

Cserháti Sándor

Az Újszövetség teológiája

Cserhádi Sándor

Az Újszövetség teológiája



Luther Kiadó | Budapest, 2012

A kiadvány az Evangélikus Hittudományi Egyetem támogatásával jelent meg.

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

© Luther Kiadó, 2012

© Cserháti Sándor, 2012

TARTALOM

A szerző előszava	II
AZ ÚJSZÖVETSÉGI TEOLÓGIA KESKENY ÚTJA. AZ ÚJSZÖVETSÉGI TEOLÓGIA KIALAKULÁSÁNAK TÖRTÉNETE ÉS AZ EBBŐL ADÓDÓ TANULSÁGOK	15
1. Az újszövetségi teológia függetlenné válása a rendszeres teológiától	19
2. Teológiai feszültségek az Újszövetségen belül	23
a) Feszültség a „történeti Jézus” és a tanítványok hite között	23
b) Az evangéliumok szembeállítása az Újszövetség többi részével	25
c) Feszültségek az őskeresztyénség teológiai irányzatai között	25
d) Ellentét a szinoptikus evangéliumok és János evangéliumának teológiája között	27
e) Jézus vagy Pál?	28
f) A radikális történetkritikai szemlélet megkérdőjelezése	30
3. Az újszövetségi tanúságtétel eredetiségének kérdése	32
a) Az Újszövetség a vallástörténet megvilágításában	33
b) A vallástörténeti iskola különböző kísérletei az Újszövetség titkának megfejtésére	35
c) A vallástörténeti iskola utóélete	38
d) Az Újszövetség teológiai problémáinak biblikus megközelítése	41
4. Problémák kiéleződése és álláspontok polarizálódása a 20. században	45
a) A forma- és redakciótörténeti kutatás által előállt helyzet	45
b) A szociológiai szempont felvetése	48
c) Az újreformatori és a barthi teológia hatása az Újszövetség teológiai megítélésére	49

d) Áttörés a húsvét előtti Jézushoz	51
e) Az Újszövetség üzenetének irodalmi-nyelvi megközelítése a posztmodern hermeneutikai irányzatokban	54
AZ ÚJSZÖVETSÉGI TEOLÓGIA FELADATA, MÓDSZERE ÉS KIFEJTÉSE	59
1. Az Újszövetségi teológia történetéből adódó feladatok	61
2. Az újszövetségi teológia hermeneutikai problémái	64
3. Az Újszövetség teológiai tartalmának kifejtése	68
TEOLÓGIAI TÍPUSOK AZ ÚJSZÖVETSÉGEN BELÜL	73
1. Az ősgyülekezetek teológiája	75
a) Támpontok az ősgyülekezetek teológiájához	75
b) Az őskeresztység belső viszonyai	78
c) Az ősgyülekezet előtt álló teológiai feladat	80
d) Az ősgyülekezet tanúskodása a szabadító Krisztusról	92
e) Az őskeresztység etikai arculata	106
f) Az ősgyülekezethez köthető iratok teológiája	112
2. Pál apostol teológiájának alapvonásai	126
a) A páli teológiát befolyásoló tényezők	126
b) Az evangélium Istennek ereje	129
c) A Jézus Krisztus evangéliuma	134
d) Az evangélium mint Krisztus keresztjéről szóló ige	137
e) A szabadulást szerző evangélium	149
f) Új életet teremtő evangélium	162
g) A páli örökséghez kapcsolódó újszövetségi iratok	168
3. A jánosi kör teológiája	205
a) A teológiai típus kialakulásának feltételei	205
b) Teológiai felismerések végsőként elmenő vállalása Jánosnál	207
c) A jánosi kör rendhagyó emberszemléletének teológiai következményei	215
d) A János három levelében jelentkező teológiai hangsúlyok	217
JÉZUS ÉLETE ÉS MŰVE	225
1. Jézus életének és művének keretei	227
a) Életrajzi keretek	230
b) Jézus működésének szellemi háttere	232
c) Keresztelő János mozgalma és Jézus	234

2. Jézus igehirdetése	238
a) Jézus Isten országáról	238
b) Jézus Isten országának igényéről	242
3. Jézus magatartása	246

KÖZÖS VONÁSOK AZ ÚJSZÖVETSÉG RÉTEGEINEK TEOLÓGIÁJÁBAN	257
1. A kánonkérdés az Újszövetség egysége szempontjából	259
2. Az Újszövetség tanúságtétele az atyák Istenéről	262
a) Isten jelenléte az Újszövetségben	262
b) A teológia és a krisztológia viszonya az Újszövetségben	262
c) Az Újszövetség szerzői az Ószövetség Istenének színe előtt tudják magukat	263
d) Isten kapcsolatteremtő és történelemformáló hatalom	263
3. Az Ószövetség és az Újszövetség kapcsolata	264
a) Az Ószövetség helye a korai keresztyénségben	264
b) Hogyan idézik az újszövetségi szerzők az Ószövetséget?	264
c) Teológiai kapcsolat az Ó- és Újszövetség között	265
4. Jézus Krisztus szabadító műve az Újszövetség közös tanúságtételében	267
a) Miből kínál szabadulást az Újszövetség?	267
b) Isten Jézus történeti személye és műve által szerez szabadulást	267
c) Isten hatalma a maga paradox mivoltában szerez szabadulást	268
5. A kétpólusú eszkatológia	269
a) A végső dolgokkal kapcsolatos várakozások	269
b) Szabadítás a történeti lét síkján	270
c) A „már most” és a „még nem” feszültségében	270
6. Az Újszövetség közös tanúságtétele az egyházzól és szolgálatáról	272
a) Isten új, eszkatologikus népe	272
b) Az egyház mint eszkatologikus közösség	273
c) Isten eszkatologikus népe a jelen világban	273
7. Az Újszövetség etikai igénye és etikai hangsúlyai	275
a) Az újszövetségi etika jellege	275
b) Az etikai motiváció az Újszövetségben	275
c) Az Újszövetség etikai normája	276
d) Az újszövetségi etika cselekvési területe	277
e) Az Újszövetség etikája az eszkatológia feszültségében	277

FÜGGELÉK	279
Rövidítések	281
Forrás- és szövegkiadások	281
Szótárak, lexikonok, kézikönyvek	282
Szakirodalmi hivatkozások	282
Felhasznált irodalom	297
Szótárak és nyelvtani segédkönyvek	297
Alapszövegek és bibliafordítások	297
Bevezetéstudományi és kortörténeti művek	298
Biblikus teológiai művek	301
Írásmagyarázati művek	310
Személynévmutató	313
Helynévmutató	318
Tárgymutató	319
Igehelymutató	328
Kanonikus bibliai könyvek	328
Deuterokanonikus bibliai könyvek	339
Qumráni szövegek	339
Apostoli atyák	339
Apokrif iratok	339

„Jézus Krisztus tegnap és ma és mindörökké
azonos önmagával.” (Zsid 13,8; Cs. S. ford.)

TISZTELT OLVASÓ!

Szeretettel köszöntöm mindazokat, akik új könyvemet, *Az Újszövetség teológiáját* fellapozzák. Nem kevés írásmagyarázati mű megjelenését követően kerül kézbe, és ez a körülmény – a bibliai iratok előbb írásmagyarázati művekben való feldolgozása, majd az exegetikai eredmények biblikus teológiai összegzésének sorrendje – akaratlanul is az újszövetségi tudomány természetéhez igazodik. Ha a bibliai tudományoknak ezt az ágát egy épülethez hasonlítjuk, azt kell mondanunk, hogy az Újtestamentum eredeti szövegének magyarázata húzza fel a falakat, amelyeket azután az *újszövetségi teológia* fed be mint tető. Amint tehát a tetőnek az alaprajzot követő falakhoz kell igazodnia, nem pedig fordítva, úgy kell az újszövetségi teológiának is az írásmagyarázat eredményeihez idomulnia. Meg kell vallanunk, hogy e kötött sorrend kiküzdött eredményei helyett sok esetben a kutatók előfeltevései, prekoncepciói, sőt olykor rögeszméi érvényesülnek. Reménységem szerint sikerült elkerülnöm ezt a buktatót, s ha a tartalomjegyzék tanulmányozása során az Olvasó a mondanivaló kibontásában valami újszerűt és szokatlant észlel, akkor ezt az Újszövetség tanúságtétele iránti tiszteletnek, mintsem holmi különcködésnek tudja be.

Nem könnyű útra hívom az Olvasót. Ahogy az egyik cím is megfogalmazza: *keskeny* az út, amelyen az újszövetségi teológia kutatójának végig kell mennie, hiszen több különböző irányban letérhet róla. Valaki talán bölcsőbb dolognak tartja az újszövetségi teológiai gondol-

kodásnak főként a szélsőséges irányzatairól való hallgatást, de sohasem jó megfutamodni a fogas kérdések előtt. Inkább szembe kell szállni és meg kell birkózni velük, különben utolérnek és marcangolni fognak minket. Hasonlóképpen nem lehetünk kíméletesek saját előítéleteinkkel sem. Minden bibliaolvasónak kialakul valamilyen véleménye különösen az Írásban található ellentétes állításokkal kapcsolatban, de csak akkor boldogulhatunk velük, ha készek vagyunk a kérdések új szempontokból történő megközelítésére. Úgy gondolom, az Újszövetség teológiájával foglalkozó könyvem azok számára lesz igazán hasznos, akik *vitatkozni készek, de ugyanakkor önkritikára is hajlandóak*.

A feladatom legnehezebb része az volt, hogy az *Újszövetség egészének* teológiai mondanivalóját tartsam szem előtt. Ugyanis a Bibliánknak ez a része is sokszólamú zeneműhöz hasonlít. Sőt mondhatnánk, hogy egy bonyolult fugatételhez, amelyben mindegyik dallam önálló életet él, és mégis együtt adja vissza a szerző szándékát. A legtöbb próbálkozás az újszövetségi teológia megragadására lényegét tekintve megreked az Újszövetség egyik vagy másik hangsúlyos eleménél – vagy az evangéliumoknál, vagy a páli leveleknél, szakszerűbben a „történeti Jézusnál” vagy „a kérügmaticus Krisztusnál”. Ha így járunk el, valóban megúszhatjuk a feladat nehezét, de hűtlenek leszünk az Újszövetség egészéhez, és elsikkasztjuk lényeges mondanivalóit.

Azonban bármennyire is törekszem a teljességre az Újszövetség üzenetének megszólaltatásában, a legtökéletesebb eredmény sem pótolhatja az Olvasó elmélyülését a Szentírás ismeretében, naponkénti tanulmányozásában. Amint a térkép is hasznos a tájékozódásban, de nem pótolhatja a környezettel, a tereppel való eleven érintkezést, magát a benne zajló életet. Az a reménységem, hogy az Olvasó kezébe kerülő könyv segítséget nyújthat az Istennek tetsző élet megvalósításában.

Nincs is más becsvágyam, mint hogy az egyházért vállalt eddigi munkám betetőzése „áteresztővé” váljon, és segítse a mi jó Pásztorunk megtartó szeretetének érvényesülését és azt, hogy Bibliánk lapjairól minden egyes alkalommal utat találhasson hozzánk.

A kézbe vett könyvben sokféle mondanivalót kellett összesűrítenem. A jobb áttekintés és eligazodás érdekében javaslom mindenekelőtt a tartalomjegyzék figyelmes áttanulmányozását, mert már az egyes fejezetek címei és a témák sorrendje is árulkodnak arról a metódusról, ahogyan – meggyőződésem és hitem szerint – az Újszövetség üzenete a legmélyrehatóbban és a leginkább csonkítás nélkül megragadható.

A kötet szövegében kétféle szedés figyelhető meg. Egy levegősebb főszöveg és egy sűrűbb szedésű alárendelt szövegtípus. Az első típusú szövegben az újszövetségi teológiai gondolatmenetet követő kifejtés található. A főszövegtől eltérő betűtípussal szedett, behúzott szövegtükrökkel nyomtatott részek úgynevezett „exkurzusokat” tartalmaznak, amelyek az egyes, az újszövetségi tudományban sokat vitatott kérdéseket a főszövegnél részletesebben tárgyaló mondanivalót foglalják össze. Ez utóbbiakra nézve azt javaslom, hogy a keresett témát – mondjuk a „megigazulással” foglalkozó exkurzusokat – a tárgymutató segítségével keressük meg.

Fel szeretném hívni az olvasó figyelmét arra is, hogy a bibliai idézetek a kiadói gyakorlat szerint dőlt betűs szedéssel szerepelnek. A protestáns új fordítás szövegei a jelen kötetben is ebben a formában találhatóak meg. Azt is meg kell vallanom azonban, hogy nem egy esetben a görög szöveget saját fordításomban adtam vissza, mert szükségesnek láttam az igeszakasz eredeti értelmének jobban megfelelő, a mondanivalót pontosabban visszaadó fordítás használatát.

Sokan vannak, akiknek imádsága, gondoskodása, helytállása lehetővé tette egy naprakész újszövetségi teológiai mű megjelenését, ezért fogadja ki-ki hálás köszönetemet. Legyenek sokan azok is, akik számára áldássá válik ez a könyv.

I

AZ ÚJSZÖVETSÉGI TEOLÓGIA KESKENY ÚTJA

*Az újszövetségi teológia kialakulásának története
és az ebből adódó tanulságok*

Az újszövetségi teológia története azt mutatja, hogy az út, amelyen az Újszövetség üzenetének teológiai megragadására és megismertetésére szóló feladatát megvalósíthatja, valóban keskeny. A kutató ugyanis gyakran egymásnak ellentmondó állításokkal találkozik, és ezért mindkét irányban könnyen lecsúszhat erről az útról. Hogy ezeket a kísértéseket felismerhessük, és a célnak megfelelő módszert felismerve elkerülhessük, legalább vázlatosan meg kell ismernünk az újszövetségi teológia kialakulásának történetét.

Az Újszövetség kutatásával kezdettől fogva foglalkoztak az arra hivatottak, de ez inkább az egyes iratok magyarázatát jelentette, mintsem a sokféle szerző által sokféle szempontból megfogalmazott mondanivaló rendszeres kifejtését. Pedig, ahogy Karner Károly ezt alig vitathatóan kijelentette: az újszövetségi teológia szerepe az újszövetségi tudományon belül az újszövetségi „Szentírás teológiai tartalmának a megragadása és e teológiai tartalom történeti formálódásának a megrajzolása”.¹ Erre viszont azt kell felelnünk, hogy bár az Újszövetség írói határozott és jól kivehető teológiai álláspontot képviseltek, *átfogó és rendszeresen kifejtett teológiát azonban még Pál apostolnál sem találunk az Újszövetségben*. Ezt a munkát nekünk kell elvégeznünk.

Az Újszövetség teológiai feltárása *három szakaszban* megy végbe. Ez a három lépcső az újszövetségi tudományok felépítésében is tükröződik. a) El kell sajátítanunk az Újszövetség nyelvét, a görög nyelv-

¹ KARNER 1954, 133. o.

nek az írásba foglalás időszakában használatos ún. „koiné” (általános köznyelvi) változatát. b) Meg kell ismernünk és fel kell használnunk azokat a magyarázati módszereket, amelyek szólásra bírják a szövegeket. c) Az exegézis eredményeit végül *értékelni* kell teológiaiilag, a köztük levő teológiai összefüggéseket vagy akár ellentmondásokat fel kell tárnunk és be kell mutatnunk az Újszövetség teológiájában. *A sorrendet nem fordíthatjuk meg.* Különben egy-egy textus teológiai előítéleteink igazolásává lesz, és így maga az újszövetségi Szentírás nem lesz képes alakítani és gazdagítani teológiai ismereteinket.

1. AZ ÚJSZÖVETSÉGI TEOLÓGIA FÜGGETLENNÉ VÁLÁSA A RENDSZERES TEOLÓGIÁTÓL

A teológiai tanulmányok során az újszövetségi teológiával párhuzamosan a rendszeres teológiával is meg kell ismerkedni. A rendszeres teológia azt fejt ki logikusan és módszeresen, hogy mit vall és mihez igazodik *a jelenben* egy evangéliumból élő keresztyén, vagy még pontosabban: a keresztyének közössége, az egyház. Miért van szükség akkor emellett még az újszövetségi teológia megismerésére is? A helyes választ akkor kaphatjuk meg, ha végigkísérjük az újszövetségi teológia kialakulásának történetét, ugyanis volt idő, amikor a teológusok még nem tettek különbséget az újszövetségi és a rendszeres teológia között.

Az újszövetségi teológia viszonylag fiatal teológiai tudományág. A rendszeres teológiától történő elszakadása és *önállósulása* az Újszövetségnek a felvilágosodás szellemi áramlatának nyomán meginduló kritikai kutatásához kapcsolódik. Mi volt a helyzet e tekintetben a felvilágosodás koráig? Ezt elnagyoltan a következőképp vázolhatjuk fel:

a) *A korai keresztyénség időszakában*: A Szentírás üzenete → *regula fidei* (hitvallások) → az egyház tanítása

b) *A középkor folyamán*: Az egyház tanítása → *regula fidei* (hitvallások) → A Szentírás üzenete

Vagyis kezdetben az ige üzenetét foglalta össze a *regula fidei* (a hitvallások mint a hit zsinórmértéke), és ez döntött az egyházi tanítás

vitás kérdéseiben.² A későbbiek során megfordult a sorrend. A kialakult egyházi tanítás alapján értelmezték a hitvallásokat, és ezeket szem előtt tartva magyarázták az Írás kijelentéseit. Természetesen ezért azután nem is kerülhetett sor az újszövetségi teológia önálló művelésére, de ami még ennél is fontosabb: az egyház mindig időszzerű megújulására sem.

Az újszövetségi teológia a *reformáció korában sem* válhatott a rendszeres teológiától független teológiai tudományággá, noha a *sola Scriptura* elv alkalmazása az érvényes egyházi tanítás kialakításánál visszatért a kezdeti idők sorrendjéhez.³ Ennek okát abban kell keresnünk, hogy még hiányzott a Szentírás történeti szemlélete, aminek következtében nem is érzékelték a különbséget az Újszövetség teológiai üzenete és a kor teológiai állásfoglalása között. E tekintetben nem változott a helyzet az ortodoxia és a pietizmus idején sem. Az egyes íráshelyek a helyes tanítás igazolására szolgáltak.⁴

Luther és a reformátorok az Írás alapján vették fel a küzdelmet a korabeli egyházi tanítás eltévelyedéseivel szemben. Sőt Luther már bizonyos tartalmi kritikát is gyakorolt az Írás egyes helyei felett.⁵ Számára a Szentíráson belül is az a kijelentés volt döntő hit és élet dolgában, amely Krisztusról világosan tanít.⁶ De teológiájának biblikus fogantatása ellenére sem lesz Luther az újszövetségi teológia megteremtője, mert az ő korában még hiányoznak azok a történeti ismeretek, főként pedig az a történeti szemléletmód, amelynek segítségével elkülöníthetők lennének az Újszövetség egyes teológiai rétegei, és megfogalmazhatók lennének azok sajátos teológiai mondanivalói. Nem veszi észre

² Érdeemes ebben az összefüggésben megfigyelni, hogy miképpen felel Pál a feltámadás kérdésében elbizonytalanodott korinthusiaknak 1Kor 15,3–4-ben: Először felidézi a húsvéti eseményekről tudósító hagyományt, ezt ritmikus tagolásban hitvallásba tömöríti, majd a 15. fejezet során levonja a következtetéseket a hit és élet számára.

³ Lásd az elébb vázolt első képletet.

⁴ A *dicta probantia* gyakorlata. Lásd a következő oldalon.

⁵ Lásd a Jakab leveléhez írt előszót az Újszövetség német fordításában. *Die Vorreden aus dem Septembertestament von 1522*. WA.DB 7: 344, 384, 404.

⁶ „Was Christum treibt.”

Luther például azt, hogy az egyes „Krisztus-címek” mit vallanak Krisztusról. Luther teológiája révén azt hagyta örökül az Újszövetség kutatóinak, hogy amivel foglalkoznak, nem holt anyag, hanem Istennek ma is élő üzenete hozzánk.

A protestáns ortodoxia és a pietizmus bibliahasználata Luther teológiai kritikát gyakorló bibliaszemléletéhez képest *visszalépést* jelentett. Az Írás a tan kiszolgálójává vált (*ancilla fidei*). Az igaz tanítás vagy a helyes életfolytatás vitatott kérdéseiben az összefüggésből kiragadott igehelyekkel érveltek és támasztották alá álláspontjukat. Az sem volt fontos, hogy az ún. *dicta probantia* (az állítást igazoló bibliai mondás) az Írás mely rétegéből származik, hiszen a verbális inspiráció tanítása szerint az Írás minden szava, sőt betűje a Szentlélek ihletése révén jött létre, s ennélfogva bizonyító erejű. Így történhetett meg, hogy egymással ellentétes teológiai tételek is igazolhatók voltak valamilyen bibliai idézettel. Az ortodoxiának és a pietizmusnak ez a bibliaszemlélete ma is él a különféle fundamentalista irányzatokban.

A *felvilágosodás mozgalma* során az ész vált minden dolgok mértékévé, és ez a látásmód együtt járt minden dogmatikus előítélet megkérdőjelezésével, így természetesen eddig általánosan elfogadott teológiai nézetek racionális kritikájával is. Ebben az angol deizmus filozófiai irányzatának képviselői voltak úttörők. Igyekeztek a múltat „elfogulatlanul” megítélni. Felismerték, hogy a múlt és a jelen között távolság van, s nem bizonyos, hogy a múltban végbement események úgy történtek, ahogy azt a jelenben véljük. A múltat önmagában kell megértenünk.

A felvilágosodás hatása alatt indult meg a Szentírás *szövegének kritikai vizsgálata*,⁷ a hit és élet szempontjából mérvadó bibliai könyvek jegyzékének, a kánonnak és a kánon kialakulása történetének kritikus kutatása és értékelése, valamint az egyes bibliai iratok irodalmi

⁷ A szövegkritikai vizsgálódás megindulása Richard Simon (1638–1712) nevéhez fűződik, aki a szövegek megbízhatóságának megkérdőjelezésével akarta a protestáns teológusok érvelését meggyengíteni. Főművei: *Histoire critique du texte du Vieux Testament* (Rotterdam 1685); *Histoire critique du texte Nouveau Testament* (Rotterdam, 1689).

kérdéseinek a tisztázása (forráskritika, redakciótörténet stb.),⁸ s az irodalomkritikai kutatás területén nem kevésbé jelentős szinoptikus kérdés felvetése.⁹ Ugyanazokat a módszereket alkalmazták tehát a Szentírás vizsgálatában is, mint minden más írásmű esetében.

A bibliakutatásban érvényesülő történeti szemlélet feltárta a Biblia teológiai mondanivalója és az egyház tanítása között meglévő különbségeket is. Ezért elkerülhetetlennek látszott az Írás teológiájának „dogmatikamentes” kifejtése. Erre vállalkoztak a „biblikus teológia” művelei. Az újszövetségi teológia tehát önállósult.

Leonhard Goppelt szerint a deizmus filozófiai irányzata három ponton gyakorolt maradandó hatást az újszövetségi kutatásra. a) A Szentírást történeti dokumentumnak tekintette. b) Az Írást az autonóm tudomány eszközeivel kell megvizsgálni. c) Isten a Bibliában történelemhez kötötten szól hozzánk.¹⁰

Az első úgynevezett *Biblische Theologie*-t Gotthilf Traugott Zacharia jelentette meg, amelyben a dogmatikai tételeket az azokat támogató bibliai idézetek exegézisével tette kérdésessé, de látásmódja lényegében még történetietlen. Az újszövetségi teológia feladatát máig ható érvénnyel Johann Philip Gabler fogalmazta meg nevezetes altdorfi székfoglaló előadásában (1787). Szerinte az újszövetségi teológiának közvetlenül nincs köze a dogmatikához. Ezzel szemben a bibliai szerzők gondolatait kell összegyűjtenie és ezeket egymással összevetnie. Georg Lorenz Bauer (1755–1806) altdorfi, majd heidelbergi tanár műve (*Biblische Theologie des Neuen Testaments*) már az új felfogásban megírt átfogó munka. Egymástól elkülönítve tárgyalja az evangéliumok és a jánosi iratok „vallásteóriáit”, valamint a páli és a többi újszövetségi irat „tanrendszerét”.

⁸ Főként Johann Salomo Semler (1725–1791) munkásságát kell ebben a tárgykörben megemlítenünk. Főművei: *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*. I–IV. (Halle, 1771–1775); *Paraphrasis epistolae ad Romanos* (Halle, 1769).

⁹ Az első három evangélium párhuzamos szövegeinek egymás mellé állításával Johann Jakob Griesbach szerkesztette meg az első szinopszist. *Synopsis Evangeliorum Matthäi, Marci et Lucae* (Halle, 1776).

¹⁰ GOPPELT 1981, 24–25. o.

2. TEOLÓGIAI FESZÜLTSEGEK AZ ÚJSZÖVETSÉGEN BELÜL

A 18. és 19. század fordulóján egy új szempont jelentkezik az újszövetségi kutatásban. Míg eddig inkább az Újszövetség megjelenési formáját tették a kutatás tárgyává, most a figyelem a felé a történet felé fordul, amely alapja, hordozója és tárgya az Újszövetség üzenetének. Vagyis a *történetkritikai szempont* kerül előtérbe. Egyre inkább azt a kérdést vetik fel a kutatók, hogy az események valóban úgy mentek-e végbe, ahogyan azokról az Újszövetség tudósít. A történetkritikai vizsgálódás során egyfelől a kutatók arra a feltételezésre jutottak, hogy az Újszövetség egyes rétegeinek történeti hitele nem feltétlenül azonos. Másfelől számolniuk kellett azzal is, hogy az események valóságos történeti menete a teológiában is megnyilatkozó feszültségeket hordoz magában. A kutatók egyre-másra vélik felfedezni ezeket a feszültséggócokat az Újszövetség teológiáján belül, s mivel az újszövetségi teológia a mi meggyőződésünk szerint is *többszólamú teológia*, ezeket az eltérő teológiai látásmódokat nekünk is számba kell vennünk, s teológiailag értékelnünk kell azokat.

a) Feszültség a „történeti Jézus” és a tanítványok hite között

Sok kutató kétségbe vonta az evangéliumok Jézus életére vonatkozó adatainak történeti hitelességét, mert szerintük Jézus követői *elfogultan*, céljaiknak megfelelően, tehát eltorzítva számolnak be mesterük életéről. Reimarus szerint például a kudarcot vallott Jézus

testét a tanítványok ellopták a sírból, hogy megváltóvá tehesék őt.¹¹ Fél évszázaddal később David Friedrich Strauss – immár a német idealizmus hatása alatt – vonta kétségbe az evangéliumi híradások történeti értékét. Főművében, Jézus életének kritikai feldolgozásában igyekszik kimutatni a legtöbb Jézus-történet *mitikus* voltát. Az evangéliumok – állítja – történetileg megbízhatatlan legendák gyűjteménye, amelyek úgy jöttek létre, hogy a tanítványok a zsidó messiási mitológiát ráruházták Jézusra. Véleménye szerint ez az eljárás hasznos volt, mert így egy esetleges történeti individuum helyett „az örök eszme” juthatott kifejezésre.¹² A maga korában nagy hatása volt William Wrede gondolatainak is. Ő is azt a meggyőződést vallja, hogy Jézus valójában nem tartotta magát messiásnak, a 19. század kedvenc kifejezésével: Jézusnak nem volt messiási tudata. Ezt csupán tanítványai állították róla húsvét után. Állítását Wrede Márk evangéliumának egyik sajátos vonására hivatkozva próbálja alátámasztani.¹³ Márk szerint ugyanis Jézus egyegy feltűnő csodatette után megtiltja a benne részesülőnek vagy a szemtanúknak a rendkívüli esemény elhíresztelését (Mk 1,34.44; 5,43; 7,36; 8,30; 9,9.30). Szerinte az evangélista így akarja feloldani a történeti valóság és a tanítványok hite között lévő ellentmondást. Úgy állítja be a dolgot, mintha Jézus ugyan messiási igénnyel lépett volna fel, csak valamiért maga Jézus húsvét előtt még titkolta messiás mivoltát. Ez a feszültség az úgynevezett „történeti Jézussal” húsvét előtt történt események és az ezekről szóló, húsvét után

¹¹ A neves német irodalmár, Gotthold Ephraim Lessing *Wolfenbütteli töredékek* (1778) címen, nevét elhallgatva, halála után adta ki Hermann Samuel Reimarus klasszika-filológus észrevételeit. Gondolatainak lényege: Jézus ízig-vérig zsidó volt, aki Isten országának közeli eljövételét hirdette. Kudarca után a tanítványai tették őt megváltóvá, s hogy ezt elhithetessék, ellopták a sírból Jézus testét. Ennek megfelelően átdolgozták Jézus történetét, s ezért Jézus tanítása az evangéliumokban csak nyomokban lelhető fel. Reimarus kétségtelenül még a racionalizmus gyermeke. Lásd: Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. I. 3. 30. §§. II. 53. §. In: LESSING 1970, 212., 259., 308–309. o.

¹² STRAUSS 1835–1836, 91–94. o.

¹³ WREDE 1901, 65–67., 129–131. o.

írásba foglalt – és tegyük hozzá, sokak szerint elfogult – híradások között új megközelítésben vetődik majd fel a 20. században a formatörténeti kutatás előtérbe kerülésével.

b) Az evangéliumok szembeállítása az Újszövetség többi részével

Jézus életének liberális történeti kutatása – szembefordulva a hagyományos, konzervatív egyházi felfogással – igyekezett „dogmáktól mentesen” megrajzolni a rendkívüli ember, Jézus alakját és életútját. Ebben a törekvésében kizárólag az evangéliumokra támaszkodott, mert szerinte az Újszövetség többi iratában már jelentkezik a Jézusra vonatkozó egyházi dogmák torzító hatása.

A sok liberális kutató közül kimagaslik Adolf Harnack, aki 1900-ban a *Das Wesen des Christentums* (A keresztyénség lényege) című nevezetes berlini előadásorozatában fogalmazza meg legtalálébban a liberális teológia álláspontját Jézusról és életművéről. „Amikor az Isten országa eljön, az egyes emberhez jön el. A lelkébe vonul be, hogy megragadja azt.” Mert „Isten országa Jézus igehirdetése által jön el, amelyet az Istenről, az Atyáról és az emberi élet felülmúlhatatlan értékéről szóló tanítás jellemez”.¹⁴ „Ezért nem a Fiú, hanem ahogy Jézus hirdette, egyedül az Atya tartozik az evangéliumba.”¹⁵

c) Feszültségek az őskeresztyénség teológiai irányzatai között

Ferdinand Christian Baur és a körülötte kialakuló tübingeni iskola a korai keresztyénség történetét vetette kritikai vizsgálat alá. Pálnak a törvényeskedő zsidó származású keresztyénekkal vívott harcából kiindulva arra a következtetésre jutott, hogy a korai keresztyénség két, egymással szemben álló ágra bomlott: a péteri és a páli keresztyénségre.

¹⁴ HARNACK 1900, 86. o.

¹⁵ Uo. 106. o.

A két irányzat teológiailag szembekeült egymással, s Baur szerint ez a körülmény ad magyarázatot az Újszövetségen belül kimutatható teológiai egyenetlenségekre, feszültségekre. Később azután – ugyancsak szerinte – ezek az ellentétek feloldódtak a korai katolicizmus teológiájában. Ennek a teológiai kiegyenlítődségnek lenne képviselője például Lukács és János teológiája.

Baur történelemszemlélete az őskeresztyénység történetének behatóbb tanulmányozása során elnagyoltnak és tarthatatlannak bizonyult. De két megfigyelését még ma is szem előtt kell tartanunk. Előfordulhatott, hogy az első keresztyének eltérő helyzetekben különböző teológiai megoldásokra jutottak. Az Újszövetség bizonyágtétele többszólamú kórushoz hasonlít. Másrészt az egyes teológiai felfogások megértéséhez nélkülözhetetlen annak a történeti szituációnak az ismerete, amelyben keletkezett.

Baur lelkiismeretes exegeta volt, történelemszemléletét azonban a hegeli filozófia határozta meg. Az exegetikai eredményeket az eszme dialektikus mozgásában, a tézis, antitézis és szintézis váltakozásában próbálta értelmezni. A keresztyén eszme, tanítás esetében Baur szerint ez azt jelenti, hogy a keresztyén tanítás első, zsidókeresztyén kifejtésére antitézisként következett az előbbivel ellentétes páli tanítás, majd mindkettő egybeötvöződött és kiegyenlítődőtt a korai katolikus egyház teológiájában.¹⁶ Az 1Kor 1,12-ben említett Krisztusra hivatkozó rejtélyes csoportosulás mögött azokat a Jézus-hagyományra támaszkodó zsidó eredetű keresztyéneket látja, akikkel Pálnak több levelében is elkeseredett harcot kellett folytatnia a pogány eredetű keresztyénségnek a törvény farizeusi előírásaitól mentes szabadsága érdekében.¹⁷

Már Baur tanítványai módosították mesterüknek az őskeresztyénység életéről kialakított képét. Közülük is legjelentősebb volt Albrecht RITSCHL, aki *Entstehung der altkatholischen Kirche* (1857) című munkájában kimutat-

¹⁶ Ferdinand Christian BAUR első olyan műve, amelyben ez a szemléletmód tükröződik, a *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde* (1831).

¹⁷ Ez utóbbi gondolatainak kiérlelt összegezése *Paulus, der Apostel Jesu Christi* (BAUR 1845) című műve.

ta egyrészt, hogy a jeruzsálemi apostolok nem értettek egyet a szélsőséges judaisták álláspontjával, tehát nem lehet őket szembeállítani Pállal, másrészt azt, hogy a korai katolicizmus gondolatvilága a pogány eredetű kereszténység népi vallássóságában gyökerezik. Adolf Harnack szerint viszont a kereszténység dogmafejlődés számára a döntő lökést a görög filozófia adta.¹⁸

d) Ellentét a szinoptikus evangéliumok és János evangéliumának teológiája között

Az evangéliumok irodalom- és történetkritikai vizsgálata során a kutatók már meglehetősen korán felfigyeltek arra, hogy a negyedik evangélium szerzője mind Jézus életének adatai, mind Jézus tanításának bemutatása, mind pedig Jézus személyének és küldetésének teológiai megítélése tekintetében önálló utakon jár. Ennek a tagadhatatlan ténynek az értékelésében Brettschneider arra a következtetésre jut, hogy teljességgel lehetetlen az első három evangélium és a negyedik evangélium Jézus-képét egyszerre történetileg igaznak és megbízhatónak tekinteni.¹⁹ A legtöbb 19. századi kutató osztja nézetét, és vagy az egyik, vagy pedig a másik Jézus-értelmezést részesíti előnyben, tartja történetileg hitelesebbnek. A vita mind a mai napig nem zárult le, csupán egyes részletkérdésekben vált árnyaltabbá.

Gotthold Ephraim Lessing²⁰ és Johann Gottfried Herder²¹ gondolati értéke miatt a negyedik evangéliumot becsüli a legtöbbre. Karl Hase²² szerint János őrizte meg leghűbben Jézus eszkatológiai nézeteit. Daniel Friedrich Schleiermacher Jézus életéről 1832-ben tartott előadássorozatában János evangéliumát veszi alapul.²³ Sőt D. F. Strauss is azon a véleményen van,

¹⁸ HARNACK 1886.

¹⁹ BRETTSCHEIDER 1820, 113. o.

²⁰ LESSING 1776.

²¹ HERDER 1796–1797.

²² HASE 1829, 159–160. o.

²³ SCHLEIERMACHER 1832.

hogy a negyedik evangéliumban a „mítosz egy előrehaladottabb formája” található.²⁴ Baur viszont azt az álláspontot képviseli, hogy a szinoptikusok forrásértéke nagyobb, mint János evangéliumáé. Bernhard Weiss szerint is teljesen kizárt dolog, hogy János evangéliuma mint Jézus tanítására vonatkozó forrás számításba jöhessen.²⁵ Alfred Loisy a negyedik evangélium sajátos üzenetét „az igazság szimbolikus kifejezésének” tartja, s ezért történeti szempontból értéktelennek tekinti.²⁶

A szinoptikus evangéliumok és János evangéliuma között meglévő teológiai eltéréseket a mai kutatók sem mossák el. Viszont nem fogadják el minden fenntartás nélkül a szinoptikusok által közölt adatokat, ugyanakkor pedig a János által közölteket is mérlegre teszik.

e) Jézus vagy Pál?

Abban mindenki egyetért, hogy az Újszövetségben Pálé a legpontosabban körülírható teológiai rendszer. Viszont nagy a véleménykülönbség egyes kutatók között teológiájának megítélése tekintetében. Vannak, akik Jézus ügyének diadalra vivőjét látják benne, mások pedig Jézus evangéliuma megrontójának, sőt egyenesen második vallásalapítónak vélik. Abban sincs egyetértés a kutatók között, hogy Pál milyen irányban torzította el a jézusi tanítást, farizeusi vagy hellenista irányban. Többen Pál teológiáján belül is igyekeznek egy fejlődési folyamatot kimutatni, többnyire a hellenista gondolatvilág térhódítását a zsidóságtól örökölt rovására.

Leonhard Usteri volt az első, aki a páli tanítást kiemelve az Újszövetség egészéből, önmagában, belső összefüggéseiben igyekezett megérteni.²⁷ F. C. Baur fogalmazza meg posztumusz művében az újszövetségi teológiai kutatás mindmáig vízvázalasztó nagy kérdését: „[Pálnál] a keresztyén tudat tulaj-

²⁴ Vö. 24. o. 12. jegyz.

²⁵ WEISS 1868, 2., 9., 36. o.

²⁶ LOISY 1904, 26., 34. o.

²⁷ USTERI 1824, 57–58. o.

donképpeni súlypontja, a lényegi középpontja, amelyen minden megfordul, nem Jézus tanítására, hanem *személyére* esik. (...) A fő kérdés nem az, mit tanított Jézus, hogy tanítása által az embert üdvösségre vezesse, hanem, hogy mit tett és szenvedett, hogy megváltójjá legyen.”²⁸ Baur egyik tanítványa, Otto Pfléiderer Pál teológiáját keresztyénné formált farizeizmusnak és hellenizmusnak minősíti, és éppen ezért „tátongó hézagokat” vél felfedezni gondolkodásának e két összeférhetetlen eleme között.²⁹ Adolf Harnack, a liberális teológia legnevesebb képviselője viszont azt tartja, hogy Pálra csupán a zsidó gondolatvilág volt hatással, és ennél fogva nem is gyakorolt döntő befolyást a későbbi dogmafejlődésre.³⁰ Hermann Lüdemann Pfléidererhez hasonlóan ítéli meg Pál teológiáját. A páli „test” (σάρξ) fogalmának vizsgálata alapján arra a következtetésre jut, hogy Pál teológiájában kettős megváltástan érvényesül: „Egyrészt a jogi értelemben vett bűnbocsánat révén odaitélt eszmei igazság formájában, másrészt mint az embernek a »testtől« való megszabadítása és a Szentlélek ajándékozása által megvalósuló »reális igazság«.”³¹ H. J. Holtzmann szerint Pálnál a hangsúly a hellenista tényezőre kerül, s ő a felelős azért, hogy Jézus igehirdetését a dogmatörténet követte.³² Wilhelm Bousset úgy látja, hogy az Úr, akiről Pál beszél, „nem a történeti Jézus (...), hanem a Küriosz, aki előtt a gyülekezet istentiszteletein hódol”.³³ Paul Wernle – tanítója, William Wrede³⁴ hatására, aki szerint Pál Jézus evangéliumának megrontója volt – a következőkben látja az ellentétet Jézus és Pál között: Jézus az Atyáról beszél, aki szeretetét gondviselésében, nagyvonalú bocsánatában, a gonosztól való megszabadításban és az eljövendő ország ajándékában mutatja meg. Pál szerint Isten megbocsátó szeretetét az egész világ iránt Jézus keresztyében mutatja meg. Jézus azt hirdeti, hogy Isten országa az ajtó előtt áll, és ez után kell vágyakoznia az embernek, ennek kell az új erkölcsiség indítékául szolgálnia. Pál

²⁸ BAUR 1864, 123–124. o.

²⁹ PFLEIDERER 1887, 298–299. o.

³⁰ HARNACK 1886, 58–59., 93–94. o.

³¹ LÜDEMANN 1872, 171–172., 210–211. o.

³² HOLTZMANN 1897, 24–25. o.

³³ BOUSSET 1913, 91. kk. 118. kk.

³⁴ Lásd még 24. o. 13. jegyz.

viszont Jézus feltámadásában látja annak bizonyítékát, hogy az eljövendő világ máris betört a mi világunkba. A keresztyén már most feltámad Jézussal együtt, és az örök életbe lép. Jézus igéjével és példaadásával váltja meg az embert, és teszi Isten gyermekévé, míg Pálnál az Isten Fia alászáll a mennyből a földre, hogy példát mutasson nekünk az alázatra, és így általa Isten gyermekeivé legyünk. Így Pálnál Jézus mitikus történetbe öltözve lép a görögök elé, mert Jézus személyiségének vonzereje kevés lenne számukra. Annak tehát, ami Jézusban nagy és szabadító, nehéz dogmatikus ruhába kell öltöznie. Mégis ő él és hat ezen keresztül. „A róla kimondott gondolatokban ő maga jön hozzánk.”³⁵

A „vissza Páltól Jézushoz!” jelszó nem némult el a 20. században sem. Ethelbert Stauffer újra azzal vádolja meg Pált, hogy Jézus művét „rejudaizálta”.³⁶ (Megjegyzés: O. Pfeleiderer, H. Lüdemann, W. Bousset a már ekkor kibontakozó vallástörténeti irányzat híveiként alakították ki álláspontjukat Pál teológiájáról, s ezért teológiai szerepük meghatározásánál figyelembe kell vennünk a következő, 3. pont alatt mondottakat.)

f) A radikális történetkritikai szemlélet megkérdőjelezése

Nem szabad azt hinnünk, hogy az a)–e) pontok alatt körvonalazott kép az újszövetségi teológia általános helyzetét tükrözi. A nagy feltűnést keltő hangadók valóban a radikális kutatók voltak, és az általuk felvetett problémákat valóban nem lehet kikerülni az Újszövetség teológiai problémáinak megoldásánál. De mellettük bőven akadtak olyan teológusok, akik a protestáns ortodoxia és a pietizmus örökségét ápolták, s nem adták fel a verbális inspiráció álláspontját. Ennélfogva náluk az Újszövetség bizonyosságtétele osztatlan, differenciálatlan egységet alkot, s lényegében az ortodox vagy pietista tantételek igazolását szolgálja. Azonban néhány mérsékelt kritikus kutató is hallatta hangját. Ezek átvették a kritikai kutatás néhány eredményét, de velük a hagyományos

³⁵ WERNLE 1901, 128. kk.

³⁶ STAUFFER 1959; 1967, 103–106. o.

újszövetségi szemléletet igyekeztek megtámogatni. Martin Kähler viszont igazi, lényegbe vágó és mindmáig érvényes kritikát gyakorolt a kritikai kutatás felett. Rámutatott arra, hogy a modern írók „történeti Jézusa” eltakarja előlünk az élő Krisztust. „Mert az igazi, azaz a hatékonyan munkálkodó Krisztus – állítja –, aki továbbhalad a népek történetében, akivel millióknak van kapcsolata a gyermeki hit által, és akivel a hit nagy bizonyágtevői álltak kapcsolatban küzdve, elfogadva, győzve és továbbadva – a valóságos Krisztus a prédikált Krisztus.”³⁷ A történeti Jézus és az apostolok által hirdetett Krisztus szembeállítása tehát hamis, nem felel meg a bibliai bizonyágtételnek.

Az úgynevezett szupranaturalisták, közülük is elsősorban August Neander a 19. század első felében és August Tholuck a század közepén igyekeztek történetileg igazolni a radikális kritika által kétségbe vont újszövetségi tudósításokat. Bernhard Weiss³⁸ és Paul Feine³⁹ pedig maguk is beépítettek bizonyos kritikai eredményeket sok kiadást megért műveikbe. Ők képviselték az úgynevezett modern pozitív irányzatot.

A vallástörténeti iskola részéről Albert Schweitzer gyakorolt szinte megsemmisítő kritikát a liberális Jézus-élete-kutatás felett,⁴⁰ és ugyancsak ő foglalta írásba a Pállal kapcsolatos kutatás problémáit és ellentmondásait.⁴¹

³⁷ Martin KÄHLER nevezetes, viszonylag kis terjedelmű írásának címe: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892). A főszövegben található idézet az 1969-es negyedik kiadás 44. oldalán található.

³⁸ WEISS 1868; 1886.

³⁹ FEINE 1950.

⁴⁰ SCHWEITZER 1906.

⁴¹ SCHWEITZER 1911.

3. AZ ÚJSZÖVETSÉGI TANÚSÁGTÉTEL EREDETISÉGÉNEK KÉRDÉSE

A 19. század második felében nagy lendületet vett a gyarmatosítás, amelynek következtében megnőtt a vallástörténet iránti érdeklődés is. Egyrészt közvetlen, élményszerű találkozás jöhetett létre az európai ember és az ősalapotot megőrző vagy a nagy múltú, fejlett vallási rendszerek között. A filológiai és régészeti kutatások eredményei viszont lehetővé tették az Újszövetség korának árnyaltabb ismeretét. A vallástörténeti ismeretek gyors ütemű felhalmozódása arra készítette az Újszövetség kutatóit, hogy a vizsgált anyag gondolati és tárgyi világát a kor vallásos jelenségei felől próbálják megérteni. Minden ember eredendően *homo religiosus*, azaz valamilyen formában kivétel nélkül vallásos függőségben él, és ezért vallási tekintetben sem élhet légüres térben. Ez a megállapítás érvényes a bibliai kor szereplőire is (lásd ApCsel 17,23; Róm 1,19; 3,23). Éppen ezért a vallástörténeti érdeklődés feléledésének indokolt voltát az újszövetségi kutatásban nem lehet kétségbe vonni.

A dolog természeténél fogva a vallási ismeretek bővülésével lábra kapott a vallási relativizmus is. Sokan kezdtek úgy tekinteni a keresztyénségre is, mint egyik vallásra a sok közül, jobbik esetben, mint a legmagasabb rendű vallásra. Sőt amint látni fogjuk, egyesek megpróbálták levezetni a keresztyénséget egyik vagy másik ókori vallásos áramlatból. De bármilyen álláspontot képviseljen is a vallásos világ tekintetében a Szentírás kutatója, nem kerülheti ki a válaszádat arra a makacs kérdésre, hogy a keresztyénség eredeti vallási jelenség-e, vagy pedig más vallásból kell eredeztetni.

a) Az Újszövetség a vallástörténet megvilágításában

A liberális teológia igyekezett az őskeresztyéniséget, de főként Jézus személyét és művét szellemi környezetétől izoláltan, *őseredeti jelenségként* feltüntetni. Ebben a szemléletben tulajdonképpen az ember értékítéletére támaszkodott. Jézusban a legnagyobb vallási géniuszt, a keresztényiségben pedig a leghumánusabb mozgalmat akarta megláttatni. Ezzel szemben egyre világosabbá vált, hogy az Újszövetség üzenetét nem lehet megérteni a kor viszonyainak és vallásos világának ismerete nélkül. Behatóan kezdtek tehát foglalkozni a kutatók a Jézus korabeli zsidóság, az úgynevezett késői zsidóság életével, de a hellenizmus kultúrájának is nagy figyelmet szenteltek. Kétféle álláspont alakult ki. Az egyik szerint az Újszövetség gondolatvilágára a késői zsidóság nyomta rá bélyegét, míg a másik a hellenizmus befolyását tekinti meghatározónak. Ez az eltérő megítélés még ma is két táborra osztja az Újszövetség kutatóit.

Az Újszövetség gondolatvilágának szembeesítése korának vallásos jelenségeivel nélkülözhetetlen feladat ma is a teológiai tartalom jobb megértése érdekében folytatott fáradozásban. Ma talán a korábbinál nagyobb hangsúly esik a hellenisztikus zsidóságban végbement folyamatok kutatására.

A vallástörténeti hatások tekintetében ismét a legtekintélyesebb liberális teológusra, Adolf Harnackra kell hivatkoznunk: „Jézus igehirdetése néhány, ám igen jelentős lépcsőfokon át olyan magaslatokra visz fel minket, ahol a zsidósággal való kapcsolata már csak nagyon lazának tűnik, (...) de a görög szellemiséggel sincs kapcsolata, noha Galileában sok görög élt...⁴² Ő tehát azok közé tartozik, akik Jézust és az ő ügyét végső soron őseredeti, semmi más vallási előzményből le nem vezethető jelenségnek tekintik. Adolf Hilgenfeld volt az első, aki hangsúlyozta, hogy az „Isten országa” fogalmának megértéséhez nélkülözhetetlen a zsidó apokaliptika ismerete.⁴³ Az első átfogó, tudományos igényű „újszövetségi kortörténetet” vi-

⁴² HARNACK 1900. Lásd még fent, 25. o. 14–15. jegyz.

⁴³ HILGENFELD 1857, 189. o.

szont Emil Schürer írta, aki szerint a keresztyénség történeti előzményeként egyedül a zsidóság jöhet számításba.⁴⁴ Jézusra és az őskeresztyénségre vonatkozóan a legtöbb kutató osztja Schürer véleményét, de Pált és Jánost illetően igen sokan hellenista hátteret tételeznek tel. O. Pfeiderer például igyekszik kimutatni a misztériumkultuszok eszmevilágának Pálra és Jánosra gyakorolt közvetlen hatását.⁴⁵ C. F. Georg Heinrici a sztoikusok, elsősorban Epiktétosz dialektikus módszerét ismeri fel Pál érvelésében, és egyúttal párhuzamot von a hellenista közösségi életformák és a páli gyülekezetek szervezeti keretei között.⁴⁶ Ezzel szemben Hermann Gunkel szilárdan ragaszkodik ahhoz az állásponthoz, hogy „egy csomó félreértéshez vezető módszertani hibát követ el az, aki a páli fogalomkört és nyelvezetet nem közvetlenül az Ószövetségből vezeti le, aki tehát nem veszi figyelembe Pál zsidó származását”.⁴⁷

Talán ebben az összefüggésben kell megemlítenünk olyan kortörténeti *szemelvénygyűjteményeket*, amelyeket mind a mai napig nem nélkülözhet a kutatás: a zsidómisszióban is tevékenykedő Gustaf Dalman igyekezett rekonstruálni Jézus szavainak eredeti arám formáját.⁴⁸ Adolf Deissmann a feliratok és az ásatások során előkerült papirusztöredékek alapján világította meg a bibliai görög szavak és kifejezések jelentését a hétköznapi nyelvben.⁴⁹ Paul Billerbeck pedig négykötetes művében sorra véve az Újszövetség egyes igehelyeit, kigyűjtötte a zsidó írástudomány hagyományanyagát felölelő Talmud ezeket érintő részleteit.⁵⁰

⁴⁴ SCHÜRER 1874, 3: 510–511. o.

⁴⁵ PFEIDERER 1902, 615. kk. Lásd még fent, 29. o. 29. jegyz.

⁴⁶ HEINRICI 1887, 556–557. o.

⁴⁷ GUNKEL 1888, 52. kk.

⁴⁸ DALMAN 1898, 57. o.

⁴⁹ DEISSMANN 1923.

⁵⁰ BILLERBECK–STRACK 1926, 1–4. köt.

b) A vallástörténeti iskola különböző kísérletei az Újszövetség titkának megfejtésére

Az előbbiekben arról a felismerésről volt szó, hogy a vallástörténeti ismeretek segítséget nyújtanak az Újszövetség üzenetének megértéséhez. A vallástörténeti iskola hívei azonban túlmentek ezen abban a hitben, hogy egyik vagy másik vallásban megtalálták a kulcsot a keresztyénység eredetéhez, vagy hogy a keresztyén hit egy-egy mozzanata levezethető más vallási jelenségekből.

A vallástörténeti iskolához tartozó kutatók azokra a kritikai alapelvekre támaszkodtak, amelyeket a történeti tudományok 19. századi pozitivisták művelői dolgoztak ki. Ezeket a tudományos bibliakutatás számára Ernst Troeltsch három követelményben foglalta össze: a kutatónak szem előtt kell tartania a *kritika*, az *analógia* és a *korreláció* elvét. Eszerint: a) Minden rendelkezésre álló adatot és állítást eleve kételkedve kell fogadnunk, s megbízhatóságát alapos vizsgálattal kell ellenőriznünk. b) Csak olyan állítást, igazságot tekinthetünk elfogadhatónak, amelyre analóg, azaz párhuzamos esetet tudunk felhozni a múltból vagy a jelenből. Egy ókori szólással ezt így fejezhetnénk ki: „Nincs új a nap alatt.” c) Az általunk vizsgált jelenség csak egy másikból eredhet, alakulhat ki: tehát minden összefügg mindennel.⁵¹ Természetesen az ezekkel a történetkritikai elvekkel dolgozó kutató a keresztyéniséget sem tekinthette minden előzmény nélküli történeti jelenségnek, s igyekezett vallási gyökereit feltárni. A három alapelvet nyilvánvalóan abban a szilárd meggyőződésben alkalmazták, hogy így elfogulatlanul, tehát tudományosan közelednek a történeti valósághoz, holott – amint erre Peter Stuhlmacher mutatott rá – bennük egy zárt, mechanikus és immanens történelem- és világszemléletből fakadó előfeltevés érvényesült.⁵²

Nehéz számba venni azt a sokféle próbálkozást, amellyel a vallástörténeti iskola hívei a keresztyéniség létrejöttét és kialakulását próbálták megmagyarázni. A konzekvens eszkatológiai irányzat szerint

⁵¹ TROELTSCH 1913, 729–753. o.

⁵² STUHLMACHER 1975, 83–85. o.

Jézus szavait és cselekedeteit a késői zsidóság apokaliptikus eszmévilága határozta meg. Eszerint Jézus abban a meggyőződésben élt, hogy Isten országa hamar, még az ő idejében eljön hatalommal és dicsőséggel, s csak amikor várakozása nem teljesedett be, döntött úgy, hogy halálával kényszeríti ki annak bekövetkezését. Nem egy kutató pedig a hellenizmus korára jellemző vallási szinkretizmus⁵³ termékének tartotta a keresztyénséget. Ismét mások a gnoszticizmusban látták azt a szellemi áramlatot, amely döntő módon hatott a keresztyénség teológiai fejlődésére.

Már Wilhelm Baldensperger felismerte, hogy Jézus „messiási tudatáról” – ez volt a liberális Jézus-élete-kutatás állandóan felszínén tartott problémája – csak akkor mondhatunk valamit, „ha figyelembe vesszük a zsidóság messiási reménységeit”. Ezek pedig mindenestől eszkatologikus, vagyis egy Istentől kiinduló, természetfeletti fordulatra számító bizakodást tükröznek. Ezt a reménységet tükrözi Jézus igehirdetése is.⁵⁴ Az ő nyomában azután Johannes Weiss rövid lélegzetű, de annál nagyobb hatású könyvében⁵⁵ Jézus igehirdetését beleilleszti a késői zsidóság apokaliptikus gondolatvilágába, és igyekszik kimutatni, hogy Jézus a végső drámai fordulatot egészen közelre várta. Ahol pedig Jézus Isten országáról jelen időben szól, csak prófétikus elővételezésről beszélhetünk. Jézus etikai követeléseit is Isten országának ez az egészen közelre várt betörése a mi világunkba teszi érthetővé. Weiss észrevételeinek élét Isten országának főként apósa, Albrecht Ritschl által képviselt liberális felfogása ellen fordította, amely – osztva a kor optimizmusát – abban a reménységben fogant, hogy Isten uralma, amelyben Jézus erkölcsi törekvései érvényre juthatnak, e világi történelmi folyamatként a haladás révén valósulhatnak meg.⁵⁶ Weiss szerint Jézus igehirdetése egy tőlünk idegen, apokaliptikus, letűnt gondolatvilágban mozog. Az ő vonalán megy tovább Albert Schweitzer, aki a legradikálisabb megfogalmazását adja az úgy-

⁵³ A szinkretizmus ebben az összefüggésben különféle eredetű vallások vagy vallási elemek mesterséges keverése, illetve ötvözése.

⁵⁴ BALDENSPERGER 1888, 4: 85., 108. o.

⁵⁵ WEISS 1892. (A második, teljesen átdolgozott kiadás: 1900, 21–22., 60–62. o.)

⁵⁶ RITSCHL 1857, 22–23., 47–48., 51–52. o.

nevezett *konzekvens eszkatológiával* fémjelzett nézeteknek. Sarkosan fogalmazva állítja, hogy „Jézus vagy eszkatologikusan, vagy eszkatológiátlanul gondolkodott, de a kettőt egyszerre nem tehetta”. „Jézus messiási öntudata – állítja indoklásul – teljes mértékben futurikus volt.”⁵⁷ Értsd: messiási művét majd akkor viszi végbe, amikor Isten országa a közeli jövőben betör a mi világunkba. A még hátralévő rövid időre érvényesek a Hegyi beszéd súlyos kockázatokat rejtő elvárásai (*Interimsethik*). Ám ez a számítása nem vált be, és ezért azután – Schweitzer szerint legalábbis – a mártírhálál útját választotta, hogy így *kényszerítse ki* Isten országa eljövételét. Jézus feltámadása viszont „...következmenyekkel terhes eltolódást vont maga után a tanítványok perspektívájában. Jézus feltámadása ugyanis reménységük ellenére nem hozta magával a messiási üdvkort. Jézust tehát messiásnak kell tekinteniük még a végső események bekövetkezése előtt, s ezért valamiképpen meg kellett ragadniuk Jézus jelentőségét a közbeeső időre nézve is. Ez a feladat elsősorban Pálra várt.”⁵⁸ Ez utóbbi állítással szemben Richard Kabisch egyébként már pár évvel korábban rámutatott, hogy nemcsak Jézus, hanem Pál gondolkodását is nagymértékben meghatározza a zsidóságnak a végső állapotra tekintő, futurikus eszkatologikus szemléletmódja.⁵⁹ A konzekvens eszkatológiai irányzatnak még ma is vannak hívei,⁶⁰ de az irányzat végső következtetéseivel általában nem ért egyet az újszövetségi tudomány. Jézus és az első keresztyénség eszkatologikus álláspontját ma már árnyaltabban ítéljük meg. Mégis az eszkatológia J. Weiss és A. Schweitzer által megfogalmazott sarkított felfogásának maradandó érdeme, hogy felhívta a figyelmet az újszövetségi üzenet eredendően eszkatologikus jellegére. Az általa felvetett problémákat az újszövetségi teológia semmiképpen nem kerülheti ki.

A vallástörténeti irányzat híveinek többsége a hellenizmus vallásos jelenségei felől próbál megoldást találni a keresztyénség történeti rejtélyére. Hermann Usener a szinkretizmus (valláskeveredés) befolyása alatt álló néphitben véli felfedezni azt a talajt, amelyen a Jézus születéséhez kapcsolódó

⁵⁷ SCHWEITZER 1906, 219–220. o.

