyes a különféle istenábrázolásokat imádni (29. vers). A görög bölcséleti hagyományhoz fűződő gyökerekhez itt még annyi kétség sem férhet, mint az eddigieknél, ugyanis egyértelműen görög szerzőkre való utalással és konkrét idézettel is találkozunk, valamint a beszédben ezekre alapozó gondolatmenetről van szó.

A „mert benne élünk, mozgunk és vagyunk” (ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν) eredetétől több forráslehetőség is felmerült.¹⁰³⁹ Álláspontom szerint legvalószínűbbnek a krétai költőt, filozófust, Epimenidészt (Kr. e 600k) tekinthetjük, akinek a szóban forgó

¹⁰³⁵ „Isten cselekedése a kozmosz egyesítésében és az egyház egyesítésében azzal, hogy Krisztust adja a fejeként, világosan összefüggnek egymással, ugyanakkor mégis megkülönböztetendő gondolati vonalak az efezusi levélben.”

MACDONALD 2008, 289. o.

¹⁰³⁶ BARTH, Markus: *Ephesians 4-6*. /The Anchor Bible Vol. 34A./ Doubleday, Garden City, NY, 1985, 429. o. (BARTH 1985)

¹⁰³⁷ Már csak ezért sem lehet panteizmusként értelmezni az Ef 4,6-ban leírtakat.

¹⁰³⁸ ApCsel 17,26-29: „Az egész emberi nemzetséget egy vérből teremtette, hogy lakjon az egész föld színén, meghatározta elrendelt idejüket és lakóhelyük határait, hogy keressék az Istent, hátha kitapinthatják és megtalálhatják, hiszen nincs messzire egyikünkől sem, mert őbenne élünk, mozgunk és vagyunk. Ahogy a ti költőitek közül is mondták némelyek: „Bizony, az ő nemzetsége vagyunk.” Mivel tehát az Isten nemzetsége vagyunk, nem szabad azt hinnünk, hogy aranyhoz vagy ezüsthöz vagy kőhöz, művészi alkotáshoz vagy emberi elképzeléshez hasonló az istenség.”

¹⁰³⁹ Hildebrecht HOMMEL a 20. század derekán két cikket is szentelt azon álláspontjának, miszerint itt Poszeidóniosz közvetítésével platóni eredete van e triadikus szerkezetű gondolatnak (*Tim.* 37c, *Resp.* 2.369d, *Soph.* 248c, esetleg *Symp* 206c).

HOMMEL, Hildebrecht: Neue Forschungen zur Aeropagrede Acta 17. In: *ZNW* 46, 1955: 145-178. (HOMMEL 1955)

HOMMEL, Hildebrecht: Platonisches bei Lukas: Zu Act 17,28a (Leben-Bewegung-Sein). In: *ZNW* 48, 1957: 193-200. o. (HOMMEL 1957)

Egy másik megközelítést javasolt Peter COLACLIDES, aki egy rövid cikkében pedig Euripidész „Bakkhánsnők” című darabjának egy sorával vélt párhuzamot felismerni. Ez az ötlete pozitív visszhangot nem nagyon kapott.

COLACLIDES, Peter: Acts 17,28a and Bacchae 506. In: *Vigiliae Christianae* 27, 1973, 161-164.

„Mínosz” című költeményére ezen kívül Tit 1,12-ben is történik utalás.¹⁰⁴⁰ Az epimenidészi szakaszban a probléma gyökere, hogy a krétaiak, aki bár elismerték, hogy Zeusz Úr, de azt állították, hogy felöklelte egy vadkan, és hogy meg tudják mutatni Zeusz sírját. Mínosz, Zeusz fia erre a nyilvánvalóan szentségtörő és hazug állításra reagál Epimenidész költeményében.¹⁰⁴¹ F. F. BRUCE közli ennek a himnusznak a szövegét angol fordításban, amely görögül nem, hanem csak egy Isho'dad nevű 9. századi szír nesztoriánus kommentátornak az Apostolok Cselekedeteiről szóló művében maradt fenn idézetként.¹⁰⁴² Lehetségesnek tartja ezt a kapcsolatot Luke Timothy JOHNSON is.¹⁰⁴³ Richard I. PERVO¹⁰⁴⁴ nem foglal egyértelműen állást, csak egy lábjegyzet erejéig hivatkozik röviden az epimenidészi vonatkozást támogató néhány korábbi szerzőre és az azt megkérdőjelező Max POHLENZre.¹⁰⁴⁵ A legérthetetlenebb Joseph A. FITZMYER eljárása, aki bármiféle indoklás, érv, alátámasztás nélkül egyszerűen az alábbi sommás kijelentést teszi: „That the tricolon is modeled on words of the sixth-century Epimenides of Knossos in Crete is highly unlikely”, majd felsorol négy ezt az általa elvetett nézetet támogató(!) szerzőt és tanulmányt.¹⁰⁴⁶

Az ApCsel 17,28a és az Epimenidész körüli bizonytalanságok a közelmúltban végül arra sarkalták Claire K. ROTSCILD-ot, hogy a problémát alaposan körüljárva, az

¹⁰⁴⁰ Tit 1,12: „Valaki közülük, saját prófétájuk mondta: „A krétaiak megrögzött hazudozók, gonosz vadállatok, lusta, falánk népség.””

¹⁰⁴¹ Ezért hazudozók a krétaiak.

¹⁰⁴² “They fashioned a tomb for thee, O holy and high one

The Cretans, always liars, evil beasts, idle bellies!

But thou art not dead; thou livest and abidest for ever,

For in thee we live and move and have our being.”

„Sírt készítettetek neked, ő szent és magasságos

A krétaiak, mindig hazugok, gonosz vadállatok, naplopó hasak!

De te nem vagy halott, élsz és megmaradsz örökkön örökké,

Mert benned élünk, mozgunk és vagyunk.”

BRUCE, F. F: *The Book of Acts*. (Revised Edition) /The New International Commentary on the New Testament/ William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1988, 338-339. o. (BRUCE 1988)

¹⁰⁴³ JOHNSON, Luke Timothy: *The Acts of the Apostles*. /Sacra Pagina Vol. 5./ Liturgical Press, Collegeville, MN, 1992, 339. o. (JOHNSON 1992)

¹⁰⁴⁴ PERVO, Richard I.: *Acts: A Commentary*. /Hermeneia/ Fortress Press, Minneapolis, MN, 2009, 339. o. (PERVO 2009)

¹⁰⁴⁵ Max POHLENZ kritikája körülbelül ötven évre meghatározta a kommentárirodalom negatív viszonyulását az epimenidészi vonalhoz. Mint azonban hamarosan látni fogjuk, ez ma már nemigen tartható.

POHLENZ tanulmányában abból indul ki, hogy már a korábbi évszázadok szerzői számára is bizonytalan volt, hogy mi az, ami kétséget kizárólag epimenidészi szöveg. Szerinte Isho'dad naiv módon tulajdonítja a himnuszt Mínosznak. Egy másik – szerintem egyáltalán nem túl fajsúlyos - érv, hogy a szír szövegteremtőnek az ApCsel 17,28-at érintő szakasza nem tartotta meg az eredeti görög hexameteres szerkezetét, amint azt a Tit 1,12-re vonatkozó rész megtette.

POHLENZ, Max: Paulus und die Stoa. In: *ZNW* 42, 1949, 69-104. o. (POHLENZ 1949)

¹⁰⁴⁶ „Az, hogy a trikolon a hatodik századi kréti knósszoszi Epimenidész szavait venné mintául, rendkívül valószínűtlen.”

FITZMYER, Joseph A.: *The Acts of the Apostles*. /The Anchor Bible Vol. 31./ Doubleday, Garden City, NY, 1998, 610. o. (FITZMYER 1998)

értelmezéstörténetet aprólékosan feldolgozva, a kérdéskörnek egy egész monográfiát szenteljen. Ebben végül nemcsak ApCsel 17,28a epimenidészi eredetét támasztja alá, hanem az areopágoszi beszéddel kapcsolatban egyenesen azt a tézist fogalmazza meg, hogy: „...Luke makes Paul speak in character (i.e., *πρόσωποιῖα*) in order that he might “appear” at the high point of the narrative as this ancient Cretan seer, the individual accredited with transferring Cretan Zeus worship to Athens. Such a portrayal of Paul as Epimenides, one of the seven sages and the philosopher’s hero, met one of the author’s most important literary goals, namely to present Paul as the early Christian cult transfer facilitator *par excellence* (κτίστης, οἰκιστής), a representation Luke knew, at least in part, from Paul’s self-descriptions in his letters.”¹⁰⁴⁷ Magam részéről ROTHSCHILD eredményeit meggyőzőnek találom.

Témánk, azaz az egyetemes istenatyaság szempontjából nagyobb jelentőségű az igevers másik felének vizsgálata: „az ő nemzetsége vagyunk” (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν). Az idézet forrása a ciliciai Soli város szülötte, a sztoikus költő Aratosz (Kr.e. 315-240) *Phaenomena* című asztronómiai költeményének¹⁰⁴⁸ a Zeuszhoz szóló kezdő invokációjából való részlet.¹⁰⁴⁹ Aratosz a sztoikus iskolaalapító Zénón tanítványa, majd hosszú időt tölt a makedón uralkodó Antigonosz Gonatasz udvarában. Művei közül egyedül a *Phaenomena* maradt ránk teljes terjedelmében. Ennek megírásával az volt a célja, hogy verses, hexameteres formába öntse két Kr. e 4. századi prózai értekezés, Eudoxosz csillagászati és a Theophrasztosz időjárással kapcsolatos műveit. A mű fogadtatása igen kedvező volt. A kortárs Kallimakhosz dicsérte, Cicero lefordította latinra és Vergilius *Georgica*-ját is megihlette.¹⁰⁵⁰ Feltételezhetjük, hogy

¹⁰⁴⁷ „...Lukács Pált egy karakter szerepében beszélteti (*πρόσωποιῖα*), azért, hogy a narratíva csúcspontján úgy „tűnhessen fel”, mint ez az ősi krétai bölcs, az az egyén, akinek a krétai Zeusz-tisztelet Athénba való hozatalát tulajdonítják. Pálnak az Epimenidészként való illetlen ábrázolása – aki egyike a hét bölcsnek, és a filozófus hőse –, találkozott a szerző legfontosabb irodalmi céljainak egyikével, nevezetesen, hogy Pált mint a *par excellence* korai keresztény kultusz átvívő facilitátort (κτίστης, οἰκιστής) mutassa be. Ez egy olyan ábrázolás, amelyet Lukács ismert – legalább részben – Pálnak a leveleiben található ön-leírásaiból.”

ROTHSCHILD, Claire K.: *Paul in Athens: The Popular Religious Context of Acts 17.* /WUNT 341/ Mohr Siebeck, Tübingen, 2014, 4. o. (ROTHSCHILD 2014)

Érdekes momentum, hogy ROTSHILDTÓL eltérően - ám véleményem szerint hasonló logika mentén - Joshua W. JIPP egy ROTSHILDEHOZ képest nem sokkal korábbi tanulmányában aszerint érvel, hogy Lukács Pált Szókratész *redivivus*-ként ábrázolja.

JIPP, Joshua W.: Paul’s Areopagus Speech of Acts 17:16-34 as *Both Critique and Propaganda*. In: *JBL* 131, (3), 2012, 567-588. o. (JIPP 2012)

¹⁰⁴⁸ A teljes görög szöveget és angol fordítását ld.: Aratosz: *Phaenomena*. (Ford.: MAIR, G. R.) In: *Callimachus, Lycophron, Aratus.* /The Loeb Classical Library/ William Heinemann Ltd, London, 1921: 380-473. o. (ARATOSZ 1921)

¹⁰⁴⁹ GREYHER, Herbert G.: *Aratus*. In: Freedman, David Noel ed.: *The Anchor Bible Dictionary Vol 1.: A-C*. Doubleday, New York, NY, 1992, 353. o. (GREYHER 1992)

¹⁰⁵⁰ FABER, Riemer: *The Apostle and the Poet: Paul and Aratus*. In: *Clarion* 42, (13), 1993, 292. o. (FABER 1993)

egy Pál korabeli művelt embernek jó eséllyel lehetett róla ismerete.¹⁰⁵¹ Igaz, J. M. EDWARDS amellet érvel, hogy Lukács valószínűleg a Kr. e. 2. századi alexandriai zsidó filozófus Arisztobulosz közvetítésével, általa idézve ismerhette, illetve vehette át az aratoszi gondolatot.¹⁰⁵² Fő érve az, hogy Lukács nem ültetett volna át ilyen látható könnyedséggel Zeuszról szóló szavakat. Ezzel szemben Arisztobulosz, aki a későbbi Philónhoz hasonlóan próbálja a zsidó vallást a görög filozófia mentén értelmezni (természetesen előbbi primátusát, és az utóbbi „koppintott” voltát hangsúlyozva), gond nélkül veszi át Aratosz sorait, s nála már Διός-ból Θεός lett. EDWARDS tehát kézenfekvőbbnek látja, hogy Lukács tőle ismerte volna a kérdéses sort. Bár ezt sokan meggyőzőnek tartják,¹⁰⁵³ én ezt mégsem tartom valószínűnek. Számomra Lukács vélelmezett vallási prűderiájánál ugyanis sokkal többet nyom a latba ApCsel 17,28b konkrét szövege: „a ti költőitekről” van szó. Márpedig Aratosz valóban a görögök költője, míg a kétségkívül hellenisztikus, de mégiscsak zsidó filozófus, Arisztobulosz, azonban nem annyira tekinthető ilyennek. Ráadásul, ha van újszövetségi szerző, akinek a görögös műveltsége leginkább feltételezhető, az éppen a görög Lukács.

Egy másik szóba jöhető forrás Kleanthész már hivatkozott Zeus-himnusza. Ennek a negyedik sorában a következő kifejezés szerepel: „Εκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμὲν”, azaz: „mert belőled származunk.” Bár többen elvetették a Kleanthész-idézet lehetséges forrásjellegét az ApCsel szövegével egyértelműen szó szerint megegyező Aratoszra szavazva,¹⁰⁵⁴ Johan C. THOM egy új felvetéssel állt elő. THOM, aki Kleanthész himnuszához írt a közelmúltban egy egész kötetes kommentárt, amellet érvel, hogy az ApCselben a költőkre való többes számú utalás nagy valószínűség szerint Aratosz mellett Kleanthészre is vonatkozik.¹⁰⁵⁵ A kettejük közötti viszony tehát lehetne nem vagy-vagy, hanem is-is.¹⁰⁵⁶ FITZMYER szerint viszont ez a többes számú megfogalmazás teljesen bevett görög módja egy bizonyos szerzőtől való egyetlen gondolat idézésének.¹⁰⁵⁷ Claire K. ROTSCILD alapos monográfiájában sokkal

¹⁰⁵¹ Érdekeséggéppen jegyzem meg, hogy Aratosz szülővárosa, Soli (a mai törökországi Mezitli), légvonalban körülbelül 50 km-re fekszik Tarzusztól, Pál szülőhelyétől.

¹⁰⁵² EDWARDS, M. J.: Quoting Aratus: Acts 17,28. In: ZNW 83, 1992, 268-269. o. (EDWARDS 1992)

¹⁰⁵³ Például FABER.

FABER 1993, 293.

¹⁰⁵⁴ Pl.: FITZMYER 1998, 611.

¹⁰⁵⁵ THOM, Johan C.: *Cleanthes' Hymn to Zeus: Text, Translation, and Commentary*. /Studien und Texte zu Antike und Christentum 33./ Mohr Siebeck, Tübingen, 2005, 34. és 62-65. o. (THOM 2005)

¹⁰⁵⁶ Az külön érdekes, hogy sztoikus Kleanthész, csakúgy mint Aratosz, az iskolaalapító kitioni Zénón közvetlen tanítványa, sőt annak halála után az iskola vezetője. Egyébként a két idézet egymáshoz való nagyfokú hasonlóságát Craig S. KEENER éppen a közös mestertől való tanulással magyarázza.

KEENER, Craig S.: *Acts: an Exegetical Commentary. Vol 3.: 15:1 - 23:35*. Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2014, 2660. o. (KEENER 2014)

¹⁰⁵⁷ FITZMYER 1998, 610. o.

szélesebb spektrumban vizsgálja a kérdést és mintegy hét különféle értelmezési lehetőséget vizsgál meg részletesen a többes szám alapján. Ezek között érdekes módon THOM javaslata nem bukkan fel.¹⁰⁵⁸

Témánk szempontjából mindezen a kérdéseknek az eldöntése nem szükségszerű. A lényeg annak a sikeres demonstrálása, hogy Isten egyetemes atyaságának az itt megjelenő eszméje nem eredeztethető sem az örökbefogadási, sem a születési/nemzési, sem pedig a behaviorista modellből. ApCsel 17,28-ban Isten atyaságának alapeszmeisége - még ha krisztianizált kontextusban, céllal és formában is -, sztoikus bölcselőktől, költőktől vett idézeteken vagy rájuk való utaláson alapul. Isten egyetemes atyaságának és minden ember tőle, gyermekeként való származásának szentírásbeli modellje egy görög, alapvetően a püthagoreus – platóni - sztoikus hagyományokban gyökerező gondolat.

7.3.3 Lukács 3,38

Végül, de nem utolsósorban az egyetemes modell tükröződését vélem felfedezni Lk 3,38-ban, Jézus nemzetségtáblázatának végén is.¹⁰⁵⁹ A lukácsi genealógia jelentősen eltér Mátétól. Míg utóbbi háromszor tizennégy nevet sorol fel Ábrahámától Dávidon keresztül Jézusig,¹⁰⁶⁰ addig Lukácsnál éppen fordított haladási irányba haladva Jézustól Ádámig összesen hetvenhét nevet találunk, a sor legvégén pedig magát Istent. A nevek sem egyeznek számos esetben. Szembetűnő az különbség is, hogy míg Máté a nemzetségtáblázatát rögtön az evangéliuma legelejére, a gyermekségtörténet elé helyezi, addig Lukács ezt már a gyermekségtörténet után, Jézus nyilvános működése kezdetéhez szerkeszti.

A lukácsi textusunk előtt Jézus megkeresztelkedésének története olvasható. Mindkét perikópa közös mondanivalója, hogy Jézus az Isten fia.¹⁰⁶¹ Marshall D. JOHNSON a bibliai genealógiákról írt monográfiájában rámutat arra, miszerint bár a kommentátorok sokszor itt is a dávidi leszármazás fontosságát hangsúlyozzák, valójában semmi sem utal arra, hogy – Mátétól eltérően - Lukács evangéliuma számára a „Dávid fia” titulus egyáltalán különösebb

¹⁰⁵⁸ ROTSCILD 2014, 68-71. o.

¹⁰⁵⁹ Lk 3,38: „...ez Enósé, ez Sété, ez Ádámé; ez pedig az Istené.”

Álláspontomat osztja van KOOTEN is.

van KOOTEN 2014, 315. o.

¹⁰⁶⁰ A tizennégyes számnak gemátriai jelentősége van, hiszen Dávid nevének héber számértéke éppen tizennégy. Még ez a szerkesztés is a „Dávid fia” titulus jogosultságát húzza alá.

Vö.: KOCIS 1995, 81. o.

¹⁰⁶¹ Lk 3,22c: „...Te vagy az én szeretett Fiam, benned gyönyörködöm”

Lk 3,23b: „...úgy gondolták róla, hogy József fia...”