⁵⁸ SCHWEITZER 1901, 64–65., 77–78. Lásd még: KÜMMEL–MERKLEIN 1985, 201–204. o., kül. 204. o.

⁵⁹ KABISCH 1893, 11–12., 74–75. o.

⁶⁰ STREGE 1956.

történetek létrejöttek.⁶¹ Paul Wendland szerint a keresztyénség gondolatvilága Philónéhoz, a nagy alexandriai zsidó gondolkodóéhoz hasonlóan (analógia elve!) zsidó és sztoikus nézetek összevegyítéséből alakult ki.⁶² Richard Reitzenstein pedig az éppen akkortájt publikált hermetikus traktátusokban⁶³ vélte felfedezni a nyomát a „hellenista misztikának”, „annak a hatalmas vallásos mozgalomnak, amely Keletről jöve áradatként öntötte el a Nyugatot, és először előkészítőjévé lett a keresztyénségnek, majd magával ragadta azt”.⁶⁴ Hermann Gunkel szerint is „a keresztyénség szinkretista valóság”, amely „szinkretista zsidóságból született, és jellegzetesen szinkretista vonásokat hordoz magán”.⁶⁵ Wilhelm Bousset ugyancsak a hellenisztikus zsidóságban véli felismerni azt a közvetítő láncszemet, amelyen keresztül a szinkretizmus talajából kinövő gnosztikus irányzatok hatottak a keresztyén tanítás kialakulására.⁶⁶

Érdeemes megjegyeznünk, hogy Jézussal még a vallástörténeti iskola hívei közül is sokan kivételt tesznek. „A názareti Jézus őseredeti jelenség” – mondja Gunkel.⁶⁷ Bousset pedig: „Jézus nem marad a zsidóság bűvkörében. (...) Személye és evangéliuma *teremtő csoda* marad.”⁶⁸

c) A vallástörténeti iskola utóélete

A múlt század '20-as éveiben a reformátori teológia megújrodása és a barthi teológia térhódítása következtében a vallástörténeti iskola súlya már nem a régi, ám azonnal erőre kap, mihelyt egy-egy filológiai vagy régészeti lelet kiváltja a régi reflexeket: hátha most megtaláltuk a kulcsot a keresztyénség eredetéhez. Így történt ez a '20-as évek vé-

⁶¹ USENER 1889, 25., 75. kk.

⁶² WENDLAND 1895.

⁶³ Rejtett, titkosított, csak beavatottak számára érthető (ezoterikus) irodalom.

⁶⁴ REITZENSTEIN 1904, 81., 244. kk. Vö. REITZENSTEIN 1910, 209–210. o.

⁶⁵ GUNKEL 1903, 85. kk.

⁶⁶ BOUSSET 1907, 350. o. Lásd még fent, 29. o. 33. jegyz.

⁶⁷ Lásd fent, 65. jegyz.

⁶⁸ BOUSSET 1903, 492–493. o.

gén a *mandeista* szent iratok közzétételekor, a negyvenes évek végén a qumráni kolostor és a *holt-tengeri tekercsek* felfedezésekor és az ötvenes években az egyiptomi *Nag Hammadi* mellett talált kopt nyelvű gnosztikus iratgyűjtemény nyilvánosságra kerülésekor. A kezdeti lelkesedést mindhárom esetben hamarosan kijózanodás követte. A leletek ugyan értékes segítséget nyújtanak a kor viszonyainak és szellemi áramlatainak jobb megismeréséhez, de a keresztyénség keletkezésére nem adnak magyarázatot.

A *mandeista* szekta maroknyi vallási közösség az Eufrátesz deltavidékén, Irán délnyugati részén. Szent irataik gyűjteménye (a főbb iratok: a *Ginza*, a *János-könyv*, a *Mandeista liturgia*) több különböző korú rétegből tevődik össze. Van kutató, aki szerint olyan hagyományanyagot is tartalmaz, amely az 1. századra megy vissza. A *mandeista* iratok fogalomkincse és mitológiája gnosztikus jellegű (*manda* az ismeret, *Manda dHajje* pedig a megváltó neve). Sokszor hivatkoznak az „Enós-mítoszra”, amely szerint Enós (azaz az első Ember) az égi küldött, aki az igazi világosságot hozza. Különös, hogy a szekta Keresztelő Jánost tekinti a messiásnak. Továbbá a *mandeista* iratokban sok párhuzamot találhatunk a jánosi iratok sajátos kifejezőmódjára, főként az ún. *egó eimi*-igékre.⁶⁹ Hogy ez a rokonság a kétféle iratgyűjtemény között miként magyarázható, az máig vitatott kérdés.

Qumrán a Holt-tenger északnyugati partjának fennsíkján található kolostorrom. Régészeti adatok szerint a Kr. e. 2. században kezdett benépesülni, és Kr. u. 70 táján, a nagy zsidó háború során pusztult el. Lakói valószínűleg a késői zsidóság esszéus irányzatához tartoztak, és annak is a szigorúbb ágát képviselték. A mereven értelmezett Tóra előírásainak fegyelme alatt, nagyonközségben, papi vezetés alatt éltek. Szemben álltak a jeruzsálemi zsidósággal, a templomi kultuszt hamisnak ítélték. Magukat tartották az igazi, eszkatologikus Izrael megtestesítőinek. Kezüik alól gazdag kegyességi irodalom került ki. A kéziratokat akkor rejthették el a környező barlangokban, amikor a római légiók *Qumrán*hoz közeledtek. Egy beduin pásztorfiú bukkan az első kéziratokra 1947-ben. A kéziratok közül a legjelentősebbek: egy

⁶⁹ SCHWEIZER 1939.

teljes Ézsaiás-tekercs, a *Közösség szabályzata*, egy „énekeskönyv”, a *Hodajót*, az úgynevezett *Harci tekercs*, amely a közösség harci rendjét és taktikáját írja le a végső eszkatologikus küzdelemben, a Habakuk-kommentár, a már korábban is ismert *Damaszkuszi irat*, valamint a nemrég nyilvánosságra hozott és a Deuteronomium átiratát tartalmazó *Templomi tekercs*. Összehasonlítva teológiájukat a többi zsidó irányzat felfogásával, abban nagyobb hangsúly esett Isten kegyelmes kiválasztására, a bűnösök iránti irgalmasságára, és világosabban kivehető a perzsa dualizmus hatása. Megkülönböztetett tiszteletben tartották az Igazság Tanítóját, akinek nagy szerepe volt a sajátos qumráni teológia kialakításában, és akit az idők végén visszavártak. A név mögött minden valószínűség szerint történelmi alak rejtőzik. Mindez arra indított sok kutatót, hogy szoros kapcsolatot tételezzen fel a qumráni gondolatvilág és a keresztyénség között, de az alaposabb összehasonlítás során kiderült, hogy a két vallási irányzat között közvetlen kapcsolat nem mutatható ki.

A felső-egyiptomi *Nag Hammadi* mellett már 1945-ben megtalálták azt az ötvenegy műből álló kéziratgyűjteményt, amely valószínűleg szintén egy kolostori közösség gyűjteménye volt, de publikálására csak az ötvenes években került sor. Az iratok legnagyobb része gnosztikus hatásokat tükröz. A kéziratok tetemes részét kitevő, a Hermész istenség kinyilatkoztatásaira hivatkozó hermetikus, gnosztikus szellemiségű traktátus mellett a gyűjteményben különösen sok apokalipszis (*Péter-, Pál-, Jakab-apokalipszis*), apokrif evangélium (*Egyiptomiak evangéliuma, Fülöp evangéliuma* és a legnevezetesebb, a *Tamás evangéliuma*), amelyben eredeti és eddig nem ismert jézusi logionok is találhatóak. Megemlíthető különös irat még a Séth nevéhez fűződő.

A legtöbb irat a gyűjteményből már eddig is ismert volt. A Nag Hammadinál talált kódexek az Újszövetségnél később keletkeztek, feltehetően a 2. században, és ezért a keresztyénség eredetének tisztázásához nem nyújthatnak támpontot, de éles fényt vetnek az ókori Közel-Kelet szellemi zűrzavarára, amellyel szemben a keresztyénség sem tudott minden esetben kellőképp védekezni.

d) Az Újszövetség teológiai problémáinak biblikus megközelítése

A vallástörténeti iskola fősodrával szemben állt az az irányzat, amely a kulcsot a keresztyénség eredetéhez magában a Szentírásban kereste, és az Újszövetség megértéséhez az Ószövetséget hívta segítségül. Azt vallották, hogy egyik vagy másik újszövetségi fogalomra vagy eseményre találhatunk ugyan analógiát, párhuzamot más vallásokban is, sőt egyes kifejezéseket kölcsön is vehettek az Újszövetség írói, de tartalmuk szerint sajátosan biblikus fogantatásúak. Rámutatnak arra, hogy a Szentírás mindkét része az élő Istenről tanúskodik, aki úgy formálja a történelmet és veszi igénybe az embert, hogy jóakarata végül is elérje célját. A biblicizmus legkiemelkedőbb alakja Adolf Schlatter tübingeni professzor volt, aki felhasználta a kritikai bibliakutatás eredményeit, elsősorban rendkívüli filológiai tudását és mélyreható ismereteit a késői zsidóság terén, de azért, hogy minél teljesebb képet kapjon arról, amit Isten tett az emberért. Saját korában mind a konzervatív, mind pedig a radikális kutatók félreértették, de hatása művein és tanítványain keresztül továbbgyűrűzött, s mind a mai napig eleven.

Az a törekvés, hogy az Újszövetség üzenetét a Szentíráson belül maradván, az Ószövetséggel szoros egységben, mint az üdvösségünkért munkálkodó Istenről szóló tanúságtételt ragadják meg, és ezzel tulajdonképpen a reformáció írásmagyarázati elvét, a *Scriptura sui interpret* (az Írás önmagát magyarázza) alkalmazzák a kritika pergőtüze közepette, Baur⁷⁰ tübingeni szisztematikus kollégája, Johann Tobias Beck (1804–1878) munkásságára nyúlik vissza. Álláspontja szerint „nem az Írást kell a modern tudományosság kritikája alá vetni, hanem fordítva: a bibliai bizonyágtételt kell alaposan átgondolnunk, és innen mint önálló szellemi középpontból kiindulva kell a világ egészét megragadnunk”.⁷¹ Hozzá hasonlóan látta a kérdést Johann Christian Konrad von Hofmann, aki viszont az erlangeni újszövetségi gondolkodásra gyakorolt maradandó hatást. Nem hagyta figyelmen kívül a

⁷⁰ Lásd fent, 25–27. o.

⁷¹ Beck álláspontját foglalja össze STUHLMACHER 1979, 144–145. o.

kritikai vizsgálódás eredményeit, de ragaszkodott az Ó- és az Újszövetség egységéhez, mert meggyőződése szerint a kettőt összekapcsolja az üdvösségtörténet mint ígélet és beteljesedés, amelynek középpontjában Krisztus áll. Egyedül a hit által vagyunk képesek ezt felismerni a Szentírásban. Tehát felújítja a protestáns ortodoxia elvét, az *analogia fidei*-t. „Az Írás megértésének nem valamiféle inspirációtan az előfeltétele, hanem az a hit, hogy a Szentírás pontosan az, aminek a keresztyén ember tapasztalatai alapján megismerte” – írja von Hofmann.⁷² Hermann Cremer bibliateológiai szótárában azt igyekszik bemutatni, hogy miként nyernek új tartalmat a görög szavak és fogalmak az Írás szóhasználatában, s lesznek ezáltal a „Krisztus Lelkének eszközei”, a görög nyelv pedig a „Szentlélek nyelvévé”.⁷³

A biblicizmus törekvéseit Adolf Schlatter helyezte megbízható alapokra. Meggyőződése szerint az Írás kritikai vizsgálata nélkülözhetetlen, mert Isten történeti módon szól hozzánk azáltal, amit emberek igénybevételével cselekedett értünk, és ezért pontosan meg kell tudnunk, mi is történt valójában. „Isten kegyelmének gazdagságából nem adott nekünk olyan kinyilatkoztatást, amelyből egészen eltűnik az ember és az emberi. Nem gyengeségből, hanem az ő dicsőségére.”⁷⁴ Ennélfogva a kritikát annak a szándékának kell vezérelnie, „hogy az Írás által nyújtott javakat magunkévá tehessük, és nem annak, hogy az Írástól megszabaduljunk”.⁷⁵ „Ha pedig Isten emberi történeten, mégpedig elsősorban Jézus konkrét történetén és az apostoloknak ehhez kapcsolódó történeti létén keresztül szól hozzánk, akkor minket, az ige mai címzettjeit sem akar a történelemből kiemelni, hanem egy olyan életútra kíván állítani, amely a Vele való közösségben alakul és tart a célja felé.”⁷⁶ Schlatter programjának megfelelően számos tudományos igénnyel megírt kommentárt adott közre, amelyekben leginkább az Újszövetség közvetlen környezetére, a késői zsidóság viszonyaira volt tekintettel. Megjelentette újszövetségi teológiáját is, rá jellemző módon az első kötetnek a *Krisztus története* címet adva, a második kötetben pedig sajátos teológiai arcu-

⁷² HOFMANN–VOLCK 1880, 34. o.

⁷³ CREMER: *Vorrede*. In: BThWNG.

⁷⁴ SCHLATTER 1911, 375. o.

⁷⁵ Uo. 373–374. o.

⁷⁶ Uo. 368. o.

latukat megrajzolva az apostolok teológiáját vette sorra. Nálunk azonban az „Erläuterung”-jai (magyarázat) a legismertebbek. Ezekben magyarázatot fűz minden egyes újszövetségi könyvhöz, de úgy, hogy belőlük a teológiai-lag képzetlen bibliaolvasó is meríthessen. Jellemző módon Schlatter a pietisták számára „hitetlen kritikusnak”, a radikális kritikusok számára viszont „kritikátlan” kontárnak minősült. Ha igaz valójában akarjuk jellemezni, akkor azt kell mondanunk, hogy *biblicista* volt. Visszaemlékezéseiben így ad számot magának erről: „Számomra a hit és a kritika sohasem jelentett kibékíthetetlen ellentétet. Még úgy sem, hogy egyszer hívő bibliaolvasóként, máskor meg kritikailag gondolkodtam volna, hanem én azért gondolkodtam kritikusan, mert hittem a Bibliában, és azért hittem benne, mert kritikusan olvastam.”⁷⁷

A biblicizmus parazsa tovább izzott Erlangenben és Tübingenben. Schlatter tanítványa, szintén tübingeni újszövetséges, Gerhard Kittel indította el a *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* vaskos kötetiben testet öltő nagy vállalkozást, amelyben szerzők serege igyekszik megadni filológiai és kortörténeti alapossággal az egyes újszövetségi szavak és fogalmak jelentését, értelmét. Julius Schniewind előbb königsbergi, majd hallei professzor a Wrede által exponált „messiási titok” kérdésére összpontosította figyelmét, és Bultmann-nal vitázó cikkeiben, valamint a *Das Neue Testament Deutsch* (NTD) sorozatban megjelent kommentárjaiban rávilágított arra, hogy nincs a szinoptikus hagyományban egyetlen olyan jézusi mondás vagy történet, amelynek a magva és tartalma ne a „messiási titok” lenne. Ennek a titoknak a lényege pedig az, hogy Jézusban Isten megígért eljövetele teljesedett be.⁷⁸ Hasonló megállapításra jut az angol Sir Edwin Hoskyns is⁷⁹ *The Riddle of the New Testament* című művében. J. C. K. von Hofmann⁸⁰ üdvtörténeti koncepcióját követi Oscar Cullmann *Christus und die Zeit* című könyvében (1946).⁸¹ Bultmann-nal szemben vallja, hogy a biblikus gondolkodás számára lényeges szerepet játszik az idő lineáris fogalma.

⁷⁷ SCHLATTER 1952, 82. o.

⁷⁸ Lásd Mk 8,29-hez fűzött magyarázatát: SCHNIEWIND 1956, 119. o.

⁷⁹ HOSKYNs 1931, II., 14. o.

⁸⁰ Lásd fent, 41–42. o.

⁸¹ CULLMANN 1946. Magyarul: CULLMANN 2000.

Az így értelmezett időben megy végbe Isten üdvterve, amelynek centrumában Krisztus áll.

Leonhard Goppelt szerint az Ó- és Újszövetség tipologikusan kapcsolódik össze. Az Újszövetség önmagát a beteljesedés helyzetében tudja. Az jut teljességre, amit Isten a maga sajátos módján az ő őszövetségi népével cselekedett.⁸²

Az Ószövetségből kiindulva jutott el az Írás két része belső tartalmi összetartozásának felismeréséhez Gerhard von Rad. Álláspontja szerint az Ószövetség saját szándékának megfelelően járunk el, ha tekintetbe veszünk minden nyelvi és vallástörténeti vonatkozást, s mégis Krisztus felől, az Ószövetség sajátos célja felől értelmezzük.⁸³

⁸² GOPPELT 1939.

⁸³ RAD 1957.

4. PROBLÉMÁK KIÉLEZŐDÉSE ÉS ÁLLÁSPONTOK POLARIZÁLÓDÁSA A 20. SZÁZADBAN

Az újszövetségi teológia tisztázásra váró kérdései a 20. század elejére lényegében megfogalmazódtak. Ami az újszövetségi kutatás és általában a teológia területén a legutóbbi évtizedekben történt, megoldást nem hozott, de új problémát sem vetett fel. Csupán új szempontokat és felismeréseket hozott a kutatásban, s ezzel a problémák még élesebb kontúrokat kaptak, az álláspontok még inkább eltávolodtak egymástól. A bibliakutatás kétségbevonhatatlan felismerései ellenére sem vészett ki az Írás fundamentalista szemlélete, sőt mintha napjainkban meg is erősödött volna. Viszont azok a kutatók is homlokegyenest eltérő következtetésre jutnak, akik elismerik az Írás kritikus szemléletének jogosultságát, és nem hátrálnak vissza valamiféle tarthatatlan pozícióba. Az egyik egyre több fenntartással tekint a bibliai üzenetre, a másik egyre többet tud vállalni belőle. Következésképpen az Újszövetség mai olvasójának és kutatójának sem könnyebb a helyzete, mint elődeinek. Az Újszövetség igazságához ma sem lehet a döntés kockázata nélkül hozzáférni.

a) A forma- és redakciótörténeti kutatás által előállt helyzet

Az a felismerés, hogy az evangéliumok anyaga az írásba foglalásuk előtt szájhagyomány útján terjedt és alakult, nem új keletű. Választ keresve a szinoptikus kérdésre, J. G. Herder már a 18. század végén arra a feltételezésre jutott, hogy létezett egy *szájhagyományként élő ősevangélium*, amelyből merítették az evangélisták, ki-ki a maga cél-

jainak megfelelően. Ezért sürgette az evangéliumok vizsgálatával kapcsolatban a népi hagyomány kutatása közben felismert törvényszerűségek alkalmazását. Herder javaslata csak a múlt század elején talált visszhangra. A formatörténeti kutatást H. Gunkel indította el, mégpedig az Ószövetség területén, s csak ezután indult el az Újszövetségnek ebből a szempontból történő vizsgálata. Felismerték, hogy a szájhagyomány nem történeti érdeklődést akart kielégíteni, hanem a hit ébresztését, megtartását, a hívők tanácsolását szolgálta különféle alkalmakon és helyzetekben. A szituáció, a *Sitz im Leben* éppen ezért rajta hagyta a nyomát a szájhagyomány kisebb-nagyobb egységein.

Mivel az evangélisták meghatározott céllal, sajátos teológiai koncepciót követve használták fel a szájhagyományt, megindult a szerkesztői munka vizsgálata, a *redakcióörténeti kutatás* is. Az evangéliumok után bevonták a formatörténeti vizsgálat körébe az Újszövetség más részeit is, elsősorban Pál leveleit.

Az úttörő munka a formatörténeti módszer alkalmazásában az Újszövetség, pontosabban az evangéliumok terén Karl Ludwig Schmidt nevéhez fűződik. *Die Rahmen der Geschichte Jesu* című⁸⁴ művében alapos elemzéssel kimutatta, hogy az evangéliumokban fellelhető életrajzi keret az evangélisták szerkesztői tevékenységére vezethető vissza. Ebbe illesztették azután a szájhagyományban önálló egységként élő tudósításokat, mégpedig teológiai és nem kronológiai szempontokat követve. „A Jézus-történetek legrégebb elbeszélőit vagy továbbadóit alig vagy egyáltalán nem érdekelte azok történeti összefüggése, mert hozzá voltak szokva az egyes perikópák mozaikszerű különállásához úgy, ahogy azokkal az istentiszteleten dolguk volt.”⁸⁵

Martin Dibelius műfajilag igyekezett elkülöníteni az egyes hagyományegységeket, s megkísérelte kapcsolatba hozni ezeket az őskereszténység életének valamelyik megnyilvánulásával.⁸⁶

⁸⁴ SCHMIDT 1919, 303. kk.

⁸⁵ Uo. 317. o.

⁸⁶ DIBELIUS 1919.

Rudolf Bultmann a szinoptikus evangéliumok teljes anyagát formakritikai analízisnek vetette alá, s megpróbálta a hagyomány elkülönített egységeinek vallástörténeti hátterét is tisztázni. Feltételezte, hogy a hagyomány egy része a palesztinai, más része viszont a hellenisztikus kereszténység talaján született, illetve maradt fenn.⁸⁷

Pál leveleire Ernst Lohmeyer terjesztette ki a formatörténeti kutatást, és stilisztikai elemzéssel kimutatta a bennük felhasznált himnikus és hitvallási hagyományanyagot.⁸⁸

A formatörténeti kutatás új szempontokkal gazdagította és tette még bonyolultabbá az újszövetségi teológia elintézetlen kérdéseit. Elsősorban a „történeti Jézus” és az őskereszténység viszonyának sokat vitatott kérdésére érvényes ez a megállapítás. Egyrészt ugyanis a hagyomány alakulásából visszakövetkeztethetünk arra a kereszténységre, életének egy-egy vonására, amely ezt a hagyományt formálta. A tradíció történetének fonalán eljuthatunk az őskereszténység egyes köreihez, és felvázolhatjuk teológiai álláspontjukat (például a jánosi kört ért hatásokat). Másrészt a hagyomány korban közelebb visz Jézus földi életéhez, s így Pál leveleinél is korábbi forrásokhoz juthatunk. Viszont az a tény, hogy a szájhagyomány hitbéli érdekeket szolgált, a korábbinál még élesebben veti fel a kérdést: nyújt-e számunkra elfogulatlan, történetileg megbízható adatokat Jézus földi életéről az evangéliumi tudósítás? Azaz nem takarja-e el előlünk az ősgyülekezet hite a történeti Jézus valóságos alakját és művét? Ha pedig megváltoztatta, akkor miért volt szükség a Jézus-történetek továbbadására? De a formatörténeti kutatás új megvilágításba helyezte Pál és az ősgyülekezet viszonyát is, és szükségessé tette a szinoptikusok és János kapcsolatának felülvizsgálatát is.

⁸⁷ BULTMANN 1931.

⁸⁸ LOHMEYER 1928, 62. kk.

b) A szociológiai szempont felvetése

Eddig az újszövetségi teológia művelői arra a kérdésre kerestek választ, hogy Jézus és a keresztyénség hozott-e, és ha igen, mi újat hozott az egyén számára a vallástörténet vagy az emberiség történetének menetében. Angolszász, de főként amerikai kutatók azonban elengedhetetlennek tartották megvizsgálni azt is, hogy milyen közösségi életformát alakított ki a korai keresztyénség, hogyan reagált a társadalmi mozgásokra, és mindez miként befolyásolta az újszövetségi teológia kialakulását. Az ez irányú kutatás az úgynevezett chicagói iskola révén már a '20-as évek közepén megindult, de Európában, a német teológiában csak a '60-as évek végén kezdtek tudomást venni róla. Az irányzat teológiai hatását ma még nem tudjuk felmérni.

A chicagói iskola képviselői közül Shirley Jackson Case nevét kell megemlítenünk, akinek alapvető műve *The Social Origins of Christianity* (1923) címen jelent meg. A német nyelvű teológia területén elsősorban Herbert Braun tanítványai, Luise Schottroff, Dorothee Sölle, Ekkehard W. Stegemann és Wolfgang Stegemann⁸⁹ visznek erőteljes szociológiai tölteket munkásságukba. Az exegézisben is igyekeznek az elnyomott néposztályok szempontjait érvényesíteni, s ebben találkoznak a főként Latin-Amerikában képviselt felszabadításteológia, a „forradalom teológiája” törekvéseivel.

Fel kell figyelniünk továbbá Martin Hengel kortörténeti kutatásaira, aki a szociológiai összefüggések tisztázására is nagy hangsúlyt helyez.⁹⁰ De különösképpen szem előtt kell tartanunk Gerd Theissen munkásságát, aki tanulmánykötetében⁹¹ alapos elemzéssel igyekszik feltárni a korai keresztyénség különböző csoportjainak mint közösségeknek a belső viszonyait s az őket körülvevő társadalomból eredő kihívásra adott válaszaikat.

⁸⁹ Lásd STEGEMANN–STEGEMANN 1997.

⁹⁰ HENGEL 1973; 1976a; 1976b; 1991.

⁹¹ THEISSEN 1983.

Szociológiai indíttatású újszövetségi teológiának kell tekintenünk a H. C. Kee – F. W. Young – K. Fröhlich szerzőhármas által írt⁹² munkát, amelyben jellemző módon az új közösség, a gyülekezet kerül előtérbe mint az üzenetet meghatározó és hordozó valóság.

c) Az újreformátori és a barthi teológia hatása az Újszövetség teológiai megítélésére

A reformáció 400 éves jubileuma és az első világháború szörnyű pusztítása, amely megtörte a liberális teológia kultúroptimizmusát, felébresztette a reformátorok teológiája utáni érdeklődést, aminek következtében sok teológus gondolkodásmódja *ige- és Krisztus-központúvá* lett. Tulajdonképpen Karl Barth teológiájára is döntő hatással voltak a reformátorok, mivel azonban más filozófiai alapokból indult ki, teológiája is sok tekintetben eltér az övékétől.

Barth az 1918-ban megjelentetett *Római levél*-magyarázatával robant be a teológiai köztudatba, s ez a könyve az Újszövetség megértésével kapcsolatban is egészen új igényt támasztott a korábbival szemben. A második kiadás előszavában⁹³ Barth kifejti, hogy a Római levél történeti exegézise önmagában még nem vezet a mondanivaló megértéséhez. Ez csak akkor lehetséges, ha az első és a 20. század közé emelt fal átlátszóvá lesz, vagyis *amit Pál ott mond, mi itt megértjük*. Ezenkívül „a szöveg és az olvasó között zajló párbeszédnek mindeztől az ügyre kell koncentrálnia”. Az ügy pedig az, hogy *Isten Isten*, és nem ember. Nem vallásról van szó tehát, hanem Isten hűségéről és megszólító szaváról.

A barthi programot Rudolf Bultmann ültette át az újszövetségi kutatás területére. Kétségbe vonta, hogy a történeti távolságot el lehetne tüntetni az Újszövetség és mai olvasója között. Az Írás valóban Isten

⁹² KEE–YOUNG–FRÖHLICH 1965. (Német fordításban *Das Geschehen ohne Gleichen* címen jelent meg.)

⁹³ BARTH 1921.

megszólító igéjét tartalmazza, de *ἐν σάρκι*, azaz „testben”, kortörténetileg meghatározott formában. Az Újszövetség kutatójának az a feladata, hogy a történetileg esetleges formából kifejtse a *kérügmát*, Isten időtálló, az embert döntés elé állító és létének új értelmezéséhez segítő üzenetét. Bultmann nagy szaktudása, álláspontjának újszövetségi megalapozása és határozottsága sok követőt vonzott táborába, de még azokat is hatása alatt tartotta, akik nem értettek vele egyet. Nézeteivel szemben így vagy úgy minden újszövetségesnek állást kellett foglalnia, ha szakmai körökben tekintélyre akart szert tenni. A Bultmann által felvetett kérdéseket azonban ma sem lehet szőnyeg alá söpörni.

Bultmann hatásának titka abban rejlett, hogy eleget akart tenni a kor sürgető igényeinek, és Isten ma is érvényes üzenetét kívánta megszólaltatni az Újszövetség alapján a modern világképben gondolkodó mai ember számára. Ennek érdekében hangsúlyozta, hogy az Újszövetség lényeges eleme, centruma az apostoli *kérügma*, mégpedig elsősorban úgy, ahogy azt Pál apostol megfogalmazta: Istennek Jézus halálában és feltámadásában kifejezésre jutó kárhoztató és kegyelmes ítélete az ember felett. Ugyanakkor érvényesítette teológiájában mindazt, amit a vallástörténeti iskola és a formatörténeti kutatás eredményeiből magáévá tett. Ezt a kettős törekvést tükrözi mindenekelőtt az 1953-ban kiadott *Az Újszövetség teológiája* című műve.⁹⁴ Nem tér ki az eddigi kutatás által felvetett legsúlyosabb kérdés elől, és ezért egyik fő feladatának tekinti *a történeti Jézus és az egyház hite viszonyának tisztázását*. A húsvét előtti Jézus működését nem tekinti a *kérügma* meghatározó elemének. Egyrészt elfogadja a konzekvens eszkatológiai irányzat véleményét, és Jézusban elsősorban az eljövendő Isten országát hirdető eszkatologikus prófétát látja. Másrészt a formatörténeti kutatás eredményei alapján lehetetlennek tartja, hogy a húsvét előtti Jézusról történetileg megbízható képet nyerjünk, mert a róla szóló hagyományt az egyház hite formálta. Jézus pedig az egyház hitében egészen más megvilágításba kerül: már nem csupán a tanító és próféta, hanem a messiás. Így „a hirdetőből hirdetett lesz”,⁹⁵ vagyis

⁹⁴ BULTMANN 1953. 3., átdolg., bőv. kiad.: 1959.

⁹⁵ Uo. 35. o.

az, aki eddig Isten igéjét továbbadta, maga válik üzenetté. Jézus az Atyáról szólt – állítja –, a keresztyén kérésviszont Krisztusról szól.

De a kérésviszont korhoz kötött formában szólal meg. Bultmann szerinte igaza van a vallástörténeti iskolának, amikor feltételezi, hogy a páli és jánoszi teológiára a hellenizmus vallásos képzetvilága, mitologikus gondolkodása döntő hatást gyakorolt. Ezért, hogy a kérésviszont a mai embernek is hirdethessük, *mitológiátlanítanunk* kell, mégpedig az „existencialista interpretáció” révén. Vagyis a kérésviszontból csak azt kell kihallanunk, ami emberi létünk új értelmezését szolgálja, a többi viszont mint idejétmúlt mitikus burkot elvethetjük. Itt tapinthatunk rá a bultmanni gondolkodásmódot meghatározó harmadik tényezőre, Heideggernek, Bultmann marburgi kollégájának egzisztencialista filozófiájára.

Tévedés volna azt hinni, hogy a két világháború között a bultmannisták erőteljes hangján kívül mást nem is lehetett hallani újszövetséges berkekben. A már említett biblicistákon⁹⁶ kívül szólnunk kell a többnyire saját útjukat járó angolszász és skandináv kutatókról. Közülük is elsősorban Charles Harold Doddról, aki Jézus példázatait vizsgálva arra a következtetésre jutott, hogy Jézus, amikor az Isten országát hirdette, mint a jelen valóságáról beszélt (realizált eszkatológia), és példázatai éppen azt tanúsítják, hogy maga a jelen lévő Jézus miatt kerülnek eszkatologikus döntés elé a hallgatói.⁹⁷ A skandinávok közül meg kell említenünk Nils Alstrup Dahlt, akinek ekkleziológiai tanulmányát sokszor idézik.⁹⁸

d) Áttörés a húsvét előtti Jézushoz

Bultmann-nak a múlt század '60-as éveinek végén, még halála előtt⁹⁹ meg kellett érnie, hogy életműve – mégpedig saját tanítványai részéről – támadások pergőtüzébe kerül, és sokak szemében túlhaladottá válik. Felfogását individualistának, a szociológia dimenzióit nélkülözhető-

⁹⁶ Lásd fent, 41–44. o..

⁹⁷ DODD 1935, 49. kk., 107. kk.

⁹⁸ DAHL 1941.

⁹⁹ Bultmann 1976-ban, kilencvenkét éves korában hunyt el.

nek és – így például Ernst Bloch és a frankfurti filozófusok – eszkatológiátlanak minősítik. De az újszövetségi teológia szempontjából legfontosabb az a kifogás, hogy a húsvét előtti Jézus szerepét a kérügmában jelentéktelenné tette.

Pedig Jézus földi életének ismerete nélkül üres a kérügma, nem tudjuk meg, kiről is szól a tanúságtétel. *Márpedig megvannak az eszközeink, hogy a húsvéti hit mögé visszatekinthessünk.*

Néhány tanítvány hű maradt mestere koncepciójához: Hans Conzelmann, Philipp Vielhauer, Günther Klein, Georg Strecker, Walther Schmithals és a vallástörténeti iskolához visszakanyarodó amerikaiak: Helmut Köster és James M. Robinson. A legtöbben azonban szembefordultak Bultmann fel fogásával. Ernst Käsemann elengedhetetlennek tartja, hogy visszakérdezzünk Jézus igéjére, mert az ő igéje az alapja és mértéke a húsvét utáni kérügmának. Nem kevésbé fontos ebben az összefüggésben a kereszttörténeti tényének jelentőségét felismerünk. Mert „az támadt fel, aki keresztre feszítettett, és csak ott beszélhetünk a feltámadott uralmáról, ahol az a keresztre feszített szándékát szolgálja”.¹⁰⁰ Szerinte *a formatörténeti kutatás nem teszi lehetővé, hogy valamit megtudjunk a történeti Jézusról.* Abból a hagyományanyagból, amely semmiképp sem származhat az őskeresztyénségtől, mert korábbi történeti situációt feltételez, kialakítható egy olyan minimum – ezeket nevezi Joachim Jeremias *ipsissima vox Jesu*nak,¹⁰¹ azaz egyedül Jézusra jellemző szavaknak –, amelyből kiindulva körvonalazni tudjuk Jézus eredeti mondanivalóját és szándékát. Günther Bornkamm pedig újból felveti a régi kérdést: vajon Jézus messiásnak tartotta-e magát? Igaza van-e tehát Bultmann-nak, amikor Jézusban csupán az eszkatologikus prófétát, Isten végső szavának hirdetőjét volt hajlandó látni? Bornkamm szerint Jézus erről nem nyilatkozott, de olyan abszolút igénnyel szólt és cselekedett, amilyen egyedül Istent illeti meg. „Lényének titka a tanítványok számára csupán feltámadásakor nyílt meg.”¹⁰² Ernst Fuchsnál és Gerhard Ebelingnél

¹⁰⁰ Lásd a következő tanulmányokat: KÄSEMANN 1960–1964, I: 187–214. o. KÄSEMANN 1960–1964, 2: 31–38. o.

¹⁰¹ JEREMIAS 1954, 86–93. o. JEREMIAS 1966, 145–152. o.

¹⁰² BORNKAMM 1956, 155–163. o.

viszont már egészen átbillen a mérleg nyelve a kérügmáról a történeti Jézusra. Nem a kérügma, hanem maga Jézus a hit alapja. A húsvét e tekintetben nem hozott semmi újat. Csupán lehetővé tette, hogy helyesen értsük a húsvét előtti Jézust.¹⁰³ Még tovább megy Herbert Braun. A mitológiátlanítás bultmanni programját következetesen és végletesen alkalmazva, az újszövetségi teológiának nála nem marad már más mondanivalója, mint a másik ember iránti bizalom és elkötelezettség. Jézusról szóló könyvében¹⁰⁴ Jézus csupán ember az emberek között, aki a „deklassáltak” felé fordul, s Isten is csupán „jelzése”, hivatkozási alapja az emberség megnyilvánulásainak: „Amit megtettetek a legkisebb testvéremmel, velem tettétek meg.”

Leonhard Goppelt és Jürgen Roloff voltak azok, akik Jézus húsvétot megelőző működésének jelentőségét a húsvét utáni igehirdetés számára nem-hogy kétségbe vonták volna, hanem rámutattak arra, hogy többek között az őskeresztyénség szolgálatról vallott felfogását egyenesen Jézusnak itt, e földön tanúsított magatartása határozza meg.¹⁰⁵

Azonban még náluk is határozottabban érvelt Jézus földi működésének és a húsvét utáni apostoli igehirdetésnek egymást feltételező összetartozása mellett az 1999-ben elhunyt és nem kellőképpen méltányolt erfurti újszövetséges, Heinz Schürmann. Kutatásai során fáradozhatatlanul építette a hidat, hogy Jézus földi működése és a húsvét utáni események között támadt mesterséges szakadékot áthidalja. Megkísérelte az evangéliumi hagyomány formatörténeti vizsgálatát a talpára állítani. Míg a formatörténeti kutatás Bultmann által is fémjelzett vonulata a húsvét előtti események felidézésének döntő tényezőjét a *Sitz im Leben*ben, az őskeresztyénség valamilyen élethelyzetében látta, és ezért az evangéliumi hagyomány történeti hitelességét kétségbe vonta, Schürmann azon fáradozott, hogy rávilágítson a hagyományanyagokra a vonásaira, amelyek Jézus tanítványainak *húsvét előtti élethelyzetére utalnak*.¹⁰⁶ Értelmszerűen sokféleképpen igyekezett rávilágítani azokra a pontokra, amelyek Jézus földi működésének továbbélését mutatják a húsvét utáni fejleményekben. Aligha vonható kétségbe, hogy Jézus

¹⁰³ FUCHS 1960, 238–257. o. EBELING 1960, 215. o.

¹⁰⁴ BRAUN 1969, 147. kk., 168–169. o.

¹⁰⁵ GOPPELT 1962, 121. o. ROLOFF 1993, 51–57. o.

¹⁰⁶ SCHÜRMAN 1968, 39. kk., 50. kk. SCHÜRMAN 1972, 29. kk.

igehirdetésének súlypontja „Isten országa”, pontosabban Isten uralma közeli színrelépésének bejelentése volt. Ezért az Újszövetséggel foglalkozók közül nem kevesen Jézusban csupán a végidők eszkatologikus profétáját látják. Schürmann ezzel szemben nem győzi eléggé hangsúlyozni, hogy Jézus mindenekelőtt Istenről, mégpedig mint „Abbáról”, szerető mennyei Atyáról szól, és az ő nevében cselekszik,¹⁰⁷ ahogyan ez áll a húsvét utáni igehirdetés középpontjában is. Ha viszont valaki azt állítja, hogy a húsvét után létrejött egyház nem férhetett bele Jézusnak mint konzekvens eszkatologikus profétának a jövőképebe,¹⁰⁸ annak ismételten és következetesen ráirányítja figyelmét a legfelsőbb tanítványi kör létszámára. „A tizenkettes szám többek között arról is árulkodik, hogy Jézus a tizenkét törzs népe elé szemléltető példát akar állítani: legyen azzá, ami a tanítványi körben már most is valóság, Isten nyájává.”¹⁰⁹ Schürmann álláspontja szerint tehát „talán fellelhető a húsvét előtti és a húsvét utáni igehirdetés között minden folytonossági hiány mellett bizonyos folyamatosság (kontinuum) is”.¹¹⁰

e) Az Újszövetség üzenetének irodalmi-nyelvi megközelítése a posztmodern hermeneutikai irányzatokban

Amint az eddigiekből láthattuk, a felvilágosodás kora óta a történeti szempont vált uralkodóvá az Újszövetség kutatásában. Vagyis a kutatók arra kerestek feleletet, hogy az Újszövetség kritikusan megállapított „eredeti szövege” eredetileg milyen eseményekre támaszkodott, mit akart közvetíteni, és milyen változásokon esett át, amíg a számunkra rendelkezésre álló formáját elnyerte. Másképp kifejezve: a szentírási szöveget létrejöttében, kialakulásának folyamatában, *diakron* mivoltában igyekezett megérteni, magyarázni. A bibliai szöveg történetkritikai vizsgálatát azonban sokan zsákutcának érzékelhették, mert nem vitte közelebb olvasóját a Bibliához, s kutatóit

¹⁰⁷ SCHÜRMAN 1968, 88–89. o. Továbbá: SCHÜRMAN 1985, 26. kk.

¹⁰⁸ Vö. 91. o. 24–25. jegyz., 92. o. 26. jegyz., 93. o. 27–28. jegyz.

¹⁰⁹ SCHÜRMAN 1972, 129. o. Lásd még: SCHÜRMAN 1970, 17. o.

¹¹⁰ SCHÜRMAN 1985, 11. o.

is szembeállította egymással. „[A történetkritikai] módszer korlátai egyre nyilvánvalóbbá váltak” – állapítja meg ifj. Fabiny Tibor, és hozzászeli: „[különösen] az elmúlt évtizedek nyelvészeti, szemiotikai, hermeneutikai és irodalomkritikai felismerésének fényében.”¹¹¹ Vagyis ideje, hogy a kortárs irodalomszemléleti irányokat követve magát az adott bibliai szöveget elemezze a bibliamagyarázó, tehát a szöveg keletkezése és fejlődése helyett *szinkron* módon a végeredményt vegye szemügyre és elemezze. A nézőpontnak ez a megváltozása sokak szerint egyenesen „paradigmaváltásnak” minősül, vagyis nem csupán egy kutatási területet érint a sok közül, hanem átfogó szemléletváltozást, „új megközelítési módot”¹¹² jelent minden eddig megválaszolatlan kérdés megoldására irányuló fáradozásban.

A Szentírás magyarázatának történetében ifj. Fabiny Tibor három ilyen egymást követő, mindent átfogó szemléletmódot határoz meg. Szerinte a felvilágosodást megelőző korszakban a bibliai szövegeket a *prekritikai* megközelítés értelmezte, vagyis a velük foglalkozó olvasók dogmatikai előfeltevéseik igazolását hallották ki belőlük. Ahelyett tehát, hogy az egyháznak kellett volna Isten igéje szolgájává lennie, Isten igéjének kellett az egyház hitének és gyakorlatának kiszolgálójává lennie. A felvilágosodás viszont az azt megelőző korszakkal szemben, a *modernnek* tekintett tudományos igénynek megfelelően a szöveg eredeti jelentését és a mögötte meghúzódó történeti igazságot törekedett felderíteni. Mind ez idáig azt a kutatót vették komolyan az újszövetségi tudomány területén, aki többé-kevésbé megfelelt ennek az elvárásnak. Ám ami eddig korszerűnek, azaz modernnek számított, egyre vitatottabbá vált, egyre kevésbé elégítette ki a kutatókat, és egy *posztmodern* megoldáshoz kezdtek átpártolni: az írásmű három fő tényezője, a szerző, a szöveg és az olvasó közül az utóbbinak, az olvasó szerepének az elsőbbsége mellett érveltek. „Azon elképzelés következtében, hogy az olvasó ele-

¹¹¹ FABINY 1994, 10–11. o.

¹¹² Thomas Kuhn *A tudományos forradalmak szerkezete* (1962) c. művére utal FABINY 1994, 89. o.

veníti meg a szöveg jelentését, eltávolodtunk attól a véleményről, hogy az olvasó feladata a szövegben felfedezni a jelentést. Az olvasás több, mint egy jelrendszerbe betáplált kódok megfejtése. Az olvasás a *jelentéstulajdonítás aktív folyamata*” – fogalmazza meg Willem S. Vorster *A posztkritikai modell: fejlődés az Újszövetség kutatásában?* című cikkében¹¹³ ezt az úgyszólván kopernikuszi fordulatot a hermeneutika területén.

Nem az első eset, hogy az irodalomtudományban beálló fordulatok nagy hatást gyakoroltak a bibliakutatásra és -értelmezésre is. Amint a történeti áttekintésben láttuk, lényegében ugyanez a folyamat játszódott le az újszövetségi teológiában a felvilágosodást követően. A mi korunkban az irodalmi alkotások esetében, de a közlésnek egyéb területein is a megszólított olvasó-hallgató *társszerzővé* léphet elő, sőt olykor felül is írhatja a mű szerzőjének a szándékát. Divatos fogalmakkal így is mondhatnánk: a mű végső soron a szerző és a befogadó interaktív viszonyában születik. Kétségtelen, hogy ez a részvétel az alkotásban új határokat nyithat a szellemileg fogékony ember előtt. De ahogyan a Bibliának a felvilágosodást követően megindult irodalomkritikai megközelítése nem adott kulcsot a Szentírás minden titkának megfejtéséhez, úgy a posztmodern irányzatok sem képesek nyugvópontra juttatni a bibliakutatást.

Ha szűrőpróbát végzünk a Bibliával foglalkozó tudományos igényű, szinte beláthatatlan irodalomban, minden esetben azt kell tapasztalnunk, hogy az irodalom- és történetkritikai kutatás még ma sem vált túlhaladottá és feleslegessé. Amíg a bibliai szövegek értelmezése körül eltérő vélemények csapnak össze, nem mondhatunk le többek között az eredeti nyelv pontosabb ismeretéről, jelentéstani kutatásáról, az eredeti szöveg szövegkritikai munka segítségével történő helyreállításáról, a szerző kilétének és írói szándékának megállapításáról, az írásmű korabeli kicsengésének számbavételéről. Viszont a posztmodern hermeneutikai törekvésekből olyan igények is

¹¹³ Uo. 96. o.

származnak, amelyeknek minden tudományos lelkiismerettel rendelkező újszövetségi kutató igyekszik megfelelni.

Ma már például alig van olyan komoly írásmagyarázati vagy újszövetségi teológiai mű, amelyből hiányozna a *hatástörténeti* kitekintés. A különböző történeti, filozófiai, vallási, tehát úgynevezett humán, azaz nem egzakt területhez tartozó megnyilatkozások értelmezéséhez, igazságtartalmuk megállapításához nélkülözhetetlen a *szövegek utóéletének* számbavétele. Azt hiszem, a hatástörténetnek ez a térfoglalása a kutatásban elsősorban Hans-Georg Gadamernek köszönhető, aki *Igazság és módszer* című művében így foglalt állást a hatástörténet figyelembevételével: „Azt követeljük (...), hogy tanuljunk meg helyesebben érteni önmagunkat, és ismerjük el, hogy minden megértésben, akár tudatosítjuk ezt, akár nem, érvényesül a hatástörténet hatása.”¹¹⁴ Ugyanis egy szöveg értelmezésébe magán a szövegen túl óhatatlanul belejátszik az az értelmezési hagyomány, amely időközben rátelepedett a szöveg mai olvasójára, kutatójára. Ez a körülmény azonban – és ez Gadamer másik fontos felismerése – nem vezet feltétlenül az eredeti szöveg félremagyarázásához, amennyiben Heidegger sugalmazására előítéleteinket vagy tapintatosan fogalmazva előfeltevéseinket egy-egy magyarázatra váró szöveggel szemben kérdésnek tekintjük, amelyet a szövegnek felteszünk, ugyanakkor azonban nyitottak maradunk a szöveg válaszára, hogy azután ennek a válasznak az alapján tovább kérdezzük a szöveget. Heidegger Gadamer szerint „úgy írja le a kört, hogy az előzetes megértés előrenyúló mozgása mindvégig meghatározza a szöveg megértését”.¹¹⁵ Ez az a nevezetes *hermeneutikai kör*, amelynek működtetése valóban feltétele a bibliai szövegek jobb megértésének, egyúttal pedig az újszövetségi teológia feszültségei közötti lehetséges eligazodásnak is.

A posztmodern hermeneutikai irányzatokban, pontosabban az olvasó szerepének érvényesítésében tehát sok megszívlelendő szempontot kell felismernünk. De baj volna, ha szükségből kovácsolnánk erényt, vagyis belefáradva az ellentmondásokba, feladnánk az igazság kere-

¹¹⁴ GADAMER 1984, 214. o. Lásd még: STUHLMACHER 1979.

¹¹⁵ Uo. 209. o.

sését, és megelégednénk a saját elgondolásunkkal. De teológiailag sem elfogadható egy ilyenfajta megfutamodás. Ha az irodalom más területein el is képzelhető az olvasó lényegében önkényes, a szerzőt felülíró szándékának jogosultsága, a Szentírás értelmezésében feltétlenül meggondolandó, mert ez az irodalom azzal az igénnyel fordul felénk, hogy Isten igéjét közvetíti számunkra, s benne nem csupán ember szól az emberhez. Igaz, emberek által, emberi gyarlóságnak kitéve, mégis Isten akar szembesíteni így önmagával. Ebben a kérdésben egyet lehet értenünk Käsemann-nal, aki egyik tanulmányában a következőket írja: „Mi csak megismételhetjük a reformáció jelszavát az Írás egyeduralmi helyzetéről, mert és amennyiben az evangélium velünk kizárólag az Írásban található. A *Biblia tekintélye tehát az evangéliumból levezetett tekintély.*”¹¹⁶ Még tovább is mehetünk: „*Nem beszédben áll az Isten országa*” – írja Pál (1Kor 4,20). Az evangélium ugyan szó, de aranyfedezete az, amit Isten cselekszik, s amit elsősorban Jézus Krisztusban cselekszik. Amit Isten Szentlelkével ihlet, az elsősorban a teremtés és a megváltás műve. Ez a történet áll az Írás háttérében. Erről tanúskodnak a Lélektől ihletett emberek, miközben emberi esendőségük nem szűnik meg. Ezért amit az Isten Lelke el akar végezni bennünk, meg akar értetni velünk, nem szavakon múlik, hanem azon a teológiai fáradozáson, amely kész Isten cselekedeteit felismerni, és az ebből adódó következményeket levonni. E nélkül a teológiai reflexió nélkül élettelen marad az Istennel való közösségünk. „*A betű megöl, a Lélek az, ami megelevenít.*” (2Kor 3,6)

Mert Isten bánásmódjához hozzátartozik, hogy nem ad minden kétségen felül álló biztosítékot, amely a hit támasztékaul szolgálna. Ezért nem az Írás szavainak tévedhetetlensége miatt hiszünk benne, hanem azért, mert azokon keresztül ő szólít meg minket. Így hát egészen ki vagyunk neki, Lelke munkájának szolgáltatók. Az *Írás betűjét felhasználja, de nem az Írásban, hanem benne hiszünk* (lásd Jn 5,39). A Szentírás ismeretének és haszonnal való forgatásának terén is kegyelméből élünk.

¹¹⁶ KÄSEMANN 1960, 232. o.

A scroll of aged parchment with a large blue number 2 on it. The scroll is unrolled, showing its texture and the way it is bound at the top and bottom. The number 2 is a simple, bold, blue font.

2

AZ ÚJSZÖVETSÉGI TEOLÓGIA FELADATA, MÓDSZERE ÉS KIFEJTÉSE

1. AZ ÚJSZÖVETSÉGI TEOLÓGIA TÖRTÉNETÉBŐL ADÓDÓ FELADATOK

Az újszövetségi teológiának az előző fejezetben tárgyalt története meggyőzhetett minket arról, hogy az Újszövetség tartalmának, teológiai mondanivalójának megragadása rendkívül bonyolult, nehéz feladat. Talán a kilátástalanság érzése is hatalmába kerített minket, hiszen a kritikai szemlélet oly mértékben atomjaira bontotta az Újszövetséget, s ezzel annyira bizonytalanná tette a talajt a lábunk alatt, hogy úgy tűnik: megbízható teológiai eredményre aligha számíthatunk. Úgy járunk, mint Ibsen drámájában Peer Gynt, aki a hagyma szívét keresve addig fejtegette le a héjleveleket, míg nem maradt a kezében semmi. Ezért azután sokan a kényelmesebb utat választják, és fundamentalista álláspontra helyezkedve visszatérnek a verbális inspiráció tanításához. De vajon visszaállíthatjuk-e az újszövetségi teológia óráját anélkül, hogy ennek az Újszövetség megértése vallaná kárát? Nem előre kellene-e kitörnünk a zűrzavaros helyzetből a meghátrálás helyett?

Nem engedhetünk abból a felismerésből, hogy az újszövetségi teológiának ki kell szabadulnia a rendszeres teológia gyámkodása alól. Az újszövetségi teológia feladata nem merülhet ki a mindenkori teológiai álláspont igazolásában, hanem az Újszövetség teológiai tartalmát kell megfogalmaznia, hogy így szembesíthesse a keresztyén igazságot az eredetével. Másképpen: a történeti szempontot szem előtt tartva kell magát az Újszövetséget megszólaltatni. A történeti szempontot követve pedig nem azt kérdezzük, hogy minek kellene az Újszövetségnek ezen vagy azon a helyén megszólalnia, hanem, hogy ott a maga idejében valójában mi hangzott el és milyen értelem-

ben. Ezt igényli a tudományos és teológiai érdek egyaránt. Az Újszövetség tudományos szempontból történeti dokumentum, amely a maga korának feltételei között keletkezett, s csak úgy érthetjük meg, ha ezeknek a feltételeknek az ismeretében vizsgáljuk. De teológiai szempontból is elengedhetetlen az Újszövetség történetiségének a vállalása. Mert Istennek úgy tetszett, hogy a történelem egy bizonyos pontján, Jézus történeti alakján, művén keresztül szóljon hozzánk, keressen meg minket, mégpedig úgy, ahogy róla emberek tanúskodnak. Ez a tény viszont azt jelenti számunkra, hogy meg kell osztanunk a történelemtudománnyal és filológiával nemcsak a módszereket, hanem a nehézségeket is.

Mivel Jézusról az Újszövetségben emberek tanúskodnak, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a folyamatot sem, amelyen keresztül ez a tanúságtétel elérkezett hozzánk. Tekintetbe kell tehát vennünk az irodalom-, a történet-, a formakritikai és a vallástörténeti kutatás eredményeit, ha az Újszövetség teológiai üzenetét meg akarjuk érteni. El kell fogadnunk azt a tényt is, hogy az írók sajátos szituációban, eltérő nézőpontból és hangsúlyokkal tettek tanúságot hitükről, és ezért teológiai felfogásuk között *különbség* adódhat. Nem szakítjuk ki őket a kor történeti, szellemi és vallási áramlataiból sem, különben nem azt halljuk ki szavaikból, amit ők akartak mondani.

A történeti szempont kritikai alkalmazásával tehát az újszövetségi teológia önálló teológiai tudományággá fejlődött. Szóhoz juthatott az Újszövetség sajátos hangja, s így termékeny dialógus jöhetett létre az Újszövetség biznyságtétele és az egyház mindenkori tanítása között. Erre a párbeszédre nem csak a teológia tudományának van szüksége. Nélküle az igehirdetésünk is egysíkúvá, öncélúvá válik, teológiai látásunk nem gazdagodik, mivel az Újszövetség tanulmányozása nem ad új ösztönzéseket. De az irodalomkritikai és történetkritikai kutatás nem ásta-e alá oly mértékben az Újszövetség hitelét, és nem vezetett-e olyan ellentmondásos eredményekhez, hogy az újszövetségi teológia már semmi megbízhatót nem tud mondani nekünk? Valóban nincs könnyű helyzetben az Újszövetség kutatója. Komolyan kell vennie minden megalapozott véleményt, bár-

milyen szélsőségesnek is tűnjön számára, ugyanakkor azonban azt is meg kell vizsgálnia, hogy a szóban forgó nézet képviselője eléggé kritikus-e nemcsak az Újszövetséggel, hanem saját előfeltevéseivel szemben is. Mert az újszövetségi teológia története arra is figyelmeztet minket, hogy az Újszövetség kutatói is koruk gyermekei, vagyis a saját koruk eszmeáramlatainak hatása alól nem tudják kivonni magukat, s ezért nem olyan „elfogulatlanok”, mint amilyenek hiszik magukat.¹

¹ Lásd P. Stuhlmachernek a kritikai kutatás Troeltsch által kifejtett alapelveit érintő kritikáját az előző fejezet 52. lábjegyzetében.

2. AZ ÚJSZÖVETSÉGI TEOLÓGIA HERMENEUTIKAI PROBLÉMÁI

Az előző pont alatt felvetődött az újszövetségi teológiának ma talán legtöbbet vitatott kérdése: lehetséges-e egyáltalán, és ha igen, miként lehetséges behatolni egy más, főként tőlünk időben és kultúrában távol eső szellemi tartományba, azt megismerni és helyesen értékelni? Az újszövetségi teológia története arról tanúskodik, hogy a tudományág művelői gyakran egymásnak homlokegyenest ellentmondó eredményekre jutnak. A dolog természetéből kifolyólag a vitás kérdésekben egyedül maga az Újszövetség dönthet, a kutató csak az Újszövetségre hallgathat, s nem részesítheti előnyben a számára szimpatikusnak tűnő megoldásokat. Igyekeznie kell tehát *elfogulatlanul*, előítéletektől mentesen megközelíteni tárgyát. De az újszövetségi teológia történetéből az is kiderült, hogy ezt a szándékot a legbecsületesebb igyekezet ellenére sem sikerült tisztán megvalósítani. A kutatót óhatatlanul befolyásolják előítéletei.

A helyzet azonban nem teljesen reménytelen. A tudományos ismeretszerzés mai felfogása szerint az előfeltevések nemcsak akadályai, hanem *elősegítői* is lehetnek a tárgy jobb megismerésének, mindenekelőtt a humán tudományok területén. Ahhoz, hogy egy szellemi tudományt „szóra tudjunk bírni”,² meg kell szólítanunk. Vagyis valamilyen hipotézis alapján kérdésekkel kell faggatnunk a szöveget, különben néma marad. Rövidzárlat csak akkor szokott bekövetkezni, ha csak egy bizonyos választ vagyunk hajlandók meghallani.

² Lásd Fabiny Tibor könyvének címét: *Szóra bírni az Írást* (előző fejezet 111. jegyz.).

Tegyük fel például, hogy Pál bizonyos teológiai nézetei gnosztikus hatásra formálódtak ki. Ez a feltevés hozzájárulhat a kérdés tisztázásához mindaddig, míg a kutatót nem teszi süketté és vakká olyan mozzanatok felismerésére, amelyek ellentmondanak feltevésének. A történeti szempont megkívánja, hogy vitás esetekben az döntsön, amit az Újszövetségben találunk. A kutatónak éberem kell ügyelnie arra, hogy magatartásából soha ne hiányozzék ez az odafigyelő alázat. De ha az eredeti szövegnek sikerült is korrigálnia a kiinduló hipotézist, az eredményt még mindig nem tekinthetjük végérvényesnek, hanem ismét egy olyan hipotézisnek kell felfognunk, amellyel tovább vallatjuk a szöveget. Ez az a bizonyos „hermeneutikai kör”, amelyről olyan sok szó esik mostanában.³ Ennek a tárgy felé közelítő spirálnak kell mozgásban maradnia, hogy a kérdések valóban tisztázódhassanak. Ezt kell életben tartania a kutatónak saját kutatómunkája közben, de ennek kell érvényesülnie az újszövetségi teológiai diskusszióban is. Figyelnünk kell egymás eredményeire. Ezeket azonban szembeesítenünk kell magával az Újszövetséggel, mérlegre kell tennünk, természetesen az Újszövetségen belüli érvek alapján.