Lk 3,38c: „...ez pedig az Istené.”

jelentőséggel bírna. Viszont az a tény, hogy Jézus családfája visszafelé halad egészen Istenig, igen nagy jelentőségű. Egyetlen párhuzama sincs ugyanis annak sem az Ószövetségben, sem rabbinikus forrásokban, hogy egy nemzetségtáblázat Istennel kezdődne vagy végződne.¹⁰⁶²

Joel B. GREEN arra hívja fel a figyelmet, hogy az olyan leszámazás alapú státusz-rendszerekben, mint amelybe Jézus is született, a genealógiák azt a döntő jelentőségű funkciót töltötték be, hogy meghatározták kinek-kinek a helyét, a tagságát az adott rokonsági csoportban. Lukács már korábban is számos esetben jelezte, hogy érzékeny az ilyen kérdésekre.¹⁰⁶³ A leszámazási táblák tehát az örökölt státusz indikátorai.¹⁰⁶⁴

JOHNSON és GREEN gondolatai nyomán úgy vélem tehát, hogy a perikópa célja, pontosabban a lukácsi művön belül ennek a perikópának is az a célja -, hogy Jézus istenfiúságát alátámassza. Lukácsra nézve a „többszörös aládúcolás” egyáltalán nem meglepő, hiszen ahogy azt James D. G. DUNN nagy ívű monográfiájában kimutatta: „Luke... was quite happy to include assertions which seemed to set the decisive christological moment of divine sonship at three different points in Jesus' life (conception and birth, Jordan, resurrection - cf Rom. 1.3f; Heb. 1.2-5). In other words, he saw no difficulty in affirming *several* christologically decisive moments in Jesus' life and ministry.”¹⁰⁶⁵

Michael PEPPARD – DUNNBól kiindulva, majd továbblépve - három metafora-típust különít el a tágabb lukácsi műben Jézus istenfiúságával kapcsolatban, immár a nemzetségtáblázatra is kitérve. Adoptív jellegű istenfiúság-eredetet sugall a feltámadás (ApCsel 13,33), valamint a megkeresztelkedés (Lk 3,22). Isteni nemzést biztosít a gyermekségtörténet (Lk 1,35), és egy távoli isteni leszámazást a nemzetségtáblázat (Lk 3,23-38). Ez utóbbival kapcsolatban PEPPARD így nyilatkozik: „...Jesus is a *non-biological* son of Joseph, whose ancestry passed through the Davidic royal line — kings who themselves were *begotten-adopted* sons of God (2 Sam 7:14; Pss 2:7; 89:19-37) — and primordially originated with Adam, the *created-made* son of God (Luke 3:38; Gen 1:26-27). ...Jesus is God's son at conception, baptism, and resurrection. What we might find to be mutually exclusive —

¹⁰⁶² JOHNSON, Marshall D.: *The Purpose of the Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus.* /SNTS Monograph Series 8./ Cambridge University Press, Cambridge, 1988, 237. o. (JOHNSON 1988)

¹⁰⁶³ Pl.: Lk 1,5.27.55.69.73; 2,4.8.

¹⁰⁶⁴ GREEN 1997, 188. o.

¹⁰⁶⁵ „Lukács igen nagy örömmel illesztett be olyan kijelentéseket, amelyek úgy tűnik, hogy az istenfiúság döntő krisztológiai pillanatait három különböző pontra helyezik Jézus életében (fogantatás és születés, Jordán, feltámadás –vö.: Róm 1,3k; Zsid 1,2-5). Más szavakkal, nem látott abban nehézséget, hogy több krisztológiai döntő pillanatot erősítsen meg Jézus életében és szolgálatában.”

DUNN, James D. G.: *Christianity in the Making: An Inquiry into the Doctrine of Incarnation.* SCM Press, London, 1989, 62. o. (DUNN 1989)

because of our Nicene emphasis on the *when* of divine sonship — Luke seems to have found mutually reinforcing.”¹⁰⁶⁶ R. Alan CULPEPPER is egészen hasonló gondolatmenetet fejt ki kommentárjában és megegyező végkövetkeztetésre jut.¹⁰⁶⁷ Lukácsnak minderre retorikai indokai lehettek. Egy tág kulturális közegből jövő olvasóközönségnek írt, így minél több legitimációs forrást tudott felmutatni Jézussal kapcsolatban, az annál előnyösebb volt. PEPPARD példának hozza fel Augustus császár legitimációját, aki az isteni Apolló fia nemzés által, az isteni Julius fia örökbefogadás révén, felmenőit, azaz leszármazási vonalát az isteni Marsig tudja visszavezetni, és önmaga mint az új Romulus lépett fel.¹⁰⁶⁸

Mivel tehát a nemzetségtáblázat célja elsőrendűen egy krisztológiai jellegű alátámasztása Jézus istenfiúságának, felmerül a kérdés, hogy indokolt-e egyáltalán az egyetemes atyaság modellje alá besorolnunk? Erre azt mondhatjuk, hogy Ádám istenfiúsága a 38. versben nem pusztán eszköz-, hanem párhuzam jellegű is. Ahogy PRÖHLE Károly fogalmaz: „A lista elején Ádám és a végén Jézus, mindkettő Isten fia. Ádám az első a teremtésben, Jézus az új teremtés küszöbén lép a világba.”¹⁰⁶⁹ Míg Ádám teremtmény volta az ószövetségi hagyomány tanúságtételének egyik fontos és központi pillére, istenfiúságáról egyetlen szó sem esik. Másfelől azonban Ádámban, az egész emberi nem ősatyjában, valahol értelemszerűen az egész emberi nem is képviselve van. Hiszen mint GREEN eszmefuttatása nyomán láthattuk, a leszármazási vonalak, tehát a múlt tényei igen nagymértékben meghatározták a jelen státuszát. Annak a lukácsi kijelentésével tehát, hogy Ádám Isten fia, - legalább közvetetten - Isten egyetemes atyaságának a tételezéséhez jutunk el, ami sem nem örökbefogadás, sem nem romolhatatlan magból való születés, sem nem gyermeki *imitatio* útján jön létre. Ezért tartom indokoltnak Lk 3,38-nak ebbe a fejezetbe való besorolását.

7.4 ZÁRÓ ÖSSZEGZÉS

Isten egyetemes atyaságának a gondolata néhány ponton megjelenik az újszövetségben. Talán nem véletlen, hogy az érintett igehelyek éppen a hellenisztikus

¹⁰⁶⁶ „...Jézus *nem* biológiai fia Józsefnek, akinek az eredetvonala a dávidi királyi leszármazási vonalon halad át - királyokén, akik maguk Isten *nemzett-örökbefogadott* fiai voltak (2Sám 7,14; Zsolt 2,7; 89,19-37) -, és primordiálisan Ádámtól eredt, Isten *teremtett-alkotott* fiától (Lk 3,38, Gen 1,26-27). ... Jézus Isten fia a fogantatásban, a keresztségben és a feltámadásban. Amiket mi kölcsönösen egymást kizárónak találhatnánk – az istenfiúság *mikorjára* helyezett niceai hangsúlyunk miatt – úgy tűnik Lukács egymást kölcsönösen megerősítőnek tekintett.”

PEPPARD 2011, 93-94. o.

¹⁰⁶⁷ CULPEPPER 1995, 95. o.

¹⁰⁶⁸ PEPPARD 2011, 94. o.

¹⁰⁶⁹ PRÖHLE 79. o.

ősgyülekezet teológiájához sorolt, a szakirodalom többsége által deutero-páliként számon tartott efezusi levélben, valamint a görög származású és műveltségű Lukács kettős opuszában fordulnak elő. Nemcsak áttételes eszmei hatásoknak lehetünk szemtanúi, hanem olykor egyenesen szó szerinti idézettel van dolgunk. Mindazonáltal az emberre vonatkoztatott istengyermekség újszövetségi koncepcióit vizsgálva kijelenthetjük, hogy egyáltalán nem a fő csapásirányról van szó. Míg az előző négy modell esetében - függetlenül a státusz keletkezésének mikéntjétől -, az istenfiúság mindegyiknél a spirituális út vonatkozásában bírt jelentőséggel, jelen esetben sokkal inkább a Teremtő és a teremtetten lény ontológiai tényszerűsége alapuló viszonyának ilyen jellege domborodik ki előttünk. Talán kivétel ApCsel 17,28-29, hiszen a 29. versben éppen a 28-ban megalapozott istengyermekség eredettudatának az élesztgetésével próbálja hallgatóságát a bálványimádás tévelygéséből a spirituális eszmélés irányába terelni.

Mondhatjuk tehát, minden további magyarázat hozzáfűzése nélkül, hogy a Biblia szerint minden ember Isten gyermeke? Végző soron mondhatjuk. De tegyük ezt abban a tudatban, hogy e kétségtelen igazság önmagában való hangsúlyozásának következményeként az újszövetség istengyermekséggel kapcsolatos tanításainak a valódi konzekvenciáit, amely a többi négy modellből következik, gyakorlatilag kilencvenkilenc százalékban nem leszünk képesek levonni, és azokat így zárójelbe is tehetjük.

VIII. EXKURZUS: KOGNITÍV NYELVÉSZETI SZEMPONTOK

8.1 EGY SZINKRON MEGKÖZELÍTÉS

Ezen a ponton, amikor az öt istenfiúsági modellt diakron exegetikai módszerekkel körbejártuk, felvázoltuk, érdemes őket szinkron módon is megközelíteni, mégpedig a kognitív metaforaelmélet szemszögéből. Ehhez előljáróban idézzük emlékezetünkbe a bevezetésben már hivatkozott SZIGETI Jenő megállapítását: „...a kereszténység alaptételei is metaforákra mennek vissza. Ha Atyáról, Fiúról vagy Szentlélekről beszélünk, lényegében egy-egy metaforikus fogalommal próbáljuk megragadni az istenség valóságát, hiszen az Atya nem apa, a Fiú nem fiú, és a Szentlélek nem lélek.”¹⁰⁷⁰ Ahhoz azonban, hogy a kognitív metaforaelmélet eszköztárát alkalmazni tudjuk, bizonyos elméleti alapok tisztázása szükséges.

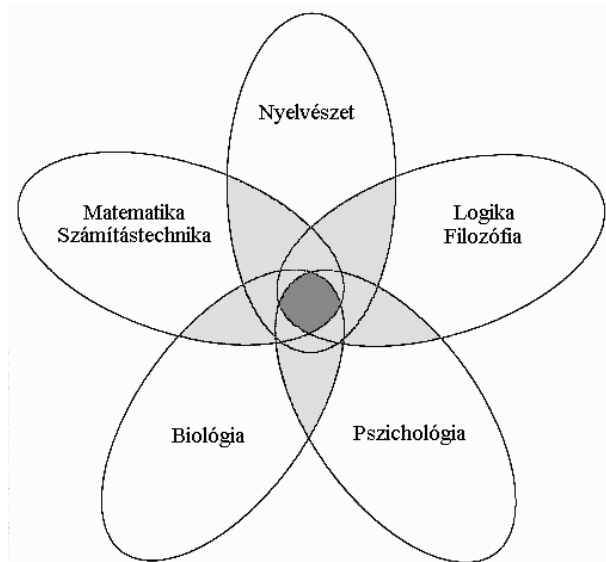
8.2 ELMÉLETI ALAPOK

8.2.1 A megismerés-tudományról

A múlt század hatvanas éveitől kezdve egyes szaktudományokon belül kibontakozott egy sajátos kutatási irányzat, amely a megismerési folyamatok vizsgálatát helyezte érdeklődése fókuszába. A filozófia, a pszichológia, a biológia, az antropológia, a nyelvészet és a számítástechnika berkein belül egyaránt létrejöttek az egyes szakterületek kognitív irányzatai, majd később kialakult közöttük az interdiszciplináris együttműködés is. Ezt nevezzük összefoglaló néven kognitív, avagy megismerés-tudománynak. Voltaképpen nem egy külön tudományágról van tehát szó, hanem az egyes tudományterületeken átívelő, a megismerési szempontot előtérbe állító, azaz kognitív szemléletről. „A kognitív tudomány egyik legfontosabb célja, hogy részben ugyanazokat, az elme lényegére vonatkozó problémákat kísérelje meg a szaktudományok empirikus eszközeivel újfogalmazni és megoldani, amelyek a hagyományos, filozófiai természetű ismeretelmélet központi kérdéseit alkották.”¹⁰⁷¹

¹⁰⁷⁰ SZIGETI 2001, 268. o.

¹⁰⁷¹ KERTÉSZ András: A kognitív nyelvészet szkeptikus dilemmája. In: *Magyar Nyelvőr* 124, (2), 2000. Kulturális és Kommunikációs Központ Alapítvány. <http://www.c3.hu/~nyelvor/period/1242/124207.htm> 2016. január 10. (KERTÉSZ 2000)



*A megismeréstudomány, mint számos tudományterület szemléleti metszete*¹⁰⁷²

A kognitív nyelvészet az Amerikai Egyesült Államokban jött létre a hetvenes években. Az irányzat kiemelkedő és mondhatni iskolateremtő személyisége a Noam CHOMSKY-tanítvány, ám mestere transzformációs-generatív grammatikájával élesen szembeforduló Ronald W. LANGACKER.¹⁰⁷³ E megközelítés szerint a nyelv az emberi megismerés folyamatának közvetlen tükröződése, „és így csak mint az emberi ész általános struktúrájának integráns aspektusa kutatható és elemezhető. Ebben az értelemben a nyelv kutatás azonos a megismerés általános folyamatainak a kutatásával. Ezek a folyamatok összefüggésben vannak nemcsak az emberi ész megismerési képességeivel, hanem pszichológiai, valamint kultúr- és társadalmi tényezőivel egyaránt.”¹⁰⁷⁴

8.2.2 A kognitív metaforaelmélet

A kognitív nyelvészet egyik legfontosabb felismerése, hogy a metaforák nemcsak az irodalmi, hanem az ember mindennapi nyelvhasználatában is rendkívül fontos szerepet

¹⁰⁷² Forrás: PLÉH Csaba: A megismeréstudomány (kognitív tudomány) helye. Fogalmi kérdések. In: Pléh Csaba: Bevezetés a megismeréstudományba. TYPOTeX Kft. Elektronikus Kiadó, Budapest, 1998. Nyitott Egyetem. <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/cog/cimlap.htm> 2016. január 10. (PLÉH 1998)

¹⁰⁷³ Alapvető kétkötetes műve: LANGACKER, Ronald. W.: *Foundations of Cognitive Grammar. Vol. 1. Theoretical Prerequisites*. Stanford University Press, Stanford, 1987. (LANGACKER 1987)

LANGACKER Ronald. W.: *Foundations of Cognitive Grammar. Vol. 2. Descriptive Application*. Stanford University Press, Stanford, 1991. (LANGACKER 1991)

¹⁰⁷⁴ BAÑCZEROWSKI Janusz: A kognitív nyelvészet alapelvei. In: *Magyar Nyelvőr* 123, (1), 1999.

Kulturális és Kommunikációs Központ Alapítvány. <http://www.c3.hu/~nyelvor/period/1242/124207.htm>. 2016. január 10. (BAÑCZEROWSKI 1999)

játszanak, olyannyira, hogy nagymértékben befolyásolják a nyelv alkalmazójának világlátását, fogalomalkotását is. A kognitív metaforakutatás alapműve 1980-ban jelent meg George LAKOFF és Mark JOHNSON szerzőpáros tollából, „*Metaphors We Live By*” címmel.¹⁰⁷⁵ Ebben kifejtik, hogy a metafora először is a fogalmak és nem a szavak jellemző tulajdonsága. Másodsorban a metafora funkciója az, hogy segítse bizonyos fogalmak megértését, és nem csupán művészi vagy esztétikai célokat szolgál. Tény az is, hogy a metafora gyakran nem hasonlóságon alapszik. Szemben azzal a meggyőződéssel, hogy a metaforákat csak nagy költők vagy tehetséges szónokok képesek mesterien alkalmazni, valójában a köznap emberek is a legkisebb erőfeszítés nélkül használják, anélkül, hogy ennek tudatában lennének. Éppen ezért a metafora nem egy nyelvi díszítőeszköz, hanem az emberi gondolkodásnak és megértésnek elengedhetetlen kelléke.¹⁰⁷⁶ Valójában minden nyelvhasználó metaforák segítségével kommunikál, s ezek tükrözik az ő megismerési és gondolkodási folyamatait.¹⁰⁷⁷ A köznap nyelvben használt metaforák általában meglehetősen konvencionálisak, a feldolgozásuk csak minimális elméleti erőfeszítést kíván. Emiatt többnyire nem is észleljük metaforikus jellegüket.¹⁰⁷⁸ Ezeket a konvencionális, alig észrevehető, tudatunkba mélyen beágyazott metaforákat nevezte LAKOFF és JOHNSON hétköznapi metaforáknak.¹⁰⁷⁹ A kognitív metaforakutatás célja tehát, „hogy feltárjuk, hogy a metaforák milyen mértékben és milyen tartalommal járulnak hozzá absztrakt fogalmaink konceptualizálásához, illetve ezeknek a kognitív reprezentációjához.”¹⁰⁸⁰

A szerzőpáros szerint a humán fogalmi rendszer néhány, közvetlenül a tapasztalatból kirajzolódó fogalom köré szerveződik, mint a „téri reláció (pl. fent/lent, elől/hátul), vagy fizikai ontológiai fogalom (pl. elem, tartály) és néhány alapvető tapasztalat vagy esemény (pl.

¹⁰⁷⁵ LAKOFF, George – Mark JOHNSON: *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press, Chicago, 1980. (LAKOFF – JOHNSON 1980)

¹⁰⁷⁶ “Metaphor is primarily a matter of thought and action and only derivatively a matter of language.” „A metafora elsősorban gondolkodás és cselekvés dolga, és csak származtatott módon nyelv.”

LAKOFF – JOHNSON 1980, 153. o.

¹⁰⁷⁷ BAŃCZEROWSKI 1999

¹⁰⁷⁸ BALCEWICZ-SZULADA Anna: Fogalmi metaforák és/vagy mentális terek? A lírai szövegek kognitív poétikai megközelítésének lehetőségeiről Lovasi András Menetszél című dalszövege alapján. In: Parapatics Andrea főszerk. – Csernák-Szuhánszky Debóra szerk.: *Félúton 7: Az ELTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskolájának konferenciája 2011. október 6–7.* ELTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola, Budapest, 2012. ELTE BTK Mai Magyar Nyelvi Tanszék. http://linguistics.elte.hu/studies/fuk/fuk11/Balcewicz-Szulada_KESZ.pdf. 2016. január 10. (BALCEWICZ-SZULADA 2012)

¹⁰⁷⁹ KÖVECSES Zoltán: *A metafora: Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*. Typotex, Budapest, 2005, 15. o. (KÖVECSES 2005)

¹⁰⁸⁰ KÖVECSES Zoltán: A fogalmi metaforák elmélete és az elmélet kritikája. In: *Világosság*, 2006:8-9-10, 2006, 90. o. (KÖVECSES 2006)

evés, mozgás).¹⁰⁸¹ Ezeken túlmenően tulajdonképpen az összes olyan fogalom metaforikus természetű, amely nem körvonalazódik ki közvetlenül a tapasztalatból. Ezeknek a metaforikus, absztrakt fogalmaknak az alapvető tapasztalati tartományok egy szűk körén keresztül tulajdonítunk értelmet.

Kognitív nyelvészeti megközelítésben a metafora tehát fogalmi természetű. Célja egy fogalmi tartománynak egy másik fogalmi tartomány nyelvi kifejezéseinek keresztül való megértése. Amennyiben a két tartomány között rendszeres megfelelések, *leképezések* állnak fenn, akkor *fogalmi metaforáról* beszélhetünk. *Metaforikus nyelvi kifejezéseknek* nevezzük azokat a konkrétabb tartományból vett szavakat vagy kifejezéseket, amelyek ezeket a megfeleléseket nyelvi úton kifejezik. Ez utóbbit *forrástartománynak*, míg a forrástartomány használata révén megérteni kívánt elvontabb, absztraktabb területet *céltartománynak* nevezzük.

Maga a fogalmi metafora explicit módon nem fordul elő a nyelvben, ugyanakkor mégis „a vele kapcsolatos metaforikus kifejezések fogalmi alapját alkotja.”¹⁰⁸² Utóbbiak utalnak a fogalmi metaforák létre, bizonyítják annak látens létezését. A „látencia” pusztán a nyelvi megközelítés perspektívájából fakad és annyit tesz, hogy a metaforák, mint tartományok közötti leképezések helye a gondolkodás alapját képező fogalmi rendszer, és nem pedig a nyelv.¹⁰⁸³ „A metaforák a fogalmak szintjén jönnek létre és léteznek, a nyelvi interakciókban pedig a metaforikus kifejezések, másképpen a fogalmi metafora nyelvi megvalósulásai jelennek meg.”¹⁰⁸⁴

Egy saját példám a fogalmi metaforára: *A vita/érvelés egy sportmérkőzés.*

Az alábbi mondatokban dőltén szedett szavak, kifejezések a metaforikus nyelvi kifejezések, amelyek jelen esetben a sport, mint forrástartomány világából származnak.

- Ott a *pont*.
- Ezt a *ziccert* nem hagyhattam ki.
- Ezzel a kijelentéssel most *magas labdát adtál fel* nekem, amit csak *le* kell *csapnom*.
- Na, ez a megjegyzésed igazán *övön aluli ütés* volt!
- Kész, *feladom*. Nem vitatkozom tovább veled.

¹⁰⁸¹ SZAMARASZ Vera Zoé: Az idő téri metaforái: A metaforák szerepe a feldolgozásban. In: *Világosság*, 2006:8-9-10, 2006, 100. o. (SZAMARASZ 2006)

¹⁰⁸² KÖVECSES 2005, 20. o.

¹⁰⁸³ BODA I. Károly – PORKOLÁB Judit: Metaforák a kognitív nyelvészetben: Informatikai szaknyelvi metaforák vizsgálata. In: Kemény Gábor /szerk./: *A metafora grammatikája és stilsztikája*. Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2001, 45. o. (BODA – PORKOLÁB 2001)

¹⁰⁸⁴ BALCEWICZ-SZULADA 2012

A kognitív nyelvészeti megközelítéssel nemcsak szavak vagy szövegek vizsgálatára van lehetőségünk, hanem nem nyelvi eseményeket is kutathatunk, úgy hogy azokhoz jelentéseket rendelünk.¹⁰⁸⁵ Fontos azt is szem előtt tartanunk, hogy a kognitív metafora-felfogás szempontjából „a tipikusan konkrét és elvont fogalmi tartományok közötti megfelelések rendszere alapján működő minden alakzat, így az allegória is, metaforának tekinthető.”¹⁰⁸⁶ Ennek tükrében Jézus példázatai értelmezhetőek ezekkel az eszközökkel. KÖVECSES Zoltán egyik publikálatlan tanulmányában¹⁰⁸⁷ a Lk 15,11-32-ben található tékozló fiú példázatát néhány más, szintén a történetben jelenlévő metafora mellett az *Isten országa egy családi gazdaság* fogalmi metafora alapján elemzi. Így a következő fogalmi megfeleléseket, leképezéseket állapítja meg Isten országa (céltartomány) és a családi gazdaság (forrástartomány) képe között:

- az atya => Isten
- a családi gazdaság => Isten országa
- az atya fiai és a béresek => Isten országának lakói
- az atya vagyona => az Isten által felkínált örök értékek
- a családi gazdaságból történő elutazás => az Isten országának elhagyása
- az atya vagyonának elherdálása => az isteni örök értékek elutasítása
- a családi gazdaságba történő visszatérés => az Isten országába/az Istenhez való megtérés
- az atya öröme a fiú hazatérése fölött => Isten öröme az ember megtérése fölött.
- a családi gazdaságba való visszafogadás => az Isten által nyújtott bűnbocsánat
- az atya szeretete a tékozló fiú iránt => Isten szeretete a bűnös ember iránt.

Két fogalmi tartomány egymásnak való megfeleltethetősége sohasem lehet teljes, hiszen akkor azonosak lennének. A forrástartománynak mindig csak egy része képeződik le a céltartományra. Ezt a folyamatot részleges metaforikus *hasznosításnak* nevezzük. Ugyanakkor a céltartománynak is csak bizonyos elemeit világítjuk meg a forrástartományból vett képekkel. Az így megvilágított részek esetében metaforikus *kiemelésről* beszélünk, míg a

¹⁰⁸⁵ KÖVECSES Zoltán így vizsgálta meg figyelemre méltó módon kognitív nyelvészeti eszközökkel Jézus kereszthalálának értelmezési lehetőségeit.

KÖVECSES Zoltán: Jézus halála: Egy kognitív nyelvészeti megközelítés. In: *Credo* 17 (3), 2011:10-24. (KÖVECSES 2011)

¹⁰⁸⁶ KÖVECSES 2011, 13. o.

¹⁰⁸⁷ KÖVECSES Zoltán: *Megtérés-metaforák: Kognitív nyelvészeti megközelítés*. Publikálatlan kézirat.

rejtve maradó aspektusok esetében metaforikus *elrejtésről*.¹⁰⁸⁸ *Jelentésfókusz*nak nevezzük azt, hogy egy adott metaforikus forrástartományt a céltartomány mely jelentésaspektusának konceptualizálására használjuk fel.¹⁰⁸⁹ A metafora *hatóköre* pedig azon céltartományok összessége, amelyeket egy adott forrástartomány révén jellemezhetünk.¹⁰⁹⁰ Előfordul, hogy a forrástartományról való gazdag többlettudásunk a maga egészében képeződik le a céltartományra: ez a *metaforikus következmény*. Ha azonban nem kerül át a forrástartomány minden eleme a céltartományba, akkor az *invarianciaelv* érvényesül. A forrástartomány fogalmi anyaga a leképezések során megőrzi a lényegi szerkezetét, azaz invariáns. Amikor a forrás- és a céltartomány alapszerkezete ellentmond egymásnak, közöttük inkoherencia keletkezik. Ilyenkor tehát a céltartomány sematikus struktúrája gátolja a forrástartomány metaforikus következményének érvényesülését, és csak azok a forrástartományi tulajdonságok vehetnek részt a leképezésekben, amelyek nem kerülnek összeütközésbe a céltartományi sém szerkezettel.¹⁰⁹¹

Fogalmi *metonímiáról* akkor beszélünk, ha az egyik fogalmi entitás ugyanazon a fogalmi tartományon belül fejezi ki, jeleníti meg, helyettesíti a célentitást.¹⁰⁹² „Jellemzően egy konkrétabb, illetve szembeszökő entitást alkalmazunk egy (ugyanabban a tartományban szereplő) elvontabb, kevésbé szembeszökő entitás eléréséhez.”¹⁰⁹³ Gyakran egy rész-egész vagy rész-rész viszonyról van szó.¹⁰⁹⁴ Például egyik értelmezési lehetőség szerint 1Jn 5,6-ban a „víz” szó a keresztségre utalhat, annak szimbólumaként. A keresztség sokkal komplexebb, mint pusztán a vízzel való leöntés, vagy abban való megmerülés. Azonban a víz materiális jegye, amely a megkeresztelkedés elengedhetetlen kelléke, jelöli, kifejezi a keresztség szentségének egészét. A megértési folyamat szempontjából tehát, míg a metaforát tekinthetjük a két tartomány modelljének, addig a metonímiát az egy tartomány modelljének.¹⁰⁹⁵

¹⁰⁸⁸ KÖVECSÉS 2005, 91-93. o.

¹⁰⁸⁹ KÖVECSÉS 2006, 92. o.

¹⁰⁹⁰ KÖVECSÉS 2005, 118. o.

¹⁰⁹¹ KÖVECSÉS 2005, 114-115. o.

¹⁰⁹² KÖVECSÉS 2005, 246. o.

¹⁰⁹³ KÖVECSÉS 2005, 152. o.

¹⁰⁹⁴ Ugyanakkor retorikai-stilisztikai szempontból a *pars pro toto*, illetve a *totum pro parte* elvére épülő szóképet *szinekdochén*nek nevezzük, ami a metonímia egy alfaja.

HORVÁTH Katalin: Metafora – metonímia: A metafora és a metonímia szerkezeti összefüggéseiről.

In: Kemény Gábor /szerk./: *A metafora grammatikája és stilisztikája*. Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2001, 110. o. (HORVÁTH 2001)

¹⁰⁹⁵ E két görög eredetű fogalom etimológiai gyökereinek vizsgálata is határozottan ebbe az irányba mutat: metafora = jelentésátvitel, metonímia = névcseré.

8.2.3 Fauconnier és Turner modellje

A LAKOFF-féle elméletet többek között Gilles FAUCCONNIER és Mark TURNER fejlesztették tovább. Az ő nevükkel fémjelzett hálózati, vagy más néven fogalmi integrációs modell abból a felismerésből indul ki, hogy az emberi gondolkodás összetettségét lehetetlen egy vagy két tartomány modelljével leírni, hanem ehhez több tartományra van szükség. Az ember képi gondolkodása során úgynevezett *mentális tér* jön létre. Ez nem egyezik meg a fogalmi tartománnyal, hanem annál jóval specifikusabb. Egy vagy több fogalmi tartomány strukturálja egyidejűleg és a megértés pillanatában keletkezik.¹⁰⁹⁶ A tudati folyamataink ilyen mentális terek között zajlanak. Ezek tehát „kisebb mentális csomagok, amelyek a gondolkodás és beszélés közben konstruálódnak, a megértés és a cselekvés céljából.”¹⁰⁹⁷ Előfordulhat, hogy a leképezés több irányú e terek között, amiket ez esetben *bemeneti terek*nek nevezünk, és amelyek létrehoznak egy úgynevezett *integrált teret*.¹⁰⁹⁸ Ezt a jelenséget a *fogalmi integráció*. Így lesz lehetséges például olyan nem metaforikus szituációk értelmezése is FAUCCONNIER és TURNER példája szerint,¹⁰⁹⁹ amikor egy férfi a terhességét nem vállaló nőnek azt mondja: „A helyedben én vállaltam volna.” Míg a nőben lehetséges, a férfi tartományában elvileg is kizárt a várandósság. Azonban ez a fenti kijelentés a két tartományt egy integrált térben egyesíti, egy olyan új mentális térben, ahol a férfi is lehet állapotos. A két bemeneti tartomány között jelen példában nincs szó metaforikus leképezésről, hanem az integráció folytán válik lehetővé, hogy a bemeneti tartományok egyébként adott esetben egymást kizáró tulajdonságai az integrált térben egyesüljenek.

Kiváló bibliai példa gyanánt szolgál ennek a módszernek a szemléltetésére KÖVECSÉS Zoltán tollából a Mt 20,1-16-ban található szőlőmunkások példázatának értelmezése.¹¹⁰⁰ A megfelelések a forrástartomány és a céltartomány között számosak.

- a gazda => Isten
- kimegy a piacra => Isten eljön az emberekhez
- munkások => emberek
- a gazda ígéretet tesz a munkásoknak => Isten egyezséget köt az emberekkel

¹⁰⁹⁶ KÖVECSÉS 2005, 227. o.

¹⁰⁹⁷ BALCEWICZ-SZULADA 2012, 5. o.

¹⁰⁹⁸ Az integrált tér nem merev szerkezet, pusztán a szöveg olvasása vagy hallgatása idejében jön létre. A két vagy több bemeneti tér összekapcsolása során létrejövő integrált tér nem az egyetlen és végleges lehetőség, előfordulhat, hogy ugyanazon bemeneti terek másképpen integrálódnak, és az integrált tér más elemeket is tartalmaz.

BALCEWICZ-SZULADA 2012, 5-6. o.

¹⁰⁹⁹ Idézi KÖVECSÉS 2005, 228. o.

¹¹⁰⁰ KÖVECSÉS 2011, 14-16. o.

- az ígéret a fizetségre vonatkozik => az ígéret az üdvösségre vonatkozik
- a gazda felfogad egy munkára => Isten lehetőséget kínál az üdvösségre
- a szőlőben való munka => Isten országába jutásért tett emberi hozzájárulás
- a bér átvétele => az üdvösség elnyerése/Isten országába jutás.

A probléma abból adódik, hogy éppen a történet csattanója értelmezhetetlen pusztán e séma alapján, hiszen a forrástartomány logikáját követve igazságérzetünk a háborgó munkások álláspontjával azonosul, mondván, hogy több jár annak, aki hosszabb ideje dolgozik. A megoldás, hogy a céltartomány felől kell értelmeznünk az igazságos fizetség kérdését, ami az üdvösséget szimbolizálja. Innen nézve viszont az egy dénár fizetség mindenkire nézve igazságos, hiszen mindenki ugyanabban az üdvösségben részesül. Kognitív szempontból tehát a két bemeneti tartomány bizonyos elemei együtt, egy harmadik fogalmi térben, a fogalmi integráció révén eredményezik az új interpretációt. Jelen esetben a mindennapi munkavégzés és az isteni világ elemeiből létrejött integrációs térben, ahol a munkabér/üdvösség a végzett munka idejétől függetlenül mindenki számára egyenlő, a munkabér felfogása a céltartomány által meghatározott módon jelenik meg.

A fogalmi integráció hálózati modellje hangsúlyt fektet az integrált tér *emergens struktúrájának* szerepére is. Ez arra utal, hogy az integrált tér adott esetben olyan elemeket is tartalmaz, amelyek nem voltak jelen a bemeneti terekben. „Az emergens struktúra nem kifejezetten az integrált tér tartalma, hanem maga a kapcsolat a bemeneti terek és az integrált tér között.”¹¹⁰¹

8.3 A KERESZTÉNY EMBER ISTENGYERMEKSÉGE/ISTEN ATYASÁGA KOGNITÍV METAFORAELMÉLETI MEGKÖZELÍTÉSBEN

Az eddigiekben az újszövetségnek a nem-krisztológiai, hanem a krisztushívő ember, illetve egy esetben mindenki istengyermekségének a modelljeit vizsgáltuk meg, jobbra hagyományos történetkritikai exegetikai módszerekkel. Az eredmény az lett, hogy ez a különféle bibliai rétegekhez és szerzőkhöz köthető megközelítések, bár sok esetben nagyfokú hasonlóságokat is mutatnak, mégsem azonosak egymással. Ugyan még egy másik disszertáció terjedelmi kapacitására lett volna szükség ahhoz, hogy egy komolyabb hatástörténeti kitekintést tehessünk, azonban így is világossá vált, hogy már a következő generációk milyen

¹¹⁰¹ BALCEWICZ-SZULADA 2012, 6. o.

hamar elkezdtek összekeverni a fogalmi tartalmakat. Majd pedig a komoly teológiai viták során formálódó dogmaképződés milyen visszahatást gyakorolt akár egyes szavak, mint például a πρωτόκοκος vagy a μονογενής visszamenőleges értelmezésére is.

Ahogy Paul TILICH nyomán már a bevezetésben jeleztem, Istennel kapcsolatban az *ipsum esse* kivételével minden egyes kijelent szimbolikus. Úgy vélem, hogy a barthi gondolat, miszerint Isten a teremtett világhoz, a létezői léthez képest *totaliter aliter*, ugyanezt a problémát ragadja meg. Ha azonban ez így van, akkor ez szükségszerűen igaz kell, hogy legyen az Isten és ember között létrejövő viszonyokra is, hiszen az erre vonatkoztatott buberi „Én és Te” kettőséből ez a „Te” mégsem olyan, mint bármilyen más a tapasztalati terünkben megjelenő „te”. „Isten megragadhatatlan jellegét, vagyis azt, hogy a szó szoros értelemben véve lehetetlen vele kapcsolatba kerülni, a „szent” szó fejezi ki. Isten lényege szerint szent, és az összes vele való kapcsolatban benne foglaltatik az, hogy végül is paradox dolog kapcsolatban állni azzal, ami szent.”¹¹⁰²

Amint azt az iménti alfejezetben láthattuk, az emberi gondolkodás és valóságpercepció, még a teremtettségre vonatkozóan is szükségszerűen csak kognitív metaforák tömkelegének segítségével képes állításokat megfogalmazni. Mennyivel inkább így van ez tehát a szent szférájába tartozó dolgokkal. Most arra teszek tehát javaslatot, hogy ezt az öt istenfiúsági modellt próbáljuk meg a diakron módszerek után szinkron módon megközelíteni, mégpedig a kognitív metaforaelmélet oldaláról.

A fogalmi metafora egységes: Isten és a keresztény ember viszonya egy emberi apa - fiú kapcsolat. Ugyanakkor az egyes modellek kapcsán némileg eltérő a metaforikus hasznosítás a forrástartományi és a metaforikus kiemelés a céltartományi oldalon.

Örökbefogadási modell:

Forrástartomány

apa

→

fogadott fiak

→

örökbefogadás

→

az örökség

→

az örökös pozíció

→

Céltartomány

Isten

a krisztushívők (zsidók és pogányok) / az idők teljességében élő eszkatologikus Izráel

Isten üdvözítő aktusa, mellyel az ἐν Χριστῷ-létbe vonja választottait

az üdvösség

a „már igen és még nem” eszkatológiai feszültsége

¹¹⁰² TILICH 2000, 221. o.

az ókori család	→	a keresztény közösség
az „elsőszülött”	→	Krisztus

*Nemzési modell:***Forrástartomány**

apa	→
gyermek	→
nemzés	→
mag	→
az ókori család (testvérek)	→
az „egyszülött” Fiú	→

Céltartomány

Isten
a krisztushívők
Isten üdvözítő aktusa
Isten Lelke (1Pt: az ígéje)
a keresztény közösség
Krisztus

*Behaviorista modell:***Forrástartomány**

apa	→
fiak	→
apai vonások, viselkedési minták	→
az ókori család (anya, fivérek és nővérek)	→
az apa vonásait megjelenítő/tanító mester	→

Céltartomány

Isten
a tanítványok
a tanítványság útjának követendő elemei
a tanítványi közösség
Krisztus

*Feltámadási modell:***Forrástartomány**

apa	→
fiak	→
fiúvá válás	→

Céltartomány

Isten
az igazak
a feltámadásban való részesedés

*Egyetemes modell:***Forrástartomány**

apa	→
fiak	→
származás	→

Céltartomány

Isten
minden ember, minden nép
a teremtményként való emberi lét adottsága

Láthatjuk, hogy Jézus Krisztus személye az első három modell kapcsán – egy a kémia világából vett metaforával élve - a katalizátor szerepét tölti be. A hívők istenfűsága az övének keresztül valósul meg, illetve az ő üdvtörténeti tette következtében válik lehetővé. Ez igaz a galata levélbeli megközelítésre is, ahol ez a hatás leginkább a kollektívumok szintjén domborodik ki, az etnikumok közötti válaszfalak lerombolása nyomán.

Pálnál a keresztény ember és Isten viszonya az örökbefogadás és annak joghatásai szempontjából értelmezhető. Ilyen joghatások az apa-fiú viszony létrejötte, s ami különösen hangsúlyos, az örökös jogi státusza, ami a céltartományi oldalon az eszkatológiai feszültség gyanánt képeződik le. A metafora képi oldala defektusos, hiszen a forrástartományi oldalon szükségszerű tény, hogy az örökség az örökhagyó halálával nyílik meg. Isten azonban, mint örökhagyó apa, nem hal meg. Az értelmezéshez szükség van tehát FAUCONNIER és TURNER integrált terére, amelyben ez a fogalmi ellentmondás egy új mentális térben feloldódik, és képessé válik az üzenet megfogalmazására.

Itt mellékesen jegyzem meg, hogy a Titusz 3,5 kapcsán tárgyalt genitivuszos talány problémáját is megközelíthetjük úgy, mint két metaforaelméleti kategória közötti választási dilemmát. Fogalmi metonímiáról van szó, amennyiben az újonnan születés fürdője a keresztséget jelenti, vagy pedig fogalmi metaforáról, amennyiben a felfrissítő fürdés képe a Szentlélekkel való betöltekezést jelöli.

Jánosnál a nemzés esetében a metafora képi oldala szintén logikai bakugrást követel. Hogyan változhat meg az ember eredete, ami a hétköznapi tapasztalás számára nyilvánvalóan egy múltban gyökerező, ennél fogva statikus jellegű adottság? Úgy is fogalmazhatnánk, hogy szegény Nikodémus nem képes FAUCONNIER és TURNER integrált terének létrehozására, így az egyes bementi terek közötti ellentmondások leküzdhetetlen akadályt képeznek számára ahhoz, hogy a megértés létrejöhessen.

A behaviorista modellnél a metafora megértéséhez szintén fogalmi integrációra szorulunk. A szülői vonások, gesztusok általában vagy eleve genetikusan öröklődnek vagy spontán módon sajátítódnak el, rögződnek be a felcseperedés folyamán. A tanítványság útján azonban ezek vonások a jézusi etika, avagy a krisztusi spiritualitás metafizikai törvényszerűségeinek megfelelően tanult magatartásként jelentkeznek. Azaz Jézus mintegy begyakoroltatja a tanítványokkal azokat a gyermeki vonásokat, amelyek az apa mintáit tükrözik, amit nyilván csak egy metaforikus integrált térben tudunk értelmezni, a valóságbeli egyszerű megfeleltetések alapján nem.

A feltámadás modelljének már a nyelvi megfogalmazódása is egy metaforára épül: „feltámadás fiainak lenni”-ből következik az Isten fiainak lenni.