Az újszövetségi teológia története kérdésessé tesz egy másik hermeneutikai előítéletet is. Általában azokat az adatokat szokták történetileg megbízhatónak tartani, amelyek „elfogulatlan” kívülállóktól származnak. Így például Jézusra vagy az őskereszténységre vonatkozóan gyakran találkozhat az ember azzal a megállapítással, hogy sajnos kevés nem keresztyén forrásból származó feljegyzés áll a rendelkezésünkre. Mintha Kajafás, Pilátus vagy mondjuk Josephus Flavius jobban meg tudta volna ítélni, mi is történt valójában, mint Jézus tanítványai. Ugyanis illetékesebbnek számítanak – állítják – az Újszövetség teológiai tartalmának megítélésében, akik maguk személy szerint nincsenek érdekelve az ügyben. Pedig igazság szerint jól megismerni valamit csak akkor lehet, ha vonzódunk hozzá. Az a kutató, akinek belsőleg nincs semmi köze kutatásának tárgyához, sokkal több tévedésnek van kitéve, mint az, aki „elfogult” irányában.

³ Lásd fent, 57. o.

Különösen így van ez olyan tárgy esetében, amely állásfoglalásra kényszerít, mellette vagy ellene. Az Újszövetség pedig az igazság kimondásának igényével lép fel, és ezért a tanulmányozója *nem maradhat semleges*.

Érdeemes ebben az összefüggésben felidézni a császárkori Róma két neves történetíróját, Tacitust⁴ és Suetoniust,⁵ akik egyáltalán nem vádolhatók keresztények iránti rokonszenvvel, és ezért közlésüket megbízhatóbbnak gondolhatnánk. Mindketten „új” vagy „veszélyes babonának” minősítik a Jézus nevéhez kötődő, „údeából származó” mozgalmat. Vajon ők inkább ráéreztek a kereszténység történelmi szerepére, mint például keresztény kortársuk, Római Kelemen, aki a lenézett csöcselékét „a választottak sokaságának” nevezi, akiknek „vad indulatnak kitéve sok nyomorúságot és kint kellett elszenvedniük, és ezzel a legnemesebb példává lettek számunkra”?⁶ Vajon a felidézettek közül melyik jár közelebb a történelmi igazsághoz? A Krisztus ügyével azonosulni nem tudó tudós római történész vagy a Krisztust urának valló gyülekezeti elöljáró?

Az Újszövetség üzenetének helyes teológiai megítéléséhez tehát a kutatás tárgyának szeretetén túlmenően hitre is szükség van. Aki készülékét nem állítja az adás hullámhosszára, nem veheti a sugárzott üzenetet. Nem hiszem, hogy bárki is megérthetné az Újszövetség belső teológiai összefüggéseit, aki nem osztja például az újszövetségi szerzőknek azt a meggyőződését, hogy a feltámadott és élő Úr ügyét szolgálják. Maga az Újszövetség tanúskodik lépten-nyomon arról, hogy az evangélium igazsága megütöztetést keltő rejtély marad az ember számára mindaddig, míg maga az Isten le nem győzi hitetlenségét. Mivel pedig „a hit hallásból” (Róm 10,17) van, az Újszövetséget is azok érthetik meg igazi tartalma szerint, tehát tudományosan, akikben az egyházi szolgálat által hordozott

⁴ Lásd CONZELMANN 1978, 148–149. o.

⁵ Suet 227. o.

⁶ PAO 4. o.

viva vox evangelii az újszövetségi bizonyságtevőkével egyező hitet teremtett. Természetesen ez a hit csupán kulcs a megértéshez, s nem pótolhatja azt a sokirányú fáradozást, amely egy kétezer éves szöveg megszólaltatásához szükséges. Ehhez a hithez az is hozzátartozik, hogy számoljunk az Újszövetség történeti, emberi oldalával s az ebből következő esetlegességgel is. Megtartó hit nem épülhet a nem tudásra vagy nyilvánvaló tények letagadására. Egyedül Isten közbeavatkozására támaszkodhat, aki vállalta a *történelmi lét bizonyolultságát és vitathatóságát*, hogy befolyását érvényesítse. Minden olyan felfogás, amely nem akar ezzel a körülménnyel számolni, és vakmerően feltételezi, hogy az istenit ki tudja vonni az emberiből, a gnosztikus tévelygések közé sorolandó (1Jn 4,2–3). Vagy lutheri megfogalmazással: az ilyen teológus a *theologia crucis* helyett a *theologia gloriae* művelője.⁷

⁷ *Heidelbergi disputáció*. WA 1: 350–374. o. Elsősorban 4.19–21.

3. AZ ÚJSZÖVETSÉG TEOLÓGIAI TARTALMÁNAK KIFEJTÉSE

Igen sokfélék azok a vezérfonalak, amelyek mentén az egyes szerzők megkísérlik az Újszövetség teológiai tartalmát kibontani. Természetesen az ideális az volna, ha egy-egy ilyen elképzelés a mondanivalót nem szorítaná kényszerzubbonyba, hanem magából az Újszövetségből adódna. Nem hiszem azonban, hogy bárkinek is sikerülne olyan áttekintést nyernie erről a könyvgyűjteményről, amely mind a huszonhét mű igényének eleget tudna tenni. Mégis meg kell kísérelni olyan lépéssorozatot választani, amely *folyamatában* képes tükrözni az Újszövetségben jelentkező teológiai felismerések kialakulását.

A történeti áttekintésből is kiderülhetett, hogy az Újszövetség kritikai vizsgálatának kezdetén az újszövetségi teológia a rendszeres teológia feldolgozásának hagyományos lépéssorát követve fejtette ki a maga mondanivalóját. Vagyis először az Istenről szóló tant foglalták össze a szerzők, amit követett a Fiúval, illetve a megváltással foglalkozó tanítás bemutatása, és így tovább. Még ma is előfordul, hogy egyes újszövetségesek a kifejtésnek ezt a módját részesítik előnyben. Példa erre Ethelbert Stauffertől *Az Újszövetség teológiája*.⁸ Az ilyen megoldás azzal a veszéllyel jár, hogy az Újszövetség többszólamú bizonyágtétele összemosódik, a teológiai tartalmak elveszítik helyi értéküket. Például az igazság (δικαιοσύνη) egészen mást jelent a páli, mint a mátéi teológia keretein belül. Ezért mi a bevezető fejezetek után nem a dogmatikai vagy etikai

⁸ STAUFFER é. n.

tételek sorrendjéhez igazodunk, hanem az Újszövetség *egyes fő teológiai típusait* vesszük sorra.

De abban sincs teljes egység az Újszövetség kutatói között, hogy az események sorrendjét követve vagy pedig az egyes könyvek megírásának időrendjében bemutatva tudjuk-e tárgyának megfelelően feltárni és megértetni az Újszövetség teológiai üzenetét. A legtermészetesebbnek az tűnik, ha a huszonhét újszövetségi könyvet a tartalomjegyzék régtől fogva kialakult sorrendje szerint vizsgáljuk, és próbáljuk megragadni az egyes könyvek teológiáját. Ezt kísérli meg Hans Hübner háromkötetes művének második és harmadik kötetében.⁹

Tagadhatatlanul jó képet kapunk így a különböző időben és helyzetben megfogalmazott teológiai látásokról, de a kapcsolópontok és összefüggések homályban maradnak. Ha viszont feltételezzük, hogy az újszövetségi teológia fejlődés eredménye, akkor az egyes könyvek keletkezési ideje meghatározó. Akkor vagy a korábbi irat teológiája a hangsúlyos, és ezt kell számon kérni a későbbiekben, vagy pedig a később írtak tükrözik az érettebb teológiai szemléletet, és ezt kell minden korábbi teológiai álláspont mércéjének tekinteni. Az egyes iratok keletkezési idejéhez következetesen igazodó teológiai áttekintésre szemléletes példa G. Strecker 1996-ban kiadott műve.¹⁰ Strecker a bemutatást Pál apostol teológiájával kezdi, hiszen az ő levelei az Újszövetség első írott és reánk maradt teológiai szövegei. De joggal kérdezhetnénk: vajon minden kétséget kizáróan Pál apostollal kezdődik az újszövetségi teológiai eszmélődés? Ezzel szemben sokkal gyakoribb jelenség az Újszövetségben megfogalmazott teológiát kiindulópontnak, első állomásnak tekinteni, amelyet azután felülírt a későbbi teológiai fejlődés, az apostoli atyák, majd az egyházatyák vagy éppen az érvényes egyházi tanítás.

Érthető módon az újszövetségi teológia terén legtöbbször alkalmazott kifejtési mód Jézus földi életéhez és működéséhez kötődik. Vele indul és nevében folytatódik az a mozgalom, amely az újszövetségi teológiában számot kíván vetni önmagával. Ezért neves újszövetségesek Jézus művének a

⁹ HÜBNER 1990–1995.

¹⁰ STRECKER 1996.

szinoptikus evangéliumok alapján történő teológiai feldolgozásával kezdik a maguk elé tűzött feladatot. Így többek között Karner Károly,¹¹ Herczeg Pál,¹² Leonhard Goppelt,¹³ Werner G. Kümmel.¹⁴ Említésre méltó, hogy Joachim Jeremias¹⁵ két kötetre tervezett művének csak az első kötetét írta meg, amelyet Jézus ige hirdetésének szentelt.

Vannak olyanok is, akik az ősgyülekezet teológiájának ismertetésével indítják az Újszövetség teológiai tartalmának bemutatását. Ebben az összefüggésben hivatkozhatunk Hans Conzelmannra,¹⁶ de még inkább az ő mesterére, Rudolf Bultmannra,¹⁷ aki ugyan röviden foglalkozik a „történeti Jézussal”, de csak mint a húsvétot követő eszmélődés ürügyével,¹⁸ „előfeltételével”,¹⁹ és a már említett Georg Streckerre,²⁰ aki még tovább megy, és a teológiai kiindulópontot egyenesen Pál teológiájában véli felfedezni: „Pál az egyetlen olyan újszövetségi szerző, aki leveleiben nem csupán hallgatólagosan utal egy teológiai rendszerre, hanem jelentős mértékben ki is dolgozza azt.”²¹

Bár ezeknek az előterjesztésre törekvő különféle kísérleteknek mindegyikében találhatunk valami megszívlelendőt, mégis kivétel nélkül hiányérzetet hagynak maguk után. Bizonyos mértékben mindegyik mesterségesnek tűnik. Az Újszövetség könyveit különböző szerzők, különböző korokban, különböző olvasókat szem előtt tartva, eltérő helyzetben és személyi kapcsolódásokban, változatos tartalommal hozták létre. Ennélfogva nyilvánvaló, hogy az újszövetségi teológia

¹¹ KARNER 1991.

¹² HERCZEG 1997.

¹³ GOPPELT 1981.

¹⁴ KÜMMEL 1976.

¹⁵ JEREMIAS 1979.

¹⁶ CONZELMANN 1967.

¹⁷ BULTMANN 1959.

¹⁸ „Elsőként az ősgyülekezet kérügmájával veszi kezdetét a teológiai gondolkodás, ezzel kezdődik az újszövetségi teológia.” BULTMANN 1959, 2. o.

¹⁹ Uo. I. o.

²⁰ Lásd 10. jegyz.

²¹ Lásd STRECKER 1996, 13. o.

kidolgozását alapos bevezetéstani és kortörténeti kutatásnak kell megelőznie. Ha mindezek után vesszük magunknak a bátorságot, és belefogunk egy *hitelt érdemlő* újszövetségi teológia megalkotásába, *kiindulópontnak az ősgyülekezet teológiai felismeréseit* kell tekintenünk, hiszen az újszövetségi szereposztásban Jézus nem egyike a nagy keresztyén tanítóknak, teológusoknak, hanem az, akire minden teológiai erőfeszítés irányul, aki maga a *teológia tárgya*, és akiről elsőként feltámadásának tanúi foglaltak állást. Éppen ezért azt, aki úgy hiszi, hogy Pállal kezdődött valami érdemleges a teológiában, bizonyára megteveszti az apostol teológiai súlya és jelentősége, pedig Pál az első tanúk nyomába szegődve az ő teológiai alapvetésüket bontotta ki.

Amennyiben következetesen helyt akarunk adni az ősgyülekezet kezdeményező szerepének az Újszövetség teológiájának megfogalmazásában, akkor az evangéliumokban felismerhető teológiai mondanivalót sem állíthatjuk az Újszövetség teológiájának élére, azaz nem tekinthetjük elsődlegesnek, meghatározónak. Két okból sem. Először is ez következik az evangéliumok keletkezési idejéből, hiszen ezek mai formájukban csak az Újszövetség kialakulásának végső szakaszában léptek a teológiai küzdőterre. Ezt az időtényezőt érvényesíti többek között két neves kortárs kutató is az újszövetségi teológia kibontásánál.²² Továbbá az evangéliumok későbbi keletkezése következtetnii enged egy teológiailag fontos szempontra is. Miért látták a korai keresztyénségben szükséges teológiai lépésnek a Jézus működését felidéző hagyomány írásba foglalását? Hiszen ők a feltámadott Úr jelenlétének tudatában éltek, s benne nem csupán a múlt egyik jeles alakját tisztelték. Ők valóban a gyülekezet feltámadott és élő Ura szavából merítettek, amelyet az újszövetségi próféták közvetítettek számukra (1Kor 14,28–33). Ugyanakkor „a hamis próféták nagy szerepet játszottak a korai keresztyénségben” – írja Máté-kommentárjában Eduard Schweizer.²³ Elég volt az Úrra hivat-

²² A már említett STRECKER 1996 és BERGER 1994.

²³ SCHWEIZER 1973, 114. o.

kozniuk, hogy hitelre találjanak hallgatóságuknál. Holott semmi sem igazolta, hogy az élő Úr is egyetért velük. „Máté nagyon kritikusán viszonyult a húsvét utáni igehirdetéshez – folytatja tovább érvelését E. Schweizer –, amely ugyan Jézus nevében történt, de már nem a földön járt Jézus meghagyásain és egész földi életén tájékozódott.”²⁴ Pedig megváltozott létformában ugyan, de *a gyülekezetben láthatatlanul jelen lévő Úr nem más, mint aki földi életében tanítványai körében működött.* Ennek az emlékét szükséges felidézni ahhoz, hogy vele bárki húsvét után is közösségekben maradjon. Ezért teológiailag az evangéliumi hagyomány minden későbbi teológiának a kritériuma és mércéje. Az újszövetségi teológia most következő kifejtésében ezt a felismerést kívánjuk érvényesíteni. Eduard Schweizer egy budapesti előadásában hallgatói kérdésre a következőt mondta: a teológiával úgy vagyunk, mint a forrással. Minél inkább eltávolodunk a forrástól, annál inkább szennyezett lesz a vize. Ha tiszta vízhez akarunk jutni, a forráshoz kell mennünk. Ha másnak nem is, egy protestáns teológusnak mindenképpen ehhez a felismeréshez kell tartania magát.

Végül a mi Urunk Jézus önazonosságának ismeretében azt is bátran feltételeznünk kell, hogy az Újszövetség sokszínű teológiájában több a közös nevező, mint a változó (lásd Ef 4,1–6). Ezért szükségesnek látjuk, hogy a különböző típusú teológiai megalapozás után egy fejezetet szánjunk arra, hogy megkeressük a tanúságtétel közös elemeit. Ezt a feladatot az újszövetségi teológiát vizsgálók el szokták hárítani maguktól. Eduard Lohse volt az a kutató, aki ezzel az egybevetéssel sem akart adós maradni.²⁵

²⁴ Uo. 115. o.

²⁵ LOHSE 1973.

3

TEOLÓGIAI TÍPUSOK AZ ÚJSZÖVETSÉGEN BELÜL

1. AZ ŐSGYÜLEKEZETEK TEOLÓGIÁJA

A teológiai közéletben gyakran hivatkoznak Pál vagy János teológiájára. Sokkal ritkábban tesszük ezt az ősgyülekezettel kapcsolatban, mintha Pállal kezdődne a keresztyén teológiai eszmélkedés. Pedig *minden más teológiai rendszernek előzménye és kiindulópontja az első keresztyének teológiájában keresendő.* Az „ősteológia” háttérbe szorulásának magyarázata minden bizonnyal abban van, hogy nem maradt ránk olyan jól körülhatárolt iratgyűjtemény, mint Pál és János esetében, amelynek alapján megközelítő pontossággal megrajzolhatnánk ennek a teológiának az alapvonásait, s ennek következtében nagyon sok a vitatott pont, egymásnak ellentmondó vélemény vele kapcsolatban az újszövetséges teológusok körében. De hogy lennie kellett egy kezdeti teológiai bázisnak, az kétségtelen. Ha egy fának eleven, friss hajtásai vannak, akkor gyökerének is kell lennie, még ha el is van rejtve szemünk elől.

a) Támponatok az ősgyülekezetek teológiájához

Az előbb vázolt okoknál fogva a kezdetek teológiai típusát csak közvetett források alapján körvonalazhatjuk. Elsőként kell számításba vennünk Pál leveleinek az erre vonatkozó adatait, mindenekelőtt Gal 1–2-ből és 2Kor 11-ből, amelyek alig két évtizednyi távolságból engednek némi bepillantást az első gyülekezet életébe és gondolkodásába.

Ugyancsak fontos az a hagyományanyag, amelyet Pál is úgy vett át és adott tovább a gyülekezeteknek, és amelyekre nemegyszer

hivatkozik leveleiben vitás teológiai kérdésekben. Különösen is sokat hivatkoznak 1Kor 15,3–4-re, 1Kor 11,23–26-ra, Róm 1,3–4-re és 3,25-re stb.

Általában több fenntartással élnek a kutatók az Apostolok cselekedeteiről írott könyv által közölt adatokkal, mert úgy vélik, hogy ez az első század vége felé keletkezett irat ideális képet fest a keresztyénség indulásáról, és nagymértékben magán viseli a szerző teológiai beállítottságát.

Egyre nagyobb szerephez jutnak a kezdeti teológiai helyzet megítélésében a szinoptikus evangéliumok. A formatörténeti kutatás ugyanis kimutatta, hogy ezek az evangéliumok olyan hagyományanyagot őriztek meg számunkra, amelyek az első keresztyének körében alakultak ki és a gyülekezeti élet igényei szerint formálódtak. Ezért ma-gukon viselik annak a teológiai közegnek a bélyegét is, amelyben a hagyomány továbbadása végbement.

Ebből a négy forrásból kell gondos mérlegeléssel következtetéseket levonnunk. Elsősorban ebből s a források mérlegelésének követelményéből adódik, hogy az újszövetséges teológusok következtetései olyan széles skálán mozognak. Az természetes, hogy Pál adatainak van a legnagyobb súlya, hiszen az ő írásai vannak a legközelebb a korhoz, és a legkevesebb áttételen keresztül jutnak el adatai hozzánk. De még azt is, amit ő mond, gondosan mérlegre kell tennünk, mert Pált sem történetírói szándék vezeti, hanem egy konkrét gyülekezeti kérdésben érvel, s adatait ennek érdekében rostálja meg, hozza fel. Így például nagyon valószínű, hogy egy korábbi időszakra jellemző helyzetet vetít vissza az apostoli gyűlés idejére, amikor a zsidók között végzett misszió reprezentánsának Pétert, a pogányok között folyó misszióéának pedig önmagát állítja be, hiszen abban az időben ő még Barnabás segítőtársaként volt ismert (Gal 2,7).¹

Stíluskritériumok segítségével viszonylag könnyen felismerhetők a páli levelekbe intarziaként beillesztett hagyományanyagok. Viszont nehezebb

¹ CSERHÁTI 1982, 49–50., 97. o.

eldönteni, hogy ezek a palesztinai ősgyülekezetből származnak-e, s ha igen, akkor milyen változásokon mentek át, míg Pál felhasználta azokat.

Az Apostolok cselekedeteivel foglalkozó legújabb művekben már nagy változás észlelhető a Lukács által közölt történeti hitelének értékelése tekintetében. A formakritika eszközeivel kimutatják, hogy még ott is, ahol a szerző stílusa érvényesül, igen gyakran korai hagyományt dolgoz fel. Olykor olyan anyagot is beépít művébe, amelynek teológiája nem vág egészen egybe a lukácsi életmű teológiai koncepciójával. Ma már – bár még mindig körültekintően, de – bátrabban vehetjük tekintetbe az őskeresztyénség teológiájának körvonalazásában Lukács közléseit.

Változatlanul problematikus a szinoptikus hagyomány értékelése ebből a szempontból. Sok hibalehetőség adódik abból, hogy az „eredeti jézusi” és az ősgyülekezet szituációjából adódó elem szétválasztásánál tág tér nyílik a kritikus önkény számára. Így például az „emberfia” krisztológiai cím használatát a legtöbb kutató szinte dogmatikus merevséggel az ősgyülekezet teológiai gyakorlatára vezeti vissza, noha nincs elegendő meggyőző érv arra, hogy maga Jézus nem élhetett vele. Bousset, Bultmann és nyomukban újabban Köster és Robinson észak-amerikai kutatók a szinoptikus hagyományban főként a krisztológiában jelentkező heterogén teológiai típusokat vélnek felfedezni, amelyek az őskeresztyénség különböző irányzatainak nézeteit tükrözik.² Kérdés azonban, hogy a különböző krisztológiai címekből és az azokhoz tapadó sajátos teológiai tartalmakból lehet-e ilyen messzemenő következtetéseket levonni. Azt is meg kell vizsgálni, hogy egy-egy zsidóságtól vagy hellenista vallásos környezettől kölcsönzött fogalom milyen mértékben telítődött új tartalommal azáltal, hogy Jézusra alkalmazták.

² Lásd GOPPELT 1981, 351–352. o.

b) Az őskeresztyénség belső viszonyai

Amikor az ősgyülekezetéről beszélünk, a jeruzsálemi zsidókeresztény gyülekezetre gondolunk. Innen indult el a keresztényiség történelmi útjára, s ebben a közösségben mint egy kohóban formálódott ki az a teológia, amely először próbált számot adni arról, amit Isten velük cselekedett. Az antiókhiai gyülekezethez kötődő Pál is az első gyülekezetnek kijáró tisztelettel viseltetik a jeruzsálemi gyülekezet iránt. Ettől a gyülekezettől kapták a „lelkiket” a pogányok, s ide „jönnek fel” Antiókiából Pál és Barnabás, hogy az evangélium értelmezése körül támadt nézeteltérést tisztázzák (Róm 15,27; Gal 2,2).

Az ősgyülekezet nyitott volt az egész zsidóság, annak minden árnyalata irányában. Természetesen a gyülekezethez csatlakozók nem vetették le azonnal korábbi szemléletmódjukat, s az hatott teológiai álláspontjuk kialakítására is. Voltak – nem is kevesen – a farizeusi irányzathoz való, s bizonyára ők voltak a legmerekvebbek a Tóra érvényességének kérdésében (ApCsel 15,5; 21,20). De teológiai szempontból talán még jelentősebb volt az a csoport, amely a diaszpórából Jeruzsálembé visszatelepült zsidók számtalan zsinagógájának többnyire „hellenista” tagjai közül került ki. A diaszpórára jellemző nagyobb nyitottságuk révén ők alkották az ősgyülekezet radikálisabb szárnyát, s nagyobb hangsúlyt helyeztek arra az újra, amit Jézus hozott, mint a palesztinai őslakosok. Közülük került ki az a Sztephanosz (görög név), aki Jézusra hivatkozva szembefordult a templomi kultusszal, és „meg akarta változtatni a mózesi szokásokat” (ApCsel 6,8–15). Valószínűleg a „hellenisták” ApCsel 6,1-ben említett zúgolódásának hátterében is inkább teológiai nézeteltérés, mint a szolgálatok terén tapasztalt mellőzöttség húzódtott meg. Ők voltak azok, akiknek először kellett elmenekülniük Jeruzsálemből (ApCsel 8,1–8), s ennek következtében ők lettek a zsidóság népi kereteit túllépő misziszio úttörői.

Az Apostolok cselekedeteinek könyve által közölt adatok szerint ugyancsak a zsidókeresztényiség nyitottabb, hellenista szárnya vitte el az evangéliumot a Római Birodalom harmadik legnagyobb

metropoliszába, a szír Antiókhiaiba, ahol először nevezték a Krisztusban hívőket keresztényeknek, vagyis a zsidóságtól már jól megkülönböztethető vallási közösségnek (ApCsel 11,19–26). Tudomásunk szerint Antiókhiaiban jött létre az első olyan gyülekezet, amelyben a zsidókeresztényekhez nagyobb számban pogány eredetű keresztények is csatlakoztak (Gal 2,11–14). Ez a gyülekezet vált a pogányok között végzett misszió bázisává. Természetesen az ószövetségi istenhitet nem ismerők számára az evangélium igazságának eddig még nem érintett oldalait kellett megfogalmazni, és a zsidó eredetű, valamint pogány eredetű keresztények együttélése és a pogányok között végzett missziói munka is számos nehéz teológiai kérdést vetett fel. A legtöbb újszövetségi teológus szerint az antiókhiai gyülekezetnek a jeruzsálemihez hasonló teológiai jelentősége volt, mert itt vethették meg egy új típusú, úgynevezett „hellenista” teológia alapjait. Ezért van jogunk legalább két „ősgyülekezetéről” beszélni.

Baurnak igazat kell adnunk abban, hogy az első keresztények teológiáját nem lehet megértenünk az őskereszténység történetének ismerete nélkül. Viszont az a történeti konstrukció, amelyet erről a történetről felállított, nem bizonyult időtállóknak. Ő a lényeges mozzanatot a zsidókeresztén és pogánykeresztén felfogás, a péteri és páli kereszténység közötti ellentétben látta. Láttuk, hogy maga a palesztinai ősgyülekezet is összetettebb volt, mint amilyenek ő gondolta. Pálnak az úgynevezett judaistákkal, a palesztinai kereszténység egy szélsőséges, farizeusi ágával gyűlt meg a baja a maga missziói területén (Galáciában, Filippiben, Korinthusban), a jeruzsálemi vezetőket azonban a Galata levél tanúsága szerint maga mellett tudhatta a vitás kérdésben.³ Kevésbé tisztázott Pálnak és Jakabnak, az „Úr testvérének” viszonya.

K. H. Rengstorf megemlíti,⁴ hogy több kutató véleménye szerint Galileában is kialakul egy, a jeruzsálemivel rivalizáló ősgyülekezet. Abból következ-

³ LÜDEMANN 1980.

⁴ BHH 1: 516. kol. *Galiläa* címszó alatt.

tennek erre, hogy a Feltámadott megjelenéseiről szóló hagyományok nagy része Galileához kötődik.⁵ Ha valóban lett volna egy galileai ősgyülekezet, annak bizonyára több nyoma maradt volna. Az kétségtelen, hogy Pál alig két évtizeddel Jézus halála és feltámadása után a keresztyénségnek csupán egy anyaggyülekezetével számol, mégpedig a jeruzsálemivel.

Az Újszövetség kutatóinak jó része a hellenista ősgyülekezetben látja azt a kaput, amelyen keresztül a hellenizmus gondolatvilága a keresztyénségbe hatolt. Egyre több jel mutat azonban arra, hogy a találkozás már korábban, a hellenista zsidókeresztyénség révén megtörtént. Az újszövetségi teológia egyik legvitatottabb kérdése, hogy ezt a találkozást miként kell értékelni: a teológiai gondolkodás csúszott-e el a hellenizmus irányában, vagy pedig hellenista fogalmak telítődtek meg krisztusi tartalommal? A vallástörténeti iskola hívei s köztük Bultmann elsősorban az úrvacsora és a Lélek munkájának páli felfogásában véli felfedezni a hellenizmus hatását. A későbbiekben erre a kérdésre még visszatérünk.

Az általánosan elfogadott vélemény, hogy a palesztinai teológiai tradíció a szinoptikus hagyományban, főként Máté felfogásában tükröződik, míg a hellenista teológiai tradíció Pál teológiájában teljesedik ki. Újabban viszont egyre többen mutatnak rá arra, hogy a hellenista zsidókeresztyénség teológiai tradíciója elsősorban a jánosi iratokban él tovább.⁶

c) Az ősgyülekezet előtt álló teológiai feladat

Jézus tanítványainak és a szolgálatuk nyomán létrejött első gyülekezeteknek mindenekelőtt négy ponton kellett megérteniük és teológiailag feldolgozniuk azt az új helyzetet, amelyet Isten teremtett számukra, s ezekhez mint „magassági pontokhoz” kellett bemérniük azt az utat, amelyen Isten újszövetségi népének el kellett indulnia.

⁵ Lásd CONZELMANN 1978, 28–29. o.

⁶ Vö. CULLMANN 1975, 53–59. o.

Jézus feltámadásának mibenléte

Tisztán történeti szempontból megfejthetetlen rejtély a hallatlan kezdeti energiákkal rendelkező keresztyén egyház megszületése és elindulása történelmi vándorútjára abból a maroknyi Jézus-hívőből, aki még Jézus földi életében elkötelezte magát neki. Az övéinek ragaszkodása és hűsége nem ad magyarázatot a későbbi lendületes kibontakozásra. A szinoptikus hagyomány azt a benyomást kelti bennünk, hogy a Jézus által elindított mozgalom a kezdeti sikerek után megtorpant, majd egyre inkább veszített tömegeiből, míg azután a zsidó hatóságoknak Jézus ellen foganatosított intézkedései következtében atomjaira bomlott. Ahogy Márk lakonikusan megállapítja: „Cserbenhagyva őt, mindnyájan elmenekültek.” (Mk 14,50) Jézus legszűkebb köre, a későbbi koronatanúk visszatekintve erre a válságos időszakra őszintén és teljes egyhangúsággal megvallják, hogy bennük semmi alapja nem maradt meg a folytatásnak. Az egyik elárulta Jézust, a másik nyilvánosan megtagadta őt, a többiek sorsára hagyták. Nem gyávaságból, hanem mert csalódtak benne. Találón jellemzik az emmausi vándorok Jézus tanítványainak akkori lelkiállapotát: „*Pedig mi azt hittük, hogy ő fogja megváltani Izraelt.*” (Lk 24,21) Egy keresztre feszített messiás a zsidó ember szemében Istentől elvetett, kudarcot vallott álmissiás.

Hogy ez a széthullott maroknyi közösség mégis magjává lehetett egy lendületesen hajtó, kiterelvényesedő fának, arra az egész Újszövetség egybehangzó bizonyágtétele szerint csak egyetlen magyarázat van: *a megfeszített Jézus feltámadt a halálból.*

Az Újszövetség mélyen hallgat arról, hogy miként ment végbe ez az esemény. Ez emberi tekintetek elől elrejtve zajlott le. Többet szól már a feltámadást kísérő eseményekről, de ezek a tudósítások nem teljesen egybehangzóak. Így például eltérés van az üres sírt felkereső asszonyok számában, reakcióik jellemzésében. Máté szerint a Feltámadott megjelenéseinek fő színtere Galilea, míg Lukács szerint Jeruzsálem stb. Az Újszövetség iratait bizonyos visszafogottság jellemzi e tekintetben. Az apokrif leírások sokkal részletezőbbek, sőt azt is leírják, hogy miként ment végbe Jézus feltámadása.

Viszont meglepően egyöntetű az Újszövetség Jézus feltámadásának értékelésében és a belőle fakadó következmények megítélésében. A magyar „feltámadott” kifejezés nem adja vissza a görög ἠγέρθη passzívumát, pedig az Újszövetség következetesen így szól Jézus feltámadásáról. A passzívum Istenre utal (*passivum divinum*), és kifejezésre juttatja a feltámadás tanúinak azt a meggyőződését, hogy ami történt, nem immanens lehetőségek révén, hanem Isten közbelépése által ment végbe. Tehát nem Jézus teste volt elpusztíthatatlan, hanem Istennek a semmiből is teremteni képes hatalma nyilatkozott meg feltámasztásában (vö. Róm 4,17.23). A húsvéti hit nem a tanítványok reménységéből fakadt, hanem az élő Úr győzte meg őket feltámadásáról azáltal, hogy megjelent nekik (vö. elsősorban a Pál által közölt ősgyülekezeti hagyománnyal 1Kor 15,4–8-ban). A „megjelent” ismét passzív aoristos, amely azt húzza alá, hogy nem szubjektív vízióként, hanem objektív eseményként értékelték Jézus megjelenését a benne részesülők. Ezt támasztja alá az a tény is, hogy az Úr testvéreinek és Pálnak is megjelent, akik pedig korábban nem hittek benne. De nem tekintették Jézus feltámadását valami szellemi síkon történő továbbélésnek sem. Ezt hangsúlyozzák a húsvéti üres sírról szóló történetek. Mégis Jézus feltámadása merőben különbözik más feltámadási történetektől, például Lázár feltámadásától. Jézus feltámadása nem földi létformájának folytatása. *Valami egészen új, eszkatologikus esemény.*

Jézus feltámadásának a ténye döntően meghatározta az első keresztyének hitét és teológiáját. Más megvilágításba került mindaz, amit Jézus húsvét előtt tanított és cselekedett. Kereszthalálának is új értelmet kellett keresniük, mert ha Isten feltámasztotta őt, akkor halála nem egy önjelölt messiás kudarca. A tanítványoknak új helyzetbe kellett beilleszkedniük, és el kellett fogadniuk a Jézussal való kapcsolatnak azt az új módját, amely azáltal jött létre, hogy Uruk „megdicsőült”, azaz a földi létformából átlépett Isten világába, s Isten hatalmának részesévé lett. A jövő is új arcot öltött számukra, hiszen Jézus feltámasztása magában hordozta Isten uralmának végső, eszkatologikus teljességre jutásának ígértét.

Az őskeresztyénség tehát Jézus feltámadásáról úgy tanúskodik, mint minden történelmi analógiát nélkülöző páratlan eseményről. Az Újszövetség történetkritikai vizsgálatának azonban egyik fő szempontja természetesen az analógia elve,⁷ amelynek hiányában D. F. Strauss – a német idealizmus hatása alatt – egy örök igazságot kifejező mitikus történetnek tekintette Jézus feltámadását, amely akkor is érvényes, ha megtörtént eseményként kételkedünk is benne. A vallástörténeti iskola a misztériumvallások meghaló és feltámadó istenségeinek analógiájára hivatkozott, a liberális teológusok pedig Jézus magasrendű vallásában (Harnack) vagy Jézus személyiségének lenyűgöző erejében keresték azt a tényezőt, amely kiformálta a tanítványokban a húsvéti hitet. (Egy-egy kiemelkedő vallásos személyiség halála után is továbbgyűrűző hatására szintén találhatunk történelmi analógiát, például a buddhizmusban vagy az iszlámban.) Újabban a húsvéti eseményekhez térben és időben közelebb álló párhuzamra is rámutatnak: az Igazság Tanítójának szerepére az esszénus közösség hitében.⁸ Viszont ez az analógia annyiban sántít, hogy az Igazság Tanítójának feltámadásáról nincs szó a qumráni iratokban. Mindmáig eleven az a próbálkozás, amely a tanítványok hite felől próbálja megfejteni a húsvét titkát: „Jézus megjelenései nem alapja a húsvéti hitnek, mint ahogy azt a tanítványok hitték, hanem az ő hitük következménye” – állítja J. Weiss.⁹ De Baur már a tanítványok hitét tekintette annak a történeti ténynek, amelyből minden más keletkezett. Bultmann pedig azt vallja, hogy a kérügma szempontjából nincs jelentősége a kérdésnek: miként is keletkezett a húsvéti hit?¹⁰

Azonban bármiként igyekezzék is valaki a maga előfeltevései, valóságértelmezése alapján megkerülni a húsvéti események megütközést keltő történetiségét, azon a tényen nem tud változtatni, hogy a tanúk megtörtént eseménynek vallják, noha nem a dolgok természetes rendjébe illeszkedő, hanem Isten hatalma által végbevitt eseménynek, amelyre hitüket és reménységüket építették. A Feltámadott az egyház létének és szolgálatának az *arkhimédészi pontja*. S bár pszichológiailag alig hihető, hogy bárki képes legyen tudatos

⁷ Vö. 35. o.

⁸ DUPONT-SOMMER 1960, 387. kk.

⁹ WEISS 1917, 122. o.

¹⁰ BULTMANN 1959, 47. o.

csalás vagy akár öncsalás következtében mindezt vállalni, minden kétséget kizáró történeti bizonyíték nincs a tanítványok állításának bizonyítására. Ezért a húsvéti hír egyúttal a Krisztus-hit *Achillész-sarka* is. Csak magának a tanúságtételnek belső meggyőző ereje győzheti le a kétségeket. Másképpen: ma is csak a feltámadott és élő Úr teremthet húsvéti hitet.

Az idők végének közelre várása

Az ősgyülekezet teológiáját meghatározó másik fontos „tájékozási pont” a jövőben volt kitűzve az első keresztyének számára. Szilárdan meg voltak győződve arról, hogy a feltámadása által Isten dicsőségébe távozott Úr egyszer, az idők végén mindenki szeme látára és kikerülhetetlenül megjelenik isteni hatalommal, dicsőséggel felövezve, és miután megítéli a föld minden lakosát, megvalósítja Isten minden gonoszt legyőző, régen megígért uralmát. Még hozzá igen közelre várták Jézus parúziáját. Ez a közelre várás még Pál teológiájára is rányomta a bélyegét (vö. 1Thessz 5,1–11; Róm 13,1–14 stb.), holott Jézus feltámadása óta már két évtized is eltelt. Miből adódott ez az intenzív reménység? Valamilyen formában az egész korabeli zsidóságot betöltötte a feszült várakozás. Josephus történetíró is megerősíti Gamáliél rabbinak az Apostolok cselekedeteiben idézett felszólalásából kivehető képet, amely szerint olyan feszült volt a légkör a zsidóságban, hogy minden álmessias könnyűszerrel gyűjthetett tömegeket maga köré (5,34–37). Jézus eszkatologikus igehirdetése is bizonyára ilyen irányú ösztönzést jelentett az első keresztyének számára. Mindehhez hozzá kell vennünk, hogy a szadduceusokat leszámítva a zsidóságnak minden irányzata meg volt győződve arról, hogy a test feltámadása a végső eszkatologikus események nyitánya. Krisztus feltámadása tehát azt sugallta az első keresztyéneknek, hogy az utolsó – eszkatologikus – időket élük.

Az utolsó idők jelének tekintették a *Lélek kiáradását* is a Jézusban hívő gyülekezetre. A rabbinizmus felfogása szerint a próféta-ság századok óta szünetel, ám az idők végén a Jóel próféta által adott ígéret megvaló-

sul, és a Lélek kiárad minden „testre”.¹¹ A Lélek ajándéka az ősgyülekezet hite szerint előleg az eljövendő világból, és mint Isten ereje, rendkívüli jelenségekben nyilatkozik meg. De nem találjuk nyomát annak, hogy a gyülekezet Urának és az Isten Lelkének a működését olyan szoros kapcsolatba hozták volna egymással, mint ahogy azt Pál apostol tette.

Az első keresztyéneknek ez az eleven reménysége a hit és élet súlypontját magától értetődően a jövőbe helyezte. Ez a súlyponteltolódás pedig együtt járt bizonyos teológiai beszűküléssel. Ha valaki átmenetinek és hozzá rövid lejáratúnak tekinti helyzetét, sok minden szükségszerűen kiesik érdeklődésének köréből. A jelen is csak abból a szempontból válik fontossá, hogy milyen következményeket von maga után a parúzia idejére nézve, de a világban uralkodó fonák viszonyok megváltoztatására már kevesebb figyelem és törődés jut. Az a kérdés, hogy a megdicsőült Úr mit jelent ma a gyülekezet számára, amikor eljön. A parúzia közelre várásának a hatása különösen is jól lemérhető az ősgyülekezet missziói koncepcióján és gyakorlatán. Az Apostolok cselekedetei leírásából az a benyomásunk támad, hogy az apostolok jó ideig nem mozdultak ki Jeruzsálemből. Mintha az Ézs 60,1–3-ban elhangzó eszkatologikus ígéret beteljesedésére várnának, amikor nagy népvándorlás indul meg a Sionon felragyogó világosságához. A misszióknak ezt a formáját nevezi találóan Goppelt „centripetális misszióknak”.¹² Ez nem jelenti azt, hogy a Krisztus-hitre tért, Jeruzsálemet járó zarándokok ne alapítottak volna Palesztina sok városában keresztyén gyülekezeteket (1Thessz 2,14; Gal 1,22). A „centrifugális misszió” azonban majd csak a hellenista zsidókeresztyéneknek Jeruzsálemből történt kiűzetésével indul meg (ApCsel 8,1–8).

¹¹ BILLERBECK–STRACK 1926, I: 597. o. és 2: 615. kk.

¹² GOPPELT 1981, 339. o. A fizikából kölcsönzött terminus technicus, a *centripetális* a testek körpályán tartásához szükséges, a kör középpontja felé mutató erőhatást jelent. Ezzel szemben a *centrifugális* erő a kör középpontjától sugárirányban kifelé mutató erőt jelent. A hasonlat értelmében a *centrifugális misszió* a keresztyén egyházak missziós tevékenységének természetes irányát jelöli, amikor az egyház saját berkeiből kilépve a világban hirdeti Isten evangéliumát.

Sokat vitatott és mind ez idáig megnyugtató válasz nélkül maradt kérdés az újszövetségi teológiában a parúzia késlekedésének, illetve a késés tényének teológiai feldolgozása az Újszövetségben. Pálnál csak a Második thesszalonikai levélben találkozunk vele, tehát Pálnak és a páli gyülekezeteknek nem volt központi kérdése. Csak a késői Második Péter-levél foglalkozik vele behatóbban. Annál feltűnőbb azonban, hogy a szinoptikus hagyományban lépten-nyomon találkoznak, ott is a leginkább jézusinak számító tradíciótypusban, a példázatokban. Kézenfekvőnek látszik, hogy ebben a szinoptikus anyagban a feszült várakozásban élő és várakozásában egyre inkább csalódott őskeresztyénség vetítette vissza Jézus földi életébe a maga helyzetét és problémáit. Kérdés viszont: vajon nem maga Jézus készítette-e fel tanítványait erre az eshetőségre? Az a legtöbb újszövetséges előtt nem kétséges, hogy Jézus erős kritikát gyakorolt korának nemcsak apokaliptikus elképzelései, hanem gyakorlata felett is. Elítélte az Isten országa eljövételének idejére utaló jelek latolgatását (Mt 25,13). Valószínűnek látszik, hogy Jézust már földi életében sürgették: miért késlekedsz, mikor feded fel mindenki előtt messiási dicsőségedet? (Jn 14,22; ApCsel 1,6) Tehát más formában ugyan, de Jézus is találkozott a problémával, és feleletet kellett adnia rá. Jézus pedig a „mikort” firtatók figyelmét a mindenkori jelen és a jelen feladataiban való helytállás döntő fontosságára irányítja (vö. Mk 13,34–37; Mt 24,43–44 par; Mt 24,45–51 par; Lk 12,36–39; Mt 25,14–30 par; Mt 25,1–13). Jézusnak ezt a figyelmeztetést alkalmazhatta az első keresztyénség a maga helyzetére, és így formálhatta tovább a Jézus-hagyományt. (Az eset tanulságosan szemlélteti azt a kölcsönhatást Jézus eredeti szándéka és a húsvét utáni gyülekezet helyzete között, amelyben a hagyományformálódás végbement.)¹³

¹³ A problémához lásd GRÄSSER 1977; STROBEL 1961; GOPPELT 1981, 108. kk.; JEREMIAS 1958, 59–60. o.

Az őskeresztyénség és a választott nép viszonya

Elkerülhetetlen volt az ősgyülekezet számára a zsidósággal mint Isten választott népével való kapcsolatának tisztázása. A zsidóság többségétől elválasztotta őket az, hogy a feltámadott Jézust vallották messiásnak, és ezt a hitüket nem rejtették véka alá. Ez a hit azonban Kr. u. 70 előtt még nem zárta ki őket a zsidóság közösségéből mindaddig, míg a Tóra előírásait magukra nézve kötelezőnek tartották. Az Apostolok cselekedetei arról tanúskodik, hogy a zsidóság hivatalos fórumai, ha nehézségeket támasztottak is az ősgyülekezetnek, törésre mégsem vitték a dolgot. De minden jel szerint a keresztyének is Istentől adott vallási és szociális közegnek tekintették népük közösségét. A kialakult helyzetre jellemző, hogy csak azoknak kellett először elmenekülniük a szent városból, akik Jézusnak a templomi kultusz és a tóraértelmezés felett gyakorolt kritikáját erősítették fel (ApCsel 8,1–8; 6,8–15).

Hogyan értelmezte önmagát teológiailag a Jézus feltámadása és parúziája között élő gyülekezet? Erre azokból az elnevezésekből következtethetünk, amelyekkel az újonnan alakult közösség magát illette, de talán még fontosabb az őket a zsidóság más közösségeitől megkülönböztető magatartásformákat figyelembe vennünk. Valószínűleg a kezdet kezdeteire megy vissza az ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ elnevezés, amelyen egyaránt értették az egész Krisztusban hívő közösséget és az egyes helyi gyülekezeteket (1Thessz 2,14; Gal 1,22). Sokat vitatják az *ekklézia* szó tartalmát. Feltehetően az a meggyőződés fejeződik ki benne, hogy Jézus népe a *káhal Jahvének*, a pusztai vándorlás idején a szövetség sátra köré összegyűjtött választott népnek az újszövetségi, eszkatologikus megfelelője, örököse. De az első keresztyének nevezték még magukat a qumráni közösséghez hasonlóan „szenteknek” (Róm 15,25–26; 1Kor 16,1; ApCsel 9,13.32.41; 26,10 stb.), „Isten választottainak” (Mk 13,20.22.27; 1Kor 1,2 = 1QS 1,4; 8,6; 9,15), „a szegényeknek” (Gal 2,10) is. Mindhárom megjelölés azt hangsúlyozza, hogy azokról van szó, akiket Isten maga szemelt ki Izrael népének az utolsó időkre. Vajon az tűnik ki ebből, hogy az

ősgyülekezet – a qumráni közösséghez hasonlóan – magát tartotta az igazi Izraelnek? Az első keresztyének nem vonultak ki a zsidóságból, hanem a zsidóság minden árnyalata előtt nyitva tartották az ajtót. Ezért sokkal inkább az egész választott népet csatlakozásra hívó új, *eszkatologikus Izraelnek* (Gal 6,16) tekintették magukat. Ebben pedig Jézus akaratának való engedelmeskedésük jut kifejezésre, aki a zsidóság teljes színpéből kiválasztott tizenkettőben vetette meg az új Izrael alapját.

Már Dahl úgy vélte, hogy az őskeresztyénség magát az igazi Izraelnek hitte,¹⁴ s hasonló álláspontot képvisel Bultmann is, hozzátéve: „...analógia fedezhető fel a qumráni közösség és az ősgyülekezet között a tekintetben, hogy mindkettő magát tartja az igazi Izraelnek.”¹⁵ Az őskeresztyén egyházfogalom szempontjából azonban nem mindegy, hogy Jézus népe csak az arra méltókat fogadta be, a többi elől pedig elzárkózott, vagy pedig megőrizte Jézus nyitottságát. Az ősgyülekezet nyitottsága a zsidóság minden irányzata felé a tények alapján nem kérdéses.¹⁶ A qumráni közösség iratai alapján viszont az is nyilvánvaló, hogy az esszenus irányzat elzárkózott a másképpen gondolkodók elől, és szembehelyezkedett velük. Ezen a téren tehát nehéz analógiát feltételezni a két közösség ekklézológiai álláspontja között.

Azok a kutatók, akik Jézusban nem látnak mást, mint eszkatologikus prófétát, természetesen kizártnak tartják, hogy Jézus egyházat akart „alapítani”, hiszen az Isten országának általa közelre várt eljöveteleig terjedő rövid(nek tekintett) időszakba nem fért volna bele egy ilyen koncepció megvalósítása. „Jézus eszkatológiájával, a közeli Isten országa meghirdetésével nem fér össze egy szervezett egyház gondolata” – fogalmazza meg sok kutató nevében Conzelmann. Majd Alfred Loisy nyersebb véleményét idézi: „Jézus Isten országát várta, helyette azonban jött az egyház.”¹⁷ Ennek megfelelően sem lehet autentikusan jézusi, ahol Jézus az „ő egyházáról”

¹⁴ DAHL 1941.

¹⁵ BULTMANN 1959, 40. o. I. jegyz.

¹⁶ Lásd fent, 78. o.

¹⁷ Idézi CONZELMANN 1967, 50–51. o.

beszél (Mt 16,18), hanem azt az ősgyülekezet „adta a szájába” (Bultmann).¹⁸ Nincs módunkban ismertetni a heves és nyugvópontra még most sem jutott vitát. A kérdés végső soron azon dől el, hogy milyen kapcsolatot tételezünk fel Isten országa és Jézus között. Ha Jézus igényelte, hogy ne csak az ő szavát fogadják el hallgatói, hanem benne is higgyenek – és ez aligha kétséges –, akkor szükségképpen kialakult körülötte, ha nem is „egy szervezett egyház”, de egy „kicsiny nyáj” (Lk 12,32), az eljövendő egyház magva.

A kezdet kezdetétől a keresztség aktusa révén válhatott valaki az új, eszkatologikus Izrael tagjává. A kutatás általában egyetért abban, hogy az őskeresztyénység keresztelési gyakorlata a Keresztelő János által megkívánt tisztulási szertartáshoz kapcsolódott, formailag és tartalmilag egyaránt. Bizonyára magától Jézustól kapták az indítást erre, aki nemcsak szóban minősítette a jánosi keresztséget Istentől eredő aktusnak, az eszkatologikus Izraelbe történt felvétel jelének (Mk 11,30 par), hanem azáltal is, hogy maga is megkeresztelkedett, és ezzel közösséget vállalt a megtérő bűnösökkel (Mk 1,9 par). A keresztyének által gyakorolt keresztség azonban két ponton meghaladta a jánosit. Egyrészt „Jézus nevében”, illetve „nevére” történt. Mindkét formula a héber בשם (*l^o sém*) fordítása. Az első (ApCsel 2,38; 10,48) inkább azt a felhatalmazást hangsúlyozza, amelynek alapján a keresztség megtörtént, míg a második (ApCsel 8,16; 1Kor 1,13.15; Gal 3,27; Róm 6,3 stb.) a keresztelés célját, vagyis azt, hogy a megkeresztelt Krisztus kegyelmes hatalma alá kerül. Így a keresztyén keresztség nemcsak felkészít a megtérés által az eszkatologikus időkre, hanem részesít annak áldásában, a Krisztus által szerzett bocsánatban. Másrészt a keresztyén keresztség magában foglalta a Lélek ígérését is. A Cselekedetek könyve több ízben tudósít arról, hogy a keresztség és a Lélek ajándékának az elnyerése időben nem esett mindig egybe (8,12; 10,44.47–48; 11,15; 19,2–6). Mivel azonban ezeket rendkívüli esetként hozza fel, bizvást feltételezhetjük, hogy általában a kettő szorosan kapcsolódott egymáshoz (vö. Mk 1,7–8 par).

¹⁸ BULTMANN 1959, 39–40. o.

A jeruzsálemi keresztyének továbbra is részt vettek a templom istentiszteleti életében, a júdeai gyülekezetek pedig a zsinagógai alkalmakon. Ezzel párhuzamosan azonban kialakították a saját istentiszteleteiket is, amelyek lényegében ünnepi étkezések alkalmi voltak (ApCsel 2,46–47). Ezek részben folytatásai voltak az Úrral átélt együttléteknek, részben pedig elővételezései az eszkatologikus örömlakomának. A szerzettetési igéknek Pál által idézett és minden valószínűség szerint az ősgyülekezetre visszamenő hagyományanyaga (IKor 11,23–26), amely alapján véve megegyezik a szinoptikusoknál megőrzött hagyománnyal (Mk 14,22–25 par), azt mutatja, hogy ebbe az „örömlakomába” a „kenyér megtörésén” kívül (ApCsel 2,46) beletartozott a Krisztus halálának gyümölcseit realizáló úrvacsora is.

Lukács az első keresztyének ünnepi étkezését a „kenyér megtörésének” nevezi (Lk 24,30; ApCsel 2,46). Ebből kiindulva Hans Lietzmann¹⁹ és nyomában Bultmann²⁰ feltételezte, hogy az ősgyülekezet közös étkezése még nem volt egybekötve az úrvacsorával, hanem csupán eszkatologikus jellegű ünnepi vacsora volt, amelyet zsidó szokás szerint a házigazda áldásmondással és a kenyér megtörésével kezdett meg. Csak később, a helleisztikus gyülekezet együttlétein jelent meg a szakramentális jellegű úrvacsora, a misztériumvallások kultikus étkezéseinek analógiájára. Joachim Jeremias²¹ és Karl Georg Kuhn²² azonban rámutattak, hogy a szerzettetési hagyomány át meg át van szöve szemitizmusokkal, tehát a palesztinai zsidóság körében kellett kifermálódnia. Ősi hagyományról van tehát szó, amelynek közös vonása, hogy az úrvacsorát Jézus akarátára vezeti vissza. A jánosi tradíció miatt nyitott kérdés viszont, hogy páskavacsora volt-e az alkalom, amelyen Jézus az úrvacsorát szerezte.²³

¹⁹ LIETZMANN 1926, 238–244. o.

²⁰ BULTMANN 1959, 42. kk.

²¹ JEREMIAS 1960, 188–189. o.

²² KUHN 1950, 508–527. o.

²³ GOPPELT 1981, 262–263. o.

A Jézus-hagyomány értelmezése

Végül az ősgyülekezetnek fel kellett dolgoznia teológiailag mindazt, amit Jézustól földi életében hallottak és vele együtt átéltek. Kétségtelen, hogy az első keresztyének hite a feltámadott és eljövendő Úrban gyökerezett. Ennyiben igazat kell adnunk Bultmann-nak és követőinek. De az újszövetségi teológia egyik legtöbbet vitatott és egyben vízvázalató kérdése, hogy ez a hit milyen mértékben takarta el és formálta át Jézus eredeti szándékát, vagy másképpen: mennyiben határozta meg a húsvét előtti Jézus életműve az egyház kialakulását, történelmi vándorútját?

Bultmann szerint az ősgyülekezet kérügmája számára elegendő volt az, hogy Jézus történelmi személyéhez kapcsolódjék. Természetesen csak Jézushoz kapcsolódhatott, de nem a tanítása miatt, hanem a fellépésében, küldetésében rejlő *igény* miatt. Jézus földi életműve az ősgyülekezet számára csak annyiban volt fontos, hogy az Jézusról mint Isten döntés elé állító végső, eszkatologikus szaváról tanúskodik.²⁴ A húsvéti hitnek ezenkívül legfeljebb még a keresztre feszítés tényével kellett teológiailag megbirkóznia, hiszen ez a zsidó ember szemében azt jelentette, hogy Jézus átok alá került (Gal 3,13), azaz Isten elvetette.²⁵

Ha viszont az ősgyülekezettől nemcsak Jézust kérjük számon – pedig ezt is megtehetnénk, mert a Hegyi beszéd nyilvánvaló példa arra, miként igazodott Jézushoz a zsidókeresztyénség a Tóra megtartásának égető kérdésében –, hanem arra is figyelünk, hogy a palesztinai keresztyénség milyen magatartást tanúsított válságos történelmi helyzetekben, akkor elkerülhetetlenül a következő megállapításra kell jutnunk: *Jézus szavának és magatartásának súlya nem csökkent húsvét után sem a megszülető egyház számára.* Mert például Jézus népe nem vonult ki húsvét után a pusztába, amint ezt a qumráni közösség tette, hiszen Uruk is ott járt az élet sűrűjében, hogy az egész Izraelt

²⁴ BULTMANN 1959, 45. kk.

²⁵ Uo. 48–49. o.

megtérésre hívja. Vagy gondoljunk a palesztinai keresztyénség magatartására a hatvanas években kitört zsidó háború konfliktusában. Miért adták fel a népükkel addig vállalt szolidaritást ebben a kiélezett helyzetben, és miért vonultak ki Pellába? Aligha tévedünk, ha az okot az ellenség iránt is megnyilatkozó szeretet jézusi parancsában keressük. Josephus Flavius nagyon érzékletesen írja le, hogy a gyűlöletnek milyen eszkalációja vezetett a samáriaiak és a zsidók kölcsönös megtorló akcióin keresztül a gyűlölt rómaiak beavatkozásáig. Sőt, hogy az ostromlott Jeruzsálemben is miként pusztított az egyes zsidó irányzatok közt fellángoló gyűlölet. A gyűlöletnek ebben az esztelen kavalkádjában a keresztyének már nem voltak hajlandók részt venni.

Végül is mindent mérlegelve meg kell állapítanunk: Jézus feltámadása minden bizonnyal más megvilágításba helyezte mindazt, amit Jézus körében korábban hallottak és tapasztaltak. De hogy a feltámadott és eljövendő Úr kicsoda, és mi a szándéka velük, Isten új *ἐκκλησία*-jával, azt csak földi életére visszatekintve fogalmazhatják meg. Iránytűjük az a Jézus volt, aki szeretetével szerzett érvényt Isten igazságának, és Istentől kapott hatalmát alázatos szolgálatban gyakorolta (Mt 11,18; Mk 10,41–45 par). Ezért nem sorvadt el húsvét perzselő fényében a Jézus-hagyomány, hanem *eleven, aktuális emlékezésé* vált.²⁶

d) Az ősgyülekezet tanúskodása a szabadító Krisztusról

Az első keresztyénekre hárult az a nagy feladat, hogy az előbb említett négy tényező figyelembevételével megfogalmazzák azt az üzenetet, kérügmát (*κήρυγμα*), amellyel másokat is elvezetnek a Krisztus-hitre, és Isten új, eszkatologikus Izraelének tagjaivá tehetnek. Természetesen ebből a szempontból egészen új helyzet állt elő Jézus feltámadása következtében: „Jézus evangéliumából Jézus Krisztusról

²⁶ Figyelemre méltó Heinz SCHÜRMANN érvelése: 1985, 93–99. o. kül. 97. o.

szóló evangélium lett” – fogalmazta meg ezt a fordulatot Harnack.²⁷ Bultmann pedig így: „A hirdetőből hirdető lett.”²⁸ Tehát a kérügmának Jézus kilétéről és az általa véghezvitt szabadításról kellett hírt adnia. A kettő természetesen szorosan összefügg egymással.

Jézus személyének titkát különböző *méltóság*címekkel próbálta megragadni az ősgyülekezet. Ezek mind valamiképpen Jézusnak Istennel való kapcsolatát és a megváltás művében betöltött szerepét juttatják kifejezésre. A zsidó gondolatvilágban gyökerező zsidókeresztyénség még nem veti fel az ember Jézus isteni mivoltának kérdését, s ezért a méltóságcímek Jézusnak Istentől kapott megbízására, Isten tervében betöltött funkciójára világítanak rá. Arra a kérdésre, hogy Jézus miért és miként vitte végbe, illetve viszi majd végbe szabadító művét, az ősgyülekezet a *hitvallásokban* (pl. 1Kor 15,3–4 stb.) igyekezett feleletet adni.