Az egyetemes modell kapcsán azt mondhatjuk, hogy Isten teremtményeként embernek lenni = Istentől származni. Itt leginkább nem is annyira az istengyermekség, hanem Isten teremtőként való atyaságának a metaforája az, ami hangsúlyos.

A terület szakértői valószínűleg sokkal precízebben és szakszerűbben feltárhatnák az újszövetség istenfiúság-értelmezéseinek kognitív metaforaelméleti összefüggéseit. Céлом ezzel a fejezettel az volt, hogy a szintézisalkotás dogmatikai jellegű kényszere nélkül egy egészen más perspektívából tudjuk mégis egyfajta szinopszisban látni a vizsgált témát.

IX. ÖSSZEFOGLALÁS ÉS ZÁRSZÓ

Összefoglalás

Kiindulópontunk az egyházi közgondolkodásban gyakran megfigyelhető, a keresztény ember istengyermekségével kapcsolatos újszövetségi tanításelemek gyakori összekeverésnek konstataciója volt. A kérdéskör tisztázásának igénye ébresztett motivációt vizsgálódásunk elvégzésére, hogy e kérdésben tisztán lássunk.

Kiindulópontként az ószövetség Isten atyaságával kapcsolatos tanításelemeit vettük számba. Izráel mint gyermek az Úr kiválasztásán és elhívásán alapuló istenfiúság hordozója. A felkent király istenfiúságával kapcsolatban legvalószínűbbnek a korabeli hűbéres-vazallus szövetségi viszony nyelvezetének az érvényesülését tekintettük. Az özvegyek és árvák olyan speciális élethelyzetben vannak, hogy lehetőségeik beszűkülése folytán ténylegesen is egyedül Istenre hagyatkozhatnak. Az „istenfiak” csoportját a mennyei udvartartás tagjaival azonosítottuk. Közülük kerülnek majd ki többek között az intertestamentális és az újszövetségi kor bukott angyalai. Az ószövetséggel kapcsolatban tanulságként azt vontuk le, hogy a felkent király kivételével az istengyermekség individuumokra vonatkoztatott gondolata még nem jelenik meg, hanem csakis kollektívumok vonatkozásában.

Ez az individuálissá válási folyamat a deuterokanonikus irodalomban kezdődik el, ugyanakkor a hagyományos, a nép vonatkozásában fennálló atyaság is tovább érvényesül. A pszeudepigráf Énók első könyvében már határozott az a tendencia, hogy a „szentek és az igazak” kategóriájába tartozók Isten fiainak számítanak. A qumráni anyagban már megtalálható Isten „Atyám”-ként való személyes megszólítása, legalábbis elbeszélte szövegekben, ami azonban egyben cáfolatul szolgál Joachim JEREMIAS e jelenség Jézus előtti hiányával kapcsolatos tézisének. Alexandriai Philónnál Isten atyaságának számos, eddig a zsidóság irodalmából nem ismert formája bukkan fel. Kutatásaim egyik fő eredményének, s ezáltal e disszertáció egyik tudományos jelentőségű novumának tekintem azon tézisémet, miszerint *Spec. leg.* 1.317-318-at figyelembe kell vennünk Mt 23,9 értelmezéséhez, mint kortárs párhuzamot. Josephus Flaviusnál az egyetemes atyaság gondolata jelenik meg hangsúlyosan. Kifejezetten érdekes, ahogy ez nála az öngyilkossággal szembeni érvként funkcionál. A targumok, a rabbinikus zsidóság irodalma, valamint a kabbalista hagyományra való utalás tette kerekké a palesztinai kánonon kívüli zsidó irodalom vázlatos számbavételét.

Az újszövetségből elsőként a Pál apostol teológiai gondolkodását fémjelző örökbefogadás modelljét vettük szemügyre. Először a sajátos páli *terminus technicus*, a

υιοθεσία etimológiai és lehetséges kulturális háttérét vizsgáltuk meg. Ez utóbbi kapcsán a zsidó, illetve a (görög-) római lehetőségek merültek fel. Ismertettük azoknak a kutatóknak az álláspontját, akik alapvetően a zsidó gyökér kizárólagosságát hangsúlyozták. E körből kiemeltük a kérdésnek egy-egy monográfiát szentelő SCOTT, valamint BYRNE álláspontjait. Míg előbbi a 2Sám 7,14 alapján a felkent király, addig utóbbi pedig az Izráel mint nép istenfiúságának a sajátos páli kiterjesztését fogalmazták meg elméletként. A többséginek mondható, főként, de nem feltétlenül kizárólagosan római jogi háttérrel tételzők közül BURKE és CORLEY gondolatait emeltük leginkább ki. Az örökbefogadás római jogintézményének a részletes bemutatása azt a célt szolgálta, hogy az olvasó rendelkezzen azzal az asszociációs háttérrel, amivel vélhetően egy Pál korabeli hellenizált/romanizált keresztény reagálhatott az apostol leveleinek olvasásakor. Magam részéről megoldásként Udo SCHNELLE professzor nyomán a „vagy-vagy” exegézis erőltetésének az elhagyását javasoltam.

Az érintett páli textusok közül legrészletesebben a galata levelet vizsgáltuk meg. A kortörténeti háttér megvilágításával fényt vetettünk a levél eredeti olvasóinak különleges szituációjára, amelyre az apostol levelében reflektál és reagál. A körülmetélkedés révén a mózesi törvény igájának, s így a zsidó identitásnak a felvételét immár egy idejét múlt üdvtörténeti fázisba való regresszióknak tekinti az apostol a pogánykeresztény galaták számára, sőt az általa hirdetett evangélium megtiprásának. Az Ábrahámnak adott ígéret nem veszítette érvényét a mózesi törvény közbejöttével, sőt, Krisztusban be is teljesedett. Így mind a zsidókeresztények, mind a pogánykeresztények egy családot alkotnak, Isten fogadott fiaiként. A Gal 3,27-ben felbukkant keresztség képe kapcsán kitérőt tettünk az újonnan születés és keresztség vonatkozásában némileg problematikus értelmezhetőségű Tit 3,5-re. A római levél 8. fejezetével kapcsolatban a törvény és a Lélek szerepét jártuk körül vázlatosan a fogadott fiúság összefüggésében, kitérve a páli gondolkodást nagymértékben meghatározó ún. eszkatologikus feszültség kérdéskörére, illetve a πρωτότοκος fogalmának értelmezhetőségére. Ez utóbbi kapcsán felvettük dolgozatunkba az egyetlen igazán jó minőségben fennmaradt görög nyelvű örökbefogadási szerződés szövegét is. E dokumentum és a 89. zsoltár szóhasználata nyomán levontuk a következtetést, hogy a görög szó nem feltétlenül literális értelemben vett „elsőszülöttet” jelent. Róm 9,4 esetében Pál apostolnak az az újraértelmezett Izráel-fogalmát jártuk körül, megállapítva, hogy nem szuperszesszionista, hanem folytatólagos és inkorporatív módon gondolkodott. Ef 1,5-ben Róm 8 eszmeisége köszön vissza, azzal együtt, hogy itt az eszkatologikus bináris kód első tagjára, a „már igenre” nagyobb hangsúly kerül. Kitértünk két, az istenfiúságot tételző, ám nem a υιοθεσία fogalmi körében mozgó textusra. Míg Fil 2,15-ben Izráel mint nép istenfiúságára történik

parafrázisszerű utalás, addig 2Kor 6,18-ban a felkent királlyal kapcsolatos 2Sám 7,14-re. A szülés és születés képe is megjelenik az apostolnál, de nem Isten és az emberek, hanem saját maga és lelki gyermekei viszonylatában. Végül, bár nem páli irat, a zsidókhoz írt levélre is kitértünk, mint amelynek a szemlélete az istengyermekké válás szempontjából leginkább talán az örökbefogadási modellhez áll a legközelebb.

A születés/nemzés modellje javarészt a jánosi teológia sajátossága. Megvizsgáltuk a jánosi iratokra jellemző ellen-nyelv mibenlétét. Megközelítésmódul nem az egyes igeszakaszok egymás utáni elemzését, hanem a jánosi nyelvi univerzum bizonyos, az istengyermekséggel kapcsolatos kulcskifejezéseinek, s ezen keresztül a legfontosabb érintett *locus*oknak a vizsgálatát választottuk. Ennek során megállapítottuk, hogy a τέκνα θεοῦ megjelölés a jánosi közösség önértelmezésnek a reflexiója. Tisztáztuk a γεννάω ige kétértelműségét, és a születés/nemzés lehetőségei közül a szakirodalmi vélemények és érvek tüzetes vizsgálata nyomán Istennel kapcsolatban inkább az utóbbi mellett tettük le voksunkat. Ugyanígy jártunk el az „újonnan”, illetve „felülről” dilemmáját felvető ἄνωθεν esetében, ismét a második opciót preferálva. Az ἐκ prepozíció kapcsán megvizsgáltuk TRUMBOWER „fix eredet”-elméletét és elvetettük. A jánosi istenfiúság-modellből a János első levele alapján levonható konzekvenciát BOLYKI János nyomán úgy határoztuk meg, hogy abban, akinek a nemzője Isten, azaz a keresztény hívőben, Isten spirituális nemzőereje megmarad, mivel a nemzés aktusa tovább hat, és meghatározza az így nemzett lény egzisztenciáját. A μονογενής-fogalom vizsgálata nyomán megállapítottuk az „egyszülött”-ként való fordítás exegetikai értelemben vett tarthatatlanságát, bemutattuk az értelemtorzuláshoz vezető okokat. Ebben a fejezetben tárgyaltuk Péter első levelének egy vonatkozó szakaszát is, amely az „újonnan szülesztés” fogalmával operál.

Behaviorista modellnek neveztük a mátéi istenfiúság-értelmezést. Tisztáztuk az ő atyaság-képének jellegzetességeit: így exkluzivitását, relacionalitását, valamint a „mennyei” jelző értelmezhetőségét. Komoly figyelmet szenteltünk az utóbbival nagy mértékben összefüggő jelenségnek, a földi apaság elvetésének. Amennyire a mennyei Atya vonásai pozitív értelműek a tanítvány számára, a földi apák csak negatív színben jelennek meg Máté evangéliumában. Ezen a ponton fogalmaztam meg a másik, tudomásom szerint nóvum jellegű tézisémet, miszerint Mt 2,22 helyes értelmezését a két Heródes-fiú, illetve területeik eltérő megítélhetősége kapcsán mindezek fényében kell szemlélnünk: Arkhelaosz valószínűleg sokkal inkább hasonlít kegyetlen apjára, mint Heródes Antipász. A földi apák negatív szerepét következetesen végigvezettük az evangéliumban felbukkanó konkrét példákon. Mt 23,9

kapcsán éles kritikát fogalmaztunk meg a többségi állásponttal szemben, és a már Philón kapcsán jelzett szövegrész figyelembe vételének szükségességét nyomatékosítottuk. A jézusi követésetika személyi hatókörét illető kétosztatúság alapját a tanítványság radikális értelmezése nyomán a tanítvány és nem-tanítvány különbségtételben határoztuk meg. Bemutattuk PATTARUMADATHIL tézisé a tanítványságról, mint az Isten gyermekévé válás útjáról. Ennek kapcsán előjáróban tisztáznunk kellett a kulcsjelentőségű δικαιοσύνη-fogalom körüli értelmezési bonyodalmakat. A legrövidebb, ám általam is helyesnek tekintett ALMÁSI-féle megfogalmazás szerint ez nem más, mint Isten akaratának a teljesítése. Az ún. δικαιοσύνη-textusokat egyenként megvizsgáltuk, ami során a konkurens tudományos megközelítéseket újfent bírálatnak vetettük alá. Kitértünk a δίκαιος melléknév és a δικαιοῶ ige előfordulásaira is. Megvizsgáltuk az Isten atyaságával kapcsolatos tanításnak a hegyi beszéden belüli és kívüli példáit. Előbbi kapcsán láthattuk, hogy mindez mily szorosan összefügg a δικαιοσύνη gyakorlásával, annak mikéntjével. Az imádkozás kapcsán a Miatyánkot is elemeztük. Legvégül – csakúgy mint részben már az előző két modellnél is –, kitértünk Krisztus és a keresztény ember istenfűségének egymáshoz való viszonyára. Összefoglalásképpen leszögeztük, hogy az atyai vonások kirajzolódása a tanítványokon lesz az előszobája istengyermeki létük kiteljesedésének Atyjuk királyságában.

Lk 20,34-36 adja az apropóját egy negyedik istengyermekség modell felállításának, ami a feltámadással áll összefüggésben. Ezen igen sajátos megközelítés szerint az utóbbiban való részesedés az, ami az istenfűságot konstituálja.

Végül felállítottunk egy ötödik, bizonyos értelemben kakukkfőka jellegű modellt is, amely Isten egyetemes atyaságával kapcsolatos. Annyiban kakukkfőka, hogy ez nem specifikusan a keresztényekre vonatkozik, hanem minden emberre.

A diakron szemléletű megközelítések után legvégül egy fejezetet szenteltünk a kognitív metaforaelmélet szinkron jellegű témánkra való adaptációjának. Ennek segítségével sikerült egyfajta szinopszisban szemlélnünk a vizsgált kérdéskört.

Zárszó

A legnagyobb teret az apától tanult magatartásmintára épülő mátéi modellnek szenteltük. Bizonyos értelemben talán ez az egyik legkevésbé közismert megközelítés. Ez annak ellenére van így, hogy a vonatkozó evangéliumi igék a legközismertebbek közé tartoznak. Azonban egységes rendszerré ritkán állnak össze. Isten mint mennyei Atya képe ugyan áthatja mindennapjaink lelki életét, elméleti oldalról viszont ennek kapcsán inkább a

Szentháromság első személyére asszociálunk, s nem annyira az atya-fiú kapcsolat korábban vázolt, a spirituális praxisban megvalósuló, illetve megvalósítandó konzekvenciáira. A mennyiségi túlsúly tehát szándékos. Ráadásul - anélkül, hogy bultmanni módon szembe akarnánk állítani a történeti Jézust a kerygmatisztikus Krisztussal -, azt mindenképpen látnunk kell, hogy mind a páli, mind a jánosi gondolkör egy-egy a Krisztus-eseményre adott sajátos teológiai reflexió. A szinoptikus hagyomány, és benne a mátéi, bár szintén a maga sajátos redaktori prizmáján keresztül közvetíti a jézusi tanítást, azonban még ha ilyen különös fénytörésben is, de mégis magának az egykor hús-vér személyként a Földön járt Jézusnak a szavai hatolnak el hozzánk, akiben és aki által Isten legteljesebben jelentette ki önmagát. Éppen ezért a mátéi modellben ragadható meg talán leginkább az, ahogyan Krisztus a tanítványai istengyermekségéről ténylegesen gondolkodott. Ide sorolható lenne természetesen a lukácsi feltámadás—modell is, de mint láthattuk, ez egy meglehetősen elszigetelt példa nyomán bukkan a felszínre, tanítási rendszerképző elemet még egy koherens feltámadás-teológia vonatkozásában sem képezve.

A páli megközelítés fogalomhasználatának kulturális, éppen ezért az első századra jellemző kortárs asszociációs háttere a mai egyházi közgondolkodásban meglehetősen homályban marad. Legfeljebb krisztológiai összefüggésben bukkan fel: Krisztus (félreértett) jánosi értelemben véve az „egyszülött”, amit azzal is kiemelünk, hogy mi „csak” örökbefogadottak vagyunk. Ugyanakkor a páli megközelítés az, amit az újszövetségi kutatás az elmúlt ötven évben talán leginkább vizsgálódásainak fókuszába állított, számtalan cikket, tanulmányt és komoly monográfiákat szentelve a témának.

Végül, de nem utolsó sorban a laikus olvasónak talán a jánosi megközelítés az, amely a legkevesebb magyarázatra szorul. A születés (nemzés) képe természetes, összhangban van a mai hétköznapi tapasztalattal. Isten a mi atyánk, mi pedig az ő gyermekei, amennyiben víztől és Lélektől újonnan (vagyis inkább felülről) születünk.

Ezt az öt modellt nem érdemes összemosni. Mindegyik a saját jogán kapott helyet a Szentírásban, Isten írott igéjében. Még csak szintézisalkotásra sem kell törekednünk velük kapcsolatban. Mindegyik valami egyedi fénycsóvát vet az emberi nyelv eszközeivel egyébiránt egzakt módon megragadhatatlan Isten–ember kapcsolat egy-egy sajátos aspektusára. Ez a jelenség is beletartozik abba, amit az újszövetség színgazdagságának nevezünk. Vagy, hogy CSERHÁTI professzor egyik kedves hasonlatával éljünk, az újszövetség olyan, mint egy polifón zenemű, mint például a fuga. Hol az egyik szólam szalad előre, hol a másik. Mégis, ez a zsibongó hang-kavalkád a zeneszerző szándékai szerint egy egységes

összhangzattá áll össze, amelyre ha odafigyelünk, rajta keresztül ma is meghallhatjuk az üzenetet, amit Isten küld számunkra.

Soli Deo Gloria!

Abstract

In everyday church life a confounding of the teachings of the New Testament related to the God-sonship of the Christian believers can be perceived frequently. The need to clarify this question raised the motivation to carry out this scrutiny.

As a starting point, the elements of the teaching of the Old Testament about the fatherhood of God were enumerated. Israel as a child is the carrier of God-sonship based on the election and calling of the Lord. In relation to the God-sonship of the anointed king the impact of the contemporary “man-vassal” language can be supposed with high probability. The widow and the orphan are in a special life situation in which their opportunities are narrowed, thus, they can rely on God alone, who is their father therefore. The group of the “sons of God” can be identified with the members of the heavenly court. The conclusion can be reached about the Old Testament that except for the anointed king, the idea of God-sonship applied to individuals is not present yet, but only regarding collective groups.

This process of individualization begins in the deuterocanonical literature, but in the same time the conventional people-related fatherhood is also continuing to exist. In the pseudepigraphical Book of 1 Enoch the tendency becomes definite that “the saint and the just” belong to the category of God’s sons. In the Qumran material appears the addressing of God as “My Father”, at least in narrated texts. This provides a refutation of the thesis of Joachim JEREMIAS, according to whom this phenomenon did not appear before Jesus. At Philo of Alexandria numerous forms of God’s fatherhood appears which was not known in Jewish literature before. One of the chief results of this present research, meant to be a scientific novelty, is the proposal to take into consideration *Spec. leg.* 1.317-318 as a contemporary parallel text in the interpretation of Mt 23:9. At Josephus Flavius the emphasized idea is the universal fatherhood of God. It is very interesting that this functions as an argument against suicide. An outlook on the targums, the literature of rabbinic Judaism and the Kabbalistic tradition ends the sketchy enumeration of the Jewish literature outside of the Palestinian canon.

The model of adoption, which characterizes the theological thinking of Paul the is taken into consideration first from the New Testament. The etymological and possible cultural background of the specifically Pauline *terminus technicus*, the υιοθεσία is taken under scrutiny. Jewish and (Greco-)Roman possibilities emerged in this context. Researchers putting emphasis only on the Jewish roots were introduced. Two of them were highlighted who each dedicated a monograph to this question. SCOTT argued on behalf of the extension of the God-

sonship of the anointed king in 2 Sam 7:14, while BYRNE on behalf of the Pauline expanding of the sonship of Israel as people. From those assuming rather Roman background - who seem to form the majority of scholars-, the thoughts of BURKE and CORLEY are highlighted among others. Presenting the Roman law-institution of adoption in a detailed manner serves the goal of equipping the reader with the associative background which a hellenized/romanized Christian contemporary to Paul supposedly may have possessed when reading the epistles of the apostle. Based on Udo SCHNELLE's opinion, the abandonment of the forcing of "either-or" exegesis is recommended.

From the related Pauline texts in the most detailed way the letter to the Galatians is examined. To shed light on the historical background of the specific situation of the original readers is important since the apostle reflects and reacts on this. Paul considers as a regression to an obsolete phase of salvation history to take on the yoke of Mosaic law by getting circumcised by the Gentile Christian Galatians. Moreover, in his view, this is a trampling on the gospel preached by him. The promise given to Abraham has not lost its validity because of the intervention of the Mosaic law and it was fulfilled in Christ. This way both the Jewish Christian and the Gentile Christian form one family and are adopted sons of God. In Gal 3:27 the picture of baptism come up, and also an excursus to Tit 3:5 seems to be relevant dealing with rebirth and baptism, as well. Regarding Romans 8 the role of the Law and the Spirit is mapped in relation to adopted sonship, mentioning also the Pauline eschatological tension, and the possible understanding of the notion πρωτότοκος. The dissertation contains the full text of the only extant whole Greek adoption contract. Based on this document and the wording of Psalm 89 the conclusion is deducted that πρωτότοκος does not necessary mean a first-born person in a literal sense. In case of Rom 9:4, Paul's re-interpreted Israel-notion is scrutinized coming to the result that the apostle's thinking is not supersessionist but rather continuing and incorporative. In Eph 1:5 the ideology of Rom 8 returns but in this locus a bigger emphasis is put on the first member of the eschatological binary code, the "already". Two non-υιοθεσία God-sonship texts are also examined. While there is a paraphrase-like reference to the God-sonship of Israel in Fil 2:15, in 2 Cor 6,18 the same happens in relation to the anointed king referring to 2 Sam 7:14. The image of child-bearing and birth also appears by the apostle, but not between God and the human beings but himself and his spiritual children. Finally, the Letter to the Hebrews is treated briefly, as well, since regarding the way of becoming the sons of God it is the closest to the adoption-model.

The model of bearing/engendering is specific to the Johannine theology. The existence of the so-called Johannine anti-language is stated. The approach chosen in this chapter is not

the analysis of all relevant Bible texts one after each other but the examination of key-expressions of the Johannine language-universe related to the God-sonship and through these that of the most important loci. Based on this, the statement can be done that the τέκνα θεου designation is the reflection of the self-understanding of the Johannine community. The double-meaning of the verb γεννάω is clarified, arguing that related to God's activity from the acts of childbearing or engendering the latter one is the more probable. Similarly, the second one is opted for in case of the word ἄνωθεν when raising the dilemma between "anew" and "from above." Regarding the ἐκ –preposition TRUMBOWER'S "fixed origin"-theory is analyzed and rejected. A consequence of 1 Jn based on János BOLYKI can be phrased as the following: In that person whose engenderer was God, God's spiritual engendering force remains, as the act of engendering is in a continuing effect and determines the existence of the engendered being. The exegetical problems of translating the word μονογενής (only-begotten) correctly are also taken into account. The reasons leading to the distortion of its meaning are enumerated. A passage from 1 Pt also talks about rebirth which is treated here.

The Matthean sonship-interpretation is titled as the behaviorist model. The fatherhood-image here is exclusive and relational. The adjective "heavenly" related to this is also scrutinized. A serious attention is paid to its complementary, the rejection of earthly fatherhood. While the traits of the heavenly Father are positive for the disciple, earthly fathers *expressis verbis* only appear in negative roles in Matthew's gospel. The second novelty of this thesis is raised at his point related to the proper meaning of Mt 2:22. Both Archelaus and Herod Antipas are sons of Herod the Great, but Archelaus resembles in cruelty supposedly much more his father than the other son. The negative tone regarding earthly fathers is consequently traced through examples from the whole gospel. At Mt 23:9 a very sharp critique is addressed to the majority point of view, and the necessity of taking into consideration the above-mentioned Philo-text is emphasized again. A radical interpretation of discipleship and non-discipleship is stated trying to find the real division-line within the personal sphere of the ethics of following Jesus. PATTARUMADATHIL'S thesis is presented about discipleship as a process of becoming children of God. The hardships in interpreting δικαιοσύνη in Matthew's gospel is also delineated. The preferred understanding of it briefly put is fulfilling the will of God. The δικαιοσύνη-passages are examined each by each, also criticizing the different scholarly approaches to them. The teaching regarding the fatherhood of God in and outside the Sermon on the Mount is scrutinized. The sonship has strong connections to the practicing of δικαιοσύνη. After analyzing the Lord's prayer the relationship

of Christ's sonship to the Christian believers' is also taken into consideration. In summary, the appearance of the Father's traits on the disciples will be the entrée of the fulfillment of their being in the state of God-sonship in their Father's kingdom.

Luke 20:34-36 gives the basis for funding a fourth model of God-sonship, which is connected to the resurrection. Partaking in the latter constitutes God-sonship according to this Lukan approach.

Finally, a fifth model is also raised, which one is in a certain sense a "cocoon in the nest", since it is about the universal fatherhood of God. Its exceptionality is due to the fact that this is not specifically Christian, but is related to all people.

After the diachronic approaches finally a chapter is dedicated to the synchronic adaptation of cognitive metaphor-theory to the theme of God-sonship. A synoptic view of the whole problem can be reached this way.

These five models ought not be mingled or mixed. Each of them receives its place in the Holy Scripture by its own right. Forming synthesis among them should not be a goal either. Each of them sheds a unique light on specific aspects of the God-human relationship ungraspable by the tools of human language.

Zusammenfassung

Es ist zu beobachten, dass Christen oft die einzelnen Lehraussagen der neutestamentlichen Gotteskindschaft miteinander vermischen. Dieser Problematik nachzugehen und sie zu klären, war Motivation der vorliegenden Untersuchung. Insgesamt fünf Modelle werden dazu untersucht.

Die Lehraussagen des Alten Testaments über die Gottvaterschaft bilden den Ausgangspunkt der Studie. Israel als Kind ist Träger der Gottessohnschaft, die auf die Erwählung und dem Ruf Gottes basiert. Der Sprachgebrauch der Gotteskindschaft lässt sich auf das zeitgenössische Lehnwesen zurückführen und steht in Bezug mit der Gottessohnschaft des gesalbten Königs. Die Witwen und Waisen befanden sich in einer speziellen Lebenssituation, in der ihre Möglichkeiten derart eingeschränkt waren, dass sie sich tatsächlich allein nur auf Gott verlassen konnten. Die sogenannten „Gottessöhne“ wurden als Mitglieder des himmlischen Hofes angesehen. Aus ihnen treten die in der neutestamentlichen und intertestamentalen Zeit gefallene Engel heraus. Konkludierend aus dem Alten Testament lässt sich festhalten, dass sich die Gotteskindschaft – mit Ausnahme des gesalbten Königs – nicht auf Individuen bezieht, sondern nur in Bezug auf das Kollektiv existiert.

Der Prozess der Individualisierung beginnt in der deuterokanonischen Literatur, während der Begriff „Vaterschaft“ in Bezug auf das Volk weiter tradiert wird. Im ersten Buch des Pseudepigraphen Enoch gibt es die gut ersichtliche Tendenz, dass Kinder Gottes in die Kategorie der „Heiligen und Gerechten“ gezählt werden. Das Novum der Schriften aus Qumran ist die in den Erzählungen zu findende persönliche Anrede Gottes mit „Vater“, die Joachim JEREMIAS gleichzeitig zu Recht als Gegenbeweis dient um aufzuzeigen, dass dieser Begriff vor Jesus nicht gebraucht wurde. Bei Philon von Alexandria sind zahlreiche, in der jüdischen Literatur bis dahin unbekannte Formen der Gottesvaterschaft zu finden. Eine der Hauptergebnisse dieser Forschungsarbeit und gleichsam wissenschaftliches Novum dieser Dissertation ist, dass *Spec. leg.* 1.317-318 in Bezug auf die Interpretation von Mt 23,9 als zeitgenössische Parallelstelle zu berücksichtigen ist. Die Betonung liegt bei Flavius Josephus auf dem Gedanken der universalen Gottesvaterschaft. Es ist ausgesprochen interessant, dass bei ihm dies als Argumentation gegen den Suizid verwendet wird. Ein Blick auf die Targumim, die Literatur des rabbinischen Judentums und die Tradition der Kabbala runden die Durchsicht der außerkanonischen palästinensischen Literatur ab.

Im Neuen Testament wird als erstes das theologische Denkmodell des Apostel Paulus bezüglich der Adoption untersucht. Der typisch paulinische *terminus technicus*, υιοθεσία

wurde aus ethologischer und kultureller, insbesondere jüdisch, bzw. (griechisch-)römischer Sicht analysiert. In der aktuellen Forschung werden derzeit die jüdischen Wurzeln betont. Aus der Forschungsmeinung wurde je eine Monographie hervorgehoben, wie etwa die Position von SCOTT und BYRNE. Während SCOTT als Grundlage des paulinischen Begriffes den gesalbten König aus 2Sam 7,14 ansieht, ist die Grundlage für BYRNE die Gottessohnschaft Israels als Volk. Als Mehrheitsmeinung wird meist, aber nicht ausschließlich die Meinung vertreten, dass der Begriff aus dem Kontext des römischen Rechts kommt, so wie es BURKE und CORLEY vertreten. Die eingehende Beschäftigung mit dem Begriff der Adoption in Bezug auf die römische Rechtsinstitution, soll für mögliche Assoziationen das Hintergrundwissen liefern, über die Paulus und die zeitgenössische Leserschaft seiner Briefe verfügten. In Einstimmung mit Udo SCHNELLE, wird auch in dieser Dissertation empfohlen eine „Entweder-Oder“ Exegese zu unterlassen.

Der relevante paulinische Kontext wird eingehend im Galater Brief untersucht. Der zeitgenössische Hintergrund beleuchtet die besondere Situation der ursprünglichen Leserschaft, auf die der Apostel reflektiert reagiert. Der Apostel sah die Bemühungen der Heidenchristen in Galatien, sich durch die Beschneidung dem mosaischen Gesetz zu unterjochen um dadurch die Aufnahme der jüdischen Identität zu erwirken, als Regression zu einer damals schon veralteten heilsgeschichtlichen Auffassung, bzw. als Verleugnung des von ihm verkündigte Evangelium an. Die Verheißung, die Abraham gegeben wurde, hat durch das mosaische Gesetz nicht ihre Gültigkeit verloren, sondern wurde in Christus erfüllt. So sind die Judenchristen und die Heidenchristen eine Familie als von Gott adoptierte Kinder. Ein Exkurs zum Thema der Taufe in Gal 3,27 soll den Begriff der Wiedergeburt und die etwas problematische Interpretation des Taufbegriffs bei Tit 3,5 beleuchten. In Bezug auf Kapitel 8 des Römerbriefes werden die Begriffe Gesetz und Seele im Kontext der Adoption untersucht, mit besonderer Berücksichtigung, dass die paulinischen Gedankengänge stark von den eschatologischen Spannungen beeinflusst wurden, bzw. aus dem πρωτότοκος zu verstehen sind. Diesbezüglich wird der einzig guterhaltene, auf Griechisch verfasste Adoptionsvertrag untersucht. Aus dem Wortgebrauch dieses Dokuments und des Psalm 89 wird gefolgert, dass πρωτότοκος nicht unbedingt im literarischen Sinne „Erstgeborener“ bedeutet. In Bezug auf Röm 9,4 wird das neue paulinische Verständnis des Begriffs Israel analysiert und schlussfolgernd konstatiert, dass Paulus nicht supersezeSSIONistisch, sondern kontinuierlich und inkorporativ gedacht hat. In Eph 1,5 ist die Gesinnung von Röm 8 wiederzufinden, kombiniert mit dem ersten Teil des eschatologischen binären Cods „schon jetzt“, auf dem hier größere Betonung gelegt wird. Weiterhin soll auf zwei Begriffe der Gottessohnschaft

eingegangen werden, die nicht in Verbindung mit υἱοθεσία stehen. Während in Phil 2,15 die Gottessohnschaft Israels als Volk eine Paraphrase ist, wird sie in 2Kor 6,18 in Verbindung mit dem gesalbten König im Sinne von 2Sam 7,14 gestellt. Die Geburt und das Bild der Geburt erscheint beim Apostel nicht in Hinsicht auf Gott und den Menschen, sondern auf ihn selbst und seine geistlichen Kinder. Letztlich wird auf den Hebräerbrieff eingegangen, der zwar keine paulinische Schrift ist, jedoch der Einstellung zur Gotteskindschaft aus religiöser Sicht am ehesten der Adoption nahesteht.

Das Modell der Geburt, bzw. der Zeugung ist eine Eigenheit der johanneischen Theologie. Es wird gezeigt, dass die johanneische Schriften eine „Gegensprache“ entwickeln. Die Vorgehensweise der Analyse erfolgt nach Untersuchung der typisch johanneischen Schlüsselworte, zu denen auch die Gotteskindschaft gehört. Auch die zu den Schlüsselworten dazugehörigen *loci* werden berücksichtigt. Das Resümee ist, dass der Begriff τέκνα θεοῦ in der johanneischen Gemeinschaft von einem reflektierten Selbstverständnis zeugt. Die Doppeldeutigkeit des Wortes γεννάω im Sinne von Geburt, bzw. Zeugung wird thematisiert, wobei nach Abwägen der literaturwissenschaftlichen Meinung und der Argumente in Bezug auf Gott, die Position vertreten wird, dass es sich eher um Zeugung handelt. Dergleichen wird im Dilemma um die Wörter „erneut“ und „von oben“ verfahren, sodass im Fall von ἄνωθεν „von oben“ bevorzugt wird. Im Hinblick auf die Präposition ἐκ wird die Theorie des „fixen Ursprungs“ von TRUMBOWER untersucht und verworfen. Die aus dem ersten Johannes Brief gewonnene Erkenntnis von János BOLYKI bezüglich des johanneischen Modells der Gottessohnschaft kann auch so formuliert werden, dass sie besteht, wenn Gott der Erzeuger ist, bzw. im christlichen Glauben Gott der spirituelle Erzeuger bleibt, weil der Akt der Erzeugung weiterwirkt und maßgebend für die Existenz des so erzeugten Wesens ist. Die Analyse des Begriffs μονογενής zeigt, dass die Übersetzung mit „Eingeboren“ im exegetischen Sinne untragbar ist, die dahinführenden Falschinterpretationen werden aufgezeigt. In diesem Kapitel wird auch der erste Petrus Brief bezüglich des Begriffs des „von neuem geboren“ diskutiert.

Das Verständnis der Gottessohnschaft gilt in Matthäus als behavioristisches Modell, nach dem typisch für die Vaterschaft folgende Charakteristika sind: Exklusivität, Relationalität und das Adjektiv „himmlisch“. Im Zusammenhang damit steht das Phänomen der Ablehnung der irdischen Vaterschaft. Dieser Aspekt wird verstärkt Aufmerksamkeit geschenkt. Während der himmlische Vater im Verständnis des Jüngers positive Eigenschaften hat, ist der irdische Vater im Matthäus Evangelium nur negativ konnotiert. An dieser Stelle

wird das Novum der These in dieser Dissertation formuliert, wonach die richtige Interpretation von Mt 2,22 unter Berücksichtigung der beiden Söhne Herodes erfolgt, bzw. regional unterschiedliche Beurteilungen möglich sind: Archelaos ähnelt seinem grausamen Vater wahrscheinlich viel mehr als Herodes Antipas. Die negative Rolle der irdischen Väter wird durchgehend konsequent an anderen Beispielen aus dem Evangelium weiter bedacht. So wird bezüglich Mt 23,9 gegen die Mehrheitsmeinung scharfe Kritik geäußert, die basierend auf den Erkenntnissen der Analyse des Philon-Textes notwendig ist. Die Konsequenz der Nachfolgethik Jesu im Sinne des radikalen Verständnisses der Jüngerschaft wird festgelegt, dass man entweder Jünger ist oder nicht. An dieser Stelle wird die These von PATTARUMADATHIL vorgestellt, nach der die Jüngerschaft ein Weg des Gotteskind-Werden ist. Im Zusammenhang damit werden die Verständnisschwierigkeiten rund um den Schlüsselbegriff δικαιοσύνη geklärt. Die kürzeste und auch in dieser Dissertation vertretene Meinung ist die von ALMÁSI wonach die Jüngerschaft die Erfüllung des Willen Gottes ist. Einzelweise wurden die Begriffe des sog. δικαιοσύνη untersucht, wobei die kontroversen Forschungsmeinungen neu geprüft werden. Auch die Verwendung des Adjektivs δίκαιος und des Verbs δικαιόω werden geprüft. Des Weiteren werden Textstellen bezüglich der Gottesvaterschaft innerhalb und außerhalb der Bergpredig analysiert. Zum Schluss – ähnlich wie bei den beiden vorhergehenden Modellen – wird darauf eingegangen, in welcher Beziehung die Gottessohnschaft Christi und des Menschen zueinanderstehen. Zusammenfassend wird konstatiert, dass das Sichtbarwerden der Wesenszüge des Vaters an den Jüngern das Vorzimmer zur Erfüllung der Gotteskindschaft im Reich ihres Vaters ist.

Das vierte Modell der Gotteskindschaft basiert auf Lk 20,34-36 in Verbindung mit der Auferstehung. Dieser recht eigenen Auffassung zur Folge, konstituiert die Teilhabe an der Auferstehung die Gottessohnschaft.

Das fünfte Modell bezüglich der universellen Gottesvaterschaft ist in gewisser Hinsicht ein „Kuckucksei“, da es sich nicht explizit auf Christen bezieht, sondern für jeden Menschen Gültigkeit besitzt.

Nach der diachronen Annäherung an das Thema soll letztlich ein Kapitel die kognitiv metaphorisch-theoretische synchrone Analyse des Begriff der Gotteskindschaft diskutieren. Dadurch soll der untersuchte Themenbereich in einer Art Synopse gesehen werden.

Diese fünf Modelle sollten nicht miteinander vermischt werden. Jedes Modell hat eine eigene Existenzberechtigung in der Heiligen Schrift, bzw. in Gottes geschriebenem Wort. Selbst eine Synthese sollte nicht zwischen ihnen angestrebt werden. Jedes Modell generiert

mit Hilfe der menschlichen Sprache einen einzigartigen Lichtkegel, der ganz spezifisch einen Aspekt der unbegreiflichen Gott-Mensch Beziehung beleuchtet.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch. (Ford. és bevezetéssel ellátta: KLIN, A. F. J.)
In: Charlesworth, James H.: *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1.*
Doubleday, Garden City, NY, 1983: 615-652.
2013. évi V. törvény a Polgári Törvénykönyvről
Új Ptk. <http://ptk2013.hu/uj-ptk-normaszoveg/uj-ptk-iv-konyv-csaladjog/711>. 2017. május 30.
Nemzeti Jogszabálytár. http://njt.hu/cgi_bin/njt_doc.cgi?docid=159096. 2017. május 30.
- ACKERMANN, James: The Rabbinic Interpretation of Psalm 82 and the Gospel of John.
In: *HTR* 59, 1966: 186-191.
- AISZKHÜLOSZ: Oltalomkeresők. (Ford.: Kerényi Grácia)
In: *Aiszkülosz drámái.*
Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985: 95-139.
- ALEXANDRIAI Kelemen: *Protreptikosz: Buzdítás a görögökhöz.* (Ford.: Tóth Vencel OFM)
/Ókeresztény örökségünk 10./
Jel Kiadó, Budapest, 2006.
- ALEXANDRIAI Kelemen: *Stromateis.*
Early Christian Writings. <http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata-book5.html>. 2017. május 30.
- ALFÖLDI, Andreas: *Der Vater des Vaterlandes im Römischen Denken.*
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971.
- ALMÁSI Tibor: Máté evangéliuma
Budapest, 1989.
- ANDERSEN, Francis A. – David Noel FREEDMAN: *Hosea.*
/The Anchor Bible Vol. 24./
Doubleday, Garden City, NY, 1980.
- ARATOSZ: *Phaenomena.* (Ford.: Mair, G. R.)
In: *Callimachus, Lycophron, Aratus.*
/The Loeb Classical Library/
William Heinemann Ltd, London, 1921: 380-473.
- ARGYLE, A. W.: 1 John iii. 4f.
In: *ExpTim* 65, 1953-1954: 62-63.
- ARNOLD, Clinton E.: *Ephesians: Power and Magic. The Concept of Power in Ephesians in*

Light of its Historical Setting.
/SNTS Monograph Series 63./
Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

ATTRIDGE, Harold W.: *The Epistle to the Hebrews.*
/Hermeneia/
Fortress Press, Philadelphia, PA, 1989.

AUGUSTINUS, Aurelius S.: *De sermone Domini in monte libri duo.*
Sant'Agostino. <http://www.augustinus.it/latino/montagna/index2.htm>. 2017. május 30.

BAILEY, K.E.: *Through Peasant Eyes.*
William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1980.