Ne gondoljuk, hogy a kérügma tartalma már az első pillanatban készen állt. A teológiai reflexió során különböző fázisokon ment át, így mélyült el. Így például pünkösdkor Péter még arról prédikál, hogy a megfeszített Jézust Isten a feltámasztása által „tette Úrrá és Krisztussá” (ApCsel 2,36). Kornéliusz házában viszont már arról szól, hogy a názáreti Jézust megkereszteléskor „kente fel” Szentlélekkel és erővel. Később pedig már Jézus egész földi élete mögött felismerik Isten kiválasztó szeretetét (Gal 4,4). Idő kellett ahhoz is, hogy kidolgozzák Istennek az Ószövetségben tett ígéretei és az ígéreteknek Jézus által történt megvalósulása közötti összefüggéseket. Mindehhez azonban hozzá kell tennünk, amit az előző szakaszban hangsúlyoztunk. A megfeszített és feltámadott Krisztusról szóló kérügma csak úgy válhatott örömhírré, ha annak haláláról és feltámadásáról tanúskodott, aki földi életében a *bűnösök barátjaként* hirdette meg Isten kegyelmes esztendejét. Aki ὕπερ ἡμῶν, érettünk és nem ellenünk halt meg és támadott fel.

²⁷ HARNACK 1900, 86. o.

²⁸ BULTMANN 1959, 36. o.

Emberfia

Az Újszövetség kutatóinak többsége úgy véli, hogy az „Emberfia” címet az ősgyülekezet alkalmazta a feltámadott Jézusra, hogy ezzel az apokaliptikából kölcsönzött (Dán 7,14; Hen 48,3; 56,7; 62,7; 4Ezsd 13,1–13 stb.) megjelöléssel vallja meg: ő lesz Isten eszkatologikus uralmának végrehajtója. Viszont meggondolandó, hogy a szinoptikusokon és János evangéliumán kívül egyetlenegy olyan forrásban sem szerepel Jézus titulusaként, amelyet az ősgyülekezet teológiájának vizsgálata során számításba kell vennünk (Pál, ApCsel stb.). S az evangéliumokban is csupán Jézus kijelentéseiben fordul elő, az evangélisták redakciós megjegyzéseiben sohasem. Ez a látélet inkább amellett szól, hogy az Emberfia címet Jézus alkalmazta önmagára még földi életében, és nem az ősgyülekezet „ruházta” reá utólag, ahogy Bultmann véli.²⁹

A kérdésnek könyvtárnyi irodalma van.³⁰ Mérlegelve a rejtélyes kifejezés különböző megfejtési kísérleteit, az újszövetségi elfordulási helyek alapján a következő eredményre juthatunk: Jézus minden esetben harmadik személyben szól az Emberfiáról, de olyan összefüggésben beszélt róla, hogy minden hallgatójának reá kellett értenie a mondottakat. Ugyanakkor szávaiban az Emberfia elnevezés talányos kettősségben szerepel. Egyrészt mint a mennyből dicsőségesen megjelenő, ítéletet tartó Emberfia, másrészt mint az alázatos, embereknek kiszolgáltatott és halálba menő Emberfia. Ezen a módon Jézus inkább elrejtette, mint kiszolgáltatta messiási titkát. De miért választotta Jézus éppen ezt az elnevezést? Talán azért, hogy teológiailag ellenpontozza „az Isten Fia” címet? Nem valószínű, hogy ilyen dogmatikus szándék vezette volna őt. Sokkal kézenfekvőbb nyelvi okokat feltételezni e mögött a különös szóhasználat mögött. Számomra a legmeggyőzőbb régi barátom, Paul Naumann szóbeli, majd levélben is megismételt közlése,

²⁹ Uo.

³⁰ A legfontosabbak: LIETZMANN 1896; OTTO 1934; SJÖBERG 1955; VIELHAUER 1957; HAMPPEL 1990; KIM 1983. Tödt és Schweizer vitájára VIELHAUER 1965-ös gyűjteményes munkájában reflektált.

amelyben elmondta, hogy a kairói Geniza korabeli arám nyelven írt targumainak fordításakor meglepő felfedezést tett: a *bar nasa* (emberfia) az öszszefüggés szerint „jelentős valaki” értelemmel bírt az egykorú arám nyelvben. Ez viszont egybevág azzal, amit Gamáliél szerint a messiásként fellépő Teudás állított magáról: λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν: „valakinek mondta magát”. Ha így van, akkor ez megerősíti: a rejtélyes elnevezés sejtet valamit anélkül, hogy bármit is elárulna.

Isten szolgálja

ApCsel 3,13.26; 4,27.30: a felsorolt helyeken imádságban szólítja meg így a gyülekezet megdicsőült Urát. Az Újszövetségben ezeken kívül csak egy helyen fordul elő ez az elnevezés, méghozzá egy Ézsaiás-idézetben (42,1–4 = Mt 12,18–21). Ezen túl már csak az Újszövetségen kívüli liturgikus hagyományban találkozunk vele (1Kel 59,4; Did 9,2–3; 10,2). Olyan Krisztus-címmel van dolgunk tehát, amely megmaradt a palesztinai hagyományon belül. Nem valószínű, hogy ószövetségi analógia alapján (Mózes vagy Dávid mint az Úr szolgálja) szólította meg így Urát az ősgyülekezet. A Mt 12-ben található idézet inkább amellet szól, hogy benne látták a Deutero-Ézsaiásnál megígért Szolgát, a hatalmasok által elvetett, de Isten által igazolt rejtélyes istenembert, aki által gyógyulást és szabadulást szerez népének az Úr (ApCsel 3,13; 4,30; Did 9,2; 1Kel 59,2). Nyitott kérdés, hogy az ősgyülekezet párhuzamot vont-e Isten szenvedő Szolgálja és Jézus között. A színoptikus tradícióból úgy tűnik, hogy igen (Mk 10,45; 14,24 par). Ferdinand Hahn úgy véli, hogy Ézs 53 nem vált teológiát formáló, Jézus váltságművét értelmező ószövetségi hivatkozássá.³¹ Eddigi exegetikai tapasztalataim viszont arra utalnak, hogy Deutero-Ézsaiás mind Qumránban, mind az első keresztyénség körében nagyobb hatást gyakorolt a teológiai gondolkodásra, mint azt első látásra hisszük.

³¹ HAHN 1974, 63–64. o.

Jézus a „Krisztus” (Messiás)

Kevés az, ha az első keresztyéneket messiáshívő zsidóknak tekintjük. Abban az időben a szaduceusokat kivéve minden igaz zsidó valamilyen formában messiáshívő, pontosabban az eljövendő messiásban reménykedő zsidó volt. A messiásra vonatkozó reménység igen sokrétű volt. Qumránról tudjuk, hogy a közösség tagjai egy laikus, hadvezéri szerepet betöltő és egy papi messiást is vártak. Amikor az ősgyülekezet Jézust vallotta a Krisztusnak, akkor ez élesen szembefordította velük a többi messiásváró zsidó honfitársukat. Mert ők is a hatalommal eljövő, Isten uralmát megvalósító messiást várták ugyan, de nem más, mint aki már a názáreti Jézus konkrét személyében itt volt közöttünk, s akit a zsidóság keresztre feszítve elutasított önmagától. Ezért az eljövendő messiásra várni azt a sürgető igényt is magában hordozta, hogy valamiképpen rendezni kell a Názárettel kapcsolatos múltat. Így – érthetően – csak az lehetett az új eszkatologikus Izrael tagja, aki alávetette magát a megtérés és a bűnbocsánat Jézus nevében eszközölt keresztségének (ApCsel 2,37–41). Az ősgyülekezet tehát a „Krisztus” címnek Jézusra alkalmazásában sűrítette össze a rábízott kérésigma döntésre felszólító üzenetét.

Nem valószínű, hogy az ősgyülekezet hite szerint Jézus csak húsvét után lett Messiássá, amint ezt az újszövetségesek nagy része feltételezi. A Pál által Róm 1,3kk-ben idézett és az ősgyülekezetre visszamenő hagyomány szerint ugyan „a halálból való feltámasztása révén lett Jézus Isten hatalommal felruházott kiválasztott Fia Istennek”, de még ebből a rendkívül tömör és sokféleképpen értelmezhető kijelentésből is kitűnik, hogy húsvét Jézus számára annyiban jelentett változást, hogy ezután lett Isten hatalmába helyezett Fiúvá, míg korábban Istennek kiválasztott, de erőtlenség alá rejtett Fia volt. Nem áll tehát az, hogy csak később, a hagyományfejlődés során állították be úgy, mintha Jézus már földi életében messiási igénnyel lépett volna fel.³²

³² Lásd a 24. oldalon a Wrede által exponált úgynevezett „messiási titok” kérdését.

Jézus az Isten Fia

ApCsel 13,33 szerint feltámadása által Jézusban valósággá lett Isten Zsolt 2,7-ben kimondott szava: „*Fiam vagy te, ma nemzettelek téged!*” Lényegében ugyanez hangzik el Jézusról Róm 1,3–4-ben: Jézus a feltámadás révén Istennek hatalomba helyezett Fiává lett. Ha az Isten Fia cím ritkábban fordul is elő az ősgyülekezet megnyilatkozásaiban, mint a Krisztus-cím, mégis döntő mondanivalót hordoz: Isten a feltámadott és megdicsőült Jézusra bízta uralmát. Mindkét idézett igehely esetében az Isten Fia elnevezés kapcsolatba kerül a dávidi messiás tradíciójával. Otto Betz mutatott rá, hogy ellentétben az elterjedt nézettel, amely szerint az Isten Fia címben hellenisztikus hatás érvényesül, ószövetségi tradícióval van dolgunk. Mégpedig olyan ószövetségi reménységgel, amely 2Sám 7,12–15-ből táplálkozik, ahol a Náthán próféta által közzölt ígéret szerint Isten „megerősíti Dávid utódjának királyi trónját örökre, atyja lesz, ő pedig fiává lesz”.³³ Az ősgyülekezet tehát az Isten Fia címmel is Jézus messiási méltóságát hangsúlyozza, amelybe Isten szuverén döntése emelte.

Ennél a címnél is felmerül az a kérdés, hogy benne nem olyan krisztológia jelentkezik-e, amely kizárja, hogy az ősgyülekezet a húsvét előtti Jézust is messiásnak tekintette.³⁴ Jézus megkeresztelésekor és megdicsőülésekor azonban a mennyei hang ugyanezzel a címmel illeti Jézust (Mk 9,2–8 par; Mk 1,9–11 par). Tehát a szinoptikus hagyomány Jézust már földi életében mint Isten által kiválasztott Messiást mutatja be. Nehéz viszont eldönteni, hogy milyen korai hagyományról van szó.

³³ BETZ 1981, 39. kk.

³⁴ BULTMANN 1959, 27–28. o.

Jézus az Úr

ApCsel 2,36-ban ez a méltóságjelző a Messiás címhez kapcsolódik, Róm 1,3-ban pedig az Isten Fia címhez. De van ennél még nyomatékosabb érv arra, hogy az ősgyülekezet Úrként szólította meg a megdicsőült Jézust. 1Kor 16,22-ben és Did 10,6-ban egy arám szót találunk a görög szövegbe illesztve: *maranatha*, amely minden valószínűség szerint az úrvacsorai liturgiához tartozott, és jelentése: „Urunk, jöjj!” (esetleg: „az Úr eljött”). Az előbbi fordítási lehetőség mellett szól, hogy Jel 22,20-ban görög fordításban a felszólító mód szerepel. Ez a liturgikus töredék feltehetően az ősgyülekezet istentiszteletén hangzott el, és arról tanúskodik, hogy már az első keresztyének Úrként tisztelték Jézust, akinek eljövetelét sürgették ezzel a felkiáltással. (*Marón* ugyanis arámul „urat” jelent.)

Az első pillanatban úgy tűnik, mintha ez a tömör imádság az eljövendő Úrhoz szólna, tehát ahhoz, aki majd csak parúziájában bizonyul az isteni hatalom letéteményesének. Imádságról lévén azonban szó, amely most akar meghallgatásra találni, csak a gyülekezetben jelen levő megdicsőült Úrhoz szólhat.³⁵ Ennek a súlyát csak akkor mérhetjük fel, ha meggondoljuk, hogy hithű zsidó ember egyedül Istent szólíthatta meg imádságában. A κύριος (úr) névvel tehát azt illették, aki feltámadása által Isten teljhatalmában részesült (Fil 2,9–11). Ez most még rejtett hatalom ugyan, de a hit felismeri, és engedelmesen aláveti magát. Ezt fejezi ki a Pál által idézett legősibb keresztyén hitvallás is: „Úr a Jézus” (1Kor 12,3; Róm 10,9). De különösen tanulságos az a mód, ahogyan ószövetségi idézeteket és fordulatokat, amelyekben (a Septuagintában) κύριος-ként még maga Isten szerepel, minden további nélkül Jézusra alkalmaztak. A Péter püünkösdi igehirdetésében idézett jóeli próféciaiban (ApCsel 2,16–21; Jóel 3,1–5) szó van „az Úr nagy és félelmetes napjáról”, amelyen csak azok menekülhetnek meg, „akik segítségül hívják az Úr nevét”. Az első keresztyének azonban már „az Úr Jézus Krisztus napjáról” szólnak (1Kor

³⁵ GOPPELT 1981, 350. o.

1,8; 2Kor 1,14; Fil 1,6.10; 2,16), és „az Úr Jézus nevét hívják segítségül” (ApCsel 9,14–21; 22,16; Róm 10,12–13; 1Kor 1,2; 2Tim 2,22). Tehát a κύριος méltóság Jézusra ruházásával azt a meggyőződésüket fejezték ki, hogy Isten eszkatologikus művét a feltámadott Jézus által viszi végbe. Az ősgyülekezetre utaló tudósításokból származó benyomásunk szerint a leggyakrabban ezzel a névvel illették Jézust. Sőt így nevezték őt akkor is, amikor földi életében elhangzott kijelentéseit idézték (1Kor 7,10; 9,14; 11,23).

Wilhelm Bousset amellett tört lándzsát, hogy Jézust a hellenisztikus gyülekezet kezdte „Úrnak” szólítani és vallásos tiszteletben részesíteni, mégpedig a hellenisztikus vallásosság hatására, amelyben egy-egy vallási közösség a maga istenségét vagy éppen az uralkodót tisztelte meg ezzel a címmel, és részesítette imádatban.³⁶ Bultmann hasonló álláspontot foglal el azzal a megszorítással, hogy ha az ősgyülekezet Úrnak is szólította Jézust, kultikus tiszteletben nem részesítette.³⁷ Amint láttuk, az exegetikai összkép amellett szól, hogy már az ősgyülekezet „Úrként” tisztelte Jézust, s ezzel igen hangsúlyos teológiai mondanivalót kívánt kifejezésre juttatni. S bár Pál ismerte a hellenisztikus kúrioszfogalmat (lásd 1Kor 8,5), a cím tartalmát az ő esetében sem ez a háttér határozta meg, hanem az ősgyülekezetnek az őszövetési reflexiók nyomán kialakult szóhasználata.

Vallástétel Krisztus művéről

Az ősgyülekezet igyekezett Jézus jelentőségét a méltóságcímeken túlmenően tömör és gondosan mérlegelt hitvallásokban is megfogalmazni. Amint megfigyelhettük az előzőekben, Jézus neveiben személyének titka mellett kifejezésre jutott Istentől kapott tiszte, megbízatása is. A hitvallásokban viszont már személye titkán túlmenően egészen Jézus művére, illetve annak értelmezésére kerül a hangsúly.

³⁶ BOUSSET 1913, 77. kk.

³⁷ BULTMANN 1959, 54. o.

Ezeket az ősi, a palesztinai ősgyülekezetre visszamenő hitvallásokat elszórtan az Újszövetség szinte minden egyes könyvében megtalálhatjuk, mégis elsősorban, mint legkorábbi iratokat, Pál leveleit kell figyelembe vennünk. Mivel a szerzők a gondolatmenetbe ágyazva idézik őket, a felületes olvasónak nem tűnnek fel. Néha a leírtak jelzik, hogy átvett hagyományról van szó, mint például 1Kor 15,3-ban, a legtöbbször azonban csak az elütő stílus, az arám nyelvi alap, a kortörténeti vonások utalnak az eredetre.

A kezdet kezdetén minden bizonnyal a „Jézus a Krisztus” állítással vallotta meg hitét a zsidó eredetű keresztyénség. A zsidó környezetben ebből azonnal tudhatta mindenki, hogy a keresztyének meggyőződése szerint Jézusban teljesedett be mindaz, amit a zsidóság a Messiástól várt (Mk 8,29 par). Természetesen amit a kortársak Jézusról tudhattak, nem vágott egybe a meglehetősen kiforratlan zsidó messiási dogmatikával, főként a messiás dicsőséges megjelenésének reményiségével. Érthető tehát, hogy a zsidók között végzett missziói munka középpontjában ennek a hitvallásnak az ószövetségi igazolása állt (ApCsel 3,18; 9,22; 17,3; 18,5 stb.) Hellenisztikus pogány környezetben a messiásfogalommal már nehéz volt boldogulni, s ezért az eredetileg több mindent tartalmazó hitvallás kettős tulajdonnévvé halványult: Jézus Krisztus.³⁸

De az első keresztyéneknek arról is számot kellett adniuk, hogy miben áll a názareti Jézus szabadító, messiási műve. Tanúsítaniuk és értelmezniük kellett mindazt, ami vele és általa történt. Az ilyen típusú és tartalmú ősi hitvallás legjellemzőbb példáját a már előbb említett 1Kor 15,3–4-ben találjuk: „Elsők között adtam át ugyanis nektek, amit én is átvettem, hogy Krisztus meghalt a mi bűneinkért az írások szerint, és hogy eltemetett, és hogy feltámadt a harmadik napon az írások szerint...”

A hitvallás három mozzanatára kell különösképpen is felfigyelnünk:

- a) Jézus történetének két eseményét emeli ki, *halálát és feltámadását*. A „feltámadott” az eredeti szövegben passzív igealak, s ezzel a hitvallás ki-

³⁸ Vö. a 92–93. oldalon mondottakkal.

fejezésre juttatja, hogy az említett események mögött Isten áll. Meglepő módon a hitvallás nem szól Jézus parúziájáról, holott ez a közeli jövőre várt esemény az ősgyülekezet reménységének középpontjában állt. Nyilvánvaló ebből, hogy az első keresztények meggyőződése szerint Jézus múltja, jelene és jövője elválaszthatatlanul összetartozik. Várakozásuk nem lett volna az üdvösség reménységével teljes a Jézus halálára és feltámadására történő visszaemlékezés nélkül. Hiányzik a hitvallásból Jézus húsvét előtti működésének említése is. Igazat kell adnunk Leonhard Goppeltnek, aki az őskeresztények hitében végbement súlyponteltolódást így indokolja: „Igaz ugyan, hogy Jézus már földi életében részt adott Isten országából a benne hívőnek, de ez az »üdvösségnek még rejtett és átmeneti felkínálása volt«, szemben az üdvösségnek az apostolok által húsvét után történt »nyilvános és végérvényes« meghirdetésével.”³⁹

b) Ami Jézussal történt, az „*írások szerint*” ment végbe rajta. A hitvallás hallgat arról, hogy az Ószövetségnek milyen részeiről lehet szó.⁴⁰ A hitvallást megfogalmazók szerint nyilván nem egyes ószövetségi igehelyek és Jézus élete mozzanatainak formális megegyezésében rejlik a lényeg, hanem abban a tényben, hogy amit Isten ószövetségi népének életében elkezdett, Jézusban elért a céljához.

c) Jézus halála *kapcsolatban van a mi bűneinkkel*. A megfogalmazás szerint („bűneinkért”) a bűn nemcsak okozója Jézus halálának, hanem valamilyen célja is. Jézus tehát elsősorban életünknek ezen a területén, ebben a nyomorúságban szerzett szabadulást, mégpedig halála által. A hitvallás szerint ezért az általa tanúsított eseményekben személyesen érdekelve vagyunk. (Az ősi hitvallásoknak ez a vonása még inkább kidomborodik a Pál által Róm 4,25-ben idézett hitvallástörödékekben.)

Az előzőekből következik, hogy az őskereszténységnek már az első lépéseknél valamiképpen meg kellett értenie és meg kellett vallania az összefüggést Jézus halála és annak büntörölő ereje között. Ebben is az

³⁹ GOPPELT 1981, 342. o.

⁴⁰ Többek között HAHN is kétféle, hogy Ézs 53 már a kezdet kezdetén felkeltette volna a keresztényén írástudók figyelmét, de felhozott érvei nem meggyőzőek. Lásd: 1974, 66. o.

Ószövetség volt segítségükre, mégpedig mindenekelőtt az Ószövetség kultuszi világa. Kétségkívül palesztinai eredetre vall „Jézus vérének” említése a bűnnel kapcsolatban. Ehhez történeti alapot Jézus erőszakos halála szolgáltatott, amelynek következtében Jézusnak valóban vérét kellett hullatnia. A kiontott vér mozzanatának kiemelése az erőszakos halál következményei közül viszont már Jézus halálának ószövetségi alapokon történő értelmezése érdekében vált fontossá. Amikor az úrvacsora szereztetési igéiben Jézus vévéről mint az új szövetség vévéről van szó (Mk 14,24 par; 1Kor 11,25), a szövetségkötés ószövetségi rítusára kell gondolnunk (1Móz 15,9–10; 2Móz 24,5–8). A szövetségi hűség megpecsételése vérrel, az ószövetségi szemlélet szerint az élet hordozójával történt, főként olyan esetben, mikor a szerződő felek nem egyenlőként vesznek részt az aktusban. De Jézus halála előképének tekinthették a naponta két ízben, reggel és este bemutatott úgynevezett *támid* áldozatot is. Ilyenkor hibátlan bárányt kellett áldozni (4Móz 28,3–4; 3Móz 22,17), amelynek vérét a papok az „Úr előtt” az oltár lábához öntötték. Amikor minden kétséget kizáróan korai hagyományt idézve Jézus szabadulást szerző vérével kapcsolatban az áldozathozó tökéletességéről van szó (1Pt 1,19; Zsid 9,14), valószínűleg ez az áldozati forma lebegett a vallástevők szeme előtt. A nagy engesztelési ünnepet idézi Róm 3,25-ben a *ἱλαστήριον* szó, amikor a főpap az évnek erre rendelt napján a Szentek Szentjében meghintette az engesztelő áldozat vérével a *kapporetet*, a szövetség ládájának fedelét (4Móz 29,7–11). Így szerez Jézus vére is engesztelést számunkra egyszer és mindenkorra (Zsid 9,5–12). De már korán párhuzamot vonhattak Jézus halála és a páskaáldozat között is. Ennek nyomát az Újszövetség több rétegében is felfedezhetjük (1Kor 5,7; Jn 1,29–36; 19,39; Jel 5,6–9).

Az újszövetségi kutatók nagy része ezeket a kultuszi eredetű forrásokat csupán Jézus halálának egyik interpretációs, értelmezési lehetőségének tartják. Tehát olyannak, amely a zsidó kultúrkörben még mond valamit, de abból kilépve érvényét veszti, és ezért egy más kultúrkörben felcserélhető egy attól eltérő értelmezési lehetőséggel. Igazság szerint azonban Jézus halálának az áldozati kultusszal való összevetése valami általános érvényűt fejez ki. Mind a négy felsorolt kultu-

szi eseményben ugyanis közös vonás az, hogy a bűnt akadálynak tekintti Isten és ember kapcsolatában, és ezt az akadályt csak vér kiontása, azaz élet odaáldozása árán lehet eltávolítani. Isten viszont kegyelmesen megengedi, hogy a bűnös a maga életét más élettel helyettesíthette, s ez az élet „megválthassa” (Róm 3,24; 1Pt 1,18) az övét. Hogy a bűnös ember ügye nem rendeződhet másként, azt nyilvánvalóvá teszi az a tény is, hogy Jézus halálának kultuszi háttere élő hagyomány volt a kimondottan pogány eredetű gyülekezetekben is (pl. 1Kor 5,7). Amit kifejezésre juttatnak, elidegeníthetetlen része az újszövetségi szótériológiának. A „kibékülés”, „kiengesztelődés”, amelynek ára Jézus halála volt, minden kultuszi vonatkozás nélkül is igen hangsúlyos helyet foglal el mind Pál, mind pedig János teológiájában (2Kor 5,16–21; 1Jn 2,2; 4,10). Amikor tehát az őskeresztyének Jézus halálának értelmét az Ószövetség népének kultikus életével világítják meg, nem pusztán hasonlatként értik, hanem a bűn elrendezése típusos esetének. Csak *amíg* ezek a kultikus események gyengék és átmenetiek, „az eljövendőnek csupán árnyéka” (Zsid 10,1), addig Jézus értünk hozott áldozata teljes és végérvényes (esztakologikus) feloldása Isten és ember bűn miatt elromlott viszonyának.

A hellenisztikus ősgyülekezet tanúságtétele Krisztusról

Amint a 78–79. oldalon arról már szóltunk, az őskeresztyénségnek a jeruzsálemi ősgyülekezet mellett hamarosan egy másik fókusz is kialakul, mégpedig az antiókhiai gyülekezet. Ennek a gyülekezetnek kétségkívül döntő szerep jutott a keresztyénség sorsának további alakulásában. Teológiai álláspontjáról mégis kevés bizonyosat tudhatunk, hiszen gyülekezetből származó közvetlen források nem állnak rendelkezésünkre. Csupán következtetnünk lehet rá, elsősorban Pál levelei alapján, valamint a Cselekedetek könyve szűkszavú közléseiből.

Azt is említettük, hogy sok kutató szerint a hellenisztikus gyülekezet gyökeresen új irányt szabott a teológiának, mivel kaput nyitott a hellenizmus szellemisége előtt (spekulatív teológia, szakramentaliz-

mus, misztika stb.). Ezzel a szélsőséges állásponttal szemben azonban nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a tényt, hogy a jeruzsálemi ősgyülekezet krisztológiai hagyománya tovább élt a hellenisztikus gyülekezetekben is, és meghatározó szerepet játszott a teológiai álláspontok kialakításában. Viszont az antiókhiai gyülekezetnek tekintettel kellett lennie arra a pogány környezetre is, amelyből a közöttük végzett missziói munka eredményeként a zsidó diaszpóra tagjai mellett egyre több pogány is a gyülekezet életének részesévé vált. Az 1Kor 9,19–23-ban kifejtett páli gyakorlatot bizonyára az antiókhiai gyülekezet is magáévá tette. A teológiai feladat megoldásában okvetlenül döntő szerepet kellett kapniuk a jeruzsálemi gyülekezet elüldözött hellenista zsidókeresztyén tagjainak,⁴¹ akik a legfogékonyabbak voltak a Jézus által hozott „új” iránt, és a többieknél nyitottabbak voltak a zsidóságon kívül eső világ felé.

Az új helyzetből adódó teológiai feladat legjellemzőbb vonásának kell tartanunk, hogy amit a palesztinai zsidókeresztyénségnek a választott nép húsvét utáni sorsára nézve kellett megfogalmaznia, azt most *univerzális vagy pontosabban ökumenikus* (az akkor ismert lakott földet érintő) *távlatokban* kellett kifejezni, minden ember számára, az egész világ (κόσμος) sorsát szem előtt tartva.

Kézenfekvő, hogy kilépve az ószövetségi egyistenhit légköréből a hellenizmus szinkretisztikus világába, a keresztyén igehirdetőknek az Isten-kérdést is előtérbe kellett állítaniuk. Enélkül Jézus megváltó művéről sem szólhattak, hiszen akkor az igehallgató számára Jézus is egyike lett volna a számos megváltó istenségnek, hősosznak. Ebben a feladatban mintául szolgálhatott számukra a bálványimádás vakságának és hiábavalóságának a próféták és a zsidó térítők által kidolgozott leleplező kritikája, amint ez Gal 4,8–9-ből is kitűnik (lásd még ApCsel 17,23kk). Hogy a pogány eredetű keresztyének hite is beágyazódjék a kinyilatkoztatás történetébe, kezükbe adták az Ószövetség görög fordítását, a Septuagintát, amelyet a hellenisztikus gyülekezetek Isten szavának tekintettek és szorgalmasan olvastak. Ezt bizonyítja az

⁴¹ Lásd fent, 78–79. o.

a tény is, hogy az Újszövetség írói gyakran hivatkoznak rá olyan esetekben is, amikor pogány eredetű gyülekezetekhez szólnak.

Új hangsúlyokkal gazdagodott a krisztológia is a hellenisztikus gyülekezetekben. Krisztusban nemcsak az eljövendő Urat, hanem a fennálló világot, a *koszmosz* Urát is tisztelték. Minden valószínűség szerint a hellenisztikus keresztyénség körében keletkeztek azok a hitvallások, himnuszok, himnusztröredékek, amelyekből sokat megőriztek főként a páli iratok (1Kor 8,6; Fil 1,15–11; Kol 1,15–20; 1Pt 3,18–19 stb.), és amelyek mind valamiképpen a megdicsőült Úr rejtett, de *világfölényes uralmáról* vallanak. Azoknak a körében, akik a hellenizmusban általánossá vált világszemlélet alapján úgy érezték, hogy a világ szellemi és anyagi erői gúzsba kötik, rabszolgasorba taszítják őket, a keresztyén igehirdetés nem nélkülözhetette a Krisztusról szóló evangéliumnak ezt az oldalát sem. Amíg a zsidó gondolatvilágban gyökerező ember a történelemnek Istentől eredő fordulataitól várta teljes felszabadulását, addig a εἰμαρμένη, a sors markában vergődő hellenista ember nem lehetett szabaddá Isten számára, hacsak valaki a sors erőit le nem győzi. Ez a probléma feszül a Kolosséi levél háttérében. A gyülekezet tagjai közül egyesek ugyan hálásak voltak a Krisztus által elnyert bűnbocsánatért, de emellett a „világ elemei” alá vetett embereknek tudták magukat, és ezért egy vallásos „filozófia” mitológiájában és aszketikus gyakorlatában kerestek megoldást a maguk számára.⁴² Pál ezzel szemben világossá teszi, hogy Krisztus nemcsak az egyháznak a feje, vagyis nemcsak a benne hívők körében Úr, hanem az egész teremtett világ felett is (1,15–20), s a kereszten nemcsak a bűn adóságát törölte el, hanem megtörte az istenellenes hatalmak erejét is (2,14–15).

Krisztus világfölényes uralmának teológiai alapját az a *preexisztens krisztológia* adja, amely a kutatás jelenlegi állása szerint a hellenisztikus zsidókeresztyének közvetítésével szintén a hellenisztikus keresztyénség talaján alakult ki. A preexisztens krisztológia szerint Krisztus nem a földi életének valamelyik pontján került Isten oldalára,⁴³ hanem már

⁴² Lásd CSERHÁTI 1978, 25–27. o.

⁴³ Lásd fent, 79. o.

földi élete előtt isteni létformában (Fil 2,6; Jn 1,1–2) Istennél volt. Ez a krisztológia jelentkezik azokban a kifejezésekben is, amelyek az Isten Fia eljövételéről szólnak (Gal 4,4; 1Jn 4,9; Jn 5,37 stb.). Mert csak abban az esetben vehetjük magunknak a bátorságot ahhoz a hithez, hogy Krisztusnak döntő befolyása van a mi világunkra, ha őt a Teremtő oldalán látjuk, és felismerjük meghatározó szerepét a teremtésben. (Isten teremtő hatalmára hivatkozik Deutero-Ézsaiás is, amikor Círus küldetésének háttérét világítja meg Isten népe számára 44,21–28-ban.)

A preexisztens krisztológia kialakulását megkönnyíthették azok a gondolati sémák, amelyek ismerősek lehettek, mindenekelőtt a hellenisztikus zsidóság körében. Vannak, akik az isteni szférából alászálló *anthroposz* gnosztikus mítoszában látják a mintát,⁴⁴ mások a bölcsességirodalom preexisztens megszemélyesített Szófiájában,⁴⁵ Philónnak a platóni ideatanra alapozott logoszspekulációiban vagy pedig a rabbinizmus elképzelésében, amely szerint a Tóra a világ teremtése előtt megteremtett.⁴⁶ A preexisztens krisztológia mégsem úgy jött létre, hogy a már meglévő sémákat Krisztusra alkalmazták, hanem levonták a végső következményeit az Isten és Jézus között fennálló páratlan kapcsolatnak. Az evangélium nem a preexisztens titok feszegetése, de az evangéliumból egyenes út vezet hozzájuk.⁴⁷

e) Az őskeresztyénység etikai arculata

Ezen a téren is áll az, amit a korai kereszténység kérügmájára vonatkozó forrásokról kellett megállapítanunk: közvetlen írásbeli megnyilatkozások ebből az időszakból nem állnak rendelkezésünkre. Kénytelenek vagyunk azokkal az igen vitatható eredményekkel megelégedni, amelyek Pál leveleiből és az evangéliumi hagyományból kritikai elemzéssel mint erre az időszakra utaló mozzanatok kihá-

⁴⁴ Mint pl. BULTMANN 1959, 134. o. KÄSEMANN 1960–1964, I: 41–42. o.

⁴⁵ SCHWEIZER 1963, 105–109. o.

⁴⁶ BILLERBECK–STRACK 1926, 2: 335. o.

⁴⁷ Vö. CSERHÁTI 1976, 94–97. o.; 1978, 74–77. o.

mozhatók. A legfontosabb forrásnak tekinthetnénk az Apostolok cselekedeteit, ha nem a századvég tájkán íródott volna, és nem ennek a késői időszaknak bizonyos mértékben idealizáló visszaemlékezését tükrözné. A mai kutatást azonban egyre inkább áthatja az a felismerés, hogy Lukács a maga koncepciójába sok ebből az időszakból származó hagyományt beépít. Ám a legszorgosabb kutatómunka ellenére is csak hiányos képet kapunk az őskeresztyénség etikai arculatáról. Az etikának fontos területei maradnak homályban: nem ismerjük például az első keresztyénség álláspontját a munkáról, a családi élettről vagy a keresztyéneknek a Jézusban nem hívő rokonsággal való viszonyáról stb. Az Első korinthusi levél 7. fejezete éppen ezeket a kérdéseket feszegeti, de nem tudhatjuk, hogy mennyiben van szó helyi, és mennyiben általános, az első keresztyénséget is érintő problémákról.

Krisztus visszajövetelének közelre várása

Az őskeresztyénség életvitelét is meghatározták azok a teológiai döntések, amelyeket a 84–86. oldalakon említett négy megoldandó feladattal kapcsolatban kellett hozniuk. Sok újszövetségi kutató véli úgy, hogy az ősgyülekezet magatartását mindenekelőtt a parúzia közelre várása formálta. Mivel a világ jelenlegi állapotát csupán rövid ideig tartónak, átmenetinek tekintették, nem gondoltak a társadalmi berendezkedés megváltoztatására, etikai megítélésére, hanem a maguk körében teljes odaadással igyekeztek megvalósítani az Istennek tetsző életet abban a formában, ahogyan azt a Hegyi beszédben találhatjuk. Albert Schweitzer tartotta ennek a beszédgyűjteménynek megalkuvást nem ismerő igénytel megfogalmazott követelményeit *interim etikának*, vagyis a rövidnek gondolt „átmeneti időre” érvényes etikai szabályozásnak.⁴⁸ Kétségtelen, hogy az őskeresztyénség egészen közeli időre várta az üdvösség minden eddigig felváltó új korszakát, de ez a reménység nem járt együtt e világi kötelességeket elhanyagoló rajongással. Az eljövön-

⁴⁸ SCHWEITZER 1956, 28. o. STRECKER 1996, 345–346. o.

dő Messiásban ugyanis a mindenek felett ítéletet tartó Urat várták. Ez alól az ítélet alól pedig Krisztus népe sem vonhatja ki magát (Mt 25,31kk), ahol arról kell majd számot adniuk, hogy a földi viszonyok között miként valósították meg az irgalmas szeretet jézusi parancsát.⁴⁹

A végső etikai fórum a feltámadott Úr

Az ősgyülekezet életvitele számára is Jézus feltámadása volt a mindent meghatározó, döntő esemény. Többé már nem a Tóra a végső fórum számukra minden vitás etikai kérdésben, mint zsidó kortársaik számára, hanem az élő, megdicsőült Úr. Ez egyrészt a prófétai Lélek vezetése révén lehetővé tette a jézusi etika rugalmas alkalmazását megváltozott viszonyok között, másrészt viszont szükségessé tette Jézus húsvét előtt adott etikai útmutatásának felidézését. Bizonyára nemcsak Pál alkalmazta Jézus tanítását a gyülekezetekben felmerülő problémákra a feltámadott Úr megfellebbezhetetlen tekintélyével (1Kor 7,10; 9,14; 1Thessz 4,15), hanem ez volt már a gyakorlat az ősgyülekezetben is.

Az irgalmas szeretet gyakorlása

Már volt szó arról, hogy a zsidó eredetű ősgyülekezet Isten új, eszkatologikus Izraelének, népének tekintette önmagát,⁵⁰ és nem szakadt ki a zsidóságból. Ez együtt járt a Tóra vállalásával az életvitel terén is. Amiképpen Jézus sem azért jött, hogy Istennek a Tórában kijelentett akaratát eltörölje, hanem, hogy azt betöltse (Mt 5,17), úgy a palesztinai gyülekezetek sem szakítottak mindenestül a zsidóság Tóra-kegyességével, de igyekeztek Jézus akarata szerint *túllépni azon*. A Tóra igazi szándéka szerint való és az eddigit „felülmúló igazságra” törekedtek: az irgalmas szeretet gyakorlására. Mert Jézus azt kívánta

⁴⁹ Lásd CONZELMANN 1967, 109. o.

⁵⁰ Lásd fent, 87–88. o.

tőlük, hogy legyenek irgalmasok, amint az ő mennyei Atyjuk is irgalmas (Lk 6,36). A gyülekezet számára pedig húsvét után mindennél nyomatékosabban tanúskodott Isten irgalmas szeretetéről Jézusnak a kereszten hozott büntörlő áldozata.⁵¹ Hogy a Tóra-kegyesség gyakorlását nem lehetett minden esetben zökkenőmentesen összeegyeztetni az irgalmas szeretet szempontjaival, arra tanulságos példa a Gal 2,11–14-ben leírt antiókhiai eset. A Tóra rabbinista értelmezése szerint a zsidó ember tisztátalanná válik, ha pogányokkal telepszik egy asztalhoz. Viszont az asztalközösség megtagadása körülméletlen keresztyénnel szeretetlenség, semmibevétele Isten irgalmának, amellyel pogányokat is befogadott népének körébe. A dilemma még Pétert is zavarba hozta.

Nyitott közösség

Az ősgyülekezet nem volt zárt közösség, mint az esszénusok, hanem nyitott volt a zsidóság minden rétege számára. Ha nem is áll a rendelkezésünkre első kézből származó írásos anyag az ősgyülekezet etikai felfogásáról, életének néhány történetileg is hitelesnek tartott mozzanata mégis sokat elárul erről. Pál (Gal 2,1kk) és Lukács (ApCsel 15,5) egybehangzóan tanúsítja, hogy a jeruzsálemi gyülekezetben volt egy olyan csoport is, amely a farizeusi irányzathoz tartozókból lett keresztyénné. Az első keresztyének tehát Jézushoz híven nyitottak voltak a zsidóság minden rétege felé. Jézusnak engedelmeskedtek akkor is, amikor az ő „kicsinyeiről” (Mt 25,40), a szegényekről, özvegyekről és árvákról, valamint a vándorprédikátorokról a zsinagógát is megszegyenítő buzgósággal gondoskodtak (ApCsel 6,1kk). Mi több: abban is hűek maradtak Mesterükhöz, hogy még a „bűnösök” elől sem zárkóztak el (Lk 15,1–2). Míg a kegyes zsidó kortársak nemcsak a pogányokkal való érintkezést kerülték, hanem saját népük „bűnösnek” minősített tagjait, vagyis a törvény előírásait megszegő, úgynevezett *am ha-arec* néven megbélyeg-

⁵¹ Lásd: 107–108. o.

zett „népséget” is befogadták.⁵² Arról sem feledkezhetünk meg, amit többször is említettük már, hogy a palesztinai keresztyénség kivonta magát a zsidó háborút előidéző konfliktusokból. Nem kétséges, hogy ennek a döntésnek a háttérében a Tórának az ellenség szeretetét is magában foglaló jézusi értelmezése húzódik meg.

A vagyonszövetségnek az ősgyülekezetben gyakorolt formája

Az utókor szemében az őskeresztyénség életének legfeltűnőbb vonása a vagyonszövetség volt. Félreértjük azonban a helyzetet, ha ebben valamiféle „őskeresztyén kommunizmust” vagy „szeretetkommunizmust” látunk. Az első keresztyének nem azért gyakorolták, mert ezt tekintették az ideális társadalmi rendnek. Arra sem gondolhattak, hogy a szeretet valakire is rákényszeríthető, az együttélés törvényévé tehető lenne. Az őskeresztyén vagyonszövetség történelmileg egyszeri jelenségének sajátos vonásai akkor tűnnek ki, ha összehasonlítjuk a qumráni gyakorlattal. Míg Qumránban minden belépő számára kötelező volt vagyonának beadása a közösbe, beleértve – mai kifejezéssel élve – a „termelőerőket” is, addig az ősgyülekezetben ezt nem követelték meg senkitől sem,⁵³ és ha valaki önként megtette, akkor csak pénzzé tett vagyonának ellenértékét bocsátotta a gyülekezet rendelkezésére (ApCsel 4,36–37). Nem tudjuk pontosan, hogy mi indította erre az áldozatra őket. Valószínűleg többféle indíték együttes hatásáról volt szó. Közrejátszhatott a parúzia közelségének tudata. Ezzel összefüggésben különleges nyomatékot kaphatott Jézusnak a vagyon kísértéseitől óvó szava (Lk 12,13–34 stb.). A vagyonnal együtt járó lekötöttség akadályt jelenthetett számukra a szolgálatban (Mt 10,5–15).⁵⁴ Nem utolsósorban erre a lépésre indíthatta őket az a szeretet, amely nem tudta elnézni, hogy a keresztyén testvérek közül valaki is szükségét szenved. Min-

⁵² BILLERBECK–STRACK 1926, 2: 509–519. o.

⁵³ Lásd Anániás és Szafira történetét (ApCsel 5,1–11).

⁵⁴ Lásd ebben az összefüggésben Barnabás esetét (ApCsel 11,22–24).

denesetre elgondolkodtató az a tény, hogy ez a gyakorlat nem terjedt túl a jeruzsálemi gyülekezet közvetlen hatókörén.

Az ősgyülekezet hellenisztikus ágának etikai arcolata

Pál leveleinek tanúsága szerint a hellenisztikus gyülekezetek a jeruzsálemi ősgyülekezettől a hitvallások mellett a Jézus etikai útmutatásait tartalmazó hagyományt is átvették. De amiképpen a zsidókeresztyénység megőrizte népének életviteléből mindazt, ami a szeretet szempontjainak megfelelt, úgy a hellenisztikus keresztyénység sem vetette el pogány környezetének pozitív erkölcsi hagyományait. Így ajánlja Pál is *megfontolásra* a pogányság legnemesebb törekvéseit Fil 4,8-ban.⁵⁵ Természetesen ez a főként sztoikus ihletésű etikai hagyománykincs az átvétel során hozzáidomult a jézusi etika hangsúlyaihoz. Ezt tapasztalhatjuk az úgynevezett *erény- és bűnkatalógusok* (pl. Gal 5,19–21 és 22–23) esetében, de még inkább megfigyelhető az úgynevezett *házitáblákban* (Kol 3,18–4,1; Ef 5,21–6,9; 1Pt 2,13–3,7), amelyek a keresztyén háznép egyes csoportjainak kötelességeit sorolják fel, ám úgy, amint arra az Úr színe előtt a tőle kapott szeretet indítja a különféle alá- és fölérrendeltségben álló családtagokat.⁵⁶

Az újszövetségi üzenet szociológiai háttérét vizsgáló chicagói iskola⁵⁷ nyomdokain haladva Gerd Theissen úgy véli, hogy a palesztinai ősgyülekezetre jellemző etikai magatartás az a „vándorradikalizmus” volt, amely minden szociológiai gyökér elszakításával és az otthontalanság vállalásával járt együtt, és amely Jézus követésének legkeményebb feltételeiben tükröződik (Lk 9,23–25; 57–62 par; Mt 10,5–15). Ezzel szemben a hellenisztikus gyülekezetekben a fennálló társadalmi rendbe beilleszkedő és csupán némi sze-

⁵⁵ Vö. CSERHÁTI 1976, 212. kk.

⁵⁶ Vö. CSERHÁTI 1978, 148–164. o. WENDLAND 1978, 46. o. SCHRAGE 1989, 135. kk. SCHNACKENBURG 1954, 26. §. 170. kk.

⁵⁷ Lásd fent, 48. o.

retettel enyhített patriarchális életstílus vált uralkodóvá.⁵⁸ Az Újszövetség alapján az ősgyülekezetekről kialakítható kép Theissen etikai étékelését egyoldalúnak mutatja. Valóban sok palesztinai keresztyén élte az otthon-talan vándorok életformáját, de ők a kivételeket jelentették. A többség azonban a helyi gyülekezetekben élt (lásd Gal 1,22). Másfelől a hellenisztikus gyülekezetek között is nagy volt a mozgás, amint erről Róm 16,1–16 is tanúskodik.

f) Az ősgyülekezethez köthető iratok teológiája

A Q- vagy Logion-forrás sajátos teológiai vonásai

Az Újszövetség gondolati gazdagságát megközelítőleg kimerítő teológiai körképet nyújtani kivihetetlen feladat. A tárgya iránt elkötelezett újszövetségesnek mégis meg kell kísérelnie – Albert Schweitzer kedvelt vulkanológiai hasonlatával élve – a teológiai „főkráterek” mellett a „mellékrátereknek”⁵⁹ is figyelmet szentelni és legalább nagy vonalakban feldolgozni azokat. Ennek érdekében teret adunk a „mellékráterek” teológiai értékelésének az Újszövetség azon rétegeinek, „főkrátéréinek” felfejtéséhez kapcsolva, amelyekkel rokoníthatók, mégpedig úgy, hogy közben lehetőleg az alapul szolgáló iratok keletkezési sorrendjét követjük.

Először egy olyan valamire kell támaszkodnunk, aminek még csak a töredékeit sem ismerjük, de egykori létezését vagy inkább annak szükségszerűségét az elmúlt két évszázad formatörténeti kutatásai alapján egyre kevesebben vitatják. Valahogy úgy vagyunk ezzel is, mint a naprendszer legtávolibb bolygóinak kutatásával. A már ismert bolygók mozgásának sajátosságaiból a csillagászok arra következtettek, hogy addig még ismeretlen bolygónak is kell lenniük, míg azután távcsővel is felfedezték azokat. A négy evangéliumban található ha-

⁵⁸ THEISSEN 1983, 79–141. o.

⁵⁹ SCHWEITZER 1930, 220. o.

gyományanyag feldolgozása során nyilvánvalóvá lett, hogy Máté és Lukács evangéliumában több olyan hagyományegység található, amely közös anyagot képez, és ezeknek gyakran a sorrendjük is azonos, viszont Márknál és Jánosnál csak elvétve fordulnak elő.⁶⁰ A kutatók véleménye eltér a tekintetben, hogy ez a hagyományanyag már írásban is lecsapódott-e, vagy még szóbeli állapotában került az evangélisták keze ügyébe. Máté és Lukács közös anyagában találunk szó szerint megegyező részeket is, s ez a körülmény mintha arra utalna, hogy a két evangélium szerzői ugyanabból az írott forrásból merítettek. Ezt támasztja alá az a megfigyelés is, hogy Pál apostol olykor idéz az „Úr szavaiból” is, és többnyire olyanokat, amelyekkel Máténál és Lukácsnál találkozhatunk. Feltehetően ugyanaz az írásbeli forrás állhatott rendelkezésére, amely a nevezett evangélistáknak is.⁶¹ Mert Pálnak rendelkeznie kellett egy ilyen jellegű gyűjteménnyel, ha 1Kor 7,25-ben a következőt írja: „*A hajadonokról nincs birtokban rendelkezés az Úrtól.*” Az Orr–Walther szerzőpáros szellemesen állapítja meg erről a mondatról: „Pál nem talál erre az élethelyzetre alkalmazható utalást a rendelkezésére álló Jézus-hagyományban. Ez a körülmény azt sugallja, hogy átnézhetett egy olyan fajta gyűjteményt, amely az Úr szavait tartalmazta.”⁶² Ha pedig a feltételezett Q-forrásnak Pál által történt használata valószínűsíthető, akkor az 1. század ötvenes éveiben írt Első korinthusi levél arra utal, hogy már a négy evangélium keletkezése előtt volt egy bizonyos írásban is lecsapódott Jézus-hagyomány. A kutatók nevet is adtak ennek a kikövetkeztetett írásműnek: általában Q-forrásnak nevezik, egyszerűen azért, mert a forrást a németek *Quelle* néven emlegetik. Szokták azonban Logion-forrásnak is nevezni, mert feltételezik, hogy az irat javarészt Jézus mondásait adta tovább. Ebben az elnevezésben szerepet játszhat az is, hogy Euszébiosz egyháztörténész közlése szerint Papiasz hieropoliszi püspök a 2. században úgy jellemzi Máté szándékát, hogy ő „Jézus beszédeit foglalta

⁶⁰ Lásd *Synopsis QE*, 551. kk.

⁶¹ Vö. CSERHÁTI 1996.

⁶² ORR–WALTHER 1976, 102. o.

össze” (τὰ λόγια συνετάξατο).⁶³ Ez az elnevezés azután befolyásolta a Q-forrás megítélését is. Vagyis nem egy kutató véleménye szerint Máté evangéliumához hasonlóan a Q-forrásban is *túlsúlyban vannak Jézus szóbeli megnyilvánulásai*.⁶⁴

A teológiai kérdés tulajdonképpen egy még bizonyításra szoruló feltevésből adódik. A formatörténeti kutatásban közhiedelemmé lett, hogy bizonyos hagyományanyag formája és tartalma tükrözi az illető hagyományt ápoló közösség meggyőződését. Ha tehát a hagyománynak volt egy olyan gyűjteménye is, amelyből hiányzik a szenvedéstörténet hagyományanyaga, akkor kellett lennie egy olyan keresztyén közösségnek is, amely nem tartotta szükségesnek a Jézus szenvedése által felvetődő kérdéseket bolygatni. Feladatuknak Jézus tanításának megőrzését és továbbadását tarthatták.⁶⁵ Sok kutató zsidókeresztyén közösséget lát bennük, akik a hangsúlyt, néhány csodatétel és példázat említése mellett, Jézus tanítására tették. Mintha – Pál szavaival élve (1Kor 1,23) – igyekeznének elkerülni a „kereszt megbotránkoztató voltát”. Krisztusról vallott felfogásukat a *sophia*, a bölcsesség ószövetségi gondolatvilágában fogalmazták meg. Másként: Jézusban az Isten örök bölcsességének megtestesülését hirdették.⁶⁶ Valóban

⁶³ Lásd *Synopsis QE*, 551. o.

⁶⁴ Annak, aki bővebben kíván tájékozódni a Q-forrás kérdéskörében, ajánlom a jelentősebb ilyen tárgyú lexikonokat, mint pl. az RGG³ 1: 758. o. alatt *Evangelien* címszónál G. Bornkamm által jegyzett cikket, valamint a TRE lexikon 19. kötetének 621–622. oldalain olvasható szócikket W. Schmithals tollából. Érdekes még tanulmányozni FEINE–BEHM–KÜMMEL bevezetéstudományi művét (*Einleitung in das Neue Testament*, ¹³1965. 18. kk.), de Klaus Bergernek az őskeresztyénség irodalomtörténetét feldolgozó művét is (*Theologiegeschichte des Urchristentums*, 1994. 324–329. o.) A Q-forrás feltételezett szövegét Athanasius POLAG kísérte meg összeállítani *Fragmenta Q. Textheft zur Logienquelle* (1979) címen. Magyarra fordította D. dr. Pröhle Károly. Megjelent a *Jézus rejtett szavai* című kötetben. Vízöntő könyvek, 1990. Ugyancsak tanulságos Polagnak a Q-forrás teológiáját vizsgáló műve: *Die Christologie der Logienquelle*, 1977.

⁶⁵ A teológiai vitát erről a kérdéstről tömören foglalja össze FEINE–BEHM–KÜMMEL 1965, 39–40. o. A szerzők itt azt is megemlítik, hogy véleményük szerint „kérdéses azonban, hogy Jézus szenvedése előrejelzésének és elbeszélésének hiánya ebben a hagyományanyagban csak úgy magyarázható, mintha a Q-forrás nem fektetne súlyt a szenvedéstörténet üzenetére”.

⁶⁶ Lásd: Bornkamm in: RGG³, 759. o.

szórványosan előfordul a Q-forrás anyagában a σοφία szó (Mt 11,19; Lk 7,35; Lk 11,49), és ezekben a kontextusokban Jézusra történő utalás-ként értelmezhető. Pál teológiai ellenfeleit véli felfedezni ebben a kereszt nélküli krisztológiában Tödt nyomán⁶⁷ H. W. Kuhn.⁶⁸ Igencsak kérdéses azonban, hogy ezek az ígehelyek elegendő alapot nyújtanak-e nekünk arra, hogy egy Jézus kereszthalálát figyelmen kívül hagyó hagyományt formáló őskeresztyén közösség létezését bizonyosra vegyük. Ezért több kutató a Q-forrás hagyományanyagának „egyoldalúságát” nem teológiai, hanem inkább gyülekezetpedagógiai okokból vezeti le. Szerintük a szenvedéstörténetet *kiegészítő* és nem azt kiszorító gyűjteményről van szó. Valószínűleg a más keresztyén hívek oktatását, katekézisést szolgálta.⁶⁹

Az újszövetségi teológia területén még mindig sokan vannak, akik osztják azt a Bultmann által képviselt nézetet, hogy Jézus feltámadása előtti működése és életútja között alig áthidalható szakadék tátong.⁷⁰ A különbség az életút két fele között kétségbevonhatatlan. De ez a másság megmutatkozik-e személyében is, vagy csak a létformájában? Ez az újszövetségi teológia első rendű, sarkalatos kérdései közé tartozik. De nemcsak a szakemberek, hanem a Krisztusban hívők és minden megváltásra szoruló ember számára. Kicsodám van benne? – ez a válaszra váró kérdés. Valóban nincs szüksége a választ keresőnek a „történeti”, a feltámadás előtt Jézusról ránk maradt hagyományra? Heinz Schürmann erfurti újszövetséges professzor egyike volt azoknak, akik a legszívósabban igyekeztek a feltámadás előtti és utáni Jézus-képben támadt hasadékot áthidalni. Az egyik eszköze ebben a Jézus-hagyomány alaposabb vizsgálata. Éppen a Q-forrás alaposabb elemzése győzte meg Schürmannat arról, hogy az evangéliumi hagyomány húsvét előtti *Sitz im Lebent*, viszonyokat, életérdeket tükröz, s így Jézus földi lényéből és működéséből is élénk tárja, ami minden időben igazán fontos az ember számára. „Jézus tanítványainak húsvét előtti ige-

⁶⁷ TÖDT 1963, 212. kk.

⁶⁸ KUHN 1970, 295–320. o.

⁶⁹ FEINE–BEHM–KÜMMEL 1965, 39. o.

⁷⁰ A kérdéstről bővebben lásd fent, 247–257. o.

hirdetői küldetése egy különösen is fontos körülményekből adódó *Sitz im Leben*, egy különösen is ösztönző tényező a Logion-forrás tartalmának keletkezésére és átörökítésére.”⁷¹

Schürmann-nak a teológiai gondolkodás számára ennél is fontosabb felismerése annak az összefüggésnek a megvilágítása, hogy a húsvét előtti és a húsvét után keletkezett hagyomány *korrelatív*, kölcsönösen függő és *komplementer*, egymást feltételező, kiegészítő viszonyban van egymással.⁷² Igaz lehet, hogy a megdicsőülés hegyén történtek fő vonásaiban a húsvét utáni krisztofániák, Jézus-jelenések visszavetítése. De hasonlóképpen számolnunk kell azzal is, hogy a Jézust érő „abbá-élmények” viszont tartalmát adják a húsvét után benne hívők Istenhez való új viszonyának (Mk 14,36; Róm 8,15; Gal 4,6).

A Feltámadott lényéhez és szándékához a kulcs földi működésében rejlik. Működésének súlypontja pedig hírnöki megbízatásának betöltésére esett. Isten országának közeli eljövételére kellett hallgatóit felkészítenie (Mk 1,14k). Kortársainak nagy része a maga módján, valamilyen formában várva várta ennek az eseménynek a bekövetkezését. De Jézus nem környezetének várakozásából olvasta ki az eljövendő ország természetét, hanem „a reá jellemző sajátos felfogást Isten országaról abból a középpontból merítette, amelyből ő élt: az ő »Abbájához«, Atyjához fűződő viszonyából (lásd Lk 11,2)”.⁷³ Tehát kevés az, ha a názáreti Jézusban csupán az Isten országának „meghirdetőjét”⁷⁴ látjuk. Holott talán többet mond és közelebb jár a történeti igazsághoz, ha Rudolf Pesch találó kifejezésével élünk, és Isten ügynökének és képviselőjének (*agent and representant of God*) tekintjük,⁷⁵ aki nemcsak szócső, hanem Isten egyetlen és igazi bizalmasa, aki az ő nevében, vele egyetértésben, az ő hatalmával cselekszik. A Q-forrásban megőrzött Jézushagyomány valóban többnyire Jézus ígét tartalmazhatta, de ezt a hagyományozók pótolhatatlan drága kincsnek és az utókor számára

⁷¹ Lásd SCHÜRMAN 1972, 52. o.

⁷² SCHÜRMAN 1985, 96–97. o.

⁷³ Uo. 30. o.

⁷⁴ BULTMANN 1959, 35. o.

⁷⁵ PESCH 1975, 180. o.

is nélkülözhetetlennek tartották. Mert mondásainak nem is önmagukban volt értékük. Azok elválaszthatatlanok voltak attól, aki mondta azokat. Ha a szenvedéstörténet a jelek szerint kívül is maradt a Q-forrás hagyományanyagán, annak, aki életét tette rá az „Atya” akaratának teljesítésére, pontosabban a másokért vállalt „proexisztens” szolgálatra,⁷⁶ sejtetnie kellett a reá váró sorsot. Ez a sejtés a Q-forrásban is hangot kap (Mk 6,17–29; Mk 4,2b–9; Mk 4,26–29; Mk 8,35; Lk 14,17). Sőt sejtette halálának üdvös következményeit is. Ezért a feltámadás eseménye után létrejött egyház népének *elemi érdeke* volt, hogy felidézze és alkalmazza Jézus szavait és életvitelét.