BALCEWICZ-SZULADA Anna: Fogalmi metaforák és/vagy mentális terek? A lírai szövegek kognitív poétikai megközelítésének lehetőségeiről Lovasi András Menetszél című dalszövege alapján.
In: Parapatics Andrea /főszerk./ – Csernák-Szuhánszky Debóra /szerk./: *Félúton 7: Az ELTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskolájának konferenciája 2011. október 6–7.* ELTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola, Budapest, 2012. ELTE BTK Mai Magyar Nyelvi Tanszék. http://linguistics.elte.hu/studies/fuk/fuk11/Balcewicz-Szulada_KESZ.pdf. 2016. január 10.

BALLA Péter: *Gyermekek és szülők kapcsolata: Az Újszövetség tanítása kortörténeti kontextusban.*
Kálvin Kiadó, Budapest, 2010.

BAŃCZEROWSKI Janusz: A kognitív nyelvészet alapelvei.
In: *Magyar Nyelvőr* 123, (1), 1999.
Kulturális és Kommunikációs Központ Alapítvány.
<http://www.c3.hu/~nyelvor/period/1242/124207.htm>. 2016. január 10.

BARR, James: Abba Isn't Daddy.
In: *JTS* 39, 1988: 28-47.

BARTH, Gerhard: Matthew's Understanding of the Law.
In: Bornkamm, Günther - Gerhard Barth – Heinz Joachim Held: *Tradition and Interpretation in Matthew.*
Westminster Press, Philadelphia, PA, 1963: 58-164.

BARTH, Markus: *Ephesians 1-3.*
//The Anchor Bible Vol. 34./
Doubleday, Garden City, NY, 1974.

BARTH, Markus: *Ephesians 4-6.*
//The Anchor Bible Vol. 34A./

Doubleday, Garden City, NY, 1985.

BARTON, Stephen C.: *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew*.
/SNTS Monograph Series 80/
Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

BEASLEY-MURRAY, George R.: *John*. (2nd ed.)
/Word Biblical Commentary 36./
Thomas Nelson, h.n, 1999.

BENESCH, Hellmuth: *Pszichológia*.
/SH Atlasz 9./
Springer Hungarica, Budapest, 1994.

BENNETT, William: The Sons of the Father: The Fatherhood of God in the Synoptic Gospels.
In: *Interpretation* 4, 1950: 12-23.

BEST, Ernest: *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*.
/The International Critical Commentary/
T&T Clark, Edinburgh, 1998.

BETZ, Hans Dieter: Cosmogony and Ethics in the Sermon on the Mount.
In: Betz, Hans Dieter: *Essays on the Sermon on the Mount*.
Fortress Press, Philadelphia, PA, 1985: 89-123.

BETZ, Hans Dieter: *Galatians*.
/Hermeneia/
Fortress Press, Philadelphia, 1979.

BETZ, Hans Dieter szerk.: *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells* (2nd ed.)
University of Chicago Press, Chicago, 1992.

BETZ, Hans Dieter: *The Sermon on the Mount*.
/Hermeneia/
Fortress Press, Minneapolis, 1995.

Biblia Hebraica Stuttgartensia.
Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997.

Biblia: Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése. /ÚF/
Kálvin Kiadó, Budapest, 2005.

Biblia: Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése. /RÚF/
Kálvin Kiadó, Budapest, 2014.

BLACK, Matthew: *The Book of Enoch or 1Enoch*.
/Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 7./

Brill, Leiden, 1985.

BLICKENSTAFF, Marianne: *The Bloody Bridegroom: Violence in the Matthean Family*.
Paper presented in the Matthean Section at the 2001 Society of Biblical Literature
Annual Meeting.
http://www.webpages.uidaho.edu/jcanders/matthew/marianne_blickenstaff.htm 2017.
május 10.

BLICKENSTAFF, Marianne: *'While the Bridegroom is with Them': Marriage, Family, Gender
and Violence in the Gospel of Matthew*.
/Library of New Testament Studies 292./
T&T Clark, London – New York, 2005.

BODA I. Károly – PORKOLÁB Judit: Metaforák a kognitív nyelvészetben: Informatikai
szaknyelvi metaforák vizsgálata.
In: Kemény Gábor /szerk./: *A metafora grammatikája és stilisztikája*.
Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2001: 45-56.

de BOER, Martinus C.: *Galatians*.
/The New Testament Library/
Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 2011.

BOLYKI János: A boldogmondások történeti megközelítése, szerkezete, sajátosságai.
In: Bolyki János: *Teológia a szószéken és a katedrán*.
Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2015: 128-146.

BOLYKI János: *A tanúvallomás folytatódik: Kommentár János leveleihez*.
Osiris Kiadó, Budapest 2008.

BOLYKI János: „Igaz tanúvallomás”: *Kommentár János evangéliumához*.
Osiris Kiadó, Budapest, 2001.

BOLYKI János: *Újszövetségi etika*.
Kálvin Kiadó, Budapest, 1998.

BORNKAMM, Günther: End-Expectation and Church in Matthew.
In: Bornkamm, Günther - Gerhard Barth – Heinz Joachim Held: *Tradition and
Interpretation in Matthew*.
Westminster Press, Philadelphia, PA, 1963: 15-57.

BOSWELL, Jones: *The Kindness of Strangers: The Abandonment of Children in Western
Europe from Late Antiquity to the Renaissance*.
The University of Chicago Press, Chicago, 1988.

BÖCKLER, Anette: *Gott als Vater im Alten Testament: Traditionsgeschichtliche
Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*.
Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2000.

- BONHOEFFER, Dietrich: *Követés*.
Luther Kiadó, Budapest, 2008.
- BÖTTGER, P.C.: *μισθός*.
In: Brown, Colin ed.: *The New International Dictionary of New Testament Theology*.
Vol. 3.: Pri-Z.
Zondervan, Grand Rapids, MI, 1981: 138-144.
- BRAYFORD, Susan: *Genesis*.
/Septuagint Commentary Series/
Brill, Leiden – Boston, 2007.
- BRODZINSKY, David M. – Marshall D. SCHECHTER: *The Psychology of Adoption*.
Oxford University Press, New York, 1990.
- BROWN, Raymond E.: *The Epistles of John*.
/The Anchor Bible Vol. 30./
Doubleday, Garden City, NY, 1982.
- BROWN, Raymond E.: *The Gospel according to John (i-xii)*.
/The Anchor Bible Vol. 29./
Doubleday, Garden City, NY, 1966.
- BROWN, Raymond E.: The Pater Noster as an Eschatological Prayer.
In: *TS* 22, 1961: 175-208.
- BRUCE, F. F.: *The Book of Acts*. (Revised Edition)
/The New International Commentary on the New Testament/
William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1988.
- BRUCE, F.F.: *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*.
/(The New International Greek Testament Commentary, Vol. 2.)/
William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1982.
- BRUCE, F. F.: *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*.
/The New International Commentary on the New Testament/
William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1984.
- BRUEGGEMANN, Walter: *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming*.
William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1998.
- BUJI Ferenc: Az Atya
In: Buji Ferenc: *Az elfelejtett evangélium: A názáreti Jézus elveszett tanításai*.
Kairosz Kiadó, Budapest, 2006: 42-50.
- BUJI Ferenc: Az imádság.
In: Buji Ferenc: *Az elfelejtett evangélium: A názáreti Jézus elveszett tanításai*.

- Kairosz Kiadó, Budapest, 2006: 51-57.
- BUJI Ferenc: Házasság pro és kontra Krisztus szerint.
In: *Igen* 13, (4) 2001: 18-20.
- BUJI Ferenc: Isten atyasága
In: Buji Ferenc: *Az elfelejtett evangélium: A názáreti Jézus elveszett tanításai*.
Kairosz Kiadó, Budapest, 2006: 237-265.
- BULTMANN, Rudolf: *Die drei Johannesbriefe*.
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.
- BULTMANN, Rudolf: *Das Evangelium des Johannes*.
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1941.
- BURKE, Trevor J.: *Adopted into God's Family: Exploring a Pauline Metaphor*.
Appollos, Nottingham, 2006.
- BURKE, Trevor J.: Adoption and the Spirit in Romans 8.
In *EQ* 70, (4), 1998: 311-324.
- BYRNE, Brendan: *Sons of God*.
In: Freedman, David Noel ed.: *The Anchor Bible Dictionary Vol 6.: Si-Z*.
Doubleday, New York, NY, 1992: 156-159.
- BYRNE, Brendan: *'Sons of God'-'Seed of Abraham': A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background*.
Biblical Institute Press, Rome, 1979.
- CALDER, W. M.: Adoption and Inheritance in Galatia.
In: *JTS* 31, 1930: 372-374.
- CALDERONE, Philip J.: *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty: 2 Samuel 7:8-16*.
/Logos 1./
Loyola House of Studies, Manila, 1966.
- CAMPBELL, R. M.: *Parashiyyot and their Implications for Dating the Fragment Targums*.
In: Flesher Paul V. M.: ed.: *Targum and Scripture: Studies in Aramaic Translation and Interpretation in Memory of Ernest G. Clarke*.
Brill, Leiden - Boston, 2002: 105-114.
- CARROLL, John T.: *Luke: A Commentary*.
/The New Testament Library/
Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 2012.
- CARSON, Donald, A.: *Matthew*. Vol. 1. (Ch. 1-12.)
/The Expositor's Bible Commentary/

- Zondervan, Grand Rapids, MI, 1995.
- CARTER, Warren: Matthew 4:18-22 and Matthean Discipleship: An Audience-Oriented Perspective.
In: *CBQ* 59, 1997: 58-75.
- CARTER, Warren: 'Solomon in All His Glory': Intertextuality and Matthew 6.29.
In: *JSNT* 65, 1997: 3-25.
- CASSUTTO, Umberto: *Biblical and Oriental Studies*. Vol. 1.
Magness Press - Hebrew University, Jerusalem, 1973.
- CATHCART, Kevin J. – Robert P. GORDON: *The Targum of the Minor Prophets*.
/The Aramaic Bible 14./
Michael Glazier, Wilmington, DE, 1989.
- CHARLES, Daryl J.: Garnishing with the "Greater Righteousness": The Disciple's Relationship to the Law (Mt 5:17-20).
In: *BulBR* 12, (1), 2002: 1-15.
- CHARLESWORTH, James H.: *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2.
Doubleday, Garden City, NY, 1985.
- CHARLESWORTH, James H. et al.: *Resurrection: The Origin and Future of a Biblical Doctrine*.
T&T Clark, New York-London, 2006.
- CHEN, Diane G.: *God as Father in Luke-Acts*.
Peter Lang, New York, 2006.
- CHILDS, Brevard S.: *Exodus: A Commentary*.
/The Old Testament Library/
SCM Press, London, 1974.
- CHILDS, Brevard S.: *Isaiah*.
/The Old Testament Library./
Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 2001.
- CHILDS, Brevard S.: *Myth and Reality in the Old Testament*.
SCM Press, London, 1960.
- CHILTON, Bruce: God as „Father” in the Targumim, in Non-Canonical Literatures of Early Judaism and Primitive Christianity, and in Matthew.
In: Chilton, Bruce: *Judaic Approaches to the Gospels*.
Scholars Press, Atlanta, GA, 1994: 39-73.
- CHILTON, Bruce D.: *The Isaiah Targum*.
/The Aramaic Bible 11./

- Michael Glazier, Wilmington, DE, 1987.
- CHILTON, Bruce – Paul V. M. FLESHER: *The Targums: A Critical Introduction*.
Brill, Leiden - Boston, 2011.
- CLARKE, Ernest G.: *The Wisdom of Solomon*.
/The Cambridge Bible Commentary/
Cambridge University Press, Cambridge, 1973.
- COLACLIDES, Peter: Acts 17,28a and Bacchae 506.
In: *Vigiliae Christianae* 27, 1973: 161-164.
- COLERAN, James E.: The Sons of God in Genesis 6,2.
In: *Theological Studies* 2, 1941: 488-509.
- COLLINS, Adela Yarbro – John. J. COLLINS: *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*.
William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, 2008.
- COOKE, Gerald: The Israelite King as Son of God.
In: *ZAW* 32, 1961:202-225.
- CORLEY, Kathleen E.: Women's Inheritance Right sin Antiquity and Paul's Metaphor of Adoption.
In: Levine, Amy-Jill szerk.: *A Feminist Companion to Paul*.
T&T Clark, London – New York, 2004: 98-121.
- CULPEPPER, R. Alan: The Gospel of Luke.
In: *The New Interpreter's Bible in Twelve Volumes: Vol. IX*.
Abingdon Press, Nashville, TN, 1995.
- CULPEPPER, R. Alan: The Pivot of John's Prologue.
In: *New Testament Studies* 27, (1), 1980: 1-31.
- CSERHÁTI Márta: Jézus és a szirofóníciai asszony találkozása.
In: Szabó Lajos szerk.: *Teológia és nemzetek*.
Evangelikus Hittudományi Egyetem - Luther Kiadó, Budapest, 2016: 57-64.
- CSERHÁTI Sándor: *Az újszövetség teológiája*.
Luther Kiadó, Budapest, 2012.
- CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt második levele*.
Luther Kiadó, Budapest, 2009.
- D'ANGELO, Mary Rose: Theology in Mark and Q: *Abba* and "Father" in Context.
In: *HTR* 85, (2), 1992: 149-174.

- DAVIES, Margaret: *Matthew*. (2nd ed.)
/Readings: A New Biblical Commentary/
Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2009.
- DAVIES, William D. - Dale C. ALLISON: *The Gospel according to Saint Matthew*.
Vol 1: Introduction and Commentary on Matthew I-VII. /The International Critical
Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament/
T&T Clark, Edinburgh, 1988.
- DAVIES, William D. - Dale C. ALLISON: *The Gospel according to Saint Matthew*.
Vol 2: Introduction and Commentary on Matthew VIII- XVIII. /The International
Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament/
T&T Clark, Edinburgh, 1991.
- DAVIES, William D. - Dale C. ALLISON: *The Gospel according to Saint Matthew*.
Vol 3: Commentary on Matthew XIX-XXVIII. /The International Critical
Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament/
T&T Clark, Edinburgh, 1997.
- DE JONGE, Marinus: *The Son of God and the Children of God in the Fourth Gospel*.
In: Cook, James I. szerk.: *Saved by Hope: Essays in Honor of Richard C. Oudersluys*.
William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1978: 44-63.
- DE RU, G.: *The Conception of Reward in the Teaching of Jesus*.
In: *NT 8*, 1966: 202-222.
- DEINES, Roland: *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias: Mt 5,13-20 als
Schlüsseltext der matthäischen Theologie*.
/WUNT 177./
Mohr Siebeck, Tübingen, 2004.
- Deuterokanonikus bibliai könyvek a Septuaginta alapján*.
Kálvin Kiadó, Budapest, 1998.
- Didakhé. (Ford.: VANYÓ László).
In: Vanyó László szerk.: *Apostoli atyák*. (2. kiadás)
/Ókeresztény írók 3./
Szent István Társulat, Budapest, 1988: 93-101.
- DIOGENES LAERTIUS: *Lives of Eminent Philosophers*. (Ford.: Hicks R. D.)
/The Loeb Classical Library/
William Heinemann Ltd, London, 1925.
- DOBROVITS Aladár – KÁKOSY László szerk.: *A paraszt panasza: Óegyiptomi novellák*.
Helikon Kiadó, Budapest, 1963.
- DODD, C. H.: *The Interpretation of the Fourth Gospel*.

- Cambridge University Press, Cambridge, 1958.
- DRIVER, G. R. – John C. Miles: *The Babylonian Laws*.
Clarendon Press, Oxford, 1952.
- DUNN, James D.G.: *Baptism in the Holy Spirit*.
Westminster Press, Philadelphia, PA, 1970.
- DUNN, James D. G.: *Christianity in the Making: An Inquiry into the Doctrine of Incarnation*.
SCM Press, London, 1989.
- DUNN, James D. G.: *Kezdetben volt az evangélium. Jézus, Pál és az evangéliumok*.
Kálvin Kiadó, Budapest, 2014.
- DUNN, James D.G.: *The Epistles to the Colossians and to Philemon*.
/The New International Greek Testament Commentary/
William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI - Cambridge, 1996.
- DUNN, James: *The Theology of Paul the Apostle*.
William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, - Cambridge, UK, 1998.
- EDWARDS, M. J.: Quoting Aratus: Acts 17,28.
In: ZNW 83, 1992: 266-269.
- EGERESI László Sándor: Targum, targumím.
In: *Theológiai Szemle* 3, 2000: 132-140.
- EHRMAN, Bart D.: *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*.
Oxford University Press, New York – Oxford, 1993.
- ELLIOTT, John C.: *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*.
/The Anchor Bible Vol. 37b/
Yale University Press, New Haven – London, 2000.
- ELMAN, Yaakov: The Suffering of the Righteous in Palestinian and Babylonian Sources.
In: JQR 80, 1990: 315-339.
- EMERTON, John A.: Some New Testament Notes.
In: JTS 11, 1960: 329-336.
- EMERTON, John A.: Melchizedek and the Gods: Fresh Evidence for the Jewish Background of John X.34-36.
In: JTS 17, (2), 1966: 399-401.
- EPICTETUS: *The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*. Vol 2. (Ford.: Oldfather, W. A.)

/The Loeb Classical Library/
William Heinemann Ltd, London, 1952.

EUSZEBIOSZ egyháztörténete. (Vanyó László szerk., Baán István ford.)
/Ókeresztény írók 4./
Szent István Társulat, Budapest 1983.

FABER, Riemer: The Apostle and the Poet: Paul and Aratus.
In: *Clarion* 42, (13), 1993: 291-293.

FALKENSTEIN, Adam – Wolfram von SODEN: *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*.
/Die Bibliothek der alten Welt./
Artemis-Verlag, Zürich - Stuttgart, 1953.

FARKASFALVY Dénes: *Testté vált szó: Evangélium Szent János szerint*. Vol. 1.
Prugg Verlag, 1986.

FENSHAM, F. Charles: Father and Son Terminology for Treaty and Covenant.
In: Goedicke, Hans ed.: *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*.
The John Hopkins Press, Baltimore-London, 1971: 121-135

FIEDLER, Martin Johannes: „Gerechtigkeit” im Matthäus-Evangelium.
In: *ThVers* 8, 1977: 63-75.

FINÁLY Henrik: A latin nyelv szótára.
OSZK Digitális Könyvtár. <http://finaly.oszk.hu/cgi-bin3/index.cgi?function=index>.
2017. május 30.

FITZMYER, Joseph A.: *The Acts of the Apostles*.
/The Anchor Bible Vol. 31./
Doubleday, Garden City, NY, 1998.

FOSSUM, Jarl: *Son of God*.
In: Freedman, David Noel ed.: *The Anchor Bible Dictionary Vol 6.: Si-Z*.
Doubleday, New York, NY, 1992: 128-137.

FOSTER, Robert: Why on Earth Use 'Kingdom of Heaven'?: Matthew's Terminology Revisited.
In: *NTS* 48, 2002: 487-499.

FRANCE, R.T.: *The Gospel According to Matthew: An Introduction and Commentary*.
/Tyndale New Testament Commentary 1./
InterVarsity Press, Leicester, UK, 1985.

FRANCE, R.T.: *The Gospel of Matthew*.
/The New International Commentary on the New Testament/

- William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK, 2007.
- FRETHEIM, Terence: *Genesis: Introduction, Commentary and Reflections.*
/The New Interpreter's Bible 1./
Abingdon Press, Nashville, TN, 1994.
- FRÖHLICH Ida: *A qumráni szövegek magyarul.* (2. javított és bővített kiadás)
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar –
Szent István Társulat, Piliscsaba-Budapest, 2000.
- FUNG, Ronald Y. K.: *The Epistle to the Galatians.*
/The New International Commentary on the New Testament/.
William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1988.
- FÜRST, D.: *παιδεύω.*
In: Brown, Colin ed.: *The New International Dictionary of New Testament Theology.*
Vol. 3.: Pri-Z.
Zondervan, Grand Rapids, MI, 1981: 775-780.
- GALOT, J.: *Etre né de Dieu: Jean 1,13.*
/Analecta Biblica 37./
Institut Biblique Pontifical, Rome, 1969.
- GARLINGTON, Don: *An Exposition of Galatians: A Reading from the New Perspective.*
Wipf & Stock, Eugene, OR, 2007.
- GAVENTA, Beverly Roberts: *Our Mother St Paul: Toward the Recovery of a Neglected Theme.*
In: In: Levine, Amy-Jill szerk.: *A Feminist Companion to Paul.*
T&T Clark, London – New York, 2004: 85-97.
- van GEMEREN, Willem A.: The Sons of God in Genesis 6:1-4: (An Example of Evangelical Demythologization?).
In: *Westminster Theological Journal* 43, (2), 1981: 320-348.
- GIESEN, Heinz: *Christliches Handeln: Eine redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη –Begriff in Matthäus-Evangelium.*
Peter Verlag, Frankfurt am Main, 1982.
- GOFF, M. – L.T. STUCKENBRUCK – E. MORANO szerk.: *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan: Contexts, Traditions, and Influences.*
/WUNT 360/
Mohr Siebeck, Tübingen, 2016.
- GOPPELT, Leonhard: *A Commentary on 1 Peter.*
William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1993.

- GORDON, Cyrus H.: *Ugaritic Textbook*.
Pontifical Biblical Institute, Rome, 1965.
- GORDON, Robert P.: *1 & 2 Samuel*.
/Old Testament Guides/
JSOT Press, Sheffield, 1993.
- GRANEROD, Gart: A Forgotten Reference to Divine Procreation? Psalm 2:6 in Light of
Egyptian Royal Ideology.
In: VT 60, 2010: 323-336.
- GREEN, Joel B.: *The Gospel of Luke*.
/The New International Commentary on the New Testament/
William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1997.
- GREYER, Herbert G.: *Aratus*.
In: Freedman, David Noel ed.: The Anchor Bible Dictionary Vol. 1.: A-C.
Doubleday, New York, NY, 1992: 353.
- GUHRT, J.: *παλιγγενεσία*.
In: Brown, Colin ed.: The New International Dictionary of New Testament Theology.
Vol. 1.: A-F.
Zondervan, Grand Rapids, MI, 1975: 184-186.
- GÜNTHER, W.: *ὑποκρίνω*.
In: Brown, Colin ed.: The New International Dictionary of New Testament Theology.
Vol. 2.: G-Pre.
Zondervan, Grand Rapids, MI, 1981: 468-470.
- GYÖRKÖSY Alajos – KAPITÁNYFÉY István – TEGYEY Imre: *Ógörög – magyar nagyszótár*.
Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990.
- HAGNER, Donald A.: Law, Righteousness, and Discipleship in Matthew.
In: *Word & World* 18, (4), 1998: 364-371.
- HAGNER, Donald A.: *Matthew 1-13*.
/Word Biblical Commentary, Vol. 33a/
Word Books, Dallas, 1993.
- HAMZA Gábor – FÖLDI András: *A római jog története és intézményei*.
Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1996.
- HARE, Douglas R.A.: *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St Matthew*.
/SNTS Monograph Series 6./
Cambridge University Press, Cambridge, 1967.

- von HARNACK, Adolf: Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes.
In: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* 37,
1915: 534-573.
- HAYWARD, Robert: God as Father in the Pentateuchal Targumim.
In: Albrecht, Felix – Reinhard Feldmeier eds.: *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*.
Brill, Leiden - Boston, 2014: 138-164.
- HAYWARD, Robert: *The Targum of Jeremiah*.
/The Aramaic Bible 12./
Michael Glazier, Wilmington, DE, 1987.
- HEGEDŰS Zoltán – SZUTYÁNSZKI Enikő: „Isten vala az Ige”: *A János-evangélium magyar fordításának kérdései*.
Agapé, Szeged, 1998.
- HEISER, Michael S.: Deuteronomy 32:8 and the Sons of God.
In: *Bibliotheca Sacra* 158, (1), 2001: 52-74.
- HEISER, Michael S.: Jesus’ Quotation of Psalm 82:6 in John 10:34: A Different View in John’s Theological Strategy.
Dr. Michael S. Heiser.
<http://www.michaelsheiser.com/TheNakedBible/SBL%20Psalm%2082%20in%20John%2010%20paper.pdf>. 2017. május 31.
- HEMER, Colin: ἐπιούσιος.
In: *JSNT* 22, 1984: 81-94.
- HOEHNER, Harold W.: *Ephesians: An Exegetical Commentary*.
Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2002.
- HOFIUS, O.: πατήρ.
In: Brown, Colin ed.: *The New International Dictionary of New Testament Theology*.
Vol. 1.: A-F.
Zondervan, Grand Rapids, MI, 1975: 615-621.
- HOLLADAY, William L.: *Jeremiah 1: A Commentary on the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*.
Fortress Press, Philadelphia, PA, 1986.
- HOMMEL, Hildebrecht: Neue Forschungen zur Aeropagrede Acta 17.
In: *ZNW* 46, 1955: 145-178.
- HOMMEL, Hildebrecht: Platonisches bei Lukas: Zu Act 17,28a (Leben-Bewegung-Sein).
In: *ZNW* 48, 1957: 193-200.
- HORVÁTH Katalin: Metafora – metonímia: A metafora és a metonímia szerkezeti

összefüggéseiről.

In: Kemény Gábor /szerk./: *A metafora grammatikája és stilisztikája.*

Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2001: 108-113.

HURTADO, Larry W.: *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity.*

William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2005.

IDEL, Moshe: Ben: *Sonship and Jewish Mysticism.*

Continuum, London, 2007.

IRONS, Charles Lee: *The Righteousness of God: A Lexical Examination of the Covenant-Faithfulness Interpretation.*

/WUNT2 386./

Mohr Siebeck, Tübingen, 2015.

ISHIDA, Tomoo: *The Royal Dinasties in Ancient Israel: A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology.*

/Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 142./

de Gruyter, Berlin – New York, 1977.

JAKUBINYI György: *Máté evangéliuma.*

Szent István Társulat, Budapest, 1991.

JAUBERT, Annie: *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne.*

/Patristica Sorbonensia 6./

Editions de Seuil, Paris, 1963.

JENNI, Ernst: אב 'āb Vater.

In: Jenni, Ernst –Claus Westermann ed.: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament.* Vol. 2.

Chr. Kaiser Verlag-Theologischer Verlag, München-Zürich, 1971: 17-24.

JEREMIAS, Joachim: Abba.

In: Jeremias, Joachim: *Abba: Studien zum neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte.*

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966: 15-66.

JEREMIAS, Joachim: *Jerusalem in the Time of Jesus.*

Fortress Press, Philadelphia, PA, 1969.

JEREMIAS, Joachim: *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus.*

Charles Scribner's Sons, New York, 1971.

JEREMIAS, Joachim: *Vatename Gottes.*

In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* 3. kiad. 1962: 1234-1235.

JIPP, Joshua W.: *Paul's Areopagus Speech of Acts 17:16-34 as Both Critique and*

Propaganda,
In: *JBL* 131, (3), 2012: 567-588.

JOHNSON, Aubrey R.: *Sacral Kingship in Ancient Israel*.
University of Wales Press, Cardiff, 1967.

JOHNSON, Luke Timothy: *The Acts of the Apostles*.
/Sacra Pagina Vol. 5./
Liturgical Press, Collegeville, MN, 1992.

JOHNSON, Luke Timothy: *The Gospel of Luke*.
/Sacra Pagina Vol. 3./
Liturgical Press, Collegeville, MN, 1991.

JOHNSON, Marshall D.: *The Purpose of the Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*.
/SNTS Monograph Series 8./
Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

JONES, J. Walter: *The Law and Legal Theory of the Greeks*.
Clarendon Press, Oxford, 1956.

JOSEPHUS Flavius: *Apíón ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*.
Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2010.

JOSEPHUS Flavius: *A zsidó háború*. (Ford.: Révay József)
Gondolat Kiadó, Budapest, 1964.

JOSEPHUS Flavius: *A zsidók története 2. /XI-XX. könyv/* (Ford.: Révay József)
Gondolat Kiadó, Budapest, 1966.

JOSEPHUS: *Jewish Antiquities: Books I-IV*.
/The Loeb Classical Library/
William Heinemann Ltd, London, 1961.

JOSEPHUS: *Jewish Antiquities: Books V-VIII*.
/The Loeb Classical Library/
William Heinemann Ltd, London, 1950.

JOSEPHUS: *The Jewish War: Books I-III*.
/The Loeb Classical Library/
William Heinemann Ltd, London, 1956.

JONQUIÈRE, Tessel M.: *Prayer in Josephus*
/Ancient Judaism and Early Christianity 70./
Brill, Leiden - Boston, 2007.

JUBILEES. (Ford.: Wintermute, O. S.)

- In: Charlesworth, James M. szerk.: *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. Doubleday, Garden City, NY, 1985: 35-142.
- JUSZTIN, Szent: Párbeszéd a zsidó Trifónnal. (Ford.: Ladocsi Gáspár)
In: Vanyó László szerk.: *A II. századi görög apologéták.*
/Ókeresztény írók 8./
Szent István Társulat, Budapest, 1984: 133-311.
- KARNER Károly: *Máté evangéliuma.*
Keresztyén Igazág, Sopron, 1935.
- KECK, Leander E: Derivation of Destiny: "Of-ness" in Johannine Christology, Anthropology, and Soteriology.
In: Culpepper, Alan R. – C. Clifton Black /szerk./: *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith.*
Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 1996: 274-288.
- KEENER, Craig S.: *Acts: an Exegetical Commentary. Vol 3.: 15:1 - 23:35.*
Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2014.
- KELLY, J. N. D.: *Commentary on the Epistles of Peter and of Jude.*
/Black's New Testament Commentaries/
Adam & Charles Black, London, 1969.
- KERR, A. J.: ἀρραβών.
In: *JTS* 39, 1988: 92-97.
- KERTÉSZ András: A kognitív nyelvészet skeptikus dilemmája.
In: *Magyar Nyelvőr* 124, (2), 2000.
Kulturális és Kommunikációs Központ Alapítvány.
<http://www.c3.hu/~nyelvor/period/1242/124207.htm>. 2016. január 10.
- KIERKEGAARD, Søren: *Works of Love.*
Princeton University Press, Princeton, NJ, 1949.
- KINGSBURY, Jack Dean: *Matthew: Structure, Christology, Kingdom.*
Fortress Press, Minneapolis, MN, 1975.
- KINGSBURY, Jack Dean: The Place, Structure, and Meaning of the Sermon on the Mount within Matthew.
In: *Interpretation* 41, (2), 1987: 131-143.
- KINGSBURY, Jack Dean: The Verb *AKOLOUTHEIN* ("To Follow") As an Index of Matthew's View of His Community.
In: *JBL* 97, (1), 1978: 56-73.
- KIRK, G.S. – J. E. RAVEN – M. SCHOFIELD: *A preszókratikus filozófusok.*

Atlantisz, Budapest, 2002.

KLAUCK, Hans-Josef: *Der erste Johannesbrief.*

/EKK XXIII/1/

Benziger Verlag-Neukirchener Verlag, Neukirchen - Vluyn, 1991.

KNIGHT III., George W.: *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text.*

/The New International Greek Text Commentary/

William B. Eerdmans - Paternoster Press, Grand Rapids, MI - Cambridge, UK, 1992.

KOCH, K.: Der König als Sohn Gottes in Ägypten und Israel.

In: Otto, Eckart – Erich Zenger (Hrsgb): *“Mein Sohn bist du” (Ps 2,7): Studien zu den Königpsalmen.*

Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2002: 1-32.

KOCSIS Imre: *A hegyi beszéd.* (3. kiadás)

/A Biblia világa 4./

Jel Kiadó, Budapest, 2005.

KOCSIS Imre: A tanító Jézus.

In: *Vigília* 62, (12), 1997: 901-911.

KOCSIS Imre: *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába I.*

Szent István Társulat, Budapest, 2010.

KOCSIS Imre: *Lukács evangéliuma.*

Szent István Társulat, Budapest, 1995.

KOESTER, Craig R.: *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary.*

/The Anchor Bible 36./

Doubleday, New York, 2001.

KOHLER, Kaufmann: *Memra.*

In: The Jewish Encyclopedia.

Vol. 8.: Leon-Moravia.

Ktav Publishing House, New York, 1904: 464-465.

KÓKAI Nagy Viktor: *A hegyi beszéd.*

/Questiones Theologiae 1./

KRE HTK Doktori Iskola – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2007.

van KOOTEN, George H.: *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School: Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology, with a New Synopsis of the Greek Texts.*

/WUNT2 171/

Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.

van KOOTEN, George H.: *Paul's Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to*

God, and the Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity.

/WUNT 232/

Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

van KOOTEN, George H.: *The Divine Father of the Universe from the Presocratics to Celsus: The Graeco-Roman Background to the 'Father of All' in Paul's Letter to the Ephesians.*

In: : Albrecht, Felix – Reinhard Feldmeier szerk.: *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity.*

/Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions Vol 18./

Brill, Leiden - Boston, 2014: 293-323.

KORINNA: Töredékek.

In: *Lyra Græca* Vol. 3. (Szerk. és ford.: Edmonds, J.M.)

The Loeb Classical Library/

William Heinemann Ltd, London, 1927: 10-39.

KOVÁCS (KARNER) Károly: *Hellenizmus, Róma, zsidóság.*

Útitárs, Köln-Bécs, 1969.

KÖVECSES Zoltán: *A metafora: Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe.*

Typotex, Budapest, 2005.

KÖVECSES Zoltán: Jézus halála: Egy kognitív nyelvészeti megközelítés.

In: *Credo* 17 (3), 2011:10-24.

KÖVECSES Zoltán: *Megtérés-metaforák: Kognitív nyelvészeti megközelítés.*

Publikálatlan kézirat.

KÖVECSES Zoltán: A fogalmi metaforák elmélete és az elmélet kritikája.

In: *Világosság* (2006:8-9-10), 2006: 87-97.

KVANVIG, Helge S.: *The Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man.*

/WMANT 61/

Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1988.

LACOCQUE, André: L'idée directrice de l'Exode.

In: *VT* 15, 1965: 345-353.

LAKOFF, George – Mark JOHNSON: *Metaphors We Live By.*

University of Chicago Press, Chicago, 1980.

LANGACKER, Ronald. W.: *Foundations of Cognitive Grammar. Vol. 1. Theoretical Prerequisites.*

Stanford University Press, Stanford, 1987.

- LANGACKER Ronald. W.: *Foundations of Cognitive Grammar. Vol. 2. Descriptive Application.*
Stanford University Press, Stanford, 1991.
- LARSON, Erik: 460. 4QNarrative Work and Prayer.
In: Pfann, S. J. et al. ed.: *Qumran Cave 4. XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea 1.*
/DJD 36/
Oxford University Press, Oxford, 2000: 369-386.
- LÁSZLÓ Virgil: Krisztus pokolra szállása az Újszövetség fényében 1.
In: *Lelkipásztor* 90 (1), 2015: 417-424.
- LÁSZLÓ Virgil: Nemzeti identitás és Krisztusban lét.
In: Szabó Lajos szerk.: *Teológia és nemzetek: Az Evangélikus hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete.*
Evangélikus Hittudományi Egyetem, Budapest, 2016: 65-77.
- Leges duodecim tabularum 4,2.
The Roman Law Library. <http://ancientrome.ru/ius/library/twelve/twelve.htm>
2017. május 31.
- LENKEYNÉ Semsey Klára: *Az eljövendő világ erejével e világban: János apostol leveleinek magyarázata.*
Kálvin Kiadó, Budapest, 2005.
- LEVINE, Amy-Jill: The Gospel of Matthew: Between Breaking and Continuity.
In: Puerto, Mercedes Navarro – Marinella Perroni eds.: *Gospels: Narrative and History.*
/The Bible and Women 2.1/
SBL Press, 2015: 121-144.
- LIEU, Judith M.: *I, II, & III John: A Commentary.*
/The New Testament Library/
Westminster John Knox Press, Louisville, KY, - London, 2008.
- LIGHTFOOT, Robert Henry: *St. John's Gospel.*
Clarendon Press, Oxford, 1956.
- LIGOURI Szent Alfonz: *Megegyezés Isten akaratával.*
Jel Kiadó, Budapest, 2011.
- LINCOLN, Andrew T.: *Ephesians.*
/Word Biblical Commentary Vol. 42/
Word Books, Dallas, 1990.
- von LIEVEN, Alexandra: Father of the Fathers, Mother of the Mothers. God as Father (and

- Mother) in Ancient Egypt.
In: : Albrecht, Felix – Reinhard Feldmeier szerk.: *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*.
/Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions Vol 18./
Brill, Leiden - Boston, 2014: 19-36.
- LOCHMAN, Jan Milič: *Mi Atyánk: Az Úri imádság teológiai magyarázata*.
Kálvin Kiadó, Budapest, 1996.
- LOHMEYER, Ernst: *Das Evangelium des Matthäus: Nachgelassene Ausarbeitungen und Entwürfe zur Übersetzung und Erklärung*.
/Meyers Kommentar Sonderband/
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1958.
- LOHMEYER, Ernst: *The Lord's Prayer*.
William Collins Sons & Co, London, 1965.
- LUKIANOSZ, Szamoszatai: *Bis accusatus sive tribunalia*. (Ford.: HARMON, A.M.)
In: Lucian in Eight Volumes. Vol 3.
/The Loeb Classical Library/
William Heinemann Ltd, London, 1960: 83-151.
- LUKIANOSZ, Szamoszatai: *Gallus*. (Ford.: HARMON, A.M.)
In: Lucian in Eight Volumes. Vol 2.
/The Loeb Classical Library/
William Heinemann Ltd, London, 1960: 171-239.
- LUTHER Márton: *A szolgálai akarat*.
/Magyar Luther Könyvek 11./
Magyarországi Luther Szövetség, 2006.
- LUZ, Ulrich: *Matthew 1-7*.
/Hermeneia/
Augsburg Fortress, Minneapolis, 1989.
- LUZ, Ulrich: *Máté Jézustörténete*.
/Hermeneutikai füzetek 21./
Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2000.
- LYALL, Francis: *Adoption Metaphor and the Security of the Believer*.
In: *Testamentum Imperium* 1, 2005-2007.
PreciousHeart.Net. [http://www.preciousheart.net/ti/2007/07-1 Lyall, Francis – Adoption Metaphor and the Security of the Believer.pdf](http://www.preciousheart.net/ti/2007/07-1_Lyall,Francis-AdoptionMetaphorandtheSecurityoftheBeliever.pdf) 2016. január 10.
- MACDONALD, Margaret Y.: *Colossians and Ephesians*.
/Sacra Pagina Vol. 18./
Liturgical Press, Collegeville, MN, 2008.

MAFTEI, Ștefan-Sebastian: "Sonship" and its Relevance for Jewish and Non-Jewish Mystical Literatures.

In: *JSRI* 8, (No.23), 2009: 141-153.

MALINA, Bruce J.: John's: The Maverick Christian Group: The Evidence of Sociolinguistics.

In: *BTB* 24, (4), 1987: 167-182.

MALINA, Bruce J. – Richard L. Rohrbaugh: *Social-Science Commentary on the Gospel of John*.

Fortress Press, Minneapolis, MN, 1998.

MARMORSTEIN, A.: *The Old Rabbinic Doctrine of God. Vol. 1.: The Names & Attributes of God*.

Oxford University Press, London, 1927.

MARSHALL, I. Howard: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*.

/The New International Greek Testament Commentary/

Paternoster Press - William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1978.

MARSHALL, I. Howard: *The Pastoral Epistles*.

/The International Critical Commentary/

T&T Clark, Edinburgh, 1999.

MARTYN, Louis J.: *Galatians*.

/The Anchor Bible, Vol. 33a/

Doubleday, New York, 1997.

MCCANN, J. Clinton Jr.: *The Book of Psalms*.

In: The New Interpreter's Bible. Vol. 4.

Abigdon Press, Nashville, TN, 1996: 639-1280.

MCCARTER, P. Kyle: *2 Samuel*.

/The Anchor Bible Vol. 9./

Doubleday, Garden City, NY, 1984.

MCCORD, Hugo: Becor and Prototokos.

In: *Restoration Quarterly* 10, 1967: 40-45.

MCDOWELL, Douglass M.: *The Law in Classical Athens*.

Cornell University Press, Ithaca, NY, 1978.

MCKENZIE, John L.: The Divine Sonship of the Angels.

In: *CBQ* 5, (3), 1943: 293-300.

MCKENZIE, John L.: The Divine Sonship of Israel and the Covenant.