A Máté evangéliumára jellemző teológia legfontosabb vonásai

Keletkezés szempontjából az úgynevezett szinoptikus evangéliumok között Márké az elsőbbség. Mégis mióta a négy evangéliumot a 2. század elejétől fogva felsorolják, Máté evangéliumát nevezik meg első helyen. Lehet, hogy a legterjedelmesebb evangéliumot tisztelték meg ezzel a sorrenddel. De ezen a besoroláson később sem változtattak – nem szólva Markionról, aki csak Márk evangéliumát tekintette ihletett írásnak –, és ez a körülmény már jelzi, hogy az ősegyházban egyre nagyobb megbecsülés övezte Máté evangéliumát.

Most nem térünk ki a bevezetéstani kérdésekre, ha a teológiai mérlegelésnél nem is hagyhatjuk figyelmen kívül ezeket. Máté evangéliumának legszembetűnőbb vonása *az Ószövetség meghatározó szerepe* teológiájának kialakításában. A szerző kifejezésbeli és tartalmi világra nemcsak az Ószövetség gyakori használata volt hatással, mint a többi újszövetségi íróra, hanem az Ószövetségnek megkülönböztetett jelentőséget tulajdonított, amennyiben mintegy az újszövetségi események „forgatókönyvének”, Isten Jézus Krisztusban tervezett üdvös szándéka felfedésének tekintette. Mátéra jellemző az Ószövetség egyes íghelyeinek az az idézési módja, amelyet általában „refle-

⁷⁶ SCHÜRMAN 1985, 102. o.

xiós idézeteknek” mondanak,⁷⁷ és rendszerint így hangzik: ez vagy az „meg van írva” (γέγραπται) (Mt 2,5; 4,6; 11,10 stb.), vagy: ez vagy az, „ami megmondott” (τὸ ῥηθὲν) (2,15.17.23; 4,14 stb.)

Az ószövetségi és újszövetségi történet között Máté nem pusztán felszínes irodalmi kapcsolatot feltételez. Szerinte Isten népének Ábrahámval kezdődő (Mt 1,1–2) története ér Istentől rendelt céljához Jézus Krisztus által Isten újszövetségi népében. Az atyáknak tett ígéretetek teljesednek be Jézus Krisztusban. Máté szent egyoldalúsággal tanúskodik Jézusról mint a megígért messiáskirályról. De ez a király ugyanakkor *példa nélkül álló uralkodó*, aki az ígéreteknek megfelelően „szelíd és alázatos szívében” (11,25–30; Jer 6,16), aki „nem szít viszályt és nem kiáltoz, senki sem hallja hangját az utcákon, megrepedt nádszálat nem tör el, és füstölgő méccset nem olt ki, míg győzelemre nem viszi az igaz ítéletet” (12,18–20; Ézs 42,1–4). Amikor pedig a békességnek ez a messiáskirálya utolsó útjára indul a szent városba, ismét csak „szelíden és számaron ülve, igavonó állat csikóján” vonul be oda (21,5; Zak 9,9).

A szerző, miközben evangéliumát írja, a sorokból jól kivehetően zsidókból alakult gyülekezeteket tart szeme előtt. De nem tartozik a zsidókeresztyénség türelmetlen szárnyához, akik a törvény előírásainak betartása kérdésében megátalkodottan szemben álltak Pállal (Gal 2,1–5; 5,7–12). Sőt az evangéliumban olyan, Jézusra hivatkozó szövegyűjtemények is találhatóak, amelyek még a Pálénál is keményebb bírálatokat tartalmaznak a farizeusi kegyesség felett (lásd 3,7–10; 9,14–17; 23. fejezet). G. Bornkamm szerint „itt egy olyan zsidókeresztyén gyülekezetről kapunk képet, amely ragaszkodik a törvényhez, és a zsidóság kötelékéből még nem vált ki, sőt éles ellentétben áll a törvénytől mentes tanítás képviselőivel”.⁷⁸ Egyrészt Bornkammnak igaza van, hiszen az evangélista gondjaira bízott Krisztus-hívő zsidókeresztyének még benne élnek a zsidó zsinagógai közösségben „az írástudók és farizeusok” irányítása alatt (9,3kk; 14,1kk; 16,1kk; 23,2–3). Másrészt viszont úgy tűnik, a feszültség a zsinagóga Krisztus-hívő és Krisztusban

⁷⁷ Lásd KARNER 1935, 13. o. GOPPELT 1981, 548. o.

⁷⁸ BORNKAMM–BARTH–HELD 1965, 19. o.

nem hívő része között már növekszik, és a végleges szakítás, amely az 1. század nyolcvanas éveiben be is következett, előrevetíti árnyékát (23,34kk). Az evangélista minden valószínűség szerint olyan zsidóságból érkező keresztyéneket akar bátorítani, akiket a régi helyébe immár Istennek a „két nemzetségből”, a zsidóságból és a pogányságból szerveződő eszkatologikus „háznépébe” (Ef 2,19) szeretne eljuttatni (Mt 15,24.27kk; 28,19). Ez az egész egyházra tekintő kiegyensúlyozott teológia járulhatott ahhoz, hogy Máté evangéliumát már kezdettől fogva a négy evangélium között az első helyre sorolták, és az egyház főáramlata (*mainstream*) részéről mindig nagyra becsülték.

Hozzájárulhatott az evangélium tekintélyéhez az a körülmény is, hogy szembetűnően kiemeli Simon Péternek a tanítványi körben betöltött vezető vagy inkább hangadó szerepét. Köztudott, hogy az egyház későbbi szervezeti fejlődése során ennek a szerepnek mekkora jelentősége lett a nyugati keresztyénségben. Ha a kérdés hatástörténetét is fel szeretnénk göngyölni, menthetetlenül túllépnénk egy összefoglaló kézikönyv kereteit. Ehelyett hadd utaljunk Ulrich Luz Máté-kommentárjának⁷⁹ exkurzusára, amelyben a szerző Jézusnak a Péterre váró feladatra vonatkozó nevezetes kijelentéseit elemzi (Mt 16,13–20). Tanulmányából a következő megállapításokat emelhetjük ki: Péter itt is, mint a szinoptikus hagyomány nem egy helyén, ha nem is a tanítványi kör vezetőjeként, de mindenképpen szószólójaként tűnik fel. Péter neve utalhat az egyházban kijelölt helyére, ám a kő metaforája egyszerre célozhat a Krisztus egyházának alapkövére, de az első beépített kőre is. Az újszövetségi szerzők kivétel nélkül Jézust tekintik az egyház fundamentumának (1Kor 3,9–17). Péternek viszont botlásai ellenére is sokáig megkülönböztetett szerepet tulajdonítanak a korai egyházban, különösen az őskeresztyénség zsidókeresztyén ágában.⁸⁰ Még Pál is öt keresi fel megtérése után elsőként Jeruzsálemben (Gal 1,18–19). De korántsem tekintenek rá úgy, mint az egyház egyszemélyi vezetőjére, és végképp nem úgy, mint Jézus földi helytartójára. Csak

⁷⁹ Luz 1990, 467–483. o.

⁸⁰ Lásd CULLMANN 1967, 173–263. o.

később, a 3. századtól kezdik a római püspököt a többi fölé helyezni, de őt is csak az egyház nyugati felében.⁸¹ Külön kérdés az oldás és kötés Krisztus által Péterre ruházott hatalmának mibenléte, főként magának a Mt 18,18-ra tekintettel, ahol az oldás és kötés gyakorlása az egész gyülekezetre háruló feladat.

Máté evangéliumának teológiai legjellegzetesebb vonulata a *törvényhez, a Tórához való viszony* meghatározása. Pálnál egyes kijelentései alapján fel lehet tételezni, hogy az üdvösség történetében törést lát az ószövetségi és újszövetségi idő, valamint a törvény ószövetségi és újszövetségi értelmezése között (Gal 2,16–21; 3,23–29). Máté evangéliumában azonban más a helyzet. Tanulmányunk második bekezdésében már szót ejtettünk az Ószövetség egyes igehelyeinek az evangélista részéről történő alkalmazásáról. Az úgynevezett reflexiós idézetekben az Ószövetség idejét előkészületnek, az Újszövetséget viszont beteljesedésnek mutatja be. Hasonló viszonyt lát Máté a törvény ószövetségi és újszövetségi megítélése között. Jézus küldetése nem arra szól, hogy a törvény érvényességét eltörölje, hanem hogy a törvényt érvényre juttassa (Mt 5,17). Ennek megfelelően Máténál az ember igazsága (δικαιοσύνη) sem a Krisztusba vetett hit által kapott ajándék, mint Pálnál (Gal 2,16), hanem a törvénynek az írástudóknál és farizeusoknál igazabb és teljesebb betöltéséből származó minősítés (Mt 5,20). Láthatóan Máté evangéliuma azok közé az újszövetségi megnyilatkozások közé tartozik, amelyek Istennek Krisztusban ajándékozott ingyen kegyelmét nagyobb odaadással és engedelmisséggel hálálják meg. Másképpen: az „olcsó kegyelemmel” szemben „a drága kegyelem a szántóföldbe rejtett kincs, amelynek kedvéért az ember elmegy, és mindenét örömmel eladja, amiye van; az értékes gyöngy, amelynek áráért a kereskedő minden javát odaadja; Krisztus királyi uralma, amelyért azt a szemét, amely miatt megbotlik az úton, kivájja; a Jézus Krisztus hívása, amelynek következtében a tanítvány a hálóját odahagyja, és követi őt” – írja Bonhoeffer.⁸²

⁸¹ Lásd HEUSSI 1957, 32. §; 37. §.

⁸² BONHOEFFER 1958, 2. o.

A Jakab neve alatt keletkezett levél teológiai problémái

Sok szempontból gondot okoz ez a – mondhatnánk – társtalan újszövetségi irat. Nem köthető az őskeresztyénség egyik jelentős személyiségéhez sem. A több ismert Jakab közül Jakabot, az „Úr testvérét” sejtik legtöbbször a háttérben, de a levelet nehéz az ő életének idejébe beleilleszteni, hiszen ő Josephus közlése szerint Kr. u. 62-ben Jeruzsálemben mártírhalt szenvedett,⁸³ és az iratnak 60 után kellett keletkeznie, miután benne félreérthetetlen utalás található Pál Római levelének Ábrahámmal kapcsolatos kitételére (Jak 2,20–26; Róm 4,20–24). A levél címzettjei sem egy bizonyos keresztyén közösség, hanem az előidőkből feltámasztott szimbolikus képződmény, „a diaszpórában élő tizenkét törzs”, ám a levél tartalmából is nehéz következtetni az olvasók kilétére. Lehetne zsidókeresztyénekre gondolni, csak hogy a zsidókra nézve kötelező előírásokból adódó viselkedési kérdések nem jönnek szóba. A legfeltűnőbb azonban, hogy szegényes az érvelés krisztológiai alapja. Jézus Krisztus nevét is csupán két helyen, 1,1-ben és 2,1-ben idézi a levél. Ismeretes Luther szókimondó véleménye erről a fogyatékoságról: „Azért kell szent Jakab levelét egyenesen szalmalevélnak tartani (...), mert hiányzik belőle a valódi evangéliumi tartalom.”⁸⁴ Ezek után várható volt, hogy a kritikusabban gondolkodó biblikusok előbb-utóbb kétségbe vonják az irat keresztyén eredetét. Friedrich Spitta 1896-ban állt elő azzal a feltételezéssel, hogy a levél eredetileg zsidó irat volt, amely valamelyes keresztyén átdolgozáson esett át.⁸⁵ Bár ezt a nézetet többen is átvették, mégsem vált általánossá, mert formatörténeti alapon többen – főként Martin Dibelius⁸⁶ – kimutatták, hogy olyan szorosabb kapcsolat nélkül felfűzött *intelmekről* van szó, amelyek rokonságot mutatnak Jézus mondásaival, de a korai keresztyén irodalomban találhatóakkal (Barnabás levele, Hermász pásztorja stb.) is. Keresztyén iratról van tehát szó, csak éppen nem az evangéliumi

⁸³ *Ant*, 571. o. XX,9.

⁸⁴ *WA.DB* 6: 10.

⁸⁵ *SPITTA* 1986, 1–155. o.

⁸⁶ *DIBELIUS–GREEVEN* 1964.

üzenet teljes körű hangszerelésében. Még leginkább akkor járunk közel az igazsághoz, ha a levél intelmeiben a jézusi igény megfogalmazásának azt a formáját fedezzük fel, amely a Máté evangéliumában található Hegyi beszédben maradt ránk (pl. Jak 5,2–3; Mt 6,19–20).

A Jakab levelében megszólaló teológia jellegzetességével kapcsolatban ajánlatos G. Kittel egyik észrevételét felidézni.⁸⁷ Megállapítása szerint Jakab intelmei kevésbé ismernek megalkuvást, ellentétben a valószínű kortársai, az apostoli atyák mérsékeltbb elvárásaival. Goppelt ehhez azt is hozzáteszi, hogy talán ebben leli magyarázatát a levél késedelmes kanonizálása, egyetemes érvényű befogadása az újszövetségi iratok közé (3. század vége). A kanonizáció mozgatórugója ugyanis minden valószínűség szerint az egyes iratok közkedveltsége, s például Jakab levelének türelmetlen hangja a társadalmi megkülönböztetések elítélésében (Jak 5,1–6) már nem felelt meg a gyülekezetek igényének.⁸⁸

Az aligha kétséges, hogy a szerző szívügye Isten törvényének érvényre juttatása. Bár Isten igéjének természetéből indul ki, amelyet – nyilván Jézus nyomán – mennyből alászálló (Jak 1,17–18), életet teremtető maghoz hasonlít (Jak 1,21), de elsősorban Istennek *törvényként* élénk adott akaratát érti rajta. Levelének szinte minden mondatával arra törekszik, hogy a címzettek ne csak ismerjék Isten akaratát, ne csak a kegyes óhajtás, a pusztja jó szándék legyen meg bennük, hanem *a jót meg is cselekedjék, meg is valósítsák*. Szinte torzképnek hat, amit a szavakban szívélyes, de segítő tettekben fukar kegyesekről fest: *„Ha egy férfi- vagy nőtestvérünknek nincs ruhája, és nincs meg a mindennapi kenyere, valaki pedig azt mondja közületek: Menjetek el békességgel, melegedjétek meg, és lakjatok jól, de nem adjátok meg nekik, amire a testnek szüksége van, mit használ az?”* (2,15–16) Ugyanakkor Jakab szerint a valódi jóakarát a részletekre, a jelentéktelenebbnek látszó mozzanatokra is odafigyel. Vitán felül áll, amit a beszéd kísértéseiről olvas a fejünkre: *„A nyelv is milyen kicsi testrész, mégis nagy dolgokkal kérkedik.”* (3,5) *„Mindent megsze-*

⁸⁷ KITTEL 1950, 51., 54–112. o.

⁸⁸ GOPPELT 1981, 552. o.

lídíthet az ember; a nyelvet azonban az emberek közül senki sem tudja megszelídíteni.” (3,7–8) Útitervét sem szokta az ember erkölcsileg mérlegelni. De erre is van szentenciája: ne azt mondjátok, ma vagy holnap elmegyünk ide vagy oda, hanem „inkább azt kellene mondanotok: *Ha az Úr akarja, és élünk, ezt vagy azt fogjuk cselekedni*”. Az sem kerüli el a levél szerzőjének a figyelmét, hogy ki hogyan öltözködik az istentiszteletre: „Mert ha belép hozzátok a gyülekezetbe (tüntetőleg) 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« (...) vajon nem Isten választotta-e ki azokat, akik a világ szemében szegények, hogy hitben gazdagok legyenek (...)? De ti megszégyenítettétek a szegényt.” (2,2–3.5–6) A szeretet törvénye ugyanis, mert láthatóan erről van szó, áthat mindent, nem ismer árnyalatokat. „Mert aki valamennyi törvényt megtartja, de akár csak egy ellen is vét, az valamennyi ellen vétkezett.” (2,10)

Amint láttuk, minden Isten akaratának valóra váltásán múlik. Ezt kell szem előtt tartanunk, amikor Jakab kifogásait a páli megigazulástannal kapcsolatban tisztázni akarjuk, és Luther kritikáját ez ügyben meg akarjuk érteni. Jakabot a való élet, és nem az elmélet érdekli. Olyan keresztyénség van a szeme előtt, amely szavakban hisz, de erre az életvitel rácsáfol. Tehát már az induláskor jelen volt az, ami a későbbiek folyamán is gyakori jelenség volt: a meddő, terméketlen hit. A szerző úgy gondolja, hogy a Pál által képviselt tanítás a hit által elnyerhető megigazuláshoz vezet, ahogy később megfogalmazták: a kvietizmus-hoz, a gonosszal létrejött kiegyezéshez, a bűnös állapotba történő beletörődéshez.⁸⁹ Pál ugyanis ezt állította 1Móz 15,6-ra hivatkozva: „Hitt Ábrahám az Istennek, és Isten ezt számította be neki igazságnak.” (Gal 3,6; Róm 4,3) Jakab ugyanezt az igehelyet így értelmezi: „Látjátok, hogy cselekedetekből igazul meg az ember, nem csupán hitből.” (Jak 2,24). Értsd így: nem elég, ha valaki hisz Istenben, mert ezt „az ördögök is hiszik,

⁸⁹ Lásd a Máté evangéliumának teológiájáról írt utolsó bekezdésben az „olcsó kegyelemről” írtakat (120. o.).

és *rettegnek*” (Jak 2,19). A hithez még a jó cselekvésének is társulnia kell, hiszen a „*cselekedek nélkül a hit halott*” (Jak 2,26). Tévedés azonban a szerző részéről az így jellemzett, Istennel fennálló kapcsolatot Pál apostol számlájára írni. Igazság szerint Pál csak olyan hitet tud Isten részéről elfogadhatónak tekinteni, amely „*szereket által tevékeny*” (Gal 5,6).

Pál és a levél szerzője között tehát nincs különbség abban, hogy az Istenhez való tartozás – feltéve, ha valódi – nem elégszik meg a látszattal, hanem áthatja és alakítja az egész életet. De talán a jó cselekvésére ösztönző hajtóerő tekintetében sincs olyan nagy különbség közöttük, mint amelyet a legtöbb újszövetségi teológia feltételez. Igaz, Jakab a törvény betartását szorgalmazza.

Viszont az általa példaként felhozott intelmek „*a szabadság királyi és tökéletes törvényét*” igyekeznek kifejtetni (1,25; 2,8; 2,12). A „*szabadság törvénye*”, amely lényegében a felebaráti szeretet „*királyi törvénye*” (2,8), a levél teológiájának kulcsa. Ezt a sajátos szókapcsolatot nem nehéz farizeusi gondolatkörből származtatni. A zsidó kegyesek részéről Jn 8,33-ban megfogalmazott büszke mondat – „*Ábrahám utódai vagyunk, és soha nem voltunk szolgái senkinek*” – ugyan nem említi a törvényt, a Tórát mint a szabadság biztosítékát, de bizonyára a zsidó öntudat szerves részét alkotta. A zsidókeresztény szerző mégsem a szabadság eszközének, hanem a törvény megvalósítása feltételének tekinti. Az Istenben hívőnek fel kell szabadulnia Isten akaratának cselekvésére. Ez a belső készítés az, ami a helyes cselekvés vezérfonalát a „*szabadság királyi törvényévé*” teszi. Látható tehát, hogy Jakab levele miért van teológiai rokonságban Máté evangéliumával. Csak az mehet be a mennyek országába, „*aki cselekszi az én mennyei Atyám akaratát*” – mondja Jézus a mátéi Hegyi beszéd záró szakaszában (7,21). A „*szabadság törvénye*” tehát nem követelményektől hemzsegő, kifüggesztett előírás, hanem a szívbe felírt életrend. Nem véletlenül utal ebben az összefüggésben Goppelt a Jer 31,33-ban található isteni ígérethez az ember belsejébe, szívébe írt törvényről.⁹⁰ Ebben messzeme-

⁹⁰ GOPPELT 1981, 535. o.

nően egyetértene Jakabbal Pál is, aki szintén a „*hússzívek tábláiba*” (2Kor 3,3) veti reményét.

Ha valamiben különböznek az új emberről formált látomásukban, az elsősorban az új ember létrejöttének titkában van. Jakab úgy képviseli el, hogy a hit önmagában kevés, azt még *meg kell toldani* cselekedetekkel (2,14.17). „*A hitetek próbatétele türelmet munkál, a türelem tökéletes művet hoz létre*” – olvassuk már a levél elején (1,3–4). A módszer kiérlelt formáját 2Pt 1,5–7-ben találjuk: „Fordítsátok minden igyekezeteteket arra, hogy a hitetekhez *ragasszatok* erényt, az erényhez ismeretet, az ismerethez önuralmat, az önuralomhoz tűrést, a tűréshez istenfélelmet, az istenfélelemhez testvérszeretetet, a testvérszeretethez személyt nem válogató szeretetet.” Az Istennek tetsző élethez tehát a hitet *ki kell egészíteni* az új élet még hiányzó elemeivel. Pálnak nincs bizalma az ilyen módszerekben. A hit Pál meggyőződése szerint is gyümölcsstermő, hozadéka mindenekelőtt a szeretet (Gal 5,6). De ha a termés szegényes – és mikor nem az! –, akkor a hitnek kell megújulnia, hogy gazdagabb lehessen a termés. „Nem hogy már elértem volna mindezt, vagy már tökéletessé lettem volna – vallja Fil 3,12-ben –, hanem igyekszem, hátha el is nyerhetem, amiért *meგრagadott engem a Krisztus*.” (Cs. S. ford.)

Ami pedig meგრagadja és szorongatja őt, az „a Krisztus szeretete, mivel úgy ítéljük, hogy ha egy meghalt mindenkiért, akkor hát mindannyian meghaltak. És mindenkiért meghalt, hogy akik élnek, többé ne önmagukért éljenek, hanem azért, aki értük meghalt és feltámadott.” (2Kor 5,14–15; Cs. S. ford.) Így lehet valaki szabaddá a jóra. „Szeress, és tégy, amit akarsz” – szól Augustinus hihetetlen tömörséggel és bátorsággal.⁹¹ H. Schlier pedig így válaszol a Jakab által felvetett problémára: „Az ember azt mondhatná: a törvénytől való szabadság igazolása magának a szabadság törvényének érvényesülésében van adva.”⁹² A Jakab levelében szereplő különféle élethelyzetek tehát nem aprólékos előírások, hanem a szabadon áradó szeretet *öntőformái*.

⁹¹ Idézi HÄGGLUND 1983, 91. o.

⁹² ThWNT 2: 499. o.

2. PÁL APOSTOL TEOLÓGIÁJÁNAK ALAPVONÁSAI

a) A páli teológiát befolyásoló tényezők

Pál teológiája az Újszövetség legmarkánsabb és legkörvonalazottabb teológiai típusa. Ez összefügg azzal, hogy tőle maradt ránk a legtöbb közvetlen forrás a gyülekezetekhez írt leveleiben, amelyek az Újszövetség legterjedelmesebb részét alkotják. De még közelebb járunk az igazsághoz, ha az ő ízig-vérig teológus alkatára gondolunk. Mert a leggyakorlatibb és legjelentéktelenebbnek látszó gyülekezeti kérdést is alapvető teológiai összefüggésekbe állítja, és így válaszolja meg. Teológiai arculata tehát a többi újszövetségi íróénál határozottabban bontakozik ki előttünk annak ellenére, hogy teljes képet róla sem kaphatunk. Még a Római levél sem nyújt minden kérdést érintő teológiai rendszert. Különösen keveset tudunk meg Pál missziói ígihirdetésének tartalmáról.

Pál erőteljes és határozott kontúrokkal megrajzolt teológiája különös módon nem vált igazán hatóerővé az utána következő keresztyén nemzedékek gondolkodásában, az úgynevezett korai katolicizmus időszakában. Tisztelték ugyan, sokszor idézték is, de teológiájának mélységeibe nem tudtak leszállni, sem magaslataira feljutni. Ennek a jelenségnek okait sokan kutatták, de megnyugtató magyarázatra eddig még senki sem talált. Viszont teológiája mindig előtérbe került és megelevenedett, amikor az egyház megújulásra törekedett. Ezt figyelhetjük meg Augustinus esetében az ókor és a középkor, Luthernél a középkor és újkor, majd Karl Barth munkásságában az újkor és a legújabb kor határmezsgyéjén.

Amint a bevezető oldalakon olvasható, az Újszövetség történetkritikai kutatása során is igen eltérő, sőt egymásnak homlokegyenest

ellentmondó vélemények alakultak ki Pál teológiai szerepéről. Voltak, akik Pált a keresztyén vallás tulajdonképpeni megteremtőjének, mások viszont a megrontójának tartották. Egyesek szerint az ő teológiáján keresztül tört be a hellenisztikus gondolatvilág a keresztyénségbe, mások pedig úgy ítélik meg, hogy Pál volt az, aki az eredeti jézusi gondolatot újra a rabbinizmus kalodájába kényszerítette. A páli teológiával foglalkozók még ma is két táborra oszlanak aszerint, hogy a hellenizmus vagy a rabbinizmus felől közelítve próbálják megfejteni Pál gondolatait.

Mi tehát az igazság? Milyen hatások játszottak közre Pál teológiájának kialakulásában? Stílusán, fordulatos vitatkozó érvelésmódján, az általa felhasznált hagyományanyag egyikén-másikán vitathatatlanul felfedezhetők a hellenizmus, illetve a hellenisztikus keresztyénség ismertetőjegyei. Ez nem is lehet másként, hiszen a hellenisztikus kultúra egyik centrumában, a kis-ázsiai Tarsusban született és nőtt fel, az antiókhiai hellenisztikus ösgyülekezet volt az otthonadó keresztyén közössége, és elsősorban hellenisztikus műveltségben élők között hirdette az evangéliumot. De vitathatatlanul hatott Pálra a rabbinizmus gondolkodásmódja is. Ez elsősorban írásmagyarázati módszerén figyelhető meg. A Gamáliél rabbi „lábánál” eltöltött évek (ApCsel 26,5), az írástudó nemzedékek hagyományait ápoló farizeusi irányzathoz való csatlakozása (Gal 1,13) kitörölhetetlen nyomot hagyott teológiájában is.

De mindkét hatás inkább a *kifejezőeszközeit* érintette, és nem szőtt bele döntő módon teológiájának kialakulásába. Amikor az általa hirdetett evangélium igazságáért kell síkra szállnia, akkor az életének száznyolcvan fokos fordulatot adó *megtérésére* hivatkozik (1Kor 15,10; Gal 1,15–16; Fil 3,4–11). De nem a megtérés élményének kedvéért, hanem azért a *kinyilatkoztatásért*, amelyben akkor részesült Krisztus felől. Ennek a váratlan és meg nem szolgált Krisztus-ismeretnek mindenképpen része van abban, hogy Pál teológiája következetesen *Krisztus-központú* és a kegyelem ingyenességéből egy jottányit sem engedő teológia lett. Természetesen ahhoz, hogy a damaszkuszi úton elébe álló jelenést azonosíthassa a keresztyének által hirdetett Krisztussal, már ismernie

kellett és utána még jobban meg kellett ismernie az ősgyülekezetben ápolt hagyományt a názáreti Jézusról.⁹³ Pál mindig abban a tudatban döntött nehéz kérdésekben, hogy teológiája ugyanarról a töről fakadt, mint a többi apostolé, és ennek a ténynek igazolására mindig súlyt fektetett (1Kor 15,11; Gal 2,9). Végül pedig a páli teológiát befolyásoló tényezők között nem hagyhatjuk említés nélkül az Ószövetségnek a rabbinista írásszemléletet átlépő megítélését, azt a Krisztus-központú Ószövetség-értelmezést, amelyről 2Kor 3,12–18-ban beszél.

Bultmann szerint „[a]llyig van nyoma annak, hogy Pálra hatott volna a Jézus történetéről és igehirdetéséről szóló palesztinai tradíció. Jézus történetéből csak annak a ténynek van jelentősége számára, hogy Jézus mint zsidó a törvény alatt született és élt (Gal 4,4), és hogy keresztre feszítettet (Gal 3,1 stb.).” Majd: „A döntő az, hogy Pál üdvtanában (...) nem Jézus igehirdetését folytatja vagy fejleszti tovább.”⁹⁴ Tanítványa, Conzelmann pedig még tovább megy: „Pálnak a hellenisztikus gyülekezethez fűződő kapcsolata ad magyarázatot arra, hogy miért ignorálja Jézus történeti működését.”⁹⁵ Való igaz, hogy Pál keveset idéz a Jézus-hagyományból (1Kor 7,10; 9,14; 11,23kk; 22; értelemszerűen: Róm 12,14–17; 13,7–10; 1Kor 4,12; 6,7). De ez nem jelenti azt, hogy a gyülekezetek alapítása idején a többi hagyománnyal együtt ne vette volna át a Jézus földi életére vonatkozó hagyományt is. Goppelt a feltűnő hallgatást a húsvét előtti és utáni szituáció közötti különbséggel magyarázza. Húsvét után a gyülekezeteknek már a megdicsőült Úrral volt dolguk.⁹⁶ De az igazán perdöntő az, amit A. Schlatter és J. Schniewind hangsúlyoz: Pál számára a megdicsőült Úr és a Megfeszített ugyanaz. Ezért mondhatja Schniewind: „Az evangéliumok egyetlen szavát sem olvashatja úgy az ember, hogy ne Pál felől értené azokat”, s „Pál egyetlen szavát sem értenénk helyesen, ha nem az evangéliumok felől közelítenénk meg azokat.”⁹⁷ Az előzmények ismerete nélkül a kereszt, amely pedig Pál teológiájá-

⁹³ Lásd GOPPELT 1981, 366. o.

⁹⁴ BULTMANN 1959, 190. o.

⁹⁵ CONZELMANN 1976, 182. o.

⁹⁶ GOPPELT 1981, 170–171. o.

⁹⁷ Idézi GOPPELT uo. 369. o.

nak centrumában áll, csupán egyike volna a korban felállított számtalan keresztnek. Nem volna értelme Krisztus mimézisének, utánzásának sem (1Kor 11,1 stb.) – amely lényegében nem más, mint Jézus szolgálatának folytatása vele azonos feltételek között –, ha az evangéliumok nem avatnának be minket Jézus életébe.

b) Az evangélium Istennek ereje

A Pál teológiájával foglalkozó kutatók között nincs egyetértés a tekintetben, hogy melyik ponton kell keresnünk koncepciójának azt a magvát, centrumát, amelyből az egész kibomlik és értelmes egésszé rendeződik. Luther óta megszoktuk, hogy ezt a centrumot a hit által való megigazulás tanításában kell keresnünk. Így látja Karl Holl is, az újreformátori irányzat egyik úttörője. A vallástörténeti iskola hellenista irányzata (Gunkel, Reitzenstein, Bousset) a sajátosan pálit a hellenizmus misztikájában gyökerező *pneuma*-tanban véli felfedezni. Albert Schweitzer szerint, aki viszont az apokaliptika felől igyekszik Pált megérteni, a páli teológia lényege az, hogy a hívő emberben már itt, a még meg nem változott világban dolgoznak az eljövendő világ rejtett erői. Pál misztikájáról csak ebben az értelemben beszélhetünk. E mellett a megigazulás tana csak „mellékkáternek” tekinthető.⁹⁸ Bultmann Pál teológiáját lényegében antropológiának látja, vagyis olyan önértelmezésnek, amely az Isten igazságáról szóló kérügmában tárul fel.⁹⁹

A hit által való megigazulás kérdésköre kétségkívül fontos helyet foglal el az apostol teológiában, de inkább csak a későbbi levelekben kerül előtérbe mint a *kereszt teológiájának aktualizálása a judaistákkal folytatott harcban*. A Galata levélben Pál már a keresztre hivatkozik, és megalapozza a hit által való megigazulás tételét (2,15–21). A „kereszt igéjében”, illetve az erről szóló evangéliumban kell keresnünk azt a *centrumot*, amelyből kiindulva teljes mélységében megérthetjük Pál teológiai mondanivalóját.

⁹⁸ SCHWEITZER 1930, 220. o.

⁹⁹ BULTMANN 1959, 192. o.

Az evangéliumok tanúsága szerint Jézus igehirdetésének középpontjában az Isten országáról szóló örömmüzenet állt. Pál is jól ismerhette ezt a sajátos kifejezést, csak sokkal ritkábban él vele, mint Jézus. Nyilván a reá bízott üzenet más kifejezési formát keresett magának.

Ha megvizsgáljuk azt a néhány esetet, amikor Pál Isten országáról beszél, kiderül, hogy az ő esetében nemcsak formális, hagyománytiszteletből fakadó átvételről van szó, hanem tartalmilag is érti, mégpedig úgy, ahogy Jézus is értette. Isten országa – pontosabban: uralma – számára is olyan *események sorát* jelenti, amelyek révén maga Isten avatkozik bele a világ sorsába, hogy uralmát érvényesítse, és így megszabadítson minket minden ártó hatalomtól egész teremtett világával együtt. Mindez Pál számára is *eljövendő* (1Kor 6,9–10; 15,50; Gal 5,21; 1Thessz 2,12; 2Thessz 1,5), ugyanakkor *már most* jelenvaló valóság (Róm 14,17; 1Kor 4,20; Kol 4,11).

Miért szorul akkor mégis háttérbe a páli életműben az „Isten országa” kifejezés? Bizonyára mert neki már egy új helyzetben kellett Isten uralmáról hitelesen szólnia. Húsvét előtt Isten a történeti Jézus személye és műve által nyúlt bele kegyelmesen az események menetébe, de húsvét után a feltámadott és Isten világába tért Úr nem ezen a térhez és időhöz kötött közvetlen módon valósítja meg Isten uralmát közöttünk. Pál azt írja a Római levél főtémáját megszólaltatva, hogy „*az evangélium Isten ereje*”, vagyis az a δύναμις (*dünamisz*), amely által hat ebben a világban. Nem valami magasrendű istenismeret, erkölcsi nekibuzdulás, a jót akarók összefogása szerez üdvösséget a világnak, hanem egyedül a hirdetett evangélium. Ha pedig részt akarunk venni Isten szabadító művében, akkor ennek az evangéliumnak a szolgálatába kell állnunk. Ezért kell Pál teológiája centrumának az evangéliumot tekinteni s mindenekelőtt azt minél jobban megismerni és megérteni, hogy az apostol teológiáját is megérthessük.

Az evangélium szónak gazdag előtörténete van. A döntő lökést éppen ennek a szónak a kiválasztásához valószínűleg az Ószövetség, pontosabban Deutero-Ézsaiás, illetve Trito-Ézsaiás adta (Ézs 40,9; 52,7; 60,6); Különösen is figyelemre méltó Ézs 52,7, ahol az örömhír tartalma Istennek békességet és szabadulást szerző uralma. Az evangélium

szónak azonban a hellenizmus világában is volt vallásos tartalma. A Kr. e. 4-ben felállított úgynevezett priénei feliraton is szerepel, és az Augustus születésével elkezdődött üdvös események örvendetes híreit jelöli. Tehát az evangélium szó ismerősen csengett a pogány fülek számára is. Keresztyének már kezdettől fogva használták a rájuk bízott üzenet megjelölésére, viszont vitatott, hogy maga Jézus élt-e vele, mert az evangéliumokban ritkán fordul elő, s ott is többnyire az evangélistáktól származó szövegrészekben. Az evangélium Pál teológiájában válik központi fogalommá. Feltűnő, hogy a jánosi iratokban egyáltalán nem fordul elő, míg a μαρτυρία (*martíria*) fogalomköréhez tartozó kifejezések annál gyakrabban.

Pál olykor a keresztyén igehirdetés tartalmának és magának az igehirdetői tevékenységnek a megnevezésére más szót is felhasznál (κήρυγμα – κηρύσσειν: 1Kor 1,21–23; Róm 10,8 stb.; μαρτυρία – μαρτυρεῖν: 1Kor 1,6; 1Kor 15,15; διδαχή – διδάσκειν: 1Kor 4,17; Kol 2,7; παράκλησις – παρακαλεῖν: Róm 12,8; Fil 2,1; 1Thessz 4,13; 2Kor 5,20 stb.), mégis leggyakrabban az evangéliumot említi (57 ízben névszói, 20 alkalommal pedig igei formában). Ennek okát nyilván abban kell keresnünk, hogy míg a többi kifejezés az igehirdetésnek és az apostoli szolgálatnak csupán egy-egy jellemző vonását emeli ki, addig az evangélium fogalomkörében mindazt együtt találja, amit a keresztyén igehirdetés egyedülálló voltáról teológiai meggyőződése szerint kifejezésre kell juttatnia. Az evangélium ugyanis mindenekelőtt hír, amelyet a hírvivőnek hírül kell adnia. Tehát nem valami vallásos tan, még csak nem is üzenet, mint ahogy ma divatos az evangélium fogalmát értelmezni. Mert az üzenet még nem feltétlenül *egy korfordító eseményről szóló híradás*, pedig az evangélium ilyen hírt ad a tudtunkra. Méghozzá jó hírt mond el nekünk, győzelmi hírt egy döntő ütközet szerencsés kimeneteléről.

Az evangélium szó páli használatában sajátos kettősséget figyelhetünk meg. Leggyakrabban az örömhír tartalmát jelenti, de előfordul, hogy az evangélium továbbadásának az aktusát is (*nomen actionis*). 1Kor 9,14-ben egyetlen mondatban egymás mellett találhatjuk mindkét jelentéstartalmat: „Az Úr úgy rendelkezett, hogy akik az evangéliumot

hirdetik, az evangéliumból – azaz annak hirdetéséből – éljenek.” Ezt az apostol teológiájának szempontjából nagyon jelentős mozzanatnak kell tartanunk. Az az evangélium, amely egy örvendetes eseményt ad tudtul, maga is ilyen örvendetes eseménnyé válik, *eszkatologikus fordulattá*: a régi és új határmezsgyéjévé. Ezért mondhatja Pál 1Kor 4,15-ben: „Az evangélium által én szültelek (újja) titeket.” Itt találhatunk rá a páli eszkatológia nyitjára. A $\nu\tilde{\nu}$ (most), ez az apostol által előszeretettel alkalmazott időhatározó-szó jelzi azt az időpontot, amikor az evangélium megszólal, és $\kappa\alpha\iota\rho\sigma$ -t (alkalmat) teremt az üdvösségre: „Mint Istennek munkatársai intünk is titeket, hogy ne részesüljetez haszontalanul az Isten kegyelmében. Ezt mondja ugyanis: »Alkalmas időben meghallgattalak, és az üdvösség napján könyörültem rajtad.« Íme, most van itt a várva várt idő, íme, most van itt az üdvösség napja.” (2Kor 6,1–2) A húsvét utáni időszakban tehát Pál szilárd meggyőződése szerint a szolgálai által hirdetett evangélium Istennek az egyetlen eszköze arra, hogy szabadulást szerezzen számunkra, és üdvösséggel ajándékozzon meg minket. Tőlünk nem vezet út hozzá. Sem értelmi, erkölcsi vagy misztikus erőfeszítésünk nem képes rendezni viszonyunkat Istennel, de ő az evangélium hirdetése által mindig képes belépni a történelem sodrába ágyazott életünkbe teremtő *dünamisz*ával (lásd Róm 10,6–11). Ezért kész az apostol a végsőkig elmenni a teológiai harcban, ha azt veszi észre, hogy keresztyének, nem bízva az evangélium erejében, nem vállalva az Istennek kiszolgáltatót helyzetüket, valami pótlékot keresnek helyette.

Az evangéliumnak azért lehet ilyen döntő szerepe az üdvösség dolgában, mert *az evangélium Istené*, tehát a benne foglalt örömhír tőle származik és ő áll jól érte. Ezért tartalmi szempontból nem lehet szó az evangélium többféle változatáról. Még ha maga Pál hirdetne is mást, az már nem Isten evangéliuma volna (vö. Gal 1,6–9). Nem egyszer ír ugyan az „én evangéliumomról” (Róm 2,16; 16,25) vagy a „mi evangéliumunkról” (1Thessz 1,5; 2Thessz 2,14), de azt abban a meggyőződésben teszi, hogy az általa és munkatársai által hirdetett evangélium nem tőle, hanem Istentől származik. Hiszen nem emberektől vagy emberek közvetítésével kapta, hanem kinyilatkoztatás révén, magától Istentől

(Gal 1,10–12).¹⁰⁰ Az előzőekből következik, hogy Pál teológiája *valóban teológia*, vagyis középpontjában Isten áll: minden Istentől ered, és minden felé irányul. S ha teljes joggal tarthatjuk krisztocentrikusnak is, Krisztus-központú volta is azt a célt szolgálja, hogy „Isten legyen minden *mindenekben*” (1Kor 15,28). Az evangéliumnak Pál szerint mégsem az a feladata, hogy benne Isten maradéktalanul felfedje önmagát, hanem hogy magáévá tegyen minket. Ezért noha az evangéliumban Isten szól hozzánk, a Római levélnek az ő nagy titkait fürkésző 9–11. fejezeteinek végén mégis így kiált fel az apostol: „Ó, Isten gazdagságának és bölcsességének és ismeretének mélysége! Mennyire megmagyarázhatatlanok az ő döntései, és mennyire kikutathatatlanok az ő útjai! Mert kicsoda ismerte meg az ő észjárását, és ki lett az ő tanácsosa? És ki adott előbb neki, és ki kapott viszonzást tőle?” (Róm 11,33–35)

Itt van a nyitja annak a különös és dialektikus álláspontnak az Isten ismeretét illetően, amelynek Pál különböző összefüggésekben nemegyszer hangot ad: „Most pedig – írja a galatáknak – megismertétek Istent, jobban mondva: Isten ismert meg titeket...” (4,9; vö. még: 1Kor 8,2–3; 13,12) Az evangélium tehát nemcsak feltárja, hanem el is rejti Isten lényét előlünk. Megismertet vele annyiban, amennyiben megismerhető abból, amit az evangélium által végbevisz rajtunk és közöttünk. Ennek az Isten és ember viszonyában fennálló egyoldalúságnak a hangsúlyozása mutatja leginkább, hogy Pál teológiája milyen mélyen gyökerezik az Ószövetség istenszemléletében. Mert az ószövetségi istenismeret nem egy megelőlegezett istenfogalomból indul ki, hanem azon alapszik, amit az ő népe leszűrt mindabból, ahogy Isten bánt vele.

Mit fed fel az evangélium Istenből a mi számunkra? Az evangélium hírt közöl valamiről, tehát szóbeli esemény. Ebből a szempontból nevezhetjük Isten igéjének is, mint ahogy nem egyszer Pál is teszi (például 2Kor 2,17; 4,12; Fil 1,14; 1Kor 1,25). Az evangélium és az ige közé mégsem tehető minden további nélkül egyenlőségjel. Az evangélium is ige, de annak egy leszűkített és körülhatárolt formája. (Ezen a téren

¹⁰⁰ Vö. CSERHÁTI 1982, 47–60. o.

Luther jobban megértette Pált, mint Karl Barth!) Az ige lehet Isten törvényének és haragjának kinyilatkoztatása is, de az evangélium azért örömhír, mert Isten kegyelmének és irántunk való szeretetének eszköze (Róm 5,5; 8,39; 2Kor 13,11). Ha Róm 2,16 szerint Pál evangéliumába Istennek az ember rejtett gondolatai felett meghozandó ítélete is beletartozik, akkor az is Isten kegyelmes döntésének háttéréhez tartozik, mert az evangélium szerint az ő legbensőbb szándéka az ember üdvössége. Az evangélium tehát Isten speciális ígéje, hiszen az evangélium végül is Krisztusról szóló tanúskodás.

c) Jézus Krisztus evangéliuma

Amint láttuk, Pál az evangéliumot Istenének, Istentől eredőnek tekinti, legtöbbször mégis úgy beszél róla, mint Jézus Krisztus evangéliumáról (Gal 1,7; 1Kor 9,12; 2Kor 2,12; 9,13; 10,14; 1Thessz 3,2 stb.). A kifejezést felfoghatjuk *genitivus obiectivus*nak és *subiectivus*nak is. Ha az előbbi eset áll fenn, akkor Jézus Krisztus *a tárgya* az evangéliumnak, vagyis az evangélium róla szól. Ha az utóbbi, akkor ő az evangélium hirdetője, s általa maga cselekszik közöttünk. Nem könnyű eldönteni, hogy az egyes esetekben melyik értelem kerül előtérbe. Sok esetben még a szövegkörnyezet sem tisztázza. De talán ebben a „kétértelműségben” rejlik az evangélium titka: *a róla szóló evangéliumban magával az élő Úrral van dolgunk*. Isten szándéka Jézus Krisztussal nem az volt, hogy a megváltásra szoruló világnak egy megdönthetetlen tant vagy egy üdvösségre vezérlő útikalauzt vagy akár egy helyes önértelmezéshez segítő „kérügmát” (Bultmann) adjon át. Krisztusban *önmagát* kínálja fel nekünk, hogy általa *koinónia*, sorsközösség jöjjön létre közte és közöttünk, személyes viszonyba kerülhessünk vele, s így valósulhasson meg mindaz, amire mi önmagunkban képtelenek vagyunk. „*Krisztus Jézus lett Istentől bölcsességgé, meg igazsággá és szentséggé és megváltássá számunkra.*” (1Kor 1,29). Tehát „*valakit*” és nem „*valamit*” adott Isten nekünk. Aki ezt nem ismeri fel, annak számára az Újszövetség tanúságtétele reménytelenül összekuszálódik. Nem érti meg, hogy Pál miként is

vágyódhat úgy a Krisztussal való együttlét után, mint ahogy az ember a számára legkedvesebb személy után szokott (Fil 1,22).

Jézus jelentőségét számunkra az evangéliumban Pál az ősgyülekezethez hasonlóan különböző *méltóságcímekkel* juttatja kifejezésre. A valástörténeti iskola a vallástörténeti párhuzamokból próbálta ezeknek a címeknek a jelentését megfejteni és azt kimutatni, hogy a hellenizmus szinkretizmusa (valláskeveredése) mekkora befolyást gyakorolt a páli krisztológiára. Valójában az apostol ezen a téren alig tér el az ősgyülekezet teológiájától.¹⁰¹ Egyik méltóság cím előtérbe kerül, a másik háttérbe szorul vagy eltűnik (például Isten szolgálója), némelyik új vonásokkal, tartalommal gazdagodik. De ez a fejlődés már a hellenisztikus ősgyülekezetekben is megfigyelhető.

Jézus neve így önmagában aránylag ritkán fordul elő. Alkalmazásában nem tudunk felidézni valamilyen teológiai szempontot követő következetességet. A Jézus név használatával természetesen Pál is kifejezésre juttatja azt aényt, hogy a legemelkedettebb krisztológiai megállapítás is ezen a néven közöttünk élt történeti személyhez kapcsolódik, és nem valamiféle mitikus lényhez. De egyformán élhet vele akkor is, amikor a húsvét előtti Jézusról szól (például 1Thess 4,14), de akkor is, amikor az eljövendő Szabadítóra céloz. Bizonyos következetességet ezen a téren csupán egy esetben figyelhetünk meg: a pre-exisztens Urat egyetlenegy esetben sem említi Jézus néven.

A *Khrisztosz* (Messiás) cím eredeti jelentése nála már elhomályosult. Esetleg Róm 9,5-ben és Gal 6,2-ben, ahol talán a zsidóság reménységeit szólaltatja meg, fordulhat elő, hogy Pál Krisztusról mint Messiásról beszél. Egyébként a hellenista gyülekezethez hasonlóan ő is tulajdonnévként használja. Ez érthető is, hiszen elsősorban olyan keresztényeknek szól és írt, akik pogány múltjuk miatt a messiásfogalommal nem sokat tudtak kezdeni.

A páli levelekben nem túl gyakran, de akkor hangsúlyos helyzetben fordul elő az *Isten Fia* méltóság cím (Róm 8,3; Gal 4,4; Kol 1,13 stb.). Ez a cím Pálnál is, mint az ősgyülekezet esetében is, Jézusnak Istennel

¹⁰¹ Vö. fent, 92–99. o.

való páratlan és szoros kapcsolatát kívánja kifejezni. Pálnál azonban Krisztus Istennek már a preexisztens Fia, akinek a kapcsolata Istennel az örökkévalóságból ered, és akit Isten a maga világából küld közénk (Gal 4,4). De megfigyelhetünk még egy másik mozzanatot is: olyankor szól Krisztusról mint Isten Fiáról, amikor a benne hívők istenfiúságát, Isten előtti jogállását, az Atyához fűződő viszonyát akarja megalapozni. Ezért az Isten Fia cím az apostolnál nyomatékos szótériológiai jelentést kap: Jézus Krisztus által. Az ő helyzetébe kerültünk Isten előtt. Isten fiaivá lettünk, igaz, örökbefogadás révén, de valóságosan. Ez a méltóság tehát most már a régi Izrael helyett (2Móz 4,22; Hós 11,1,3; Jer 31,9) az új, eszkatologikus Izraelt illeti meg.

Pál Krisztust legtöbbször a κύριος (Úr) címmel tiszteli meg. Még olyan esetben is, amikor pedig a történeti Jézus szavait idézi (1Kor 7,10; 9,14; 11,23; 1Thess 4,15). Bousset úgy vélte, hogy a hellenisztikus kúrioszkultuszok hatására ruházta fel Jézust a hellenisztikus ősgyülekezet és nyomában Pál a kúriosz méltósággal. De valójában már a jeruzsálemi gyülekezet Úrnak szólította őt,¹⁰² mégpedig feltámadására való tekintettel, mert ezt az eseményt úgy értékelték, hogy ezáltal Isten Jézust a maga hatalmában részesítette. Ettől fogva a keresztyének ugyanazzal a címmel illették őt, mint az ószövetségi gyülekezet Jahvét. Pál maga is minden további nélkül Jézusra vonatkoztat olyan jellegzetes ószövetségi fordulatokat, amelyekben eredetileg az Úr név mögött még Isten rejtőzött.¹⁰³ A kúriosz cím tehát kifejezésre juttatja, hogy Jézus olyan hatalmi helyzetbe került, amelyben mindennel rendelkezhet, de fölébe senki nem kerekedhet. Nem csak a kultuszközösség ura, mint oly sok hellenisztikus vallási áramlat „kúriosza” (vö. 1Kor 8,5), akinek a hatalma nem terjed túl a benne hívők körén. Ő a mindenség ura (1Kor 8,6; Kol 1,17; Fil 2,9–11), aki által Isten mindent alávet üdvös akaratának (1Kor 15,25–28). Jézus Kúriosz volta a gyülekezet számára azt jelenti, hogy mindenben alárendeli magát Urának (lásd Róm 14,7–8).

¹⁰² Lásd fent 98–99. o.

¹⁰³ Pl. 1Kor 1,2-ben: „mindazokkal együtt, akik segítségül hívják az Úr Jézus Krisztus nevét.” Vö. Zsolt 99,6; Jóel 3,5 vagy 1Kor 1,8-ban: „a mi Urunk Jézus Krisztus napján” – Jóel 3,4; Mal 3,23.

A Krisztusban hívők szabadságának is ez a feltétele, mert ha a hívő nem az Úrhoz kötődik, akkor feltétlenül más hatalmak rabjává lesz (1Kor 3,22–23; 6,12; Gal 5,1).

Mindabból, amit eddig Pál krisztológiájából érintettünk, kiderülhetett, hogy teológiájában és hitében főként a megdicsőült, de az evangélium által közöttünk munkálkodó Úrral vet számot. Számára Jézus nem a múlt emléke, s nem is csupán az üdvösség korszakát elhozó és közeli időpontra várt világbíró Úr. Ő elsősorban az, akivel ma van dolgunk, és aki ma állít minket a végső sorsunkat eldöntő választás elé. De honnan tudhatjuk, hogy ki az, akivel ma számolnunk kell? Ismét csak az evangélium segít rajtunk. Mert az evangélium nem valamiféle misztikus varázsige, amely az élő Úrral való találkozás transzcendens élményében részesít minket, hanem örömhír arról, amit Jézus, illetve általa Isten tett értünk. Krisztust megismerni annyit jelent, mint – Melancthon szavaival: *beneficia eius cognoscere* – az ő jótéteményeit megismerni.

d) Az evangélium mint Krisztus keresztyéről szóló ige

Az evangéliumba Pál szerint mindaz beletartozik, amit Jézus végbevitt, illetve ami rajta végbement. Csak ebből tudhatjuk meg, hogy az élő Úr kicsoda számunkra. Krisztus méltóságát is ez tölti meg tartalommal. Mégis a Jézushoz kapcsolódó események közül – az ősgyülekezethez hasonlóan¹⁰⁴ – Jézus halálát és feltámadását emeli ki, mert ezekben látja az üdvösségtörténet döntő fordulatát, az új, eszkatologikus korszak nyitányát. Ezekre hivatkozik, amikor a keresztség jelentőségére, a hívő ember és a bűn viszonyának radikális megváltozására akar rávilágítani Róm 6,1–11-ben, vagy amikor a feltámadás kérdéseit kívánja tisztázni 1Kor 15-ben. Az ősgyülekezettel összhangban vallja Krisztus halálának az ő feltámasztása által Isten részéről igazolt büntörlő és bűnből szabadító erejét, és az ezen az

¹⁰⁴ Vö. fent, 100–101. o.

alapon létrejött kibékülés szolgálatát tekinti az apostoli küldetés lényegének (2Kor 5,20).

Ami viszont egyedül Pál teológiájára jellemző, az annak kiemelése és hangsúlyozása, hogy Jézus halála kereszthalál volt. Ennélfogva tulajdonképpen az általa hirdetett evangélium sem más, mint „a keresztről szóló beszéd” vagy pontosabban: „a kereszt ígéje” (1Kor 1,18).¹⁰⁵ Ez a tömör foglalat a missziói igehirdetésnek (1Kor 2,2; Gal 3,1), és teológiai vitáiban ezt tekinti a meghamisított evangéliumot az Isten evangéliumától megkülönböztető mértéknek. A keresztre hivatkozva utasítja el a törvény útjára visszacsábító tévtanítók érvelését a Galata és a Második korinthusi levélben, a pneumatikus rajongást az Első korinthusi levélben, és a fennálló világ elemeihez való szolgálai alkalmazkodást a Kolosséi levélben. Kétségtelen, hogy Krisztus feltámadásának a tényét is az örömhír nélkülözhetetlen elemének tekinti, mert abban annak az Istennek a *dünamisza* nyilvánkozik meg, aki egyedül képes a halál reménytelen helyzetében is újat kezdeni. A *creatio ex nihilo* Istenre valló cselekvési mód. Ez a teremtő erő volt munkában húsvét hajnalán csakúgy, mint egykor a meddő Sára esetében (Róm 4,17; Gal 4,29). A Jézus feltámadásából fakadó reménység nélkül perspektívátlaná válik a keresztyén élet, lehetetlen új életet kezdeni, „túlnézni sírunk éjjelén”, földi életünk határán (Róm 4,25; Fil 3,10–11; 1Kor 15,14; Róm 6,4; Fil 3,21). Jézus feltámadása azonban Pál számára nem teszi túlhaladott állomássá az ő kereszt-halálát,¹⁰⁶ sőt Isten éppen a feltámadás által erősíti meg annak maradandó érvényét. Másfelől Jézus feltámadása is csak a kereszt felől

¹⁰⁵ A görög szövegben így olvassuk: Ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ. Tehát a „kereszt” birtokos esetben áll, amely lehet *genitivus obiectivus*, és ebben az esetben a kereszt a beszéd tárgyát jelenti: a beszéd a keresztről szól. De a birtokos esetben álló kereszt szó ugyanilyen joggal lehet *genitivus subiectivus* is, és akkor maga a kereszt válik ígévé, az üzenet megtestesítőjévé: a kereszt eseménye mondja ki Isten véleményét az emberről. Lásd CSERHÁTI 2008, 90–91. o. Az utóbbi értelmezés jobban beleillik a gondolatmenetbe.

¹⁰⁶ KÄSEMANN 1967.

tekintve lehet örömhír a számunkra, különben megtorlással fenyegető eseményt kellene látnunk benne.

Csupán a történeti igazság kedvéért ragaszkodik-e Pál a kereszthalál tényéhez, vagy lát-e benne valami teológiaiilag is jelentős mozzanatot? Arról már volt szó, hogy az ősgyülekezettel együtt ő is a bűnösökért vállalt váltságahalálnak tekintette Jézus halálát,¹⁰⁷ de amikor a keresztről beszél, akkor nyilván a halál tényén túlmenően a halál módjának is fontosságot tulajdonít. Szerinte a halálnak ez a módja hat taszítólag „*zsidóra éppen úgy, mint görögre*” (1Kor 1,23; Gal 3,13; 5,11). Talán ennek a barbár kivégzési módnak elrettentő, borzalmas nivoltára gondol? Nem valószínű, hiszen – sajnos – nem Jézus volt az egyetlen, akit ilyen kegyetlen halálra ítélték abban a korban. Elég, ha csak az Alexander Jannaeus által keresztre küldött farizeusok vagy a Spartacus-féle felkelés után megfeszített rabszolgák ezreire gondolunk. Ez az erőszakos, megalázó halálnem akkor válik hallatlan feszültség hordozójává, ha az függ a kereszten, aki Isten képviseletében és Isten iránti engedelmségben vállalta a kereszthalált, amint ezt a keresztyén igehirdetők állítják. A halál önmagában még lehet hősi, felemelő halál, de Isten Fiaként ilyen gyalázatos végre jutni egyenlő a szégyenletes vereséggel. Ha nem tudnánk az evangéliumokból, hogy milyen igénnyel lépett fel, és mit tett Jézus földi életében, akkor borzalmas halála nem volna több mélységes emberi tragédiánál. Így viszont legszentebb meggyőződéseinket irritáló, ellenkezésünket kiváltó teológiai botrány. A mi Istenről alkotott elképzeléseink szerint ebben a halálban nincs semmi isteni, mert ha lenne, nem történhetne meg. Nem férhet össze Isten világbíró hatalmával. Nem véletlenül említi Pál ebben az összefüggésben „Isten erőtlenségét” (1Kor 1,25). Megtérése előtt is azért üldözte Jézus híveit, mert egy ép érzékű istenfélő ember számára a megfeszített Mesiás csak álmessiás lehet (vö. Gal 1,13–14). Amikor az apostol nem elégszik meg Jézus halálának pusztá megemlékezésével, hanem azt nyomatékosan mint kereszthalált állítja elének, akkor ezt nyilván azért

¹⁰⁷ Lásd fent, 127–128. o.; 96–100. o.

teszi, hogy megütközést keltő, feszültséggel teli, botrányos mivolta el ne homályosodjék előttünk.

A keresztt, Jézus halálának ez a végletes, botrányos mivolta viszont azért nélkülözhetetlen tartozéka a páli evangéliumnak, mert csak így derülhet fény *Isten és ember viszonyának valódi, minden ködösítéstől mentes természetére*. Nem tanításban, elméletben, absztrakt kérgűmáiban (Bultmann), hanem a történelemben lezajlott valóságos konfliktusban. Ha Jézus valóban Isten Fiaként, az ő képviselőjében szólt és cselekedett itt a földön közöttünk, és Jézus feltámadása és megjelenése erről győzte meg az apostolt (Gal 1,12–16), akkor ebben a konfliktusban kivédhetetlenül feltárul az ember alapvető istenellenessége, az Istenben hívő kegyeseké éppen úgy, mint a bálványimádó pogányoké. Mert mi tanúsíthatja világosabban Istennel való viszonyunk megromlását, ha nem az a tény, hogy nem akartuk őt és az ő életrendjét elfogadni a názáreti Jézusban, hanem ehelyett könyörtelenül kivetettük életünkéből? A keresztt ígéjében gyökerezik a bűnnek Pálra olyannyira jellemző radikális szemlélete (Róm 3,9–20). Ez jut kifejezésre a *σάρξ* (test) szó sajátos használatában, amellyel nem a materiális, testi valónkat teszi meg minden baj forrásának, amint azt a hellenisztikus világ gondolta, és később a keresztyénség is félreértette, hanem az embernek *Isten dolgaiban tanúsított teljes és bűnös értetlenségét*, Istennel meghasonlott mivoltát fogalmazza meg. Mert ha az embert nem ez a *σάρξ*-szal jellemezhető állapot határozza meg, akkor Jézus nem került volna a keresztre (1Kor 2,8). Ezért reagál az apostol olyan élesen minden alkalommal, amikor valaki a maga lehetőségeire támaszkodva próbál Istennel zöldágra vergődni. Galáciában és Filippiben a törvény útjának visszacsempészésében, Korinthusban a vallásos ismeret és a bölcsesség túlértékelésében, Kolossében a világ struktúrájának való alázatos alávettségében ismeri fel és ítéli el a Krisztus kereszttjének világosságában zsákutcának bizonyuló próbálkozásokat. Ha viszont az ember vállalja a keresztt ítéletét, akkor „Krisztussal együtt megfeszítettük” a törvénynek (Gal 2,19; Róm 7,18–25), a bűnnek (Róm 6,6), a világnak (Gal 6,14), vagyis nem próbálkozik ezek szerint önmagán segíteni.

Kyrios Christos című művében Bousset sok teológus nevében fogalmazza meg véleményét,¹⁰⁸ amikor Pált antropológiai pesszimizmussal vádolja meg, szemben Jézussal, aki több jót feltételez az emberről. Szerinte Pál ebben a korhangulatnak enged. Ezzel kapcsolatban legyen elég két szempontra felhívom a figyelmet. Amikor Pál az embert a bűn halálos állapotában levőnek látja, nem az ember magatartásának felszínét elemzi, amely emberi megítélés szerint sok etikai pozitívumot is felmutathat. 1Kor 5,1-ben például ő is elismeri, hogy a keresztyének között olyan erkölcsi kisiklás fordult elő, amilyenre a pogányok között sincs példa. Bizonyos erkölcsi tartást tehát hitetlenek között is feltételez. Fil 4,8-ban pedig a gyülekezet figyelmébe ajánlja a nem keresztyén világ nemes etikai hagyományait. „Pesszimista” megállapításai ezzel szemben létünk alapvető kérdését, Isten és ember viszonyát érintik. Itt akkor is hibázhatunk, ha egyébként tiszteletre méltó életet élünk, mint például Pál a damaszkuszi fordulat előtt (Fil 3,4–6). Istenre nemcsak azért van szükségünk, hogy legyen valaki, aki erkölcsöszként mindig kéznél van. Másrészt azért van bátorságom kimondani és vállalni Isten lesújtó ítéletét, mert nem ez a végső szava Istennek rólunk, mint ahogy a kereszt sem csupán az ember csődjének kivédhetetlen lelepleződése.

Ha Jézus valóban Isten Fiaként, tehát Isten képviselőjében szólt és cselekedett, és ezt meggyőzően igazolta feltámadása, akkor a kereszt történelmi tényében radikálisan és egyértelműen feltárul, hogy Istennek mi a szándéka velünk. Nem hatalomban, hanem erőtlenségben (1Kor 1,25; 2Kor 13,4), nem Istenről kialakított felfogásunknak megfelelően, hanem azt megszegyenítő módon (1Kor 1,20–21). De éppen így és ebben mutatkozik meg Isten ereje (1Kor 1,25), mert egészen a keresztig menően elviselte a vele meghasonlott embert, így adva kifejezést irgalmánának és kegyelmének, és ami Pálnál nagyon hangsúlyos: érthetetlen, lenyűgöző és magával ragadó szeretetének (Róm 5,5; 2Kor 5,14; Róm 8,35; Ef 3,17–19). Ezen a ponton kapcsolódik a kereszt páli teológiája Krisztus halálának az ősgyülekezetben vallott helyettesítő szerepéhez,

¹⁰⁸ Idézi KÜMMEL 1970, 348. o.

áldozati jellegéhez.¹⁰⁹ „Mert aki bűnt nem ismert, bűnné tette, hogy mi Isten igazsága legyünk általa” – hirdeti Pál (2Kor 5,21). Ezért nem dicsekszik mással, mint Krisztus keresztyével (1Kor 1,31; Gal 6,14), azaz nem a maga lehetőségeiben bízik, hanem abban, amit Krisztus vállalt érte. Vagy ahogy általában megfogalmazza: *hisz*. Hitelt ad a kereszty igéjét hirdető evangéliumnak, és rá hagyatkozik. Ez az egyetlen lehetséges magatartás részünkről, amely megfelel annak, ahogy Isten szabadulást és üdvösséget szerzett számunkra. A keresztről szóló beszéd szabja meg tehát a páli hitfogalom tartalmát, s ez a magyarázata annak, hogy az apostol olyan következetesen képviseli az egyedül kegyelemből, hit által történő megigazulás tanítását.

A páli megigazulástan véleményem szerint a kereszty teológiájának egyik aktuális megfogalmazása, egy sajátos helyzetben való alkalmazása, és éppen ezért a kereszty igéjéről mondtak felől kell megközelítenünk és értelmeznünk. A Római levélben a kereszty teológiájának a korai levelekben még túlsúlyban levő terminológiája háttérbe szorul, ha nem is tűnik el teljesen (Róm 6,6), és előtérbe kerül a δικαιοσύνη-hez (Isten igazságához) kapcsolódó fogalomkincs. Ennek magyarázatát abban látom, hogy a judaista agitáció vissza akarta csempészni a keresztyénségbe a farizeusi megigazulástan elemeit, és ezért Pál kénytelen ennek a megigazulástannak a fogalmaival kifejezteni az evangéliumnak a kereszty igéjében kifejezésre jutó igazságát. Ennek a folyamatnak rendkívül tanulságos dokumentuma a Galata levél, amelyben az evangéliumnak kétféle megközelítési módja találkozik egymással (Gal 2,16–21; 5,11; 6,14).

A judaista teológia részleteit nem ismerjük. Csak azokról a vonásairól tudunk, amelyekkel szemben Pál állást foglal, s ennél fogva a rekonstruált kép egyoldalú is lehet. Ahhoz nem férhet kétség, hogy Krisztus-hívó emberek voltak, viszont a pogány eredetű keresztyénektől is megkívánták a körülmetélkedést (Gal 5,11). Hogy ezen kívül milyen mértékben követelték meg tőlük a Tóra előírásainak a megtartását, nem egészen világos. Bizonyára vitatták a kegyelem kizárólagos szerepét is az üdvösség dolgában, mert

¹⁰⁹ Lásd 96–100. o.

szerintük – ahogy a Római levélben olvasható és a Pál által idézett ellenvetésekből (6,1; 7,7) kivehető – a hittel megragadott kegyelem még nem biztosíték a bűn ellen, sőt tápot is adhat a bűnnek, s ezért a Tóra vállalásával kell az embernek bizonyítania, hogy méltó az Istennel való kapcsolatra. A körülmetélkedés megkövetelése a következőkre enged következtetni: a judaisták nem zárták ki a pogány eredetű keresztyéneket sem Isten népéből, csak prozelitáknak tekintették őket, akik így a körülmetélkedés vállalása által a testi Izrael tagjaivá lesznek. Isten ígéretei ugyanis Ábrahám leszármazottait illetik (Gal 4,21–31). Egyúttal a keresztyénségnek is előnyös, hogy élvezheti a zsidó vallásnak mint *religio licitának* a Római Birodalomban kijáró védetségét (Gal 6,12). A bűn, illetve a megszentelődés kérdésében hangoztatott fenntartásaik hátterében pedig a farizeusok optimista ember szemlélete rejtőzhet, amely képesnek tartja a kegyest a Tóra betöltésére, és ennek alapján Isten előtt igaznak bizonyulni, „dicsekedni” a kegyes teljesítménnyel, egyúttal felülmúlni másokat, a „bűnösöket”.

Pál ezzel a judaista felfogással szemben fejt ki a kereszt evangéliumának igazságát, felhasználva a farizeusi megigazulástan terminológiáját. A kulcsfogalom az „igazság” (δικαιοσύνη). A szó a görög kultúrkörben az igazságos vélekedést, ítéletet, magatartást fejezi ki. Vagyis a konkrét helyzettől független elvi igazság érvényesítését, lényegében a *suum cuique* (kinek-kinek amit érdemel) elv következetes alkalmazását jelenti. A δικαιοσύνη tartalmát azonban az Ószövetség felől kell megértenünk, ahol egy adott viszonyból vagy helyzetből, illetve annak természetéből adódó kötelezettségek vállalását és teljesítését ismeri el. Például más az uralkodó, más az alattvaló, a szülő és a gyermek δικαιοσύνη-je.

Az alapvető, az egész életet meghatározó viszonyt Izrael számára Isten hozta létre azáltal, hogy kiválasztotta magának, és szövetséget kötött vele. Ebben a kapcsolatban megkülönböztetett szeretetet, oltalmat és jövőt ígért neki, viszonzásul pedig olyan magatartást kívánt tőle, amelyet tömören „istenfélelemnek” nevezhetnének. Vagyis megkülönböztetett szeretetet, alázatot és engedelmisséget Isten iránt. Ezek szerint igaz az az ember, aki az emberi igazságérzetből fakadó követelményeken túlmenően ennek az igénynek eleget tesz. A „farizeusok és írástudók” szerint a szövetséges viszonynak megfelelő magatartás az ember részéről az „atyai hagyományok-

ban” időszerűvé tett Tóra aprólékos betartása, illetve a Tóra előírásainak megszegése esetén a viszony rendezése a Tórában előírt tisztulási rítusok és engesztelő szertartások révén. A δικαιοσύνη-nek ez a teológiai tartalma érvényesül a Hegyi beszéd mátéi változatában, ahol a δικαιοσύνη olyasmi, amit meg kell „tenni” (Mt 6,1). Ennek viszont felül kell múlnia a „farizeusok és írástudók” igazságát, annak megfelelően, hogy Isten miként bánt az új szövetség népével: „*Legyetek irgalmasok, mint a ti mennyei Atyátok irgalmas.*” (Lk 6,36)

Tulajdonképpen ezen a vonalon halad Pál is, amennyiben az Istennel való rendezett viszony feltételének az ember részéről is a δικαιοσύνη-t tekintti. Csakhogy számára a keresztténye nyilvánvalóvá teszi, hogy a magunk lehetőségei alapján nem tudjuk a minket megillető helyet Istennél sem megtalálni, sem betölteni. Reménytelen helyzetünkön csupán az változtathat, ha „Isten” igazít meg! Ezért szól Pál az általa hirdetett evangéliumban a δικαιοσύνη του Θεού-ról, Isten igazságáról (Róm 1,17; 3,5; 3,21; 3,25; 3,26; 10,3; 2Kor 5,21 és értelemszerűen: Fil 3,9). Isten igazsága ebben az összefüggésben nem az osztó igazság, amely az utolsó ítéletben fog érvényesülni, amikor Pál szerint is cselekedeteink szerint fog elbírálni minket (2Kor 5,10). Megjegyzendő: Luther is így értette a kifejezést, mielőtt megvilágosodott előtte Pál szavainak igazi értelme. Isten igazsága a szövetségi hűség megnyilatkozása, azé a hűségé, amelyet nem tud megváltoztatni szövetséges partnerének hűtlensége. Végeredményben Istennek minden gonoszság felett diadalmaskodó szeretetét hirdeti. Miben nyilvánul meg Istennek ez az igazsága? Figyeljük meg: az apostol Isten igazságáról minden esetben egy engesztelést (Róm 3,21–26), illetve békességet szerző eseménnyel, mégpedig Krisztus halálával összefüggésben szól (Róm 5,6–11; 2Kor 5,16–21). Tehát Krisztusért, aki helyettünk és értünk halt meg, fogad el minket Isten igaznak (2Kor 5,21). Ha valaki ezt hittel elfogadja, megigazult. Pál szerint az Isten megigazító cselekvésére válaszoló hitben tölti be az elmarasztalt bűnös Isten és ember viszonyában kijelölt helyét.

A kiengesztelés, illetve a kibékülés értelmezése a teológiatörténet tanúsága szerint heves vitákat váltott ki. Különösen is élessé vált a vita Anselmus *Cur Deus homo?* című műve nyomán. Anselmus lényegében jogi alapról kiindulva közelítette meg a kérdést. Az embernek bűne miatt Isten-

nél keletkezett adóssága csak abban az esetben tűnhet el, ha helyette valaki kiegyenlíti ezt az adósságot. Ezt tette Krisztus értünk. Így végül Istent kellett kiengesztelni, kibékíteni. Ezzel szemben sok teológus hajlik arra a felfogásra, hogy a kiengesztelődésre részünkről van szükség. A liberális A. Ritschl szerint a kiengesztelődés nem más, mint az ember áthangolódása Isten iránti bizalomra és jóindulatra.¹¹⁰ Tulajdonképpen Barth is ezen a síkon mozog, amikor azt tartja, hogy az ember békül meg Istennel, aki felismeri Krisztusban az ő üdvösségére szóló örök tanácsvégzést.¹¹¹ Mindkét nézet mögött a kérdés Isten örökkévaló lényegét szem előtt tartó filozófiai megközelítése rejtőzik. A Szentírás szerint azonban Isten az emberrel személyes viszonyba lép. Ennek a kapcsolatnak pedig története van – kiválasztás, elvetés, megkegyelmezés – a viszony tartalmának megfelelően. A Pál által hirdetett evangéliumban helye van Isten haragjának is (Róm 1,8; 4,15; 9,22; 12,19) a bűn miatt, tehát a viszony rendezésének Istennél is van akadálya. Ahhoz viszont nem fér kétség, hogy Isten maga rendezi a feszült viszonyt, elhárítva a kibékülés akadályát az útból.¹¹² A δικαιοσύνη páli értelmezéséhez kapcsolódó másik heves vitákat kiváltó kérdésre: vajon a megigazult ember igazsága csupán „imputált”, neki tulajdonított igazságe, vagy ezen túlmenően őt birtokba vevő és megújító igazság is, egy későbbi pont alatt fogunk kitérni.¹¹³

Az evangélium ereje tehát nem önmagában, hanem abban van, hogy Jézus Krisztusnak a kereszten a már akkor végbevitt megítélő és kiengesztelést szerző művéről tanúskodik, amikor „mi még erőtlenek” (Róm 5,6), „még bűnösök” (Róm 5,8) voltunk. Amikor tehát Isten kegyelmes döntésének *semmi előfeltétele* nem lehetett meg. Amit hírül ad, megelőzi a mi döntésünket. A „régiek” akkor múlnak el, és álltak, íme, elő „újak” (2Kor 5,17). A küzdelem eldőlt nélkülünk, de a győzelemből akkor részesülünk, amikor az erről szóló örömmüzenetnek hitelt adunk.

¹¹⁰ Lásd HÄGGLUND 1983, 295. o.

¹¹¹ Uo. 319. o.

¹¹² Vö. BULTMANN 1959, 295. kk.

¹¹³ Lásd 153. o.: zsidó jogi gondolkodás vagy misztikus egyesülés? 163–164. o.: „frenzikus” vagy „realizált” megigazulás?

A kereszten végbevitt fordulat az evangélium által így fordítja meg a mi életünket, így lesz a mi életünkben a régi és új határmezsgyéjévé. Az az Isten, aki Krisztusban kibékített minket önmagával, hívta létre a békéltetés szolgálatát, hogy rendeződhessék a viszony közte és közöttünk (2Kor 5,18). Ezért mondja Pál, hogy amikor az evangélium hirdetik közöttünk, beköszöntött hozzánk a „kegyelem ideje”, „az üdvösség napja” (2Kor 6,2). Gyakran megkísérti az egyházat az a félreértés, hogy az evangéliumnak tartalmától függetlenül mágikus erőt tulajdonít. Pál szerint az Isten hatalma csak akkor nyilvánkozik meg az evangélium által, ha abban az előzőek értelmében a megfeszített Krisztust hirdetjük (1Kor 1,23–24).

Pál keresztközpontú teológiájából következik a reá olyannyira jellemző univerzális szemlélet is. Ez tükröződik mindenekelőtt szolgálatának értelmezésében. Magát Krisztusnak a pogányok között végzendő misszióra elhívott és elkötelezett szolgájának tudja. Sőt ezt a megbízatást egyenesen üdvtörténeti megnyilatkozásnak tekinti (Gal 1,16). Ez a szolgálat a külön neki adott kegyelem (Róm 12,3; Róm 15,15kk; 1Kor 3,10; 15,10; Gal 2,9), amelynek mértéke (μέτρον, κανών) az egész világ (2Kor 10,13–18). Ezért szándékozik Hispániában is az evangéliumot hirdetni. Hispánia ugyanis nyugat felé az akkor ismert világ szélén feküdt (Róm 15,24). Ennek az univerzális léptékű szolgálatnak a teológiai alapja ismét csak a „kereszt igéje”. Ebben ismeri fel Pál a sokféleképpen megosztott emberiség alapvető egységét. Zsidók és görögök, vallásosak és racionalisták egyaránt megütköznek a megfeszített Krisztusban felkínált szabadulás módján (1Kor 1,23–24), ugyanakkor Krisztus egyformán Isten ereje és bölcsessége számukra. A legellenállóbb válaszfal leomlott a két „nemzetség” között (Ef 2,14). Ugyanerre a Krisztus által teremtett új helyzetre világít rá a Római levélben, most már a kereszt említése nélkül: Isten minden különbség ellenére közös nevezőre hoz zsidót és pogányt, mert mindkét fél elmarasztaló ítélete alatt van, és mindkettő csak a hit által lehet igazzá (Róm 1,18–3,31). Ezen az alapon tud megegyezni Pál a jeruzsálemi apostolokkal a pogánymisszió által felvetett kérdésekben (Gal 2,1–10). De a kereszt igazságának fényébe állítja az emberi együttélés más feszültséggöca-

it is. Krisztusban többé már nem lehet megosztó tényező a társadalmi rétegződés (1Kor 1,26kk), a társadalmi állapot (1Kor 7,22), emberek eltérő értékelése (Gal 2,6), kulturális differenciák és nemek közti különbség (Gal 3,28; Kol 3,11). Nem lehet véletlen, hogy ezek a Krisztusban megtalált egységet kifejezésre juttató állandósult fordulatok éppen a páli gyülekezetekben fogalmazódtak meg. Egyúttal azonban Pál továbbra is számol ezekkel a különbségekkel (1Kor 9,19kk), nem teszi túl magát rajtuk rajongó módon, mint a korinthusi keresztyének, hiszen eszkatológiája szerint még ebben a világban élünk, és a jövődő még csak Krisztusban van jelen számunkra. Ugyanakkor nem tekinti ezeket a különbségeket áthidalhatatlannak sem. A különbségek ahelyett, hogy a feszültségek forrásai lennének, a szolgálat alkalmáivá válnak (Róm 15,1).

A kereszti igazságán tájékozódó teológiája magyarázhatja azt a szembeszökő tény, hogy Pál minden más újszövetségi szerzőnél nyomatékosabban szól a szabadságról mint Krisztus ajándékáról, a benne hívő ember életeleméről. Amit erről mond, túlmegy azon, hogy Krisztus szabadulást szerzett számunkra a bűn, a törvény és a halál rabszolgasága alól (Róm 8,2). Ez a felszabadulás még felfogható egy új szolgaság kezdetének is. Ősidők óta minden vallás (*religio* – köztötség) a rabszolgai alávettettség feltételes reflexét váltja ki az emberből. Nincs ez másként a keresztyének esetében sem, legyen szó akár a hit döntése előtt habozókról vagy akár a Krisztus igáját vállalókról. Hinni a közfelfogás szerint csak a szabadságról való lemondás árán lehetséges. Ezzel szemben hangsúlyozza Pál a Galata levélben: „*Szabadságra szabadított meg titeket a Krisztus!*” (5,1) Mert ha igaz, amit a kereszti ténye leleplez, hogy senki se méltó Isten jóindulatára, de mindenki elnyerheti kegyelemből Krisztusért, akkor értelmét veszti minden vallásos megkötés, előfeltétel. Ezért az üdvösség szempontjából sem a körülméltelkedés, sem a körülméltelenség nem lényeges, nem üdvösségbe vágó, tehát *adiaphoron* (Gal 5,6). Szabadságunk van mindkettőre, illetve az általuk meghatározott életformára. Ez a szabadság Pál szerint elválaszthatatlanul hozzátartozik az evangélium igazságához (Gal 2,4–5). A Krisztusért minden aggályoskodás nélkül, bizalmas hittel járulha-

tunk Isten elé. Szabad utunk van hozzá (Ef 3,12). Emberekkel kapcsolatban nem feszélyeznek előírások, megszentelt hagyományok, mint a zsidóságot a pogányokkal való érintkezésben. Szabadságunk van a másik ember életformájához igazodni vagy eltérni attól, ha a szolgálat érdeke úgy kívánja (1Kor 9,19–23). Kétségtelen, hogy ezzel a szabadsággal vissza is lehet élni, ürüggyé válhat a bűn számára (Gal 5,13). Korinthusban is ez történt. A „mindent szabad nekem!” jelmondat súlyos erkölcsi kikiklásoknak nyitott teret, ami újra a bűn rabságába, a Krisztustól kapott szabadság elvesztéséhez vezetett (1Kor 6,12). Szabadságunkat csak akkor őrizhetjük meg, ha megmaradunk Krisztus uralma alatt (1Kor 3,21–23), a másik ember szolgálatára kész szeretetben (Gal 5,13). Ez a szeretet kész alávetni magát olyan rendnek is, amely Krisztusban már rég idejét múlta, ha a felebarát szempontja megkívánja (1Kor 1,23kk). Mindez azonban nem csonkítja meg szabadságunkat, hanem kiteljesíti. Mert Krisztus sohasem hajt erőszakkal a maga uralma alá, hanem szeretetével nyer meg magának. A másik ember szolgálata sem kényszerű rabság, hiszen a belső szabadságból eredő szeretet ösztönöz rá. Krisztus ugyanis a Lélek által gyakorolja, „*s ahol az Úr Lelke, ott szabadság van*” (2Kor 3,17).¹¹⁴

Pál teológiájának a kereszt tényére reflektáló jellegéből adódik végül az az Isten megnyilatkozásának természetére vonatkozó felismerés is, amelyet csak nagyon kevés teológus tudott magáévá tenni. Talán egyedül Luther tudta teljesen súlyával felfogni a heidelbergi disputára megfogalmazott tételeiben (1518) és az Erasmus vitairatára adott válaszában, *A szolga akaratról (De servo arbitrio)* című 1525-ben írt művében. Mert Pál szerint Isten úgy nyilatkozik meg szavában és tetteiben, hogy ugyanakkor el is rejti magát. Nem azért csupán, mivel kizárólag hit által foghatók fel. Isten dolgai önmagukban ellentmondásosan (*sub contraria specie*) mennek végbe. A kereszt alá vannak rejtve. Míg az ember Istent a legbölcsebbnek és a leghatalmasabbnak tudja, az ő bölcsessége bolondságban, ereje gyengeségben nyilvánul meg, mondja

¹¹⁴ A páli teológiának ezt a vonását emeli ki és alkalmazza KÄSEMANN *Der Ruf der Freiheit* című tanulmánykötetében (1981).

Pál 1Kor 1,25-ben (lásd még 2Kor 12,9; 13,4). Mindaddig, amíg a végső teljesség ideje be nem köszönt, ez áll az Isten ismeretére (1Kor 13,12; Gal 4,9), a keresztyén életre (Róm 6,8–11; Fil 3,12kk; Kol 3,3–4), az apostoli szolgálatra (1Kor 4,9–13; 2Kor 4,7; 6,3–10), az egyházra (1Kor 1,2; Ef 5,27); sőt magára az evangéliumra is, amely pedig Isten ereje (Róm 1,16; 1Kor 2,4), „halk és szelíd” (1Kir 19,12), visszautasítható hang (1Kor 2,8). Isten megnyilatkozásainak ezt a különös módját nem hagyhatják figyelmen kívül azok, akik valami emberileg elfogadható bizonyítékot keresnek, hogy Isten dolgairól meggyőződhetnek. Ahogy Krisztus keresztyé kétségek és csalódások forrásává lett az Istenben reménykedők számára, úgy bizonytalanodik el mindenki, aki a maga módján akarja tetten érni Istent. Egyedül Isten győzhet meg minket az evangélium által Szentlelkének erejével (1Kor 2,5). A „dicsőség teológusai” (Luther) már most Isten hatalmában és dicsőségében szeretnének fürödni, de ők becsapják magukat, mert a valóságban Isten ereje most még a kereszt alá rejtetten hat a világban (1Kor 4,8).

e) A szabadulást szerző evangélium

Tulajdonképpen már eddig is arról beszéltünk, hogy az evangéliumban Isten a szabadulás örömhírét adja tudtul a világnak. Amikor az evangélium tartalmát, Krisztust és az ő keresztyét állítottuk középpontba, e témát nem önmagában vizsgáltuk, hanem azt kérdeztük, hogy kicsoda ő a mi számunkra, és mit tett ő miértünk. Igaza van Bultmann-nak, aki szerint „a páli krisztológia egyúttal szotériológia is”.¹¹⁵ Mégis közelebbről meg kell vizsgálnunk, hogy az apostol miben látja megkötözöttségeinket, és miben látja a kiutat ebből az állapotból.

Mindabból, amit eddig Pál teológiájából megismerhettünk, nyilvánvaló, hogy Isten haragja és ítélete alatt nyög az emberiség, végső szándéka mégis irgalmának és kegyelmének érvényre juttatása. Másképpen: segít azon, aki segítségül hívja őt. Segítsége pedig abban áll, hogy

¹¹⁵ BULTMANN 1959, 192. o.

σωτηρία-ban részesít. Ezt a görög szót általában üdvösségnek fordítjuk. Az eredeti nyelvben azonban a σωτηρία fogalomkörének *sokkal gazdagabb és mozgalmasabb tartalma* van. Amikor mi „üdvösségről” hallunk, akkor valamilyen felhőtlenül boldog állapotra gondolunk, amelyből már most ízelítőt kaphatunk, s majd az örök életben hiánytalanul részünk lehet. De Pál a segítségét ígérő Istenről Róm 10,12–13-ban Jóel 3,5-öt idézve beszél, ahol egyértelműen a végveszélybe került ember megmentéséről vagy „megtartásáról” van szó. A boldog nyugalom állapota legfeljebb ennek a megszabadító isteni közbeavatkozásnak a *következményeképpen* jöhet létre.

Azt ma is minden tudatosan eszmélő ember átérzi, hogy a dolgok sem az emberiség nagy családjában, sem a maga életének szűkebb körében nem úgy mennek, ahogyan kellene, ahogyan ideális volna. Az Újszövetség korában talán ez még fokozottabb mértékben így volt. A bajnak viszont a gyökerére kell tapintani, különben a gyógyulás is felszínes, átmeneti lesz. A hellenizmusban egyre általánosabbá vált az a meggyőződés, hogy minden baj forrása az ember materiális, testi valójában van, mert emiatt van kiszolgáltatva a világ vagy a végzet gonosz erőinek. „Σωμα σῆμα” (a test sírbolt) – mondta tömören a görög bölcsesség. Ezért az istenségtől vagy még inkább a misztériumkultuszok beavatási szertartásaitól az ember a test börtönéből való szabadulását remélte. A zsidóság az anyagi valóságot is a teremtő Isten alkotásának tekintette, s ennél fogva nem is kárhoztatta. A történelmi léte Istentől kapott lehetőségnek fogta fel, amelyben hűségét és engedelmességét bizonyíthatja Ura iránt. Így a legfőbb bajt abban látta, hogy történelmi erőviszonyok ebben a törekvésében meggátolják. Egy részük a gyűlölt római uralom lerázásában kereste a megoldást, igen sokan viszont azt remélték, hogy meg fog szűnni minden baj, ha a gonoszok helyett az igazak fogják kormányozni a világot. Istentől is azt várták, hogy ezekben a törekvésekben siessen a segítségükre. Csak kevesen voltak olyanok, akik megszívlelték a próféták szavát, s önmaguk belső megújulásában reménykedtek.

Pál is számol a természet mostohaságából, emberfeletti erők rosszindulatából eredő, tehát az embert kívülről szorongató bajokkal, de a

megoldás kulcsának az embert tekinti, akit az Ószövetség szerint Isten kulcshelyzetbe állított teremtett világában (Zsolt 8,6kk; Róm 8,18–25). A bajok forrása tehát bennünk, emberekben van. Ez a felismerés azonban még nem elegendő. Az, hogy miben látjuk a megoldást, mit várunk Istentől, nagymértékben az emberről kialakított szemléletünktől (antropológia) függ. Ha az embert csupán tökéletlen, esendő teremtménynek (gnoszticizmus), a jó cselekvésére alkalmas lénynek (farizeizmus) vagy csak egyes egyedeiben Beliál gonosz uralma alatt vergődőnek (qumrániak) tekintjük, még nem teljesen reménytelen a helyzet. Pál emberszemlélete a legkarakterisztikusabban a σάρξ szóban fejeződik ki.¹¹⁶ Mivel ez a görög szó szótári jelentése szerint első helyen az ember materiális valóját fejezi ki, kézenfekvőnek látszik az a nem kevés újszövetségi kutató által képviselt vélemény, hogy ebben a hellenista világ- és emberszemlélet jelentkezik Pálnál. Viszont ha a σάρξ szót nem szakítjuk ki a gondolatmenetből, kiderül, hogy vele az egész embert mint immanens, Isten dolgaiban járatlan, sőt vele meghasonlott lényt jellemzi (Róm 8,3–13). Olyan megkötözöttség ez, amely kivétel nélkül minden embert meghatároz, legyen egyébként bármilyen emelkedett lelki, Isten törvényéért buzgó beállítottságú. Amint az előző fejezetben láttuk, ez a kivétel nem ismerő ítélet az emberről a keresztség igazságán alapszik. Nem beszélhetünk tehát valóságos szabadulásról, ha ezen a ponton, az Istennel való kapcsolatunkban nem történik változás. Ezt pedig éppen σάρξ mivoltunk miatt egyedül Isten tudja véghezvinni.

Az a szomorú tény, hogy az ember a Teremtő helyett megalégszik a teremtett világgal, Isten helyett önmagában bízik, vagyis „test” szerint él vagy jár (Róm 8,4; 8,12–13; 2Kor 10,21c), „testben bizakodik” (Fil 3,3–4; 2Kor 1,9), „testi módon” vagy „emberekkel dicsekszik” (1Kor 3,21; 2Kor 11,18; Gal 6,13), súlyos következményekkel jár: többféle módon is megkötözött rabbá lesz, emberileg a szabadulás minden reménye nélkül. Már maga a „testi” mivolta sem olyan állapot, amelytől tetszés szerint szabadulni tudna (Róm 7,5; 8,3.5.12). De azt is tudnunk kell, hogy „testi” mivoltunk nem csupán gyengeség vagy gyarlóság, hanem aktívvá vá-

¹¹⁶ Lásd fent, 140. o.

lik a bűn cselekvésében. A bűnről Pál olykor egyes számban, máskor viszont többes számban beszél. A „testi” ember bűne mindenekelőtt az, hogy törekvései szembeállítják Istennel (Róm 8,7), s ezért minden, ami nem iránta való bizalomból fakad, bűn (Róm 14,23). A „test” vágyai szembeszállnak Isten Lelkének befolyásával is, ami azután a „test cselekedeteiben” termi meg a közösség és az egyén életét összekuszáló és megrontó gyümölcsseit (Gal 5,19kk). Az általunk végbevitt bűn sem szabad elhatározás terméke. Pálnak talán a legfontosabb mondanivalója a bűnről, hogy az ember hatalmába került a bűnnek, „hatalma alá van vetve” (Róm 3,9; 6,6.16; 7,14–17; Gal 3,22). Bizonyára ezért szól róla egyes számban, mintegy megszemélyesítve ezt az iszonyatos hatalmat (Róm 5,12 stb.). A bűn hatalmának kiszolgáltatott ember helyzetének felismeréséből adódik a páli teológia egyik legsajátosabb vonása: a törvény is, amelynek pedig javunkat kellene szolgálnia, mert Isten akaratát képviseli, belép az embert rabszolgasorsra kárhoztató, sorsát megnyomorító hatalmak sorába (Róm 7,21; Gal 3,19–22.23–24).¹¹⁷ A törvény ugyanis olyasmit követel, amit a „testi” ember nem tud teljesíteni, mivel a bűn törvényének kell engedelmeskednie (Róm 7,25b). Sőt ami a legkülönösebb, nemhogy korlátok közé szorítaná a bűnt, hanem *megnöveli*, hiszen azáltal, hogy tudatosítja a bűnt, bűnre ösztökél (Róm 4,15; 5,13; 7,7–12), s elhitei az emberrel, hogy a saját erkölcsi tőkéjével is megállhat Isten színe előtt (Róm 5,20; Gal 3,12; Fil 3,4–9). A bűn és a törvény igája alatt nyögő élet Isten haragjának és ítéletének végső következményeként a halál rabságába torkollik (Róm 5,12.21; 6,16; 6,23; 8,10). A halál ebben az összefüggésben nem a fizikai megsemmisülés, hanem az Istentől való végérvényes eltaszítottság reménytelen állapota. A fizikai halál a bűn és a bűn miatt kárhoztató törvény következtében válik félelmetessé (1Kor 15,56). Tömören így foglalható össze az emberi sors páli analízise, s ennek megfelelően az ember csak akkor válhat a szó igazi értelmében szabaddá, ha valaki megszabadítja őt „*a bűn törvényétől és a halál törvényétől*” (Róm 8,2).

¹¹⁷ Lásd CSERHÁTI 1982, 166–168. o.

A szabadulás módjáról vallott páli állásponttal kapcsolatban a vallástörténeti iskola már a múlt században feltételezte, hogy abban két egymásnak ellentmondó szemlélet jelentkezik. Az egyik a zsidó jogi gondolkodás síkján mozog, és a szabadulás lehetőségét abban látja, hogy az ember helyzete rendeződik az Isten színe előtt. Már a protestáns ortodoxia előszeretettel helyezte a hangsúlyt a páli szótériológiának erre az oldalára. A másik vonalon viszont sok kutató szerint (Gunkel, Reitzenstein, Bousset, Schweitzer) a hellenizmus hatása érvényesül, amennyiben Pál a szabadulást az ember természeti, lelki adottságáig elmenő változásként értékeli. Ez pedig a misztériumkultuszok analógiájára a Krisztussal való misztikus egyesülés révén jön létre. Ezért vált divatossá Pál misztikájáról beszélni.¹¹⁸ A páli szótériológia kettősségére vonatkozó megfigyelést helytállónak kell tekintenünk, a vallástörténeti értékelését azonban már kevésbé. A szabadulásnak ugyanis az apostol szerint megvannak az objektív feltételei és a szubjektív következményei. A kettő kiegészíti és egyúttal megóvja a félreértésektől egymást.

A szabadulás módjáról vallott páli álláspont megértéséhez figyelembe kell vennünk mindazt, amit eddig az evangéliumról elmondtunk. Az evangélium által maga Isten lép közbe a mi érdekünkben, mégpedig úgy, hogy az evangéliumban Jézus Krisztust hirdetteti nekünk. Az ő személyében kínálja fel a szabadulást a bűnei miatt megkötözött, elveszett embernek. Az evangélium hallgatójának feltámadott, megdicsőült élő Úrral van dolga, s vele kell *kapcsolatba* kerülnie, hogy gyökeres változások menjenek végbe emberileg kilátástalan helyzetében. Ennyiben a szabadulás rajtunk megy végbe, s nem csupán valahol felettünk egy bírói aktusban. De a megdicsőült Úr ugyanaz, aki a kereszten meghalt értünk, és ezzel nyilvánvalóvá tette Isten kegyelmes döntését minden ember iránt. Az élő Úr éppen azáltal lép bele életünkbe szabadító szeretetével, hogy az evangélium révén a kereszten végbement fordulat örömhírét eljuttatja hozzánk, és így felszabadulhatunk a bűn, a törvény és a halál uralma alól (2Kor 6,2). Ha kétségek támadnak bennünk helyzetünk gyökeres megváltozása felől, mert a bűn, a törvény

¹¹⁸ Lásd SCHWEITZER 1930, 220. o.

és a halál nem veszítette el erejét a keresztyén ember életében sem, akkor Pál rá jellemző módon nem a bennünk végbement változásban (*in nobis*) keres támpontot a hit számára, hanem abban, amit Krisztus tőlünk függetlenül (*extra nos*) véghezvitt a kereszten (Róm 5,8; 1Kor 4,4; Róm 8,31–32 stb.).

Amint mondtuk, szabadulásunk a Krisztus és a benne hívő között létrejött viszony következménye. Ezt a *sokrétű viszonyt* az apostol előszeretettel jellemzi Krisztus nevének vagy más méltóságcímének *prepozícióval ellátott fordulataival*. Leggyakrabban az *ἐν Χριστῷ* (Krisztusban) vagy *ἐν κυρίῳ* (az Úrban) formával találkozhatunk. A fordulat megértését megnehezíti és a mindmáig tartó vita forrásává lett az a körülmény, hogy az *ἐν* prepozíciónak egyaránt lehet hely-, ok- és eszközhatározói jelentése, hasonlóan a héber *ב* prepozícióéhoz, s ezért kénytelenek vagyunk minden esetben a szöveggörnyezetet segítségül hívni. Mégis általánosságban elmondhatjuk: Pál így utal az üdvösségünk Krisztusban adott, tehát *rajtunk kívül álló (extra nos) feltételeire*. Amíg *ἐν σαρκί* vagy *ἐν νόμῳ* voltunk (Róm 3,8–9; Gal 5,4; Fil 3,5), az Isten dolgaiban tanúsított vakságunk, tehetetlenségünk, valamint a törvényben követelt igazság határozott meg minket. Ezzel szemben aki „Krisztusban van”, nem önmagára épít, hanem a megváltásnak Krisztus által végbevitt művére (Róm 3,24; 1Kor 1,30; 2Kor 5,19–21). Az ő hatókörében vagy erőterében él (Róm 6,11; 2Kor 5,17), az általa feltárt igazság szerint ítéli meg a dolgokat (Gal 3,28), és a benne foglalt isteni ígéretekre számít (1Kor 15,22; Fil 3,14). Ennek megfelelően a misztériumkultuszok terminológiájára emlékeztető *Χριστόν ἐνδυέσθαι* (Róm 13,14; Gal 3,27; Kol 3,10; Ef 4,24) kifejezés sem jelent valami misztikus egyesülést vele, hanem aki „őt felöltözi”, az magára vonatkoztatja mindazt, ami Krisztusban adott a számára, mintegy „elrejtőzik benne”, Isten és ember színe előtt (Róm 13,15; Gal 3,27). De olykor „Krisztusban lenni” csak annyi, mint keresztyénnek lenni (Róm 16,7; 1Kor 3,1; 7,39 stb.).

Megfordul a helyzet a *Χριστός ἐν ἡμῖν* (Krisztus bennünk; Gal 2,20; 2Kor 4,10; Róm 8,10) vagy az *ἐν ἐμοί* (bennem) szókapcsolat esetében. Az első legtöbb esetben azt juttatja kifejezésre, hogy Krisztus jelen van és tevékeny a gyülekezet közösségében (2Kor 13,5). Ilyenkor tanácsos

„Krisztus közöttetek” formában fordítani. A „Krisztus bennem” fordulat viszont Krisztusnak és a mi személyiségünknek szoros belső kapcsolatára utal (Róm 8,10; Gal 2,20). Krisztus magával ragadja gondolkodásmódunkat, érzélemvilágunkat, akaratunkat, de mégis úgy, hogy önünket nem azonosíthatjuk misztikus módon az övével. Valószínűleg ugyanazt fejezi ki ezzel a szó szerkezettel Pál, amit Isten Lelkének a bennünk végzett munkájáról akar mondani (Róm 8,26; Gal 4,6; 1Kor 6,19).

Teológiailag hangsúlyos Krisztus személyének a $\sigma\upsilon\nu$ (-val/-vel) prepozícióval vagy ezt az elöljárót magukban foglaló igékkel történő összekapcsolása. Mert a Krisztusban hívő sorsközösségét fejezi ki az ő Urával. Vele halunk meg és támadunk fel a keresztségben (Gal 2,19; Róm 6,4–6; Kol 2,12); vele együtt szenvedünk (Róm 8,17); azok között a feltételek között folyik az apostoli szolgálat, amelyeket neki is vállalnia kellett (2Kor 4,7–15; Fil 3,10); életünk mégis vele együtt van elrejtve Istennél (Kol 3,4), és vele együtt leszünk örök dicsőségében (1Thessz 4,17; 5,10; Fil 1,23). Minderre az adja az alapot, hogy ő $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\eta\mu\acute{\omega}\nu$ (értünk; 1Kor 15,3–4; 2Kor 5,14–15; Róm 4,6) vállalt mindent, amint erről már a legősibb hitvallások is tanúskodnak (93. o.). Magára vette sorsunkat, hogy mi is az ő sorsának részeseivé lehessünk.

Tagadhatatlan, hogy a keresztyénnek a $\sigma\upsilon\nu$ prepozícióval megfogalmazott Krisztussal való viszonya megtévesztésig hasonlít a misztériumvallásokban felkínált úthoz, a meghaló és feltámadó istenségek sorsában való részvételhez. De ha közelebbről megvizsgáljuk Pál kijelentéseit, kiderül, hogy ez a sorsközösség Krisztussal nem misztikus azonosulás révén jön létre, hanem úgy, hogy a hit levonja és vállalja mindannak a konzekvenciáit, amit Krisztus tett értünk (Róm 6,11), *extra nos*, azaz tőlünk függetlenül. Ezeknek a prepozíciós összekapcsolásoknak az alaposabb vizsgálata tehát meggyőzhet minket a 153. oldalon említett probléma mesterkélt voltáról: *szabadulásunk nem általunk, de nem is nélkülink megy végbe*. Amit Krisztus tett, az evangélium révén meghatározza személyes sorsunkat is. Luther is így értette Pált: Isten felmentő ítélete, amellyel igazzá teszi az embert, egyúttal az ő újjáteremtő szava is.¹¹⁹

¹¹⁹ HÄGGLUND 1983, 175. o.

Végül Krisztus vagy az Úr gyakran szerepel Pálnál birtokosként, hogy ezzel kifejezésre juttassa hozzátartozásunkat, és ugyanakkor neki alárendelt helyzetünket (Róm 14,8; 1Kor 3,22–23; Gal 3,29). Krisztus értünk hozott áldozatával, tehát szeretetével formál jogot reánk (1Kor 6,20; 7,23; Gal 4,5). Csak annyiban lehetünk szabadok, amennyiben hozzá kötődünk (1Kor 3,22–23; 7,23).

Az arról szóló evangélium, amit Krisztus tett értünk, a *Szentlélek ereje által* válik szabadulásunk eszközévé. A Lélek munkájáról az Újszövetség minden rétege szól, de a legrészletesebben megvilágított pneumatológiát (Szentlélekről vallott tanítás) Pálnál találhatjuk. A πνεῦμα nála nem az emberi szellem tevékenysége (racionalizmusa), nem az abszolút szellem megnyilatkozása (Baur), de nem is a bensőségesség, lelkiség foglalata (liberalizmus), hanem Isten megfoghatatlan jelenlétének és működésének módja ebben a világban szabadulásunk érdekében. A zsidókeresztyén ősgyülekezet a Lélek munkájában az eljövendő Úr ajándékát, a hellenisztikus ősgyülekezet pedig Isten menyeyei világának megnyilatkozását látta, amely főként szokatlan, rendkívüli jelenségekben nyilvánul meg. Pál is elismeri, hogy ezek mögött a meglepő megnyilatkozások mögött a Lélek állhat (nyelveken szólás, csodálatos gyógyulások: 1Kor 12,28), de a Lélek munkáját ennél jóval átfogóbbnak, sokrétűbbnek ismeri fel. Olyan jelenségeket is neki tulajdonít, amelyekben semmi feltűnő sincs (tanítás, segítség, kormányzás: 1Kor 12,28). A Lélek észrevétlenül is mindent megmozgat azért, hogy az evangéliumot hittel fogadjuk, Krisztussal sokoldalú kapcsolatba kerüljünk (lásd előző bekezdés), és Krisztus élete láthatóvá legyen a mi testünkben (2Kor 4,10). „A Lélek Pálnál egyszerre az evangélium tartozéka, hordozója és ajándéka” – mondja találóan Goppelt¹²⁰ (vö. 1Thessz 1,5; Gal 3,5; 3,14). A Lélek az Isten ismeretének Lelke (1Kor 2,11–12), az igehirdetést megelevenítő Lélek (1Kor 14,23–25), a megigazulás révén elnyerhető élet Lelke (Róm 8,2–10), a törvény megköttözöttsége helyébe lépő szabadság Lelke, aki mint a fiúság Lelke, az Atya bizalmas megköttözöttségére, megszólítására ösztökél, és ő az, aki az

¹²⁰ GOPPELT 1981, 447. o.

Isten gyermekeit irányítja, az új élet gyümölcsének létrehozására képessé teszi (Róm 8,14–15; 2Kor 3,17; Gal 4,6; 5,22–24; 15,18), ő a reménység Lelke, Isten ígéreteinek valóra váltója (Róm 8,11; 1Kor 15,44–46; Gal 5,5), de főként a hitnek a Lelke (2Kor 4,13), aki egyedül teremthet hitet bennünk, amelynek révén részünk lehet Isten minden ajándékában. Mert csak az Istentől jövő Lélek tudja feltörni a „testi”, Istentől elidegenített mivoltunk burkát és végbevinni, hogy ne „test szerint” gondolkodjunk és éljünk, hanem „lélek szerint” (Róm 8,4). A Lélek munkájában már jelen van és hat közöttünk a végső, eszkatologikus kor mint az eljövendő „szengéje” (Róm 8,23), nem „záloga” csupán, sokkal inkább „fogalója”¹²¹ (2Kor 1,22; 5,5). Általa Isten nemhogy kiragadna minket a világból, hanem belénk költözik, és a Lélek templomává teszi testünket, hogy tagjaink szeretetének eszközei legyenek ebben a világban (1Kor 6,19). De bármilyen nagy evangélium is a Lélek ajándékáról szóló örömhír, Pál nagyon jól látja a rajongásnak azt a veszélyét, amely a Szentlélek munkájának és az emberi pneumatikus jelenségeknek, a magunk lelke törekvéseinek azonosításából származik. Az Istentől származó Lélek az Úr Jézus Lelke (2Kor 3,17), tehát nem önmagát, hanem Krisztust állítja előtérbe. A „néma bálványok” is előidézhetnek a Lélek munkájával összetéveszthető jelenségeket, és ezért Isten Lelkének művét csak abból lehet felismerni, hogy az Krisztus ismeretére és a belé vetett hitre, valamint iránta való engedelmességre vezet minket (1Kor 12,2–3).

Ebben az összefüggésben kell szólnunk az *egyházról* is, amely Pál tanítása szerint a Szentlélek műhelye, Isten szabadító szeretetének eszköze. Pál gyülekezeteket alapít és gondoz elsősorban, sőt az egész keresztyén egyházért felelősséget hordoz, és nem csupán egyes embereket igyekszik Krisztusnak megnyerni. Az ἐκκλησία az ő számára is, mint az ősgyülekezet számára,¹²² mindenekelőtt Isten új eszkatologikus népe szentszóródva a világban (1Kor 1,2; 15,9; Gal 1,13; Kol 1,18; Ef 5,24–27), amely a helyi gyülekezetekben ölt testet (Róm 16,1; Gal 1,2

¹²¹ Indokolás: CSERHÁTI 2009, 72. o.

¹²² Lásd 87–89. o.

stb.), és az istentiszteleti ἐκκλησία-ban, összegyülekezésben él és formálódik (1Kor 14,19–23). Az egyház nem a Krisztusban hívők egyesülési szándékából jött létre, hanem eszkatologikus közösség, amelyet Isten hívott egybe az evangélium erejével (Róm 1,6–7; 8,28; 1Kor 1,2; 1,26). Ezért az apostol Isten templomának, épületének, szántóföldjének (1Kor 3,16; 3,9; 2Kor 6,16), *Isten Izraelének* (Gal 6,16) nevezi. Ez a közösség eszkatologikus, vagyis igazi valója most még elrejtett, s csak hit által ismerhető fel. Szentsége és tökéletessége nem önmagában, hanem Krisztusban van (1Kor 1,2; 6,11; 13,10; Fil 3,15).

Pál az ἐκκλησία titkát *az emberi test képével* világítja meg. Hasonlatnál azonban többről van szó, mert az egyes tagokat pneumatikus, a Lélek által teremtett kapcsolat fűzi Urukhoz és egymáshoz, és így válik az egyház testté, azaz Krisztusnak a jelen világ történelmében ható eszközévé. Úgyhogy az apostol közel jár ahhoz, hogy az egyház és Krisztus közé egyenlőségjelet tegyen (1Kor 12,12). Szerinte tehát az egyház nem kultikus érdekből létrejött közösség az egyéni vallásosság ápolására, hanem Jézus földi életművének, szolgálatának folytatására rendelt szerves valóság az ő halála és feltámadása után. Ebben az időszakban Krisztus az egyház közösségében gondolzza a benne hívőket. A keresztyén ember nem „fészekhagyó”, nem tud megállni a saját lábán, mert mindazt, ami szükséges új életéhez, Krisztus szétosztotta az egyházban. Rá van utalva a többiek χάρισμα-ja (karizma), és a többiek is az övére (1Kor 12,19–20). Az egyház a szolgálatra szoruló közössége, amelyben Krisztus akarata szerint *mindenkinek egyért és egynek mindenkiért kell élnie*. Sőt a gyengébb, elesettebb tagot a többi χάρισμα-val bőven megáldott tagnak, Krisztus lelkületéhez igazodva, fokozottabb figyelemben kell részesítenie (1Kor 12,22kk; Róm 15,1–3; 1Kor 8,9). Az egyház arra is megbízatást kapott, hogy Krisztus szolgálatát folytassa azok között, akik még nem hisznek benne. Krisztus húsvét után a *megszabadítottak közössége által szerez szabadulást* (1Kor 14,24–25). Ez az a szolgálat, amelyet senki más nem végezhet el helyette.

A Lélek olyan intézményeket hívott életre az egyházban, és ezeket olyan kegyelmi ajándékokkal látta el, amelyek az egyházat nemcsak a hívek megtartására, hanem a misszió feladatának elvégzésére is ké-

pessé teszik (1Kor 12,28; Róm 12,6–8; Ef 4,1–2). Gondoskodik általa az evangélium továbbadásának sokrétű tennivalóiról az erre elhívott szolgálattevők igénybevételével és az evangélium konkrét eseménnyé válásáról, testet öltéséről *a keresztségben és az úrvacsorában*. Pál mindkét gyakorlatot mint a szolgálat nélkülözhetetlen elemét minden fenntartás nélkül veszi át az összegyülekezettől (1Kor 1,14–17; 10,16–17; 11,23–32),¹²³ de a keresztség teológiájának megvilágításába helyezi őket. A keresztség belevon Jézus halálának és feltámadásának következményeibe (Róm 6,3–11; Kol 2,11–12), az úrvacsora pedig a *közösség elfogadása és gyakorlása* a bűnösökért önmagát halálra adó Úrral és rajta keresztül a gyülekezet tagjai részéről egymással (1Kor 10,16–17; 11,23–26).

De fel kell figyelniünk arra is, hogy Pál a *χάρισμα*-k között olyanokat is megemlít, amelyek az egyházat a szeretetszolgálat végzésére tehetik alkalmassá (erők, a gyógyítás képessége, segítségnyújtás, irányítási készség: 1Kor 12,28). Az egyháznak ebben is Jézus szolgálatát kell folytatnia, aki mindig az egész embert, annak testi-lelki javát tartotta szem előtt.

Pál a keresztség teológiájához igazodva nagy hangsúlyt helyez a gyülekezetekben gyakran jelentkező hamis igényekkel szemben arra, hogy az egyháznak a rá bízott szolgálatot *Jézussal azonos feltételek között* kell vállalnia. Megdicsőült Ura felruházza ugyan Isten Lelkének erejével és ajándékaival, de semmiféle földi biztosítékot, kiváltságot vagy védettséget nem nyújt számára. Ezért van tele a szolgálatban sok eredményt felmutatni tudó (1Kor 15,10) apostol élete is hányattatással, veszedelemmel, a halál naponként jelentkező pusztító hatalmával (1Kor 4,9–13; 2Kor 4,7–12; 6,4–10; 11,24–12,10).

Végül Pál egyházzal kapcsolatos álláspontját meg kell óvnunk egy súlyos teológiai következménnyel járó félreértéstől. Mert bármilyen szoros kapcsolatot tételez is fel Krisztus és az egyház között, távol áll tőle, hogy Krisztust az egyházzal azonosítsa. Amit az egyház mond, az mindig az evangélium kritikájára szorul. Pál a saját véleményét sem tekinti Jézus szavához fogható súlyú kijelentésnek (1Kor 7,10.12.25.40). Amit az egyház tesz, mindig rászorul Krisztus bocsánatára és helyre-

¹²³ Az ezzel kapcsolatos problémákat lásd: 89–90. o.

igazítására (Fil 1,6; 3,12–16). Az apostol az egyháznak mint Krisztus testének képét a Kolosséi levélben (1,18; 2,19) és az Efezusi levélben (1,22; 4,15; 5,23) is alkalmazza, de itt már egészen más a funkciója, mint a korinthusi levelekben. Az egyház az a test, amely a fő, a Krisztus irányítása alatt él. Krisztus helyzete és az egyház helyzete között tehát áthidalhatatlan különbség van, s a szerepek nem cserélődhetnek fel.

A szabadulást, üdvösséget szerző evangéliummal összefüggésben szólnunk kell még a *hitről*, amely kulcsszerepet tölt be Pál teológiájában. Nemegyszer említettük már eddig is, hiszen a páli evangélium tartalmát e nélkül nem lehet kifejtetni, de most meg kell vizsgálnunk, hogy Pál szerint miben is áll a hit. A hit mindenekelőtt az a kulcs, amelynek révén hozzáférhetővé válnak számunkra Istennek az evangéliumban felkínált ajándékai. De a hit nemcsak katalizátor Isten és ember egymásra találásában. A hit ugyanakkor az a cél is, amelyért Isten fáradozik. Ez és nem kevesebb, amire a bűn, a törvény és a halál nyűgeiből a Jézus Krisztusról szóló evangélium által fel akar szabadítani. Ezért szólhat Pál a hit korszakáról, amely Krisztus eljövételével beköszöntött a világban (Gal 3,23.25). Mert a hit az egyedüli ígéretes magatartás az ember részéről, amikor Isten irgalmas szeretettel fordul feléje. Jellemző módon az apostol csak Istenre, illetve Krisztusra irányuló hitről hajlandó tudomást venni. Ha említ is megbízható (πιστός) embereket, irányukban megnyilvánuló hitről sohasem beszél. Emberek egymáshoz való viszonyában egyedül a szeretet jöhet szóba.

Sajátos problémát vet fel a hit szó összekapcsolása Isten vagy Krisztus nevének birtokos esetével a görög szövegben (πίστις τοῦ Θεοῦ, illetve Χριστοῦ: Róm 3,3.22.26; Gal 2,16; Fil 3,9). Megint a *genitivusnak obiectivusként* vagy *subiectivusként* történő értelmezése okozza a nehézséget. Róm 3,3 esetében az összefüggésből nyilvánvaló, hogy csak *genitivus subiectivus* lehet, tehát csak Isten hűségéről lehet szó. Viszont a többi helyen, ahol Krisztus szerepel birtokosként, az exegéták szinte kivétel nélkül *genitivus obiectivust* tételeznek fel, s eszerint Krisztusról mint a hit tárgyáról beszél Pál. De meggondolandó, hogy nem kellene-e inkább Róm 3,3 analógiájára

ezeken a helyeken is Krisztus hűségéről szóló kifejezésnek tekintenünk ezt a szót, annál is inkább, mert mindhárom esetben ugyanabban a mondatban még egyszer előfordul a hit, egyértelműen az ember hitére utalóan.¹²⁴

Most már tartalma felől megközelítve mindazt, amit Pál a hitről vall, megállapíthatjuk, hogy kétféle értelemben beszél róla. Hagyományos latin teológiai kifejezéssel élve a hit lehet *fides quae creditur* és *fides qua creditur*, vagyis egyrészt olyan hitigazság, amelyet elfogadunk és valunk, másrészt viszont az egész embert meghatározó magatartás, amely bizalommal hagyatkozik Istenre. Mindkét meghatározás nélkülözhetetlen a páli hitfogalom megértéséhez. Mert csak azt fogadja el hitnek, ami egy pontosan körülírt tartalomra irányul, mégpedig Istennek Krisztusban adott kinyilatkoztatására, az evangélium igazságára. Ami ettől eltér, lehet emberi tanítás (Gal 1,11), tévelygés (Róm 1,27) vagy éppen hitetlenség (Róm 3,3; 11,20), de nem hit, még ha formálisan hitnek is mutatkozik. Az a hit tehát, amelyre el kell jutnunk, mindenekelőtt igaznak fogadja el, hogy Jézus Krisztus Isten akaratából meghalt értünk, bűnösökért, és feltámadt megigazulásunkért Isten hatalmának következtében (1Thessz 4,14; Róm 4,24; 10,9). De a hit mind a mögött, amit hittel elfogadott, felismeri Isten hűséges szeretetét, és ezért hisz neki, bizalommal fordul felé. A hitnek ezt a vonását húzza alá Pál, amikor Ábrahám hitét idézi fel olvasóinak (Róm 4,23–24; Gal 3,6–9). A hit ezek szerint nála nem reked meg valamilyen igazság pusztá elfogadásánál. Ezen a ponton rosszul értette meg őt a Jakablevél szerzője vagy talán azok, akikkel hadakozik (2,14–26). Azt a hitet ugyanis, amelyről Pál beszél, nem szükséges még cselekedetekkel is megtoldani, hiszen az egész embert mozgósítható Isten iránti bizalom a szeretet által tevékenyvé vált hit (Gal 5,6).

Miért tekinti Pál a hitet az ember részéről egyedül helyes és mindent eldöntő válasznak Isten közeledésére? Mert az a mód, ahogyan

¹²⁴ 1988. augusztus 9-én az SNTS éves jubileumi konferenciájának ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ címen tartott emlékezetes elnöki megnyitó előadásában M. D. Hooker professzor asszony a kérdésben a genitivus subiectivus mellett érvelt.

Isten szabadulást szerzett számunkra, minden más lehetőséget kizár. Isten nem kér tőlünk tanácsot, amikor cselekszik (Róm 11,33–36; 1Kor 2,8–9). Saját belátása szerint intézi dolgait, s ezért mi sem tudunk értelmünkkel meggyőződni annak helyességéről. Legfeljebb tudomásunkra adja Isten az evangéliumban az ő szándékait, és mi vagy hitelt adunk neki, vagy elutasítjuk az ő szavát (1Kor 1,21; 2,10–14). De még inkább hitet igényel tőlünk az a tény, hogy Isten rendszerint ellenkező látszat alatt lép közbe miértünk. Ahol emberileg már semmi remény nincs, ott ígér új kezdetet (Róm 4,17–18). Ahol a bűn diadalmaskodni látszik, ott aratja a legnagyobb győzelmét (1Kor 1,23), s ahol gyengének mutatkozik, ott a legerősebb (1Kor 1,25). Éppen ezért míg a rabbinizmus a hitet az ember teljesítményének tekinti, Pál tudja, hogy csak Isten ajándéka lehet: „A hit hallásból van, a hallás pedig Krisztus beszédéből.” (Róm 10,17)

f) Új életet teremtő evangélium

Már az előző fejezetben hangsúlyoztuk, hogy Pál meggyőződése szerint – ez egyébként nemcsak az ő teológiájában van így, hanem az Újszövetség minden teológiai típusára jellemző – a Krisztusba vetett hit az egész emberi létet átfogó és meghatározó döntés, *egzisztenciális alapállás*. Ennélfogva a hit hatással van az életvitelünkre is. „Aki Krisztusban van, új teremtés az” – mondja Pál 2Kor 5,17-ben (lásd még: Gal 6,15). A Krisztusban hívő ember új emberként éli az életét is. Ezért van az apostol teológiájának igen erős etikai töltése, és ezért vannak tele levelei a keresztyén életre vonatkozó útmutatásokkal.¹²⁵ Sajnos nincs módunk arra, hogy érdeme szerint és részletesen vegyük számba Pál etikai mondanivalóját a keresztyén élet különböző területein (a gyülekezeti életben, a magánélet szféráiban, a fennálló társadalmi

¹²⁵ Emiatt találok különösnek, hogy Goppelt egyébként inspiráló újszövetségi teológiájából hiányzik a Pál etikáját tárgyaló rész. De Bultmann-nál és Conzelmann-nál is csupán mellékesen kerül szóba.

berendezkedésben követendő keresztyén magatartásról), de etikájának sajátos szerkezetét, hangsúlyait mindenképpen meg kell ismernünk és meg kell szívlelnünk.

A páli megigazulástan megítélése nagymértékben befolyásolja az etikájával kapcsolatos állásfoglalást is.¹²⁶ Aki a megigazulás forenzikus oldalát helyezi előtérbe (Melanchthon, Flacius és az óprotestáns ortodoxia képviselőinek nagy része, újabban pedig Bultmann és Conzelmann), a Krisztusért kapott igazságot imputatív, beszámított, nekünk tulajdonított igazságnak tekinti, amely nem változtat azon a tényen, hogy a megigazult ember továbbra is kegyelemre szoruló bűnös marad. Kétséges tehát, hogy megigazulása gyökeres erkölcsi megújulást vont-e maga után. Új ember *coram Deo* (Isten szemében), mert Isten így döntött felőle Krisztusért, de *coram hominibus* (az emberek előtt) el van rejtve új lénye, egzisztenciája. Viszont mások szerint megigazulásunk az evangélium bennünk végzett munkája alapján történik (OSIANDER 1550), a megigazulásban Isten magáévá teszi az embert (Schlatter), Isten igazsága olyan hatalom, amely szolgálatba állítja az embert (Käsemann, Stuhlmacher), tehát nemcsak igaznak állítja, hanem igazzá is teszi.¹²⁷ Lényegében erről folyt a vita a második világháborút követő években Róm 7,18–25 értelmezése kapcsán. Egyesek azt az álláspontot képviselték, hogy Pál itt a Krisztusban hívő ember helyzetéről is szól, amikor a törvény alatt élő ember nyomorúságát ábrázolja, s egyetértene Lutherrel, aki ebben a *simul iustus et peccator* (a hívő egyszerre igaz és bűnös) lutheri tétel páli igazolását látta. Mások viszont arra hivatkoztak, hogy Pál a megigazulást új embert teremtő radikális fordulatnak tekinti (2Kor 5,17), s ezért a szóban forgó igeszakasz csak a Krisztust nem ismerő ember állapotának a rajza lehet. Szerintem viszont Pál, bár a megigazulásban valóságosan újat hozó változást lát, ezt a megújulást nem tekinti befejezettnek (Fil 3,12–16), az még nem tapasztalati, hanem elrejtett valóság (Kol 3,3). Ha az új ember nem volna valóság, értelmét vesztené minden intés, amellyel Krisztus akaratának valóra váltására ösztökéli a gyülekezeteket. Viszont annak ellenére,

¹²⁶ Lásd fent, 142–145., 153–154. o.

¹²⁷ Lásd HÄGGLUND 1983, 212. o. GOPPELT 1981, 470. o.

hogy szolgálata betöltésében lelkiismeretét tisztának érzi, azt mondja: „*de nem ebben vagyok megigazulva. Aki pedig engem megítél, az Úr az.*” (1Kor 4,4) A valóságos helyzetet tehát csak Krisztus láthatja át, ő pedig Ura kegyelmes (forenzikus) ítéletére bízta magát.

Pál etikáját – mint általában az Újszövetség etikáját – nem lehet megérteni, ha nem vesszük figyelembe az Ószövetség etikai szemléletmódját. A görög gondolkodás általános, minden esetre alkalmazható etikai alapelveket igyekszik kidolgozni, és ezeket különféle erényekben megfogalmazni. Szophoklész *Antigoné* című tragédiája mutatja, hogy a görögök között is voltak olyanok, akik belátták ennek az axiomatikus etikának a problematikus voltát. Ezzel szemben az Ószövetség az etikailag helyes cselekvést az Istentől adott szövetség természetétől, az ember társadalmi helyzetétől s ebből fakadó kötelezettségeitől, adottságaitól, nemétől, az ember és ember között *kialakult viszony minőségétől teszi függővé*. Ezért az Ószövetség szerint igaz az az ember, aki megteszi, amit Isten vagy a környezete az adott helyzetben elvár tőle. Emiatt azután nem is mérhető senki azonos etikai mércével. Hogy miként érvényesül Pálnál ez a szemléletmód, arra tanulságos példát nyújtanak az úgynevezett *házitáblák* (Kol 3,18–4,1; Ef 5,22–6,9; 1Pt 2,18–3,7). Érdemes szemügyre vennünk ebből a szempontból 1Kor 7,7-et is. Arra a kérdésre, hogy az embernek nemi önmegtartóztatásban ajánlatosabb-e élnie, vagy pedig a házasság kötelékében, Pál nem ad kategorikus választ, hanem attól teszi függővé, hogy ki milyen állapotra kapott Istentől kegyelmi ajándékot, segítséget. Mégsem válik Pál kezén a keresztyén erkölcs viszonylagos, olcsó szituációetikává, mert döntéseit végső soron az *evangéliumból adódó szempontok határozzák meg*. A páli etikára joggal mondhatjuk, hogy *evangéliumi etika*. Csak az evangélium által teremtett új helyzetből érthető, hogy adott esetben elveti vagy átformálja a zsidóságtól vagy a hellenizmustól örökölt erkölcsi normákat, például azok patriarchális egyoldalúságát (1Kor 7,3–4; 7,10–11).

Amint már említettük, Pál apostol etikájának egyik legjellemzőbb vonása a hit és élet elválaszthatatlan egységének felismerése és tuda-

tosítása (Gal 5,6). Soha nem foglalkozik a hit kérdéseivel anélkül, hogy ne világítaná meg annak etikai következményeit, és nincs olyan gyakorlati életvitelt érintő probléma, amelyet ne az evangélium igazsága felől közelítene meg. Mégis bizonyos *egyirányú érvelést* tapasztalhatunk nála. Az evangélium igazsága felől halad az élet felé, és nem fordítva. Nem keres előre meghozott etikai döntések számára hitbéli igazolást. Mielőtt arról beszélne, hogy mit kell nekünk tennünk, arról szól, hogy mit tett Isten Krisztusban értünk. A feladat a kapott ajándékból következik.¹²⁸ Szaknyelven szólva: az etikai motivációt az evangéliumból áradó impulzusok adják. Nem is lehet másképp, hiszen az evangélium Isten minden etikai erőfeszítésünket megelőző irgalmáról és szeretetéről beszél (Róm 5,6–11; 2Kor 5,18–19). A zsidóság etikai teljesítményével igyekezett Isten jóindulatát elnyerni, a Krisztusban hívő pedig *hálából Isten meg nem érdemelt jóságáért* keresi az ő kedvét (Róm 8,12; 15,1–3). Ennek megfelelően erkölcsi mércéje az a bánásmód, amelyben Isten részesítette őt. Περιπατήσαι ἀξίως τοῦ κυρίου – az Úrhoz, az evangéliumhoz, az elhívátásokhoz méltóan éljete! (Kol 1,10; Fil 1,27; Ef 4,1) Ez a sajátos, evangéliumi szemléletmód tükröződik a legtöbb páli levél felépítésében, amelyekben a „dogmatikus” fejezeteket követik az etikai fejezetek,¹²⁹ a levelek ilyenformán megoszló két részének kapcsolódási pontjain (Róm 12,1–3; Gal 5,6; Kol 3,1–4) és az apostolra olyannyira jellemző intelmek (παρακλήσεις) teológiai struktúrájában.

Pál etikájának egyik legkarakterisztikusabb vonása továbbá a nagyfokú etikai rugalmasság, *a cselekvési szabadság érvényesítése és megőrzése*. S ez megint csak az evangélium természetéből következik. Ha ugyanis a megigazulásunk egyedül Isten kegyelmén múlik, és abban részesülhet mindenki, aki hittel elfogadja, akkor nincs kötve semmi ilyen feltételhez. Ha viszont Istennel való viszonyunkat semmi sem veszélyezteti, akkor semmi sem lehet végzetes a számunkra, és semmihez sem kell görcsösen ragaszkodnunk. Ez az etikai szabadság őrzi meg a keresztyén embert az erkölcsi merevségtől és szűkkeblűségtől, és teszi képessé új

¹²⁸ *Gabe und Aufgabe* – a német teológusok kedvelt formulája szerint.

¹²⁹ Róm 1–11., 12–15. feje. Gal 1–5,6; 5,7–6. feje. Kol 1–2., 3–4. fejezetek.

vallási, történelmi, társadalmi helyzetek etikai feldolgozására és az övétől eltérő életformák toleráns elfogadására. Pál etikai gondolkodásában jelentős szerep jut az *üdvösség szempontjából közömbös dolgoknak* (*adiaphora*), amelyek vállalását vagy elhagyását a hívő ember szabad döntésére bízta. Ilyen közömbös dolog például az, hogy mit eszik az ember (1Kor 6,13), vagy hogy aláveti-e magát a zsidó ember életformájának, illetve attól szabadon rendezi be életét (Gal 5,6; 6,15; 2,4–5).¹³⁰

De mindez abban a pillanatban megszűnik *adiaphoron* lenni, amikor új előírásra, lelkiismereti kérdéssé lesz, vagy szabadságunk másokban hitbeli törést idéz elő (lásd a korábban mondottakat: 1Kor 10,23–30). Ezért nem tartom helytállónak azt az újszövetségi teológiában divatos megállapítást, hogy Pál „a törvénytől szabad evangélium” képviselője. Mert amilyen határozottan tiltakozik az ellen, hogy pogány eredetű keresztyéneket a Tóra előírásainak megtartására kötelezzünk, ugyanúgy ellene van annak is, hogy zsidó eredetű keresztyéneket korábbi életformájuk feladására kényszerítsenek (Gal 5,6). Ami nem fér össze az evangéliummal, az a vallási kényszer bármiféle fajtája (1Kor 7,12–16). Az etikai szabadsággal függ össze az is, hogy Pál apostolból hiányzik minden etikai sovinizmus vagy diszkrimináció. Nemegyszer arra buzdítja a gyülekezeteket, hogy tegyék mérlegelés tárgyává a nem keresztyén környezetben meglévő etikai értékeket, s ami az evangélium mértékén elfogadhatónak bizonyul, azt becsülnék meg és tanuljanak belőle (1Kor 10,32; Fil 4,8–9). Ugyanis szerinte az egész világ Istené, és Isten minden ember szívébe írta az ő akaratát (Róm 2,14–15.28–29), s ezért ha töredékesen is, de valami megvalósulhat belőle azoknak az életében is, akik az evangélium igazságának ismeretére még nem jutottak el.

Már a saját korában megvádolták Pált főként judaista – a Tóra megtartását követelő keresztyén – ellenfelei, hogy az általa képviselt szabadságetika utat nyit az önkénynek, a bűnnek (Gal 5,13; Róm 6,15). Elő is fordult olyan libertinista (szabados) túlkapas egyik vagy másik gyülekezetben, amely igazolni látszott ezt a vádat (például 1Kor 5., 6., 11.

¹³⁰ CSERHÁTI 1982, 229–232. o.

fej.). Ezzel szemben Pál azt állítja, hogy a hitből folyó élet *nem helyezi hatályon kívül a törvényt*, hanem inkább helyére teszi, céljához segíti azt (Róm 3,31). Mégpedig úgy, hogy a Krisztus által nyert szabadságunk sem esik áldozatul. Ezt két irányból világítja meg. Egyrészt tudatosítja, hogy szabadságunk záloga Krisztus uralmának vállalásában és akarátának szolgálatában van. Vagyis: *akkor vagyunk szabadok, ha szabadok vagyunk Krisztus számára*. Mihelyt vele szemben is szabadok akarunk lenni, újra a bűn, a törvény és a halál rabságába zuhanunk vissza (Róm 6,12–18; 1Kor 3,21–23; 6,12). Másrészt Jézussal egybehangzóan hangsúlyozza Pál, hogy *a törvény betöltése a szeretet*, mégpedig az a szeretet, amely kész a felebarát javát szolgálni és érte áldozatot hozni (Róm 13,8; Gal 5,13–14; 1Kor 13. fej.). Akit a szeretet ösztökél és irányít, kész alárendelni magát a másoknak, lemondani szabadságának érvényesítéséről a másikkal szemben (1Kor 8,7–13; 10,23–30; Fil 2,1–4). De nem jelent-e akkor még keservesebb dolgot a szeretet szavát követni, mint a Tóra igája alatt élni? Aki így gondolja, nem veszi figyelembe, hogy a szeretet egészen más feltételek között születik, mint a törvénytisztelet. A szeretet az Isten szeretetébe fogódzó hitből fakad és táplálkozik, Isten Lelkének ajándéka (Gal 5,6.22), belső parancs, amelyben nincs semmi a félelem szülte kényszerből. *Az igazi szabadság a szeretetben teljesedik ki*, mert még a másik ember méltatlansága sem szab határt neki.

Pál szerint egyedül a szeretet képes eligazodni abban az új, eszkatologikus helyzetben, amely Jézus feltámadásával állt elő. Pál eszkatologikus szemlélete szerint most átmeneti korban élünk. Érvényben van ugyan még a régi világ rendje, de már hat benne az evangélium erejével a feltámadott Úr új, eszkatologikus rendje. Ennek az átmeneti állapotnak azonban hamar vége fog szakadni (Róm 13,11–14; 1Kor 7,29–31; 1Thessz 5,1–11). A keresztyén ember tehát a jelenben két világ polgáraként él (Fil 3,20), és két olyan rend között kell megtalálnia a helyes utat, amelyek nem fedik mindenben egymást. Ebben a konfliktusban például a judaisták politikai megfontolásból is azt tanácsolják a pogány eredetű keresztyéneknek, hogy metélkedjenek körül, mert akkor élvezhetik a zsidó vallás számára biztosított jogokat. Pál ezt a pogányok iránti szeretet nevében elutasítja. Számára a Krisztus ke-

resztje s az abban megnyilvánuló feltétlen isteni szeretet nagyobb súllyal esik latba, mint e világi szempontok (Gal 6,14–15). Viszont a korinthusi rajongóknak sem ad igazat, akik úgy vélik, hogy a Krisztusban hívő számára a házasság már idejétmúlt intézmény. Hogy ne jöjjenek létre a férfi és nő kapcsolatában rendezetlen állapotok, Pál arra inti őket, hogy vállalják a házasság életrendjét, hacsak Isten nem tette őket alkalmassá a magános életre (1Kor 7,1–9). Ugyanakkor olyan tanácsokkal látja el őket, amelyek a szeretet és a kölcsönösség szempontjait érvényesítik a házasság teremtési rendjén belül (Kol 3,18–19).

Pál nem hagy kétséget afelől sem, hogy a törvényt betöltő szeretet Jézushoz igazodik. „*Legyetek az én utánczóim (μιμηταί), mint ahogy én is Krisztusé*” (1Kor 11,1) – mondja ezt akkor, amikor az erőtlen, gyenge hitű keresztyén testvér iránti tapintatos, elhordozó szeretetre inti a gyülekezetet. De Krisztust kell követniük a szolgálat nehézségeinek vállalásával is (2Kor 4,10; Gal 6,15–17).

g) A páli örökséghez kapcsolódó újszövetségi iratok

Az újszövetségi bevezetéstudomány megkülönbözteti a vitathatatlanul Pál apostoltól eredeztethető iratokat a vele többé-kevésbé szoros kapcsolatban álló és az ő teológiai vonalát képviselő tanítványi kör tagjai által írtaktól. Most nincs módunk az irodalomkritikai kérdéseket tárgyalni és azokban állást foglalni, csupán az ezekben az iratokban jelentkező sajátos és a páli teológiai alapvetést kiegészítő állásfoglalásokat mutathatjuk be, és ezt is csupán röviden, a lényegyet kiemelve tehetjük. Leginkább arra szorítkozunk, hogy azokat a felismeréseket vegyük számba, amelyek az apostol alapvetésén túlmenő szempontokkal gazdagítják az Újszövetség gazdag teológiai kincstárát. A bemutatás sorrendjét nem az egyes művek felirataiból kivehető adatok vagy akár a keletkezésük ideje döntötte el, hanem a vitathatatlan páli levelek teológiai tartalmától mérhető becsült távolság. Ezzel a sorrend megválasztásába önkényes elem keveredett, de az olyan teológiai műben, amelynek feltétlenül értékítéletet is magában kell foglalnia,

ez elkerülhetetlen. Pál bizalmas munkatársainak szóló levelek például egy felszínesebb megítélés alapján nagyobb teológiai jelentőségre tehetnének szert, mint – mondjuk – a lukácsi életmű vagy az Első Péter-levél. Pedig talán teológiailag közelebb állnak az apostolhoz az úgynevezett „másodlagos páli levelek” csoportjánál. Itt említhető meg, hogy az említett értékítélet játszott közre a Kolosséi levél és az Efezusi levél teológiájának első helyen történő vizsgálatában, holott a legtöbb újszövetséges kutató vitatja a két levél páli eredetét.

A Kolosséi levél felelete a gyülekezetet kísértő téves tanításra

Mindenekelőtt két vonást is szem előtt kell tartanunk, ha a levél üzenetét a szerzői szándéknak megfelelően akarjuk megérteni és a páli teológia gondolatvilágában elhelyezni. Bár a bevezetéstudomány ezt az iratot általában a fogsági levelek közé sorolja, tartalmilag mégis inkább az úgynevezett „harci levelek” közé tartozik, hiszen elejétől végéig egyetlen szándék hatja át: a gyülekezet felvértezése a hitüket és az életüket aláásó gondolatokkal szemben.¹³¹ Fontos tehát a levélből kivehető adatok alapján jól meghatározni azt a nézetrendszert, amelynek leküzdésére az írásmű vállalkozik. „Mert ha meg akarjuk ragadni a levél teológiai üzenetét, azt is tudnunk kell, hogy hova akar elérkezni.”¹³² Másfelől a levél keletkezésének körülményeit is szem előtt kell tartanunk. Sok kutató a *deuteropaulinus*, azaz másodlagos páli írásművek közé sorolja, tehát azok közé, amelyeket nem maga az apostol diktált, hanem más valaki kezéből kerültek ki, akiben már „az apostolok utáni kor beszél”.¹³³ Leginkább stílusjegyek (plérofória, főként rokon értelmű szavak vagy birtokviszonyban álló szavak

¹³¹ Lásd CSERHÁTI 1978, 14. o.

¹³² Uo.

¹³³ KÄSEMANN 1933. A szerző kilétét illető feltételezések jó összefoglalását találjuk: GERÉB 2010, 22. kk. Deuteropaulinus műnek tekinti a Kolosséi levelet SCHWEIZER 1976; HÜBNER 1993, 355. o.

halmozása)¹³⁴ szólnak az ellen, hogy közvetlenül Páltól származna az írásmű végső formája. Geréb Zsolt a titkári közreműködés feltételezésére hajlik,¹³⁵ a magam részéről azonban még tovább mennék, és Epafrásznak, a kolosséi gyülekezet Pálnál tartózkodó megalapítójának (Kol 4,12) tulajdonítanék fontos szerepet a levél létrejöttében. Elgondolásomat alátámasztja az a megfigyelés, hogy Epafrásznak a záradékban említett imádsága az egész levélre jellemző stílusjegyeket visel magán (Kol 4,12).¹³⁶ Amennyiben ez a feltételezés igaz, akkor olyan valaki adta meg a mű végső formáját, aki személyes kapcsolatban volt a fogoly apostollal, és felnézett rá. Ez a tisztelet adhat magyarázatot Pál szolgálatának és szenvedésének üdvtörténeti, sőt kozmikus jelentőségűvé emelésére (Kol 1,21–29).¹³⁷ Hiszen az evangéliumnak az a szolgálata, amely által a kolosséi kis közösségnek is rendeződött a viszonya Istennel, az „egész teremtést” érinti „az ég alatt”, és Pál ennek a korfordító eseménynek a „szolgájává lett” (Kol 1,23). Sőt elhangzik a magyarázóknak nem kis gondot okozó kijelentés is, miszerint azok „a szenvedések” is, amelyeket fogságában éppen most kell elszenvednie „a Krisztus testéért, az egyházért”, valamiképpen „betölti a Krisztus szenvedéseinek hiányát” (Kol 1,24).¹³⁸

A kolosséi keresztyéneket kísértő tévtanítás felületes megközelítésben korabeli filozófiára építő szónoki mesterkedésnek tűnik, valójában azonban, a dolog lényegét tekintve, olyan helyzettel szembesít minden embert, amellyel minden korban mindenkinek meg kell birkóznia. Ugyanis a kolosséi gyülekezetben veszélyessé vált „filozófiát”, gondolatrendszert nem lehet „zsidó tévelygők tanításához hasonlítani”,¹³⁹ mert a szóban forgó bölcselkedés hivatkozási alapját a „világ elemei” (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) képezik. Sok vita folyik a rejtélyes kifejezés értelméről. Sokan egy lapon említik mitikus emberfeletti szellemi

¹³⁴ Lásd SIEGERT 1985, 232–233. o. FEINE–BEHM–KÜMMEL 1965, 245. o.

¹³⁵ Uo. 25. o.

¹³⁶ Lásd CSERHÁTI 1978, 30. o.

¹³⁷ Uo. 86–95. o.

¹³⁸ A meglepő kijelentés teológiai feloldására tett kísérletet lásd uo. 89–90. o.

¹³⁹ Mint ahogy ezt GERÉB Zsolt teszi: 2010, 109. o.

valóságokkal, „fejedelmekkel és hatalmakkal” (Kol 2,15) vagy „angyalokkal” (2,18). Eduard Schweizerre hallgatva mégis inkább Empedoklész nyomán a természetnek arra a négy elemére – a levegőre, a földre, a tűzre és a vízre – kell gondolnunk, amelyek a görög gondolkodásban és az ókori világképben szinte mindenütt nagy szerepet játszottak.¹⁴⁰ Mivel az ókori kozmogónia szerint minden ezeknek a keverékéből áll össze, s minden ezek mozgásának van kitéve, meghatározó szerepet töltenek be az emberi sors alakulásában is. Pál kortársainak többsége fatalista volt; a kiszámíthatatlan sors (είμαρμένη) szeszélye félelemmel töltötte el a halandó embert, és ránehezedett a lélekre, hiszen a *sorsot végzetnek* gondolta, amelyen változtatni nem sok kilátása volt. Érthető tehát, ha jóslatokkal és különböző praktikákkal sokan igyekeztek kijátszani végzetüket. Előfordulhatott, hogy a kolosséi keresztyének között is akadtak olyanok, akik meghajoltak a végzet súlya alatt, s noha Krisztushoz tartozónak vallották magukat, két vasat tartottak a tűzben. Lelküket talán az Úr oltalmába ajánlották, de sorsukat „tetszés szerint választott istentisztelettel” (Kol 2,23), valamint bizonyos babonás „előírások” – „*Ne nyúlj hozzá, ne ízleld meg, ne is érintsd!*” (Kol 2,20–21) – megtartásával gondolták jobbra fordítani.

Természetesen fellélegezni a végzet igája alól csak akkor lehet, ha az evangélium Krisztusnak a *mindenség felett való uralmáról* is meg tudja győzni a benne hívőt. A Krisztusba vetett hit mindenekelőtt megajándékozta az egykor bálványimádó pogány kolosséiakat is a legnagyobb titok ismeretével, azzal ugyanis, hogy nincsenek egyedül, mert Uruk „köztük van” (Kol 1,27). Továbbá megszabadította őket a lelkiismeret terhétől és a bűn rabságától, amikor „*bocsánatot szerzett minden vétküinkre, eltörölve az ellenünk megírt és előírásokkal terhelő és minket vádoló adóslevelet, amit el is vett az útból, felszegezve a keresztfára*” (2,13–14). Mivel pedig az Istennel megbékült embert nem tudják kiragadni az ő kezéből, ezért „*lefegyverezve az ember felett zsarnokoskodó fejedelmeket és*

¹⁴⁰ SCHWEIZER 1970, 147–148. o. Hogy a hellenisztikus zsidóságban is érvényesült az elemekre épülő természetszemlélet, mutatja SalBölcs 13,1–2: „Botor minden olyan ember (...), aki az alkotót sem veszi észre, amikor műveit vizsgálja, hanem vagy a tüzet, a szelet, az illanó levegőt (...) véli isteneknek.” (Cs. S. ford.) in: DKB 53. o.

hatalmakat, a nyilvánosság előtt megszegyenítette őket, és diadalmenetben hordozta azokat Krisztus által” (2,15).

Mindez azonban még nem jelenti azt, hogy a Krisztusban hívő ember a földi, e világi lét nyúgeitól, a végzet uralma alól is felszabadult. Az evangélium erre vonatkozó üzenetét szólaltatja meg az író a Krisztusról mint a kozmosz Uráról szóló himnusz (1,15–20) felidézésével. A himnusz második strófája Krisztusnak a megváltásban betöltött szerepéről szól. Az első strófa viszont ezzel szemben azt állítja elénk, amit a preexisztens Krisztus a világ teremtésének eszközeként elvégzett. Ezért az, aki „feje a testnek, az egyháznak”, egyúttal „ő van mindenek élén” is, és ezért végül is „felé irányul a mindenség”. Bízhatnak tehát azok, „akik az Istent szeretik, hogy minden – a sors hatalmai is – a javukra van” (Róm 8,28). Jézus Krisztus térhez és időhöz kötött megváltói művének ez a kozmikus méretű kiterjesztése túlzásnak és ezért követhetetlennek tűnhet gondolkodó emberek számára, ám ha ez a távlat hiányzik a Krisztus ismeretéből, erőtlenné válik a benne való hit és a vele való közösség. A himnusz megállapításai Krisztusról nem idegenek a páli életműben, holott sokan így gondolják.¹⁴¹ Egyes kifejezései más levelekben is előfordulnak (például 2Kor 4,4; Róm 8,38–39; 11,36), sőt olykor Krisztusnak a teremtésben betöltött szerepe is hangot kap a sorok között (1Kor 8,6; 15,21–22). Az Istenhez tartozás kozmikus összefüggései már az ószövetségi bölcsességirodalomban is hangot kapnak, amikor az isteni bölcsességet vallja a világ teremtése közvetítőjének és a világmindenség rendező elvének (Péld 8,22–36). Amikor az Újszövetség Krisztusnak a bölcsességhez hasonló szerepet tulajdonít, nyilván azért veszi magának ehhez a bátorságot, mert Krisztusnak Istenhez fűződő különleges és páratlan viszonya erre alapot ad. Ha Isten teremtője és fenntartója a világmindenségnek, akkor ebben a feladatban az is részt kap, akiben „tetszett benne lakoznia az egész teljességnek” (Kol 1,19).

¹⁴¹ Lásd többek között: BULTMANN 1959, 530. o. KÄSEMANN 1960–1964, I: 49. o. HERCZEG 1997, 76. o.

Ez az evangéliumi válasz az ókor egyik leggyötrőbb terhére, a sors forgandóságából adódó kérdésekre. Számtalan bölcs tanáccsal, különféle amulettekkel, praktikákkal igyekeztek a balsorsot elhárítani és a szerencsét a saját oldalukra állítani. A kolosséi keresztyének között akadtak olyanok, akik ugyan „Krisztussal együtt meghaltak a világ elemei számára”, ám továbbra is próbálták a régi módon kijátszani a sorsukat meghatározó folyamatokat, és különböző előírásokkal terhelték magukat: „Ne nyúlj hozzá!”, „Ne ízleld!”, „Meg se érintsd!” A 2,16 alapján azt gondolhatnánk, hogy zsidós étkezési és naptári előírások állnak ezeknek az óvatosságra intő figyelmeztetéseknek a háttérben, mégis inkább az egykori pogányokban visszamaradt babonás félelmekből eredő önmegtartóztatás kifejeződései. Olyan önkényes irányelvek ezek, amelyekben a sors erőinek szinte vallásos tisztelete, az előttük való meghunyászkodás és vezeklésre kényszerítő megbánás jut kifejezésre. Pál a reá jellemző módon ezt az emberi „bölcsséget” sem ítéli el mindenestől, ahogy az ismeretben is talál valami értékelhetőt (1Kor 8,1,7 szerint, az emberi tanításokban is talál valami megszívlelendőt, az önsanyargatásnak is lehet jó következménye (2Kor 12,6)). Csakhogy abban az esetben, ha mindez önelégültséghez vezet, nem az önfegyelmet növeli, hanem az önteltséget. Végső soron tehát Pál számára az elemek tiszteletének kérdésében is az a mérvadó, hogy egy bizonyos gyakorlat az Istenre hagyatkozó hitből fakad-e, vagy pedig önhittségből.

A himnusz tanulsága: a Krisztusnak engedő életet nem gyűrheti maga alá a jelen világ természete. De kérdés, hogy Krisztusnak a teremtet világ feletti uralma már most maradék nélkül érvényesül-e. „Amikor Krisztus eltörölte az ellenünk megírt és minket előírásokkal terhelő adóslevelet, amely vádolt bennünket, és el is vette az útból, felszegezve azt a keresztfára, (ezzel) lefegyverezve a fejedelmeket és hatalmakat, a nyilvánosság előtt megszégyenítette őket, diadalmenetben hordozva körül őket.” Vajon *teljes diadalt* aratott-e, azaz végleg megszüntette-e a természet világának az elemek által gyakorolt uralmát az emberi élet felett? A teológia fogalmaival: hogyan érvényesül az „eszkatológiai fenntartás”, a „már nem és a még nem” feszültsége a

himnusz üzenetében? A levél nem kerüli ki a választ erre a „kényelmetlen” kérdésre sem. A döntő változás már megtörtént Krisztus halálában és a hozzá tartozók keresztségében, mert az az ember korábbi énjének halálát jelenti. Ám vele együtt fel is támadtunk. Ami tehát Krisztussal történt, velünk is megtörténik. Az, hogy ez a változás végbement, most még el van rejtve tapasztalásunk elől, de Krisztussal együtt Istenben is el van rejtve. „Amikor pedig Krisztus, a mi életünk megjelenik, akkor majd azok is megjelennek vele együtt dicsőségben, akik Krisztuséi.” A himnusz diadaléneke ebben az eszkatologikus távlatban nyeri el teljes realitását.

Ha Krisztus uralmát a földi élet színterén is komolyan vesszük, akkor nem tekintjük véletlennek, hogy az újszövetségi irodalomban az úgynevezett *házitáblák* műfaja először a Kolosséi levélben jelentkezik. A jelenvaló világban ugyanis két olyan közösségi alkalom van, amelyen Krisztus közvetlen módon gyakorolja befolyását. 1. Az egyház közösségében, ahol a prófétai szó utat tör magának (1Kor 14, 29–33). Pál nem is mulasztja el, hogy olvasói a gyülekezeti élet gazdagságára is gondot fordítsanak (Kol 3, 12–17). 2. Mégis ez alkalommal jelentkezik új és egyre terebélyesedő hagyományfolyamként a házitáblák sora. Létrejöttéhez találkozni kellett Jézus Krisztus befolyásának a családi közösség teremtsébeli adottságával. A család életrendjével foglalkozó irodalom nem volt ritka jelenség az ókor filozófiai gondolkodásában. Amikor azonban egy-egy család tagjainak nagyobb része keresztyén hitre tért, igény támadt a *keresztyén család életrendjének* megfogalmazására. Ezek a házitáblák nem egy kaptafára készültek. Az ilyen tartalmú levelekben található útmutatások közül azokra kerül nagyobb nyomaték, amelyek a levél címzettjeinek életében időszerűbbé váltak. Így például a Kolosséi levélben a legtöbb szó a családhoz tartozó rabszolgák helyzetével foglalkozik. Az Efezusi levélben pedig a férj és feleség viszonya kerül előtérbe. A keresztyén család életrendjére irányuló útmutatásokban a legfeltűnőbb mégis az, hogy a családi élet *minden szereplőjének* megvan a maga helyzetében a szeretetből fakadó feladata a másik családtag iránt, legyen az férj vagy feleség, szülő vagy gyermek, úr vagy rabszolga. Jellemző módon érvényben maradnak a teremtséi rendek, ugyan-

akkor azonban az önfeláldozó szeretet szabja meg ezeknek Isten által megkívánt betöltését. A mindennapi életnek ezek a területei méltó visszhangként rezonálnak a kolosséi himnusz fenséges akkordjaira.

Az Efezusi levél Krisztus egyházának Isten tervében betöltött szerepéről

Az ezen a néven ismert iratról bátran mondhatnánk, hogy a Kolosséi levél *ikertestvére*, sok ugyanis a hasonlóság közöttük. Ugyanaz a hömpölygő stílus, a mondanivaló emelkedett kibontása és Krisztusra tekintő megalapozása. Sok fogalom visszaköszön a Kolosséi levélből, sőt egyes hosszabb részletek is megisméltődnek, csak más elrendezésben. Mindez azt sugallja, hogy keletkezésük is hasonló folyamat eredménye lehet. Ha a Kolosséba írt levélről feltételeztük, hogy Epafrász közvetítésével (Kol 1,7; 4,12), de Pál útmutatásával született meg, akkor hasonlóképpen feltételezhetjük ugyanezt a vele irodalmi függésben levő másik iratról is. A kutatók többsége szerint az utóbbi, azaz az Efezusi levél íródott később. De a két levél között a letagadhatatlan rokonság ellenére is jelentős különbségek vannak. A Kolosséi levél egy meghatározott gyülekezethez szól, és egy aránylag jól körülírható tév-tanítás ellen veszi fel a harcot. Az Efezusi levélről viszont szövegkritikai érvekre hivatkozva megállapítható, hogy az Efezusba irányító címzés csak utólag került a levélbe. Eredetileg több kis-ázsiai gyülekezetnek írt körlevél lehetett. De a legjelentősebb eltérés a főtémában van. Míg a Kolosséi levélben a kozmikus valóság teológiai átvilágítására kerül a hangsúly, addig a levélpárjában az egyház titkába történő beavatásra.

Már a kolosséi himnuszban (Kol 1,15–20) párhuzamba kerül a kozmosz és a Krisztusban hívők közössége, az egyház. Mind a kettő Isten felől nézve a valóságnak ugyanolyan nagyságrendű tényezője. Mind a kettőhöz köze van Krisztusnak: ő a feje, irányt szabó ura a teremtettségnek, de az új teremtésnek, az egyháznak is. Csak míg a kozmoszban mindennek a puszta léte révén van köze Krisztushoz, addig az egyházban a benne élők hitük által kapcsolódnak a főhöz, Krisztushoz. Ez a *sajátos viszony* a tulajdonképpeni témája az Efezusi levélnek. Mert bár a kolosséi himnuszban az egyház léte és jelentősége

kozmosz méreteket ölt, a viszony Krisztushoz az egyház népében tudatos és személyes. „A világ csak függ tőle, de az egyház hite és szeretete által él is belőle. A világ öntudatlanul és akaratlanul van alávetve neki, de az egyház népe ismeri őt, és önként engedelmeskedik neki... Az egyház nem hagyja cserben a világot. Ismeri Krisztust, ismeri a teremtő Istennek Krisztusban nyilvánvalóvá lett, világot át-fogó szeretetét.”¹⁴² Ezért fogyatékos teológiailag az egyháznak a hajó metaforájával megfogalmazott küldetése. Mert e szerint az egyház nem más, mint a világból kivándorlókat az örökkévalóság partjaira menekítő valamiféle Nőé bárkája, holott a himnusz tanúsága szerint azon kell fáradoznia, hogy a világban való lét egyre inkább Krisztusra irányuljon.

Amikor Pál apostol egyházzal kapcsolatos dolgokról beszél, az ἐκκλησία (*ekklészia*, régies magyarsággal: *eklészia*) szót használja. Legtöbbször egy-egy helyhez, városhoz vagy családkhoz kötött keresztyén közösséget nevez meg így. Az Efezusi levélben a szó az ökuméné (οἰκουμένη), amely a lakott földön élő minden Krisztus-hívőt magában foglaló közösséget jelöli. Ez a jelentésváltozás is egyike azoknak az érveknek, amelyek a levél páli eredete ellen szólnak. Pedig igazság szerint Pál is használja a kifejezést a földön élő egész keresztyénséget átfogó értelemben. Így például akkor, amikor megvallja, hogy páfördulása előtt „üldözte az Isten egyházát” (1Kor 15,9; Gal 1,13; Fil 3,6), így, az egyházat egyes számban említve. Sőt az is előfordul, hogy amikor levelével egy bizonyos helyen élő gyülekezethez fordul, Isten egyházaként szólítja meg, amely például „Korinthuszban van” (1Kor 1,2; 2Kor 1,1). Ez adott esetben még lehetne teológiailag súlytalan elszólás, de nem egyszer juttatja kifejezésre és fejt ki bővebben azt a látását, amelyben minden Krisztusban hívőnek együvé tartozása kiindulópont és adottság Istentől. Bizonyára az egység kifejezésre juttatása érdekében szorgalmazza az úgynevezett kollektát, a jeruzsálemi gyülekezet szegényeinek megsegítését célzó

¹⁴² Lásd CSERHÁTI 1978, 70. o.

gyűjtést is.¹⁴³ A Kolosséi levél és az Efezusi levél tehát teológiailag egymás mellé kívánkozik, tartalmilag kölcsönösen kiegészíti egymást. A kozmosz a Krisztusban magát érvényesítő teremtmény és kormányzó Isten színtere, az egyház pedig Istennek Krisztusban a megváltó atyai szeretetét kinyilvánító, kozmikus méretű eszköze. Ezért „a világ története rejtett Isten-történet, és az Isten-történet felfedett világtörténet”.¹⁴⁴

A világegyház az Efezusi levél szerint rászorul Krisztusnak, az egyház fejének irányító, formáló tevékenységére, hogy teljességre jusson és rendeltetését betöltse. Többször is visszatérő fordulat a levélben: εἰς οἰκονομίαν (rendeltetés megvalósítására) vagy ἡ οἰκονομία τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ (Isten kegyelme szándékának megvalósítása), ami világossá teszi, hogy az egyháznak Isten tervei számára alkalmas eszközzé kell formálódnia. Mindenekelőtt törekednie kell az egységre. Pontosabban: a Krisztusban adott egységet fel kell ismernie és el kell fogadnia. Ugyanis: „Egy a test, és egy a Lélek, aminthogy egy reménységre kaptatok elhívást is. Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség, egy az Istene és Atyja mindenkiben...” (Ef 4,4–6)¹⁴⁵ De mivel „Krisztusban, aki a Teremtő képmása, nincs görög, sem zsidó, körülmetéltek és körülmetéletlenek tábora” (Kol 3,11), az egyháznak mint Krisztus testének önmagában ki kell békítenie az ősi és elkeseredett ellentétet, „a közbeékelt válaszfalat”, „hogy a kettőt egyé teremtse önmagában” (Ef 2,14–15).¹⁴⁶ Az egyházra mint Krisztus testére vár – Isten házirendje szerint (κατὰ οἰκονομίαν) – a pogány múlt maradványaival történő leszámolás is (Ef 4,17–32). „Legyetek Isten utánzóik, mint szeretett gyermekek, és járjátok életeket újját szeretetben!” (Ef 5,1) – a megvalósításra váró feladat összefoglalóan vonatkozik az egyház népére.

A levél – hasonlóan a Kolosséi levélhez – az egyháznak a teremtett világ egy másik területén váró szolgálatára is ráirányítja a figyelmet,

¹⁴³ Bővebben lásd CSERHÁTI 2009, 275. kk.

¹⁴⁴ DILSCHNEIDERT idézi GABATHULER 1965, 178. o.

¹⁴⁵ BALIKÓ 1985, 107. o.

¹⁴⁶ A „válaszfal” lebontása a levél egyik nagyon fontos mondanivalója, de hogy a centrális mondata lenne a levélnek, ahogy Mussner állítja, az túlzás. Lásd TRE 9: 743. o.

mégpedig a keresztyén családnak a házitáblákban rögzített életrendjére. Amíg azonban a Kolosséi levélben hasonló műfajt képviselő egységben az egy fedél alatt élők kötelességei közül a rabszolgák életrendje kap nyomatékot, az Efezusi levélben viszont mindaz, ami a *férj és feleség* egymáshoz fűződő viszonyával kapcsolatos. A levélnek ezen a helyén jellemző módon több szó esik Krisztus és az egyház viszonyáról, mint arról, amivel a házastársak egymásnak tartoznak. Ez a körülmény arra utal, hogy a levél szándéka szerint nem a házastársak sajátos kapcsolata teszi érthetővé Krisztus és az egyház viszonyát, hanem fordítva: Krisztusnak az egyháza iránt tanúsított magatartása a kulcs a házastársak jó viszonyához. A levél még nem állítja azt, ami Augustinusnál¹⁴⁷ s majd később a középkori misztikus teológusok műveiben felbukkan, hogy tudniillik az egyház Krisztus menyasszonya, Krisztus pedig a lélek vőlegénye.¹⁴⁸

Krisztusnak, a főnek a kapcsolata a testtel (Ef 1,22–23), az egyházzal nem jelenti azt, hogy a test tétlenül mindent a főre háríthat és mindent tőle várhat. Valóban tőle jön az irányítás, a megerősítés és a biztatás, de a testre, az egyházra vár, hogy Isten ökonómiáját, üdvös házirendjét (Ef 3,2) a maga körén belül és a teremtett világban megvalósítsa. Ez pedig nem megy simán, könnyedén, harc nélkül. A harc természetéhez tartozik, hogy az ellenfél az ember felett álló gonosz szellemi hatalom, amely ördögi ravaszsággal és módszerekkel próbálja megghiúsítani Isten szándékának megvalósítását (Ef 6,10–17). Isten azonban ellátja az övéit megfelelő fegyverzettel, csak azt fel kell öltetni, és élni kell vele. Nem lehet véletlen, hogy egy kivételével védő fegyverekből áll a sikeres harci felszerelés. A ruházat felövezése a harcra igazságszeretettel (ἀληθεία) történik, a létfontosságú „szervek” védelmét a megigazulás mellvértje (θώραξ τῆς δικαιοσύνης) látja el, a kellő mozgékonyt az evangélium hirdetését vállaló készség saruja biztosítja (ἐτοιμασία τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης), a gonosz életveszélyes tüzes nyilait a hit tekintélyes pajzsa (θυρεός τῆς πίσ-

¹⁴⁷ Lásd HÄGGLUND 1983, 99. o.

¹⁴⁸ Uo. 155. o.

τρως) képes elhárítani, a biztonságérzetet pedig az üdvösség sisakja (περικεφαλαία τοῦ σωτηρίου) adja. Az egyetlen fegyver, amellyel az ellenség legyőzhető, a Lélek kardja, amely az Isten beszéde (ἡ μάχαιρα τοῦ πνεύματος, ὃ ἐστὶν ῥῆμα Θεοῦ). A Krisztus főssége alatt élő egyház ügyét nem szolgálják a világ területén alkalmazott hatalmi eszközök, de rábízhata magát Istennek a teremtett világért és az új teremtésért fáradozó beszédére.

A pásztorlevelek (1Tim, 2Tim, Tit) teológiai hangsúlyai a második keresztyén generáció viszonyai között

A három levelet a 18. század óta emlegetik „pásztorlevelek” címszó alatt, és ez az elnevezés meg is honosodott, hiszen mint hármas ikercsillagzat, a három irat minden eltérő mozzanat ellenére is hasonló nyelvi, fogalmi, szemléletbeli és teológiai vonásokat hordoz magán.¹⁴⁹ Mindhárom gyülekezeti vezetőket szólít meg, ugyanakkor a gyülekezetek tudomásulvételére számít,¹⁵⁰ és mind a három Pál apostol tekintélyére támaszkodik.¹⁵¹ De míg a Timóteushoz írt első levélben és a Titusznak írt levélben a hangsúly a gyülekezeti élet jó rendjének szorgalmazására esik, a Timóteushoz írt második levél egyfajta végrendeletnek tekinthető.

Függetlenül a szerzőség kérdésében elfoglalt állásponttól, a levelek teológiai megítélésében döntő az a felismerés, hogy bennük a korai keresztyénység életében végbement *generációváltás tükröződik*. Érdemes Goppeltre figyelni, aki újszövetségi teológiájában tömören összefoglalja azokat a történeti és teológiai változásokat, amelyek meghatározóak voltak az apostolok kora után színre lépő második keresztyén generáció életében. „Kr. u. 63 és 70 között (...) az egyház történeti helyzete alapvetően megváltozott, mégpedig a leginkább számottevő

¹⁴⁹ Lásd CULLMANN 1966, 99. o.

¹⁵⁰ HOLTZ 1965, 5. o.

¹⁵¹ A szerzőség kérdését részletesebben lásd: LENKEYNÉ SEMSEY 1988, 17–18. o. FEINE-BEHM-KÜMMEL 1965, 265. o.

apostolok mártírhalála, Jeruzsálem lerombolása és a Néró-féle keresztényüldözés kitörése következtében. (...) Az egész keresztényiséget befolyásoló személyiségekkel együtt – írja Goppelt – megszűnt a szerves kapcsolat a keresztény mozgalomban. Az egyes régiók képviselői kerültek előtérbe úgy, hogy az egyházi folyamatok ezután a birodalom különböző területein sajátos vonásokat öltöttek magukra. Az egyházi viszonyok másképp alakultak a palesztinai-szíriai térségben, mint Nyugat-Kis-Ázsiában, és ott ismét másképpen, mint Görögországban vagy Itáliában. (...) A misszió távlata például nem az egész lakott föld, hanem helyi viszonyok között történő esemény.”¹⁵²

De talán még ennél is fontosabb az első és második keresztény generáció között felismerhető különbség tekintetében az, ami Goppelt szerint a korabeli zsidósággal való kapcsolat és a Krisztus közeli eljövételének reménysége terén végbement változásokat illeti. „A páli időkre jellemző és egyúttal jelentős feszültség a palesztinai zsidókereszténység és a hellenisztikus kereszténység között már a múlté” – írja. „De maga a zsidóság is – folytatja – elhatárolódik az egyháztól.” Ennek következtében „megváltozik az egyház viszonya a Római Birodalom hellenisztikus világával is”. „A páli időkben a közfelfogásban a keresztények még egy zsidó szektának számítottak, és a zsinagógához hasonlóan a »religio licita«, azaz a megengedett vallás előnyeiben részesültek.” Ám a Néró-féle keresztényüldözés után már „...a keresztények elleni gyanúsítások birodalomszerte termékeny talajra hullottak. Ettől fogva a keresztényiséget *különálló vallásként* bírálták el, és ennek megfelelően megbélyegző előítéllettel viseltettek irányukban.”¹⁵³

Az idő múlása is megtette a magáét. Már maga az a tény, hogy egy új keresztény nemzedék lépett előtérbe, „...meghatározott tipikus problémákat és formai változásokat hozott magával. A második nemzedék megkísérelte *intézményessé tenni* mindazt, amit az első dinamikus lendülettel létrehozott. (...) Ez a jelenség azonban szükségszerű folya-

¹⁵² GOPPELT 1981, 485. o.

¹⁵³ Uo. 484. o.

mat; mert egy megtérési mozgalom, mint olyan – állapítja meg Goppelt – hosszú időre nem tartható fenn.” Ennek következtében többen között arra is hajlamossá vált sok keresztyén, hogy „újra a körülöttük lévő világ életformáihoz igazodjék”. De mindezt még egy el nem hanyagolható teológiai észrevétellel egészíti ki: „A másik fontos tényező a *Krisztus eljövételének késlekedése*.” Amit ugyanis másokkal együtt még maga Pál is remélt, miszerint még a saját életében eljön Krisztus hatalommal, nem következett be, sőt egyre távolodni látszott. Goppelt szükségesnek látja megjegyezni: „Krisztus eljövételének a késlekedése, nem pedig mint sokan hiszik, a csalódás a közeli vég elmaradása miatt, okozta a visszacsúszást a világias életbe.”¹⁵⁴ Míg Pál úgy érzékeli a jelen világ hátralevő idejét, hogy az „összetorlódott”, vagyis az események felgyorsultak (1Kor 7,29), a pásztorlevelek címzettjei inkább a példázatbeli rossz szolgálóhoz hasonlítanak, aki így gondolkodott: „Késik az én uram – majd verni kezdte szolgatársait, és együtt evett és ivott a dözsölőkkel.” (Mt 24,48)

Egyrészt tehát elkerülhetetlen lett a második és harmadik generáció számára a hitbeli örökség, a náluk levő „letét” (1Tim 6,20; 2Tim 1,14.12), a παραθήκη megőrzésének feladata. Ennek tudható be, hogy a pásztorlevelekben számos, más helyen nem található hitvallási, liturgiai töredéket (1Tim 2,5–6; 3,16; 6,11–12; 15–26; 2Tim 1,9–10; 2,11–13; Tit 2,11–14; 3,4–7) és „főként szinoptikus hagyományt követő evangéliumi anyagot”¹⁵⁵ (például 1Tim 1,4.15; 2,6; 3,16; 5,18; 6,18) találhatunk. Elsősorban azonban szinte merev hivatkozást a kegyelemből hit által való megigazulás páli tételeire (pl. 1Tim 1,12–17; Tit 3,4–5). De nemcsak tudatosítaniuk kell a „hagyatékot” (1Tim 4,12–16; 2Tim 1,6–8), hanem tévtanokkal szemben is meg kell védeni (1Tim 1,18–20; 4,1–4; 6,3–6.20–21; 2Tim 2,16–18; 3,1–9.13–14; 4,3–5; Tit 1,10–16; 3,8–11). A megőrzés, tehát az igaz hit melletti megtartás és értelemszerűen a tévtanok elleni küzdelem megvívása a püspök, az ἐπίσκοπος feladata, hiszen a gyülekezetek ebben az időben már az ő egyszemélyi vezetése alatt állnak. Mindhárom szóban forgó levél

¹⁵⁴ Uo. 485. o.

¹⁵⁵ Lásd CAMPENHAUSEN 1951, 41. o.

tulajdonképpen tiszttségük felelősségét részletezi,¹⁵⁶ de úgy, hogy mind-
ezt a rájuk bízott gyülekezet is számon tarthassa.

Ám miközben a levelek szerzője a páli „hagyaték” (1Tim 6,20; 2Tim 1,14.19), az „egészséges tanítás” (Tit 1,9) iránti hűségre inti olvasóit, *rugalmasságot és alkalmazkodást* vár el tőlük a kor és a társadalom követelményeit illetően. Több megértéssel kezeli a teremtett világhoz való tartozás kérdéseit (1Tim 4,1–5; 5,1–20; 5,23). A keresztyén háznép életrendjét a kezdeti időszakhoz képest kevésbé radikális értelemben (Gal 3,28; Kol 3,11), megszelídített (domesztifikált) változatban írja elő. A patriarchális rend érvényes rájuk nézve is.¹⁵⁷ A férj a *pater familias*, akinek alá vannak rendelve nemcsak a szolgák, hanem a feleség és gyermekek is (Tit 2,1–10). De a keresztyén háznép életrendjének kell érvényesülnie az istentiszteleti alkalmakon is, amelyeken az aszszonyoknak „hallgass a nevük”, főként pedig „nem uralkodhatnak férfiakon” (1Tim 2,8–12). A keresztyének rendeljék alá magukat a felsőbbségnek és engedelmeskedjenek nekik, de általában megértők és szelídek legyenek a társadalom minden tagja iránt (Tit 3,1–2). M. Di-belius kommentárjában ezt „a jó polgárnak bizonyuló keresztyén” magatartásának nevezi.

De tévedünk, ha azt hisszük, hogy a pásztorlevelek a keresztyénektől és vezetőiktől a megalkuvás határát súroló alkalmazkodást várnak el. Egy tekintetben nincs megalkuvás, még ha ez a szembenállás véres

¹⁵⁶ Von Campenhausen előbb idézett tanulmánya azt a figyelemre méltó megfigyelést fejt ki, hogy Polükarposz, a mártírhálált szenvedett szmirnai püspök a 2. század első felében végbevitt nagy tekintélyű egyházvezetői és teológiai munkássága sok tekintetben rokon vonásokat mutat a pásztorlevelek világával. A szerző eljut arra a merész következtetésre, hogy a pásztorleveleket Pál neve alatt a neves püspök, Polükarposz írta a *markionita eretnység* elleni küzdelem hevében (uo. 5. o.), és Campenhausen írása ennek a feltételezésnek az alátámasztását szolgálja. Meglepő fordulat a műben az a következtetés, amely szerint a püspök rá jellemző módon azt a Pált állítja csatasorba a nagy eretnek, Markion ellen, aki magát Pál hívének hirdette, és tanítása érdekében az Újszövetségből csak Lukács evangéliumát és Pál leveleit tartotta meg. Végül is ennek révén „Pál tűnik a kialakuló katolikus fejlődés tulajdonképpeni atyjának” (43. o.). Von Campenhausen nézeteit Polükarposz szerepéről a pásztorlevelek keletkezése körül osztja többek között BAUER IS: 1995, 252. o.

¹⁵⁷ Lásd: TRE 26: 60–63. o. (Jürgen Roloff)

megtorlást is von maga után. Nem vehetnek részt a császár mint istenség kultikus tiszteletében. Ez a megszorítás érthető módon rejtjelezetten bújik meg a levelekben. Visszatérő kifejezés ugyanis bennük az ἐπιφάνεια (epifánia) kifejezés Krisztusnak a múltban (2Tim 4,1.8), a jelenben (2Tim 1,10) és az idők végén bekövetkező színre lépésére vonatkozóan, de ez az olvasóban elkerülhetetlenül összekapcsolódik az isteninek hirdetett császár személyével, mert kivételes kifejezésként „az isteni uralkodónak a hellenisztikus-római állami kultusz során az alattvalók előtt történő ünnepélyes megjelenését”¹⁵⁸ (epifánia) idézi fel. Ha pedig hozzávesszük, hogy a levelek Krisztust Szabadítónknak, σωτηρ ἡμῶν-nak (2Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6) nevezi, akkor aligha lehet kétségbe vonni, hogy a pásztorlevelek tudatosan állítják szembe Krisztust az istenített uralkodóval. Így akarják felkészíteni a Krisztus-hívőket a Néró-féle keresztyénüldözés után átmenetileg enyhülő, de alig pár év múlva egyre erőszakosabb és egyre nagyobb területre kiterjedő megpróbáltatásaikra.

Felkészítés a nehéz időkre Péter első levelében

Szerényen húzódik meg egy aránylag rövid lélegzetű levél az úgynevezett „katolikus levelek” között, pedig vannak, akik szerint „az Újszövetség egyik legjelentősebb és legmeggyőzőbb irata”.¹⁵⁹ Péter első levelét Luther is nagyra becsülte. Ezt írja róla az egyes könyvekhez írt előszók között: „...Szent Péter első levele e könyvek magva és veleje; ezért illő, hogy ezeket tartsuk legelőbbre (...).”¹⁶⁰ Mai kifejezéssel ezt mondhatnánk: a levélnek igazán „jó sajtója” van. Ezt a megbecsülést a levél nem annyira a szerzőnek tekintett Péternek, a tanítványok szóvivőjének köszönheti, hanem a tartalmának. Bár az óegyházi hagyomány Péternek tulajdonítja az iratot, az újszövetségi kutatás általában ezt az állítást

¹⁵⁸ Lásd EWNT III. kol.

¹⁵⁹ BALZ-SHRAGE 1993, 60. o.

¹⁶⁰ LUTHER 2011, 290. o.

fenntartással fogadja. A kétely alapja elsősorban irodalmi észrevétel. A nyelvezete kiváló görögtudásról árulkodik, amit a zsidó származású Péternél nehéz feltételezni. De az általa képviselt teológia is olyan közel áll Páléhoz, a megelőző kegyelem tanához (1,14–17; 5,10–11), a váltság egyetlen alapját Krisztusban mint „élő kőben” (2,4; 2,21–25; 3,18–19) történő megragadáshoz, hogy merészség lenne Péternek tulajdonítani. Az egyik érv sem teljesen meggyőző. Nem tudjuk, hogy a bethsaidai születésű Péter milyen mértékben sajátíthatta el ebben a nemzetközi környezetben a görög nyelvet. Ugyancsak elsiertet következtetés az úgynevezett „antiókhiai közjátékból” (Gal 2,11kk) Péter és Pál között súlyos teológiai ellentéteket feltételezni.

Az viszont már elgondolkodtatóbb, hogy a levélből kivehető adatok az 1. század végi viszonyokra utalnak. A keresztyének üldözése, amiről oly sok szó esik, még csak szórványosan fordul elő, de a keresztyének és a pogány környezet közötti feszültség egyre fokozódik. A hatóságok még ritkán lépnek közbe. A közvélemény viszont egyre inkább ellenük hangolódik. Találón jellemzi Tertullianus egyházatya ezt a hangulatot: „Ha a Tiberis elárasztja a falakat, ha a Nílus nem árasztja el a földeket, ha a légkör fullasztóan mozdulatlan, ha a föld megrendül, ha éhínség vagy járvány támad, abban a pillanatban: a keresztyéneket az oroszlánok élé!”¹⁶¹ A tömegek osztják Tacitus véleményét: „A keresztyének minden gyalázatra kész, gyűlölt emberek.”¹⁶² A hatóságok szemében azonban egyre inkább az lesz az igazi gond a keresztyénekek kapcsolatban, hogy nem hajlandók a császár istenítésében, kultuszában részt venni, s készek megkegyelmezni abban az esetben, amikor megesküsznek a császárra, és hajlandóak oltáraiknál áldozatot bemutatni neki. Traianus császár ilyen értelmű utasítást ad ifjabb Pliniusnak, Bitinia provincia helytartójának (Kis-Ázsia): „Nem kell a keresztyének után nyomozni, ám ha feljelentik őket, és keresztyén voltuk bebizonyosodik, meg kell őket büntetni.”¹⁶³ Joggal kifogásolja Tertul-

¹⁶¹ PL I: Apol. 542. kol.

¹⁶² *Annales*, XV,44.

¹⁶³ Lásd HAMMAN 1985, 99. o.

lianus ezt az uralkodóvá váló jogi eljárást: „A keresztyén nem büntetésre méltó emiatt, csak azért, mert lelepleződött.”¹⁶⁴ Így gyakorlatilag a meggyanúsítottak sorsa végső soron nem a hatóságokon múlt, hanem a *vox populi*, az arénába összecsendült vérszomjas nézősereg hangorkánján. Jól ábrázolja ezt az ősz Polükarposz szmirnai püspök mártíriumának leírása: „Amikor a stadionba bevezették, és a tömeg megtudta, hogy Polükarposzt elfogták, nagy felzúdulás támadt. Mihelyt pedig előállították őt, megkérdezte tőle a helytartó, hogy ő-e Polükarposz. Miután ő ezt beismerte, a helytartó rá akarta beszélni a tagadásra, ezt mondva: »Tekints a korodra«, és más hasonlókat, amint ezt szokásuk volt mondani: »Esküdj a császár szerencséjére, térj észre, és mond: Takarítsd el az istenteleneket [ἀθέτους = ateistákat]!«”

A levél megírása idején még viszonylag csendes a keresztyének élete, de ez a vihar előtti csend. Éppen ezért jelen esetben a lelkipásztori feladat nem annak az állapotnak Isten igéjének megvilágításába helyezése, amely a minden embert utolérő több-kevesebb szenvedésből adódik, hanem *felkészítés a Krisztusért vállalt szenvedésre*. Mert a Krisztusba vetett hit nemcsak erőt adhat a szenvedésben, hanem oka is lehet különféle szenvedésnek. A levél szerzője jól tudja, hogy szenvedhet valaki „Isten akaratát követve” (4,19), „jót cselekedve” (2,20; 3,17), egyszóval, mint *Χριστιανός*, azaz keresztyén is. Ha ilyen szenvedés éri utol a Krisztusban hívőt, mindenekelőtt „ne idegenkedjék a körükben támadt megpróbáltatás tűzétől, mintha valami rendkívüli érné őt”, hiszen ez csupán „részesedés Krisztus szenvedésében” (4,12–13). A fő dolog az, hogy a hitéért szenvedő ne köztörvényesként legyen kitéve a hatóság zaklatásának: „*Ne szenvedjen közületek senki, mint gyilkos vagy tolvaj vagy gonosztevő, vagy mint aki más dolgába ártja magát.*” (4,15) Igazság szerint nem volt még a világon Istennek olyan gyermeke, aki makulátlan áldozatként esett volna rosszindulatú emberek kezébe. Krisztusnak kell hát „nyomába szegődnie, aki nem cselekedett bűnt, s szájában sem talált senki álnokságot” (2,21–22). Ezért nem szenvedhet keresztyénként sem senki lelkiismeretvizsgálat nélkül. „Az Úr örökre

¹⁶⁴ PL I: Apol.

megmaradó beszéde” (1,25) neki is szól, reá is érvényes, s vele szemben ő sem hivatkozhat a szenvedéseire. „El kell hát vetnie minden rosszat, minden álnokságot, képmutatást, irigységet és minden ármánykodást, s mint ma született gyermeknek, vágyakoznia kell egészséges, hamisítatlan tejre, hogy ez által növekedhessen az üdvösségre.” (2,1–2)

De a megtorlás vágya sem foglalhatja el a hite miatt szenvedő szívét. E tekintetben is Krisztus a követendő példa, „aki, amikor gyalázták, nem gyalázkodott, amikor szenvedett, nem fenyegetőzött, hanem rábízta az igazságosan ítélőre” (2,23). Csakhogy még itt sem állhat meg a szenvedő keresztényén, mert „...az az Isten akarata, hogy jót cselekedve hallgattassátok el a meggondolatlan emberek tudatlanságát. Mint akik szabadok vagytok, és a szabadságot nem a gonoszság takarójául használjátok, hanem mint Istennek szolgálói.” (2,15–16) Cáfolják hát meg a Tacitus által megfogalmazott vádat, hogy ők „az emberiség ellenségei”.¹⁶⁵ „Ezért rendeljétek alá magatokat minden emberi rendnek az Úr kedvéért, akár a királynak mint felsőbbbségnek, akár az általa küldött helytartónak a gonoszok megbüntetésére és a jót cselekvők megdicsérésére.” (2,13) Az államérdek előtt tartása mellett legyen gondjuk az emberi együttélés különböző színtereire, elsősorban a családi élet megóvására. Őrizték meg a legszűkebb körben is az atyjagú társadalom általánosan elfogadott alá- és fölérendeltségi viszonyait, de ennek a rendnek a sérelme nélkül kölcsönösen tanúsítson szeretetet a ház népének minden tagja (2,18–3,7). A hívők gyülekezetének nagyobb családj is fogadja el a vezetőik és vezetettek, idősek és ifjak különböző szerepét és feladatát a gyülekezet egész közössége javáért (5,1–5). Legyenek tehát a birodalom megbízható, jó polgárai. Végeredményben a várható megpróbáltatások idején, ellenséges indulatok hullámverése között is találja meg Krisztus népe nem a közhangulat, hanem az Isten által reá osztott szerepet. *Kovácsnak kell lennie, és nem dinamitnak.*

A levél egyik kimondott szándéka, hogy olvasói barátkozzanak meg a várható szenvedések, próbatételek gondolatával: „Szeretteim, ne idegenkedjétek a körötökben támadt megpróbáltatás tüzeitől.” (4,12) Nem

¹⁶⁵ *Annales*, XV,44.

mintha a szenvedés valami kívánatos dolog volna, súrolva ezzel a gnosztikus köröknek a fizikai valóságot megvető gondolkodását. De a szenvedés dicsőítésének az előbbinél még egy sokkal félreérthetőbb példájával is találkozhatunk: „Mivel tehát Krisztus testileg szenvedett, ti is fegyvereztetek fel magatokat azzal a megfontolással, hogy aki testileg szenved, felhagy a bűnökkel.” (4,1) Talán a szenvedésnek szerepe lehet az ember nemesítésében, sőt mi több: megváltásában? A történelemben sok embertelenséget próbáltak ily módon igazolni. Lehet fordítói lelemenyességgel kiküszöbölni a kijelentés megütközést keltő értelmét, de ez nem több gyarló próbálkozásnál. Ehelyett fel kell tennünk a kérdést: beleillik-e a levél teológiai összképébe az a feltételezés, miszerint a szenvedés önmagában jobbá teszi az embert? Nyilvánvaló, hogy nem. Az embert magát és vele együtt az őt ért szenvedést is a Krisztussal hit által létrejött kapcsolat teheti jobbá. A legfélelmetesebb nyomorúság is akkor viselhető el, ha a kereszthalálból Isten által feltámasztott és megdicsőített Krisztusba „vetett hitünk egyúttal reménységünk is az Istenben” (1,21). Ha pedig valaki, akár ellenséges indulattal, rá akar kérdezni a nehéz sorsot is ép lélekkel elviselni képes élet titkára, akkor „aki Krisztust mindenek elé helyezi a szívében, legyen kész megvallani és számot adni a benne levő reménységről” (3,15).

A levél öt fejezetből áll, és öt ízben fordul elő benne igei és névszói alakban a *remény* kifejezés. A levélíró nyilvánvalóan nagy hangsúlyt kíván helyezni az ember lételemének erre az oldalára. Nem ok nélkül, hiszen amikor a keresztyénüldözés fellángolása alkalmával rákérdeztek a vallatóra fogott keresztyén hovatartozására, Krisztus úrnak vallása gyakran egyet jelentett a halál vállalásával. De marad-e valami reménysége a halálra kínzott, vadállatok elé vetett, máglyán elégetett szerencsétlennek? Az őskeresztyének legtöbb kortársában élt a halál utáni létről valamiféle elképzelés, amelyben azonban nem találhatott sok vigasztalót. Nem remélhetett mást, mint a földinél sápadtabb életet, kilátástalan és szomorú bolyongást az alvilág, a Hádész útvesztőiben,¹⁶⁶ vagy ahogy a levél kifejjezi: „börtönében”

¹⁶⁶ Lásd PERES 2003, 41. kk.

(έν φυλακή; 3,19). Dante *Isteni színjáték* című művében a pokol kapujára ez volt írva: „Ki itt belépsz, hagyj fel minden reménnyel!”

Ezért ha marad valami reménységünk halálunk bekövetkezése után is, akkor az csak a halál hatalma feletti diadal bizonyosságából táplálkozhat. Lehet, hogy a keresztyénüldözés során halállal szembenéző keresztyéneknek sok korinthusi hívőhöz hasonlóan (1Kor 15,19) csak a földi életre nézve volt köszönnivalójuk Krisztusnak,¹⁶⁷ de azon túl már semmi biztatót nem látnak. A szerző miattuk, az ő lelkigondozásuk érdekében nyúl váratlanul a Krisztusnak a pokolra – helyesebben alvilágba – való alászállására történő hivatkozáshoz (3,19; 4,6), amely esemény később az Apostoli hitvallásba is bekerült. Milyen reménységet meríthet a hit a vértanúság küszöbén álló keresztyén számára? Erdemes Schrage magyarázatára figyelve keresni a kijelentésben megbúvó szándékot: „Mindenesetre itt egyfajta antik, bizonyára a növények és a nap járásának életritmusára épülő megváltómítosz Krisztusra ruházásáról van szó. Ez azonban nem minden további nélkül elvetendő, mint valami merész képzelődés, hanem az akkori kor mitológiai kifejezőeszközeivel azt a bizakodást juttatja kifejezésre, hogy Krisztus megváltó ereje a kozmikus mindenségben egészen az Istentől való távolság legmélyebb bugyraiig elér, és az ő hatalma a halál határainál sem torpan meg, méghozzá nemcsak a lelki vagy erkölcsi halál esetében (lásd Mt 28,18; ApCsel 2,24; Róm 10,7; Ef 4,9–10; Zsid 12,23; Jel 1,18). Ezenkívül fel kell ismernünk a mítosznak az Első Péter-levéiben tükröződő sajátos átformálását. Egyrészt Krisztus hatóerejét a halottak birodalmában az igehirdetésében akarja kimutatni, és az evangélium hirdetésének *hatóköre* és jelentősége aligha nyilvánítható ki hatékonyabban, mint ahogy ez ebben az esetben történik. Másrészt viszont ez az igehirdetés, bár a bukott angyalokhoz és az özönvíz istentelen generációjának szól, jó hírt és nem fenyegető üzenetet közvetít, amelyet a levél szerzője minden valószínűség

¹⁶⁷ Többen is elmondhatták az ősz Polükarposz püspökkel a halálos fenyegetés árnyékában: „Nyolcvanhat éve szolgálok Krisztusnak, és ő semmit nem értott nekem. Akkor hogyan lehetnék képes gyalázní őt, az én királyomat, Szabadítomat?!” In: PAO IX,3.

szerint tanulságként fog fel: a legmélyebb elveszettségből és elesettségből fel tud emelni, s még a halál bilincseit is képes szétfeszíteni az Úr igéje.¹⁶⁸ Itt ismét azt a teológiai okfejtést érhetjük tetten, amely mind az Ószövetségre, mind az Újszövetségre, de elsősorban Pál apostolra jellemző. Azt tudniillik, hogy nem a nagy összefüggésekből következtetünk a lényegre, hanem fordítva: Egy következményektől terhes eseményből, mintegy origóból, húzzuk ki a vonalakat a lehető legtávolabbra, a kezdet kezdetéig és mindenek végéig. Krisztus szavának erejéből, amely révén a hívő „Jézus halottak közül való feltámadása által újjászületett élő reménységre” (1Pt 1,3), reménységet meríthetünk a halál félelmet keltő kilátásai közepette is.

Voltak sokan keresztyén eleink között, akik megragadták ezt a reménységet, és bátran vállalták a súlyos szenvedéseket, sőt a halált is. Úgy, hogy kívánatosá tették a tétovázók számára is az élő reménységet adó hitet a Jézus Krisztusban. Jól mondta Tertullianus egyházatya: *semen est sanguis Christianorum* (a keresztyének vére az egyház magvetése).¹⁶⁹

A Zsidókhöz írt levél az igaz főpap, Krisztus iránti hűsége inti olvasóit

Az irat címe, bár több mint másfél évezredes hagyományra megy vissza, sok tekintetben megtévesztő. Először is, mert hiányoznak belőle a levélforma lényeges elemei. „Van ugyan 13,22–25-ben levélzáradék, de hiányzik a megszokott korabeli levélkezdet, és a levél érdemi részében sem lehet felfedezni a levélstílus kétségtelen jeleit.”¹⁷⁰ Ezért joggal állítja Otto Michel: „Az első reánk maradt, talán több részből összeforrott, teljes őskeresztyén igehirdetéssel van dolgunk.”¹⁷¹ Másrészt egyáltalán nem bizonyos, hogy a címzettek egykori, Krisztus-hitre tért zsidók. Igaz, az irat sok ószövetségi hivatkozást, zsidók számára ismert ál-

¹⁶⁸ BALZ–SCHRAGE 1993, 107. o.

¹⁶⁹ PL I: Apol. 603. kol.

¹⁷⁰ GOPPELT 1981, 572. o.

¹⁷¹ MICHEL 1966, 24. o.

dozati rendtartást és más szokást sző bele érvelésébe, de ez nem volt idegen a görög Ószövetséget, a Septuagintát szorgalmasan olvasó és tanulmányozó egykori pogányok számára sem. Pál apostol is ismerős szöveggént, minden részletesebb magyarázkodás nélkül hivatkozik Septuagintából idézett igehelyekre javarészt pogányságból megtért olvasóinak. „A Zsidókhoz írt levél – szögezi le Goppelt – keresztyénekhez mint keresztyénekhez íródott, anélkül, hogy zsidó vagy nem zsidó származásukra kiterne.”¹⁷²

Ha már Pálra hivatkozunk, hadd említsük meg azt is, hogy a levél szerzője „szókincs, stílus, felépítés, bibliahasználat, teológiai nézőpont tekintetében nagyfokú önállóságról tesz tanúságot, s ennél fogva kevés az, ami a Zsidókhoz írt levél és Pál közvetlen kapcsolata mellett szólna”.¹⁷³ Mégis igazat kell adnunk C. Spicq francia újszövetségesnek, aki meri venni magának a bátorságot, hogy kijelentse: „A levélben kétségtelenül több a hasonlóság Pál apostol tanításával, mint az Újszövetség bármely más iratában.”¹⁷⁴ Nem csodálhatjuk, hogy a levelet már korán Pál levelének tulajdonították, és tizenharmadikként az újszövetségi kánonban az ő leveleihez csatolták. Sőt a tridenti zsinat (1945–1963) a páli szerzőséget hittétellé nyilvánította. Az írásmagyarázók többsége azonban ma már az érvelés eltérő módjára, a sajátos krisztológiára és törvényértelmezésre tekintettel teológiai rokonságon kívül szorosabb kapcsolatot nem tud feltételezni a levél és a páli életmű között.¹⁷⁵

Amint már említettük, nincs szó szoros értelemben vett levélről, mintha az író és a címzettek gyakori személyes kapcsolat kötné össze. Mégsem valamilyen elvont értekezéssel van dolgunk, mondjuk, Krisztus főpapi tisztéről. Inkább levélformában elhangzó *igehirdetésnek* tekinthetjük,¹⁷⁶ amelyet valóságos és körülírható, különleges helyzetben levő olvasók iránt érzett aggodalom és felelősségérzet hat át. Maga az

¹⁷² GOPPELT 1981, 571. o.

¹⁷³ GRÄSSER 1965, 79. o.

¹⁷⁴ SPICQ 1952–1953, I: 196. o.

¹⁷⁵ Lásd GOPPELT 1981, 589–590. o. GRÄSSER 1965, 79. o.

¹⁷⁶ FEINE–BEHM–KÜMMEL 1965, 287. o. VANHOYE in: TRE 14: 494–505. o.

író művét λόγος τῆς παρακλήσεως-nak, az „intés” vagy „vigasztalás igéjének” nevezi. Amíg azonban Péter első levele a keresztyénüldözés várható megpróbáltatásaira akarja felkészíteni olvasóit, addig a Zsidókhoz írt levél a *belső, hitbéli elesettségtől, lepusztulástól* akarja megóvni őket (12,3). Martin Dibelius találóan fogalmaz: „Egy olyan tipikus keresztyén lelkületről van szó, amely elveszítette első lelkesültségét.”¹⁷⁷ Ez tűnik ki azokból az intelmekből, amelyek Pál apostol gyakorlatától eltérően nem a tanító részeket követően, a levelek második felében kapnak helyet, hanem a tanítás egyes szakaszai után a levél egészében elszórtan találhatóak. A hitehagyásnak különféle okokból fenyegető réme vet árnyékot a mondanivalóra: nemcsak az egymás iránti szeretetben és a jó cselekvésében tanúsított nagyobb buzgóságra van szüksége ennek a fásult, kilúgozott keresztyénségnek, hanem hogy egyáltalán „ne hagyja ott a saját gyülekezetét, amiként ez némelyek szokása, hanem bátorítsa egyik a másikat, annál is inkább, ahogy látjátok ama napot elközeledni” (10,25). A Pálnál két – teológiailag meghatározó – helyen is idézett, Habakuk prófétától származó mondást – „*az igaz ember hitből fog élni*” (Gal 3,11; Róm 1,17) – a Zsidókhoz írt levél szintén idézi. Ebben az esetben a hit abban nyilvánul meg, hogy akiben megvan a hit, az „nem hátrál meg”,¹⁷⁸ az egészen a célig kitart (10,38–39).

Már a levél elején kifejti a szerző az aggodalmát, hogy a címzettek „valamiképpen elsodródhatnak” (2,1). Nyilván kívülről jövő sodró erők is közbeléphetnek, de a nagy próbatétel, a keresztyénüldözés még csak fenyegető lehetőség (11,36–39; 12,4; valamint 1Pt-ben).¹⁷⁹ A tulajdonképpen veszélyt a *belső elesetség* jelenti, a szép kezdet sok tekintetben már a múlté: „Isten nem feledkezik el (...) arról a szeretetről, amelyet az ő nevében tanúsítottak, amikor a szenteknek szolgáltak, és most is szolgálnak. De kívánatos, hogy közülük mindenki *ugyanazt az igyekezetet tanúsítsa mindvégig*, amíg a reménység egészen be nem teljesedik. Ne legyenek (hát) *restek!*” (6,10–12) A levél szerzője a címzettek sanya-

¹⁷⁷ DIBELIUS 1953–1956, 160. o.

¹⁷⁸ Érdeemes a „meghátrálást” kifejező görög szóra figyelniünk: ὑποστολή, amely az ἀποστολή (apostoli küldetés) fordítottja.

¹⁷⁹ Lásd a Péter első levelének teológiáját tárgyaló rész második bekezdésében, 184–185. o.

rú állapotának tulajdonképpeni okát „eltompult hallásukban” (5,11) látja. Ugyanis a hitre jutásuk óta „annyi idő eltelte múltán már tanítóknak kellene lenniük, mégis arra van ismét szükségük, hogy őket tanítsa valaki Isten igéinek alapelemeire” (5,12). Mert ha valami segíthet ellankadt, kiüresedett életű keresztyéneken, az „az Isten élő és ható igéje, amely élesebb minden kétélű kardnál, és áthatol az elme és a lélek, az ízületek és velők szétválásáig, és megítéli a szív gondolatait és szándékait” (4,12). Ehhez az egyedül hatékony eszközhöz akar nyúlni a levél szerzője is.

A Zsidókhoz írt levél minden más újszövetségi iratnál erőteljesebben kapcsolódik az Ószövetséghez. Mégsem mondhatjuk, hogy a levél szerzője feladatát abban látja, hogy egyes ószövetségi igehelyeket magyarázzon, mintha „Istennek élő és ható igéje” (4,12) csupán a Szentírás első részében szólna hozzánk. Hogy szándéka már műve elején nyilvánvaló legyen az olvasó számára, az első mondata így hangzik: „Miután régebben Isten bőségesen és sokféleképpen szólt az atyákhoz a prófétákon keresztül, ezekben a végidőkben nekünk a Fiúban, akit mindenek örökösévé tett.” Tehát számára az igehirdetés mindenekelőtt rámutatás Krisztusra és művére, tanúságtétel mindannak a jelentőségéről, ami vele kapcsolatos. Mondhatnánk így is: hallatlanul krisztocentrikus művel van dolgunk. Rendkívüli a teológiai vállalkozás mérszétsége is, hiszen Krisztus jelentőségét az *ő főpapi tisztének* hangsúlyozásával akarja tudatosítani az olvasóban. Pedig az evangéliumi hagyományból tudható, hogy földi életében mi sem állt távolabb a Mestertől, mint a főpapi tisztség.

Ennélfogva sokféle korabeli szónoki eszközt kellett igénybe vennie, hogy Krisztusra mutató igehirdetése meggyőző lehessen. A legfontosabb talán a *tipológiai* módszer, amelyről alapvető munkát Goppelt adott közre.¹⁸⁰ A típusos és a típusossal ellenkező jelenségek egybevetése különösen is alkalmas az üdvtörténet összefüggéseinek megvilágítására. Mert ahogy Goppelt véli: „A típus és az annak megfelelő antitípus egybevetése nagyon felszínesnek tűnhet, rendszerint azonban mélyebb

¹⁸⁰ GOPPELT 1939. A Zsidókhoz írt levéllel kapcsolatban: 193–214. o.

összefüggésekre világíthat rá, hiszen így indokolja, hogy a történelem megismétli önmagát, és hogy főleg a vallások történetében nagy szellemi rokonság mutatkozhat különböző idők személyei, eseményei között.¹⁸¹ Különösen is indokolt ez – tehetnénk hozzá – Isten cselekvésével kapcsolatban, mert „*ha mi hitetlenkedünk, ő hű marad, ő magát meg nem tagadhatja*” (2Tim 2,13). Ezért ha Isten támasztott Melkisédek személyében olyan valakit, akit rendkívüli módon tett főpappá, hogyne tehetné ezt azzal a Jézussal, aki nem papi családból származik, nem a jeruzsálemi templom szolgálatában tevékenykedett (Zsid 5,6.10). Emellett gyakran találkozunk a rabbinista érvelési móddal, az úgynevezett *qal vahomerrel*, a kisebbről a nagyobbra, a jelentéktlenebből a jelentősebbre következtetéssel (*a minore ad maius*) vagy ennek a fordítottjával, a nagyobbról a kisebbre történővel (*a maiore ad minus*).¹⁸² Például: az angyalok méltósága (1,5) vagy Mózes szolgálatának jelentősége (3,5–6) nem mérhető a Fiúéhoz, Krisztuséhoz. Ugyanígy, ha az Istenért mindent vállalók „ily nagy fellege vesz minket körül”, méltó, hogy „állhatatossággal fussuk meg mi, egyesek is az előttünk levő pályát” (12,1). Olykor azonban – valószínűleg Philón közvetítésével – a görög filozófia hatása is kitapintható. A „mennyei külön a földinél” (10,1), a mennyei Atya „a testi atyánknál” (12,9), „a láthatatlan dolgok”, mint a „láthatók” (11,1).

A Zsidókhoz írt levél eddig felvázolt teológiai kínálata meggyőzhet minket arról, hogy valóban a címzettek iránti féltő szeretetből papírra vetett igehirdetéssel van dolgunk. El kívánja érni „a lankadt kezek és megroskadt térdek megerősödését” (12,12), vagy még inkább meg akarja állítani a mennyei haza felé vándorló gyülekezettől való leszakadás folyamatát (10,25). Mindezt azonban nem fenyegetéssel teszi, hanem *a vesztenivaló érzékeltetésével*. Ez a szándék ad magyarázatot arra, hogy a Krisztusban felkínált üdvösséget a szerző egy addig háttérben maradt krisztológiai szemlélet kidolgozásával világítja meg. Ehhez az ószövetségi főpapi tiszttel összefüggő előírásokat veszi igénybe. A főpaptól elsősorban az volt elvárható, hogy közbenjárjon Isten és az ő

¹⁸¹ Lásd uo. 17. o.

¹⁸² BILLERBECK–STRACK 1926, I: 223–226. o.

népe között, és áldozatokkal kiengesztelje a nép engedetlenségével megbántott Istent. Közbenjáróra Krisztus úton levő népének is szüksége van, hiszen „*holt cselekedetek*” (9,14) menet közben is leterhelik lelkiismeretüket. Csakhogy míg a törvény által előírt főpapi tisztséggel felruházott kiválasztott maga is gyarló, halandó ember volt, akinek évenként kellett megismételnie megszentelő feladatát „*bakok és bikák vérével*” (9,12–13), ám „lehetetlen, hogy ezek bűnöket töröljenek el” (10,3–4.11), Krisztus önmagát áldozta fel „*egyszer és mindenkorra hozott áldozatként*” (7,27; 9,12; 10,10), amit Isten mennyei szentélyébe visz a kiengesztelés érdekében. Az ő szolgálata pedig nem olyan erőtlen, mint az első sátorban történt szertartás, mert általa megvalósul a próféta ígéret: „*Így szól az Úr: »Törvényemet szívükbe adom, és elméjükbe írom; bűneikről és gonoszságaikról pedig többé nem emlékezem meg.«*” (10,17) A bizonytalanok és elcsüggedt híveknek rá kell döbenniük, hogy kinek készülnek hátat fordítani. Nemcsak a múlt egyik nagyszerű alakjához tartoznak, nem is csupán az életük zűrzavarában „*vesszőjével és botjával*” (Zsolt 23,4) terelgető, vigasztaló, szerető pásztorhoz, hanem az értük Isten láthatatlan színe előtt a jelenben is közbenjáróhoz, az egyetlen igaz és eredményes közvetítőhöz (μεσίτης-hez; 8,6; 9,15; 12,24).

Mindenképpen példamutató az a mód, ahogyan a levél írója vállalt feladatát megoldja. Amint láttuk, a gondjaira bízott keresztyén közösségben hitbeli elesettség, az örök hazába vezető úton rájuk törő megfáradás tapasztalható, sőt a hitehagyás végzetes lépése, amelyről Démással kapcsolatban a Timóteushoz írt második levél így panaszkodik: elhagyta Pált, „*mivel ehhez a világhoz ragaszkodott*” (4,10). A Zsidókhoz írt levél címzettjei is két világ vonzásában élnek, és még nem dőlt el lelkükben, hogy melyik vonzás bizonyul erősebbnek. Megtehetné a szerző, hogy a törvény szigorával, fenyegetéssel próbálja a meglankadókat jobb belátásra bírni. De ő ennél bölcsebb. Inkább arról akarja meggyőzni őket, hogy *mit veszítenének azzal, ha Krisztusnak hátat fordítanának* (12,3). Krisztusban ugyanis Istentől nagy és emberséges főpapot kaptak, „*...aki nem olyan főpap, aki ne tudna együtt érezni a mi gyarlóságainkkal, mivel hasonlóan hozzánk mindenben kísértést szenvedett, de bűn nélkül. Járuljunk tehát teljes bizalommal a kegyelem trónjára*”

hoz, hogy irgalmat nyerjünk és kegyelemre találjunk, alkalmas időben segítségül.” (4,14–16) Az a Krisztus jár közben értünk Istennél, aki „tegnap és ma és mindörökké ugyanaz” (13,8). Tehát aki a bűnösökért élt és halt, és feltámadása után a mindenkori jelenben közbenjár Istennél a bűnösökért, ő fogja megítélni a bűnöst a végső számadáskor is. Elemi érdeke hát mindenkinek, hogy ragaszkodjék hozzá. A Zsidókhoz írt levél esetében, Pál apostolhoz hasonlóan kétségtelen, hogy az evangélium örömhíréé az elsőbbség (13,9), s éppen ezért bántónak tűnik az a hangvétel, amely lehetetlennek nyilvánítja a hittől elesettek megújulását és újbóli megtérését, mondván: „újra megfeszítik önmaguknak az Isten Fiát, és meggyalázzák őt” (6,1–8; 12,12–17).¹⁸³ Ezt a „kemény csomót” – ahogy Luther mondja – azonban a helyére kell tennünk. Olyanokhoz szól a szerző, akik még előtte vannak hitük megtagadásának, még csupán fontolgtatják, nem pedig olyanokhoz, akik a lépést már megtették, és megbánva azt, keresik a visszautat. Amíg csak fontolgtatják a lehetőséget, tudniuk kell, hogy nincs biztosítva a visszaút számukra. Ha ezt gondolnák, akkor a kegyelem lényegét csúfolnák meg, hiszen az éppen azért kegyelem, mert nem lehet kikövetelni. Ha valaki abban bízik, hogy Isten úgymé megbocsát, az nem Istenre hagyatkozó, hanem Istent kísértő ember. Végső soron ez a „második megtérést” kizáró feltétel nem a bűnösök iránti határtalan kegyelem megkérdőjelezése, hanem

¹⁸³ Az a tanítás, amely szerint az újbóli vagy második megtérés elfogadhatatlan, a keresztyén egyház történetében itt jelentkezik első ízben, a későbbiekben viszont egyre több elkeseredett vitához vezetett. A Kr. u. 140 körül keletkezett *Hermász Pásztor*a már különbséget tesz bocsánatos és halálos bűn között. Természetesen a hitelhagyás egyre inkább a halálos bűnök közé kerül. Lásd HEUSSI 1957, 10. §. f. HÄGGLUND 1983. A keresztyénüldözések következtében sok *lapsi* (hitét megtagadó) és *traditor* (szent iratok kiszolgáltatója) (HEUSSI 1957, 22. §. b) is a halálos bűnt elkövetők csoportjába jutott. Nemsokára a novatiánusok és a donatisták, akik nem fogadták el a hitüket különféle módon letagadók egyházi szolgálatát, külön „tisztá” egyháztestekbe szerveződtek (uo. 25. §. c). Luther, a naponkénti bűnbánat és megtérés elkötelezett híve nem véletlenül találja 1522-ben készült bibliafordításának előszavában „kemény csomónak”, hogy a Zsidókhoz írt levél a 6. és 10. fejezetben kereken elutasítja a bűnösök megkeresztelkedés utáni vezeklését; s a 12. fejezetben azt mondja, hogy „Ézsau is vezeklést keresett, ám sehol sem talált, ami pedig az összes evangélium s Szent Pál levelei ellenére szól”. LUTHER 2011, 316. o.

a kegyelem logikájából fakadó következmény. „Aki a kegyelemmel játszik, mivel tudja, hogy az végtelen, elveszíti azt” – írja találóan Goppelt.¹⁸⁴

Teológiai szempontok Márk evangéliumának szerkezetében

Márk nem csak az evangélium krónikása. Evangéliumának építőkövei az őskeresztyén gyülekezetben főként előszóban továbbadott hagyományegységek vagy különböző témák köré csoportosított gyűjtemények, de ezek kiválasztásában és elrendezésében Márk teológiai szándéka is érvényesül.¹⁸⁵ Arról, amit az evangélista által felhasznált hagyományanyag Jézus életéről és művéről tanúskodik, a IV. fejezetben még lesz szó. Most az evangélium szerkesztésében érvényesülő teológiai hangsúlyokra szeretnénk figyelni.

A továbbiakban látni fogjuk, hogy Márk teológiája főbb vonásainak ismeretében *indokolt azt Pál apostol vonzaskörében bemutatni*. Igaz, Márk a teológiáját nagyrészt nem gondolatok kérdve kifejtő rendszerébe öltözteti, mint Pál, aki gyakran él a hellenisztikus „diatribé” módszerével,¹⁸⁶ hanem a ma divatos hermeneutikai kifejezéssel „narratív”¹⁸⁷ eszközöket vesz igénybe, azaz elbeszél történetek és folyamatok szövevével¹⁸⁸ és alakításával juttatja kifejezésre. Vannak, és nem is kevesen – például Julius Schniewind –, akik kétségbe vonják, hogy Márknak, még ha talán a szerző azonos is azzal, aki Pálnak több ízben is munkatársa volt (Kol 4,10; Filem 24; 2Tim 4,11; ApCsel 12,12.25; 15,37.39), teológia tekintetében túl sok köze lenne Pálhoz. „Márk evangéliumában egyáltalán nem lehet Pál befolyását felfedezni. Ami benne a hitet és az evangéliumot jelenti, amit a szív megkeményedéséről mond

¹⁸⁴ GOPPELT 1981, 593. o.

¹⁸⁵ Lásd DÓKA 1996, XVI–XVII. o.

¹⁸⁶ Bővebben: BULTMANN 1993, 191. o. KÖSTER 1980, 158–159., 372., 530. o.

¹⁸⁷ Lásd FABINY 1994, 43. kk. FREI 2001, 43. kk.

¹⁸⁸ Márk evangéliumára jellemző szerkesztési mód az 5,21–43-ban található elbeszélés Jairus leánya feltámasztásáról, amelyet megszakít a vérfolyásos asszony meggyógyítása, hogy azután Jézus folytassa útját Jairus házáig.

(4,11–12), nem származhat Páltól.”¹⁸⁹ Egy ilyen véleményben feltehetően Bultmann-nak az az álláspontja tükröződik, amely szerint a történeti Jézusnak teológiailag nincs szerepe Pálnál.¹⁹⁰

Igazság szerint azonban Márk a maga sajátos módján alá akarta támasztani, amit Pál teológiailag képviselt. Márk ugyanis nélkülözhetetlennek tartotta a Jézus földi működéséről szóló hagyomány elbeszélését és ezzel életben tartását, éppen a húsvét utáni kériugma érdekében. „Visszamenni az evangéliumok híradásaihoz – írja Käsemann –, a palesztinai Igehirdetőhöz, az »egyszerihez«, szemben »a minden időben érvényessel«, (...) teológiailag lényegbevágó, és ezért az egyház által magára vállalt és szívósan gyakorolt válaszlépés (...), mert e nélkül a visszatekintés nélkül a jelen idejű eszkatológia védtelenül ki volna szolgáltatva a rajongásnak.”¹⁹¹ Márk kétségbevonhatatlan érdeme, hogy vállalta az úttörő munkát, és Jézus történetének megörökítésére másoknak is, mint például Lukácsnak és Máténak, ösztönzést nyújtott.

Márknak ez a szándéka a názáreti Jézus földi életművének és az egyháznak az élő Úr Krisztusról szóló húsvét utáni tanúságtételének egybeforrasztására igazán evangéliumának sajátos redakciós, szerkesztői megoldásaiban tükröződik. Márknál hiányzik az úgynevezett gyermekségi történet, amely Máténál és Lukácsnál megtalálható, de a Krisztus-eseménynek Jánosnál meglévő, az örökkévalóságban történő indítása is. Ő az elbeszélést a Messiás eljövetele *előhírnökének*, Keresztelő Jánosnak a fellépésével, megtérést sürgető felszólításával, keresztelő tevékenységével és Jézus megkeresztelése lényeges eseményeinek megemlékezésével kezdi. Ez utóbbi alkalommal, amikor Jézus a kereszttség vállalásával a bűnösök sorába áll, hangzik el az evangéliumban először az isteni szózat, amellyel Isten a maga szeretetben kiválasztott Fiának jelenti ki Jézust (Mk 1,11). Márknál csak Keresztelő

¹⁸⁹ SCHNIEWIND 1956, 46. o.

¹⁹⁰ BULTMANN 1993, I: 211. o. Bultmann ebben a kérdésben előszeretettel hivatkozik 2Kor 5,16-ra. De ott a *κατὰ σάρκα Χριστός* kifejezés nem Krisztus földi létéről szól, hanem a hit nélküli Krisztus-ismeretről. Hogy Pál ismerte és fel is használta az evangéliumi szájhagyományt, ahhoz lásd CSERHÁTI 1996, 98–106. o.

¹⁹¹ KÄSEMANN 1960–1964, 2: 167. o. Továbbá lásd GNILKA 1998, 18. o.

János fogságba esése után (Mk 1,14), mégpedig Galileában kezdődik Jézus szolgálata annak az örömhírnek a megszólaltatásával, hogy viszszavonhatatlanul „betelt az idő, és közel jött [perfectum!] az Isten országa (uralma)”. Aki viszont meghallotta ezt az örömhírt, „térjen meg (fordítson hátat eddigi életvitelének), és higgyen az evangéliumban!” (Mk 1,15) Márk tehát nem sokat időzik az előzményeknél, hanem habozás nélkül belevág Jézus életútjának felvázolásába.

Márk, aki első evangélistaként kívánja elbeszélni Jézus földi működését, nagyon *fesztes és célratorő* leírását adja a szent történetnek. A mondanivaló ívét egy „háromszögelés” három pontjával jelöli ki. Mindhárom ponton megnyílik az ég, és maga Isten lebbenti fel Jézus kilétének titkáról a fátylat: „A názáreti Jézus az ő választottja, szeretett Fia, aki kedvének megfelelően tölti be a tőle kapott küldetését.” (1,9–11) Ettől kezdve a Jézus-történet rohamosan tart a végkifejlet felé. Márknál tömörítve kapjuk Jézus működésének bemutatását. Nála az események felgyorsultak és egy évbe sűrűsödnek: az *εὐθὺς* (azonnal) időhatározó szó negyvenegyszer, a *παλιν* (újra, ismét) határozószó huszonnyolcszor fordul elő az evangéliumban. Ez a tömörítés érvényesül földrajzi téren is: Jézus útnak indul a galileai Názáretből, és Galileában fog hozzá feladata betöltéséhez (1,14–9,50). Majd galileai tartózkodása végén a megdicsőülés hegyén a három kiválasztott tanítvány előtt Isten újból tanúságot tesz szeretett Fiáról, és felszólítja tanítványait, hogy reá hallgassanak. Szükség is van erre a felszólításra, mert Jézusnak ettől kezdve sok nehezen elfogadható mondanivalója lesz számukra a reá váró sorsról. Majd ezután átlépi Júdea határát, hogy végül is Jeruzsálemben beteljesítse küldetését. Az evangélista ezzel egy leegyszerűsített földrajzi képletet ad elénk, „noha saját hagyományában is talált volna támpontokat a többszöri úthoz (vö. 10,46–47; 11,2–3; 14,3.13kk; 15,43)” – jegyzi meg Dóka Zoltán.¹⁹²

Márk viszont nyilvánvalóan így akarja érzékeltetni Jézusnak Isten akarata iránti, kitérőt nem ismerő engedelmességét. De teológiailag is sűrítve adja át nekünk az evangélium üzenetét. Úgy vezeti az elbeszélés

¹⁹² DÓKA 1996, XXIV. o.

fonalát, hogy végül is a Jézust megfeszítő katonai csapat századosának vallomásába torkoljon: „Amikor a Krisztussal szemben álló százados látta, hogy ő így lehelte ki a lelkét, így szólt: Ez az ember valóban Isten Fia volt!” (Mk 15,39) Hogy Márk számára mennyire fontos volt ez a mozzanat, mutatja az a tény, hogy az evangélisták közül egyedül ő őrizte meg számunkra. Mert számára nem közömbös az a tény, hogy éppen annak a lelki szemei nyílnak fel Jézus valódi lényének felismerésére, aki maga is cselekvő részese volt az ő embertelen halálának, de az sem, hogy ez a vallástevő az emberiség Isten népétől idegen feléből kerül ki. De bizonyára mindenekelőtt Krisztus halálának az igazi hit születésében játszott szerepét kívánja aláhúzni. Méltó felelet Isten tanúságtételére az ő szeretett Fiáról csak a százados vallomásaival adható.

Lehet sokat vitatkozni Pál apostol Márk teológiai látására gyakorolt befolyására, de egyet nem lehet kétségbe vonni: Márk Krisztusról vallott meggyőződése ugyanúgy keresztközpontú, mint Pál apostolé: nem csodálkozánk, ha Márk is leírna ilyen mondatokat: „*Mi pedig a Krisztust, a megfeszített hirdetjük, a zsidóknak megütközést, a pogányoknak bolondságot, maguknak az elhívottaknak azonban – zsidóknak és görögöknek is – Krisztust, Istennek erejét és bölcsességét. Mert az Isten bolondsága bölcsőbb az embereknél, és az Isten erőtlensége erősebb az embereknél.*” (1Kor 1,23–25) Vagy az úrvacsora szerzetési igéihez kapcsolva: „Mindannyiszor, amikor ezt a kenyeret eszitek, és isztok a pohárból, az *Úr halálát* hirdessétek, amíg el nem jön.” (1Kor 11,26)

Márk szerkesztői felfogásában azonban azt is észrevehetjük, hogy Krisztus keresztthalála nem csupán végkifejlet, hanem rávetíti az árnyékát már az előzményekre is. Jézus aláveti magát a Keresztelő János által végzett keresztségnek, és ezzel ő is beáll a bűnösök sorába (Mk 1,9–11). Első igehirdető körútja után saját szülővárosában kelt megütközést maga iránt (Mk 6,1–6). A Jeruzsálembé vezető útján pedig háromszor is beszél a reá váró végzetes eseményekről (Mk 8,31–33; 9,30–32; 10,32–34). Márk szerkesztői elképzelését találóan jellemzi M. Kähler: „Evangéliuma szenvedéstörténet részletes bevezetéssel.”¹⁹³ Ebben az összefüggésben

¹⁹³ Idézi DÓKA 1996, XVIII. o.

kell Márk teológiájával kapcsolatban még megemlíteni az úgynevezett „messiási titok” kérdését. Ezzel a sok vitát kiváltó teológiai elképzeléssel, amelyet Wrede még a 19. század végén vetett bele a teológiai köztudatba, már foglalkoztunk a 4. fejezet 3. pontjában (249–250., 254. o.). Márknál ugyanis gyakrabban találkozunk Jézus tiltó szavával, mint másutt, amellyel meggátolni igyekeznek, hogy messiásként hozzák hírbe őt. Wrede szerint Jézus a valóságban nem is lépett fel messiásként. Utólag viszont az őt húsvét után messiásként tisztelő gyülekezetnek ez nehézségeket okozott, s így az ellentmondást Jézus titkolózásának állították be. Az igazság viszont az, hogy Márk elbeszélésében maga Jézus „úgy szól és úgy cselekszik, mint rejtőzködő messiás, akinek a működését a messiási titok fémjelzi”.¹⁹⁴ A messiási igény nyílt bejelentése Jézus küldetését megghiúsító, tragikus félreértésekhez vezetett volna. Ha pedig a „messiási titok” a szerző szerkesztői mesterkedésére vezethető vissza, mivel magyarázható, hogy éppen ő lett a Krisztus megváltói művéről tanúszkodó evangéliumi műfaj megteremtője?

Teológiai szempontok érvényesülése Lukács evangéliumának és az Apostolok cselekedeteiről írt könyvének szerkesztésében

A két könyv, bár a Bibliánkban János evangéliuma elválasztja őket, a kutatók szinte egyhangú véleménye szerint¹⁹⁵ ugyanannak a szerzőnek, az ógyházi hagyományt elfogadva feltehetően Lukácsnak *azonos teológiai szempontokat* követő műve. A két könyv elkülönül egymástól, ugyanakkor ki is egészíti egymást. Amíg az evangélium Jézus életútját mutatja be születésétől mennybemeneteléig, addig az Apostolok cselekedeteiről írt könyv Krisztus egyházának útját vázolja fel születésétől fogva az evangéliumnak Pál apostol révén Rómába történő érkezéséig. De ugyanakkor a két írásmű szorosan össze is tartozik, sőt feltételezi és magyarázza egymást. Ha mást nem is veszünk figyelembe, az „út”

¹⁹⁴ GOPPELT 1981.

¹⁹⁵ Lásd FEINE–BEHM–KÜMMEL 1965, 76–77. o.

mindkét könyvben gyakran előtérbe kerülő metaforája is meggyőzhet minket erről.

A Szentírás – mondhatnánk – minden ízében történeti mű, mert hitigazságokon túlmenően eseményekről tanúskodik, mégpedig olyanokról, amelyeknek eredete Isten szándékában keresendő. Amit Isten kimond, az meg is valósul, ami pedig megvalósul, az a maga talányos, rejtélyes módján Isten üzenetévé válik. A történés tehát az Isten dolga-inak tartozéka. Ha Lukács az általa mindkét műve elé írt szerzői vallo-másban (Lk 1,1–4; ApCsel 1,1–2) *történetírói* szándékáról és módszereiről beszél, ez a törekvése teológiaiilag indokolt és igazolható. Félre ne értsük! A bibliai szerzők kivétel nélkül eseményekről számolnak be, igaz, fel-ülről kapott megvilágításban. Gondoljunk csak Pál apostolra, aki a Krisztus keresztye által kiváltott eseményeket szólaltatja meg az általa hirdetett evangéliumban (1Kor 1,18; 2,2; Gal 5,11; Róm 1,16–17 stb.). Lu-kács viszont arról kíván tanúskodni, hogy az emberiség kusza törté-nelmébe miként lépett be Isten, mit és hogyan cselekszik az emberiség javára Jézus Krisztus által.¹⁹⁶ Ahogyan Philipp Vielhauer tételét Leon-hard Goppelt megfogalmazza: „Lukács egy szelet történelmet nyújt üdvtörténet formájában, és üdvtörténetet a történelem részeként.”¹⁹⁷ Ő az, aki az evangéliumi történetet lépten-nyomon igyekszik hozzá-kapcsolni a történelemből is ismert személyekhez és eseményekhez: császárok rendeleteihez, helytartók intézkedéseire, békeidőhöz és háborús pusztításokhoz. De mindeközben nem vész el szeme elől az evangélium diadalútja, noha a római történetírók a keresztyének moz-galmát csak lekezelően, mint valami babonát emlegetik.¹⁹⁸ Lukács vi-szont önérzetesen idézi Pál Fesztusz helytartó és Agrippa király előtt

¹⁹⁶ Az időről és térről mint a történelmi lét feltételeiről az Újszövetségben lásd a két alapvető tanulmányt: CULLMANN 1946. Magyar nyelven: CULLMANN 2000. Valamint: CONZELMANN 1964.

¹⁹⁷ Lásd GOPPELT 1981, 602. o.

¹⁹⁸ Például Tacitus római történetíró Kr. u. 110 körül a Néro császár által egykor Róma felgyújtásával megvádolt keresztyéneket jellemzi ezekkel a szavakkal: „Ezek mindenféle gyalázatoság miatt gyűlölt emberek, akiket a nép keresztyéneknek nevez. Nevük egy bizonyos Krisztussal függ össze, akit Tiberius uralma alatt Poncius Pilátus helytartó végeztetett ki.” (*Annales*, XV,44.) Idézi GOPPELT 1981, 70. o. 9. jegyz.

tett vallomását: „Amikről én szólok, tud azokról a király, akihez bátran szólok, mert nem hiszem, hogy rejtve volna előtte ezek közül bármi is, hiszen nem valami *zugban történt dolgok ezek.*” (ApCsel 26,26)

Lukács Isten cselekvését a történelemben az „út” metaforájába sűríti. Isten ott akar lenni, ahol az emberiség útja kanyarog, azok között a feltételek között, ahol az ember mint egyén és az emberiség mint közösség életét éli és alakítja. Mégpedig összefüggő, következetes fáradozással, amint azt az úton lét megkívánja. Ezt tette, amikor útra kelt népével egykor a pusztában, és ezt tette, amikor Jézus Krisztust elküldte a világba, hogy útra keljen, és megkeresse az elveszettet (Lk 19,10). Majd folytatódott az Isten útja, amikor Jézusnak a megdicsőülés hegyén szóba került Isten világába való „kimenetele” (ἐξοδος) (Lk 9,31), amely halálát és feltámadását követően végbe is ment. De ez még nem Isten útjának a végállomása. Tovább folytatódik Krisztus népének életében és szolgálata révén. Olyannyira, hogy az Apostolok cselekedeteiben az „út” nemes egyszerűséggel váltófogalommal válik Isten újszövetségi népének a jelen világban vezető vándorútja, sőt maga a vándorló nép számára (ApCsel 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22). Ez az út nem tetszőleges irányba vezet (ApCsel 13,10; 18,25). Ez az „Úr útja” vagy éppen az „Isten útja” (ApCsel 18,25–26). Jézus Krisztus, most már más létformában ugyan, az övéi szolgálatában *tovább folytatja a földi életében megkezdett utat*, és a Szentlélek erejével napról napra gyarapítja hívőkkel az egyházat (ApCsel 2,41.47; 6,7; 9,31; 11,21; 12,24; 14,1; 16,5; 19,20). Ennek a feltámadott Úr által készített útnak a végcélja az Isten békéjének eljuttatása az egész lakott földre, ahogyan azt az angyalok kara már Krisztus születésének éjjelén meghirdette (Lk 2,14).

Kétségtelen, hogy Lukács szemléletében az idők végének és teljességének eljöveteleig *hosszabb időnek* kell eltelnie, mint azt az első keresztyén nemzedék gondolta. Kezdetben Krisztus követői közül sokan úgy gondolták, hogy Krisztus feltámadása és a Szentlélek kiáradása már az *eszkaton*, a vég kezdete. A tanítványok is, mielőtt Jézus eltávozott közülük az Atyához, azt kérdezték Mesterüktől: „Urunk, vajon nem ebben az időben hozod-e el Izraelnek (Isten) országát?” „Ő pedig így válaszolt nekik: Nem reátok tartozik tudni az időket és az alkalmakat,

amiket az Atya a saját hatalmába utalt. [Lásd még: Mk 13,32.] De kaptok majd erőt, amikor a Szentlélek eljön reátok, és lesztek tanúim Jeruzsálemben és egész Júdeában, valamint Szamáriában és egészen a föld végéig.” (ApCsel 1,6–8; Cs. S. ford.) Jézus földi működését, halálát és feltámadását még követi a Szentlélek, az egyház és a misszió meghatározatlan idejű korszaka. Ahogy a conzelmanni megfogalmazás szerint Jézus földi léte és működése az időben zajló történelem meghatározó közepé.¹⁹⁹ Ez a felismerés utat tört magának más újszövetségi szerzőknél is. Elég, ha Pál apostolra gondolunk, aki igencsak remélte, hogy neki nem kell meghalnia, hanem csak átváltoznia, amikor Krisztus visszajön (2Kor 5,4). Addig viszont mindent megtett, hogy az evangélium jó híre általa is eljusson Hispániába, az akkor ismert világ határáig. Nem lehetetlen, hogy Jézusnak a márki apokalipszisben található kijelentése ejtette rabul: „Mielőtt (eljönne a vég), minden pogány számára hirdettetnie kell az evangéliumnak.” (Mk 13,10)

A lukácsi eszkatológiának további sajátos hangsúlya az, hogy az üdvösség ideje bekövetkezhet már a földi élet folyamán. Amikor a farizeusok megkérdezték Jézustól, hogy mikor jön el Isten királyi uralma, Jézus válaszolt nekik, és ezt mondta: „Isten uralma nem megfigyelhető módon jön el, azt sem mondják: *Íme, itt vagy íme, amott van. Mert Isten királyi uralma, íme, bennetek* [fordíthatjuk úgy is, hogy »a ti körötökben«] *van.*” (Lk 17,20–21) „*Ma lett üdvössége ennek a háznak*” – jelenti ki hasonlóképpen Jézus Zákeusnak is (Lk 19,9). De Lukács szerint annak, aki Istenben bízva adja vissza Teremtőjének az életét, nem kell feltétlenül megvárnia az utolsó napot, hogy elnyerje az örök életet. Jézus példázata szerint a szegény Lázárt, amikor meghalt, „az angyalok nyomban Ábrahám ölébe vitték” (Lk 16,22). A keresztre feszített két lator közül a Jézus mellett kiállónak kérésére Jézus ezt ígéri: „*Ámen, mondom neked, ma velem leszel a paradicsomban!*” (Lk 23,43) Ezért mondhatja ki Goppelt H. Flenderre hivatkozva, hogy „...a Jézus eljövetelekor bekövetkező teljes megújulás reménye Lukácsnál is megmarad (Lk 14,14; 17,30–35). De tekintete nem erre az általános beteljesedésre irányul, hanem a megdicsőült Úr-

¹⁹⁹ Lásd CONZELMANN 1964.

ra és az egyháznak a Lélek által történő megteremtésére. Ami azt jelenti: várakozásában hely juthat bizonyos »individuáleszkatológiának«, vagyis *egyéni üdvösségre jutásnak*.²⁰⁰ De ezen a ponton is megállapíthatjuk, hogy ebben a szemléletben Lukács megint nem marad egyedül. Mert az a Pál apostol, aki nem egyszer hitet tesz a végső és teljes üdvösség reménysége mellett (pl. 1Kor 15,54–55), a Filippiekhez írt levelében annak a beismerésnek ad hangot, hogy nem bánná, ha rövidesen meghalna. „Vágyódik ugyanis elköltözni és Krisztussal lenni, mert ez neki sokkal jobb.” (1,23)²⁰¹

Talán Lukács az a szerző az Újszövetség teológusai közül, aki a hátralevő időnek kivételes fontosságot tulajdonít. Ez az az idő, amelyben a feltámadott Úr belép az emberiség történelmének útvesztői közé, és Istentől rendelt Szabadítóként (Lk 2,11) egyháza szolgálatával felkínálja az üdvösséget. Aki hittel fogadja a hozzá betérő Urat, azt a maga képére és hasonlóságára formálja. Amiképpen Jézus magára vette személyválogatás nélkül a megalázottak, a szegények, az élet peremére sodortak, a bűneikben megkeseredettek ügyét, úgy várja el, hogy az övéi ellenálljanak a történelem káros erőinek, sőt ellensúlyozzák azokat, az önzést, az erőszakot, a hatalomvágyat. Amint Lukács szerint halála előtt elmondott búcsúbeszédében meghagyta tanítványainak (22,24–30).

²⁰⁰ GOPPELT 1981, 624. o.

²⁰¹ Lásd CSERHÁTI 1976, 55., 60. o.

3. A JÁNOSI KÖR TEOLÓGIÁJA

a) A teológiai típus kialakulásának feltételei

A stílusa, fogalomkincse, spirális érvelési módja, teológiai hangsúlyai miatt jól elkülöníthető harmadik teológiai típus az Újszövetségen belül a *jánosi kör teológiája*. Azért kell beszélnünk egy tanítványi kör teológiájáról, mert maguk az iratok is egy ilyen kör létezéséről tanúskodnak (Jn 21,24; 1Jn 1,3), s nemkülönben erről vall az a minden ízében kiforrott és átgondolt szellemi teljesítmény, amely csak egy hosszú, belterjes és közös teológiai meditáció eredménye lehet. Még akkor is így van ez, ha feltételezzük, hogy ennek a körnek a középpontjában egy igen markáns és tekintélyes keresztyén személyiség állt, aki irányt szabott és impulzusokat adott a körülötte kikristályosodó tanítványi közösség számára.²⁰²

A jánosi iratok teológiája tipikusan *kontroverz*, tehát vélemények összeütközésében kiformalódó gondolatrendszer, s ezért mondanivalóját is csak akkor értékelhetjük helyesen, ha ismerjük azokat a szellemi frontokat, amelyekkel szemben fel kellett vennie a küzdelmet. A legújabb feltételezések szerint ennek a teológiának négy kihívással kellett szembenéznie. Az 1. század végére felerősödtek a csírájában már addig is meglévő (Kor, Kol) *gnosztikus* tendenciák (doketista krisztológia, dualista emberszemlélet, libertinista vagy aszketikus etika), valamint Simon mágus követői és Kerinthosz tanításában komoly veszélyt jelentettek az egyház számára. A jánosi kör felveszi a teológiai harcot ezzel az áramlattal szemben. Határozott polémia figyelhe-

²⁰² Vö. CULLMANN 1975. Lásd még CULPEPPER 1975. STRECKER 1986, 31–47. SCHNELLE 1995, 198–217. o.

tő meg az evangéliumban Keresztelő János követőivel szemben is. Az Apostolok cselekedeteinek könyvében szintén található adat arra nézve, hogy a Keresztelő által elindított mozgalom tovább élt az ő halála után is (18,25; 19,3), s nagyon valószínű, hogy követői benne látták a messiást. A mai Irak területén élő kicsiny *mandeista* szekta még ma is ebben a hitben él. A jánosi körnek meggyűlhetett a baja a Jeruzsálem pusztulása után (Kr. u. 70) farizeusi irányítással *újjászervező* *zsidósággal* is, amely türelmetlenül kizárt a zsinagógából minden eretneknek ítélt zsidó irányzatot, közöttük a Jánoshoz tartozó zsidókeresztyéneket is (Jn 9,22; 12,42; 16,2). Innen érthető, hogy míg a szinoptikusok szerint Jézusnak a korabeli zsidóság különféle irányzataival volt dolga, János evangéliumában már a zsidóság egységes tömbként száll szembe vele. Végül az apostolok utáni kor kutatói számára nyilvánvaló, hogy a kör tagjai nem tudtak minden további nélkül beilleszkedni a *korai katolicizmus* felé tartó, hierarchikus rendbe, formális kegyességbe és kazuisztikus etikába merevedő *fő egyházi vonulatba* (*mainstream*) sem, s teológiájukkal az eleven Krisztus-hit korrekcióját akarták elvégezni e kedvezőtlen tendenciákkal szemben. Egyes kutatók szerint ez állhat a Diotrefész gyülekezeti vezető és a kör egyes tagjai között kipattant konfliktus hátterében is (3Jn 9–10).²⁰³

A jánosi teológia a többi újszövetségi teológiai típustól elütő, azoktól jól megkülönböztethető jellege jórészt annak tudható be, hogy képviselői más szellemi környezetből indultak, más tradícióvonalat őriznek. János evangéliuma szerint Jézus néhány tanítványa Keresztelő