In: *CBQ* 8, (3), 1946: 320-331.

- MCKENZIE, John L.: The Divine Sonship of Men in the Old Testament.
In: *CBQ*, 7, 1945: 326-339.
- MEEKS, Wayne A.: The Man from Heaven in Johannine Sectarianism.
In: *JBL* 91, 1972: 44-72.
- MENGESTU, Abera: *God as Father in Paul: Kinship Language and Identity Formation in Early Christianity*.
Pickwick Publications, Eugene, OR, 2013.
- MENKEN, Maarten J.J.: “Born of God” or “Begotten by God”? A Translation Problem in the Johannine Writings.
In: *Novum Testamentum* 51, 2009: 352-368.
- METZGER, Bruce, M.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*.
United Bible Societies, London - New York, 1971.
- MONTEFIORE, H. W.: God as Father in the Synoptic Gospels.
In: *NTS* 3, 1956: 31-46.
- MOODY, Dale: God’s Only Son: The Translation of John 3:16 in the Revised Standard Version.
In: *JBL* 72, (4), 1953: 213-219.
- MOTYER, Stephen: Justification in the New Testament Outside the Pauline Corpus.
In: *Vox Evangelica* 22, 1992: 71-89.
- MOWERY, Robert L.: God, Lord, and Father: The Theology of the Gospel of Matthew.
In: *BR* 33, 1988: 24-36.
- MOWERY, Robert L.: The Disappearance of the Father: The References to God the Father in Luke-Acts.
In: *Encounter* 55, (4), 1994: 353-358.
- MOWERY, Robert L.: The Matthean References to the Kingdom.
In: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 70, (4), 1994: 398-405.
- MUNTAG Andor: *Jób könyve*.
Luther Kiadó, Budapest, 2003.
- NAGY Alexandra szerk.: *Szeretetből élünk*.
Szent Gellért Kiadó és Nyomda, Budapest, 2011.
- Nestle - Aland: *Novum Testamentum Graece* (28. ed.)
Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012.
- NEWSOM, Carol: 378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b}.
In: Brooke, G, et al. ed.: *Qumran Cave 4. XVII: Parabiblical Texts. Part 3*.

- /DJD 22./
Oxford University Press, Oxford, 1996: 237-288.
- NEYREY, Jerome H.: "I Said: You Are Gods": Psalm 82:6 and John 10.
In: *JBL* 108, (4), 1989: 647-663.
- NICKELSBURG, George W. E.: *1 Enoch*.
/Hermeneia/
Fortress Press, Minneapolis, MN, 2001.
- NICKELSBURG, George W. E.: *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*. (2nd ed.)
Fortress Press, Minneapolis, MN, 2005.
- NICKELSBURG, George W. E. – James C. WANDERKAM: *1 Enoch: A New Translation*.
Fortress Press, Minneapolis, MN, 2004.
- NIJMAN, M. – K. A. Worp: 'ΕΠΙΘΥΣΙΟΣ' in a Documentary Papyrus?
In: *NT* 41, (3) 1999: 231-234.
- NESSLERATH, Heinz-Günther: „Vater Zeus” im griechischen Epos.
In: : Albrecht, Felix – Reinhard Feldmeier szerk.: *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*.
/Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions Vol 18./
Brill, Leiden - Boston, 2014: 37-55.
- NOLLAND, John: *Luke 18:35-24:53*.
/Word Biblical Commentary Vol. 35c./
Word Books, Dallas, 1993.
- NOLLAND, John: *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*.
/The New International Greek Text Commentary./
William B. Eerdmans - Paternoster Press, Grand Rapids, MI, - Cambridge, UK, 2005.
- Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján.
Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2007.
- ÓRIGENÉSZ: Az imádságról. (Ford.: VANYÓ László)
In: Vanyó László szerk.: *Órigenész az imádságról és a vértanúságról*.
/Ókeresztény írók 14./
Szent István Társulat, Budapest, 1997: 41-163.
- PARPOLA, Simo – Kazuko WATANABE: *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*.
/State Archives of Assyria 2/
University of Helsinki Press, Helsinki, 1988.
- PATTARUMADATHIL, Henry: "Your Father in Heaven": *Discipleship in Matthew as a Process of Becoming Children of God*.

- /Analecta Biblica 172./
Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2008.
- PEASE, Arthur S.: *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum libri secundus et tertius*.
Oxford University Press, London, 1958.
- PENNINGTON, Jonathan T.: *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew*.
/Supplements to Novum Testamentum 126./
Brill, Leiden - Boston, 2007.
- PERES, Imre: *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*.
/WUNT 157/
Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, 212-213. o.
- PERKINS, Pheme: *The Johannine Epistles*.
/New Testament Message 21./
Michael Glazier, Wilmington, DE, 1979.
- PERVO, Richard I.: *Acts: A Commentary*.
/Hermeneia/
Fortress Press, Minneapolis, MN, 2009.
- PESTHY Monika: *A csábítás teológiája: A kísértés fogalmának története az ókorban*.
Kairosz Kiadó, Budapest, 2005.
- PETERSEN, Norman R.: *The Gosple of John and the Sociology of Light: Language and Characterization in the Fourth Gospel*.
Trinity Press International, Valley Forge, PA, 1993.
- PHILÓN, Alexandriai: De Abrahamo.
In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 4.
Walter de Gruyter, Berlin, 1902: 1-60.
- PHILÓN, Alexandriai: De confusione linguarum.
In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 2.
Walter de Gruyter, Berlin, 1897: 229-267.
- PHILÓN, Alexandriai: De decalogo.
In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 4.
Walter de Gruyter, Berlin, 1902: 268-307.
- PHILÓN, Alexandriai: De mutatione nominum.
In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 3.
Walter de Gruyter, Berlin, 1898: 156-203.
- PHILÓN, Alexandriai: De opificio mundi.
In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 1.
Walter de Gruyter, Berlin, 1896: 1-60.

PHILÓN, Alexandriai: De praemiis et poenis.

In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. V.
Walter de Gruyter, Berlin, 1906: 336-365.

PHILÓN, Alexandriai: De sobrietate.

In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 2.
Walter de Gruyter, Berlin, 1897: 215-228.

PHILÓN, Alexandriai: De somniis.

In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 3.
Walter de Gruyter, Berlin, 1898: 204-306.

PHILÓN, Alexandriai: De specialibus legibus.

In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. V.
Walter de Gruyter, Berlin, 1906: 1-265.

PHILÓN, Alexandriai: Legum allegorianum.

In: Cohn, Leopoldus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. I.
Walter de Gruyter, Berlin, 1896: 61-169.

PINDAROSZ: Olympia.

In: *The Odes of Pindar including the Principal Fragments*. (Ford. Sandys, John)
/The Loeb Classical Library/
William Heinemann Ltd, London, 1955: 1-149.

PLATÓN: Az állam.

In: *Platón összes művei*. 2. kötet /Bibliotheca Classica/
Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984: 7-710.

PLATÓN: Timaios.

In: *Platón összes művei*. 3. kötet /Bibliotheca Classica/
Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984: 307-409.

PLÉH Csaba: *Bevezetés a megismeréstudományba*.

TYPOTeX Kft. Elektronikus Kiadó, Budapest, 1998.

Nyitott Egyetem. <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/cog/cimlap.htm>. 2016. január 10.

PLUMMER, Alfred: *An Exegetical Commentary on the Gosple According to S. Matthew*.

Charles Scribner's Sons, New York, 1910.

PLUTARKHOSZ: Fragmenta.

In: *Plutarch's Moralia in Sixteen Volumes*. Vol. 15. (Szerk. és ford.: Sandbach, F. H.)
/The Loeb Classical Library/
William Heinemann Ltd, London, 1987.

PLUTARKHOSZ: De defecta oraculorum.

In: *Plutarch's Moralia in Sixteen Volumes*. Vol. 5. (Szerk.: Goold, C. P.)

/The Loeb Classical Library/

Harvard University Press, Cambridge, MA - London, UK, 1999: 347-501.

POHLENZ, Max: Paulus und die Stoa.

In: ZNW 42, 1949: 69-104.

POPOVIĆ, Mladen: God the Father in Flavius Josephus.

In: Albrecht, Felix – Reinhard Feldmeier eds.: *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*.

Brill, Leiden - Boston, 2014: 181-197.

PORTON, Garry G.: *Sadducees*.

In: Freedman, David Noel ed.: *The Anchor Bible Dictionary Vol. 5.: O-Sh*.

Doubleday, New York, NY, 1992: 892-895.

POWELL, Mark Allan: Binding and Loosing: A Paradigm for Ethical Discernment from the Gospel of Matthew.

In: *Currents in Theology and Mission* 30, (6), 2003: 438-445.

POWELL, Mark Allan: *Fortress Introduction to the Gospels*.

Fortress Press, Minneapolis, 1998.

POWELL, Mark Allan: *Introducing the New Testament: A Historical, Literary, and Theological Survey*.

Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2009.

PROPP, William H.C.: *Exodus 1-18: A New Translation with Introduction and Commentary*.

/The Anchor Bible 2./

Doubleday, New York, 1998.

PRÖHLE Károly: *Lukács evangéliuma*.

Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, é.n.

PRZYBYLSKI, Benno: *Righteousness in Matthew and in his World of Thought*.

/SNTS Monograph Series 41./

Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

QUINN, Jerome D.: *The Letter to Titus*.

/The Anchor Bible 35./

Doubleday, New York, 1990.

RADERMAKERS, Jean – Raymond GIRARD: *Feltámadás*.

In *Biblikus Teológiai Szótár*.

Szent István Társulat, Budapest, 1986: 362-370.

RAHLFS, Alfred szerk.: *Septuaginta*.

Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, é.n.

RINGWALD, A.: γεννάω.

In: Brown, Colin ed.: *The New International Dictionary of New Testament Theology*.
Vol. 1.: A-F.
Zondervan, Grand Rapids, MI, 1975: 176-180.

ROBINSON, John A.T.: *The Priority of John*.
SCM Press, London, 1985.

ROCHAIS, Gérard: *Les récits de resurrection des morts dans le Nouveau Testament*.
/SNTS Monograph Series 40/
Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

ROH, Taesong: *Die familia dei in den synoptischen Evangelien: Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld*.
/NTOA 37/
Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg - Göttingen, 2001.

ROTHSCHILD, Claire K.: *Paul in Athens: The Popular Religious Context of Acts 17*.
/WUNT 341/
Mohr Siebeck, Tübingen, 2014.

RUITEN, Jacques van: *Divine Sonship in the Book of Jubilees*.
In: Albrecht, Felix – Reinhard Feldmeier eds.: *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*.
Brill, Leiden - Boston, 2014: 85-105.

RUSAM, von Dietrich: *Die Gemeinschaft der Kinder Gottes: Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefe*.
/BWANT 133/
Kohlhammer, Stuttgart, 1993.

SABOURIN, L.: *Who Was Begotten...of God (Jn1:13)*
In: *BTB* 6, 1976: 86-90.

SCOTT, James M.: *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of Huiiothesia in the Pauline Corpus*.
/WUNT2 48/
Mohr Siebeck, Tübingen, 1992.

SCHAYA, Leo: *A szellemi születés*.
Napkút Kiadó, Budapest, 2016.

SCHIPPERS, R.: τέλος.
In: Brown, Colin ed.: *The New International Dictionary of New Testament Theology*.
Vol. 2.: G-Pre.
Zondervan, Grand Rapids, MI, 1981: 59-65.

SCHNACKENBURG, Rudolf: *Die Johannesbriefe*.
/HTKNT 13/3/
Herder, Freiburg, 1975.

SCHNACKENBURG, Rudolf: *Das Johannesevangelium 1*.
/HTKNT 4/1/
Herder, Freiburg, 1972.

SCHRAGE, Wolfgang: *Ethik des Neuen Testaments*. /5. Auflage/
/Grundrisse zum Neuen Testament, Band 4./
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989.

SCHRAMM, Tim: *Der Markus-Stoff bei Lukas*.
/SNTS Monograph Series 14/
Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

SCHWEIZER, Eduard: *Das Evangelium nach Matthäus*.
/NTD 2./
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973.

SCOTT, James M.: *Adoption, Sonship*.
In: Hawthorne, Gerald F. – Ralph P. Martin szerk.: *Dictionary of Paul and His Letters*.
InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1993: 15-18.

SHEFFIELD, Julian: *The Father in the Gospel of Matthew*.
In: Levine, A-J. and M. Blickenstaff eds.: *A Feminist Companion to Matthew*.
Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001: 52-69.

SERGI, Omer: *The Composition of Nathan's Oracle to David (2 Samuel 7:1-17) as a Reflection of Royal Judahite Ideology*.
In: *JBL* 129, (2), 2010: 261-279.

SNAITH, John G.: *Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus Son of Sirach*.
/The Cambridge Bible Commentary/
Cambridge University Press, Cambridge, 1974.

SPIECKERMANN, Hermann: *The "Father" of the Old Testament and Its History*.
In: Albrecht, Felix – Reinhard Feldmeier szerk.: *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*.
/Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions Vol 18./
Brill, Leiden - Boston, 2014: 73-84.

da SPINETOLI, Ortensio: *Lukács - a szegények evangéliuma*.
Agapé, Szeged, 2001.

SPENCER, Aída Besançon: *Father-Ruler: The Meaning of the Metaphor "Father" for God in the Bible*.
In: *JETS* 39, (3), 1996: 433-442.

STEVENS, David E.: Does Deuteronomy 32:8 Refer to “Sons of God” or “Sons of Israel”?
In: *Bibliotheca Sacra* 154, (2), 1997: 131-141.

STIBBE, Mark: TRUMBOWER, J.A.: Born from Above: The Anthropology of the Gospel of John.
In: *JSNT* 48, 1992: 124.

STRECKER, Georg: *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchungen zur Theologie des Matthäus.*
/FRLANT 82./ (3. ed.)
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971.

STUHLMACHER, Peter: *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus.*
/FRLANT 87/ (2. ed.)
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.

SZABÓ Csaba: *Feltámadás.*
In: Keresztyén Bibliai Lexikon. Vol .1.
Kálvin Kiadó, Budapest, 2000: 470-472.

SZAMARASZ Vera Zoé: Az idő téri metaforái: A metaforák szerepe a feldolgozásban.
In: *Világosság* (2006:8-9-10), 2006: 99-109.

Szent Biblia. /Ford.: KÁROLI Gáspár/
Magyar Bibliatanács, Budapest, 1989.

SZIGETI Jenő: A bibliai parabolák grammatikája.
In: Kemény Gábor /szerk./: *A metafora grammatikája és stilsztikája.*
Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2001: 268-272.

TAYLOR, Walther F. Jr.: *Ephesians.*
/Augsburg Commentary on the New Testament/
Augsburg Publishing House, Minneapolis, MN, 1985.

TERTULLIANUS: *De carne Christi.* /Evans, Ernest szerk. és ford./
S.P.C.K., London, 1956.
The Tertullian Project
http://www.tertullian.org/articles/evans_carn/evans_carn_03latin.htm
2017. május 30.

Testament of Job. /Ford. és jegyzetekkel ellátta: SPITTLER, R. P./
In: Charlesworth, James H.: *The Old Testament Pseudepigrapha.* Vol. 1.
Doubleday, Garden City, NY, 1983: 829-868.

Testament of the Twelve Patriarchs. /Ford. és bevezetéssel ellátta: KEE, H. C./
In: Charlesworth, James H.: *THE Old Testament Pseudepigrapha.* Vol. 1.
Doubleday, Garden City, NY, 1983: 775-828.

The Mishnah. /Ford. bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta: DANBY, Herbert/

Oxford University Press, Oxford, 1933.

The Tosefta. /Szerk.: Jacob NEUSNER/ Vol. 1-6.
Ktav Publishing House, Hoboken, NJ, 1977-1986.

THERON, Daniel J.: "Adoption" in the Pauline Corpus.
In: *The Evangelical Quarterly* 28, 1956: 6-14.

THOM, Johan C.: *Cleanthes' Hymn to Zeus: Text, Translation, and Commentary*.
/Studien und Texte zu Antike und Christentum 33./
Mohr Siebeck, Tübingen, 2005.

THOMPSON, Mariann Meye: *Born from Above: The Anthropology of the Gospel of John*, by
Jeffrey A. Trumbower.
In: *JBL* 113, 1994: 157-159.

THOMPSON, Marianne Meye: *The Promise of the Father: Jesus and God in the New
Testament*.
Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 2000.

TILLICH, Paul: *Rendszerezés teológia*.
Osiris Kiadó, Budapest, 2000.

TOWNSEND, J.T.: Matthew XXIII. 9.
In: *JTS* 12, 1961: 56-59.

TÖNGES, Elke: „*Unser Vater im Himmel*”: *Die Bezeichnung Gottes als Vater in der
tannaitischen Literatur*.
/BWANT 147/
Kohlhammer, Stuttgart, 2003.

TRUMBOWER, Jeffrey A.: *Born from Above: The Anthropology of the Gospel of John*.
/Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 29./
Mohr Siebeck, Tübingen, 1992.

UEDA, Shizuteru: *Isten lélekben való születése: Eckhart mester tanítása és a zen-buddhizmus*.
Arcticus Kiadó, Budapest, 2004.

VANYÓ László: *Theologia graeca*.
A Bp-i Pázmány Péter r.k. Hittudományi Akadémia Jegyzetosztálya, Budapest, 1992.

VARGA Zsigmond J.: *Újszövetségi görög-magyar szótár*.
Kálvin Kiadó, Budapest, 1996.

VELLANICKAL, Matthew: *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings*.
/Analecta Biblica 72./
Biblical Institute Press, Rome, 1977.

- VERHOEF, Pieter A.: *The Books of Haggai and Malachi*.
/The New International Commentary on the Old Testament/
William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1987.
- VERMES Géza: *A kereszténység kezdetei: Názárettől Nikaiáig (Kr. u. 30-325)*.
Libri Könyvkiadó, Budapest, 2013.
- VERMES Géza: *A zsidó Jézus: Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa*.
Osiris Kiadó, Budapest, 1995.
- VLADÁR Gábor: Kálvin megigazulástana.
In: Peres Imre szerk.: *Kezdetben volt az Ige. Tanulmánykötet Lenkeyné Semsey Klára tiszteletére 80. születésnapja alkalmából*.
/Acta Theologica Debrecinensis, 1. kötet/
Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2011: 97-118.
- de WAAL DRYDEN, J.: The Sense of $\sigma\text{ΠΙΕΡΜΑ}$ in 1 John 3:9: In Light of Lexical Evidence.
In: *Filologia Neotestamentaria* 11, 1999: 85-100.
- WARDEN, Francis Marion: God's Only Son.
In: *Review and Expositor* 50, 1953: 216-223.
- WEINFELD, Moshe: The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East.
In: *Journal of the American Oriental Society* 90, 1970: 184-203.
- WELCH, John W.: *The Sermon on the Mount in the Light of the Temple*.
Ashgate Publishing Company, Burlington, VT, 2009.
- WENHAM, Gordon: *Genesis 1-15*.
/World Biblical Commentary 1./
Word Books, Waco, TX, 1987.
- WERBŐCZY István: *Tripartitum: A dicsőséges Magyar Királyság szokásjogának hármaskönyve*.
Téka Könyvkiadó, Budapest, 1990.
- WESTCOTT, Brooke Foss: *The Gospel according to St. John*.
John Murray, London, 1908.
- WILCKEN, U. – L. MITTEIS szerk.: *Grundzüge und Chrestomatie der Papyruskunde*.
Zweiter Band.
/Nachdruck der 1. Auflage, Leipzig 1912/
Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1963.
- WILLIAMS, A. Lukyn: 'My Father' in Jewish Thought of the First Century.

In: *JTS* 31, 1930: 42-47.

WINSTON, David: *The Wisdom of Solomon*.
/The Anchor Bible Vol. 43./
Doubleday, Garden City, NY, 1979.

WITHERINGTON III, Ben: Rite and Rights for Women – Galatians 3:28.
In: *NTS* 27, 1980-1981: 593-604.

WRIGHT, N. T.: *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*.
Fortress Press, Minneapolis, MN, 1993.

YOUNG, Frances: *The Theology of the Pastoral Letters*.
/New Testament Theology/
Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

ZIESLER, John A.: *The Meaning of Righteousness in Paul*.
/SNTS Monograph Series 20./
Cambridge University Press, Cambridge, 1982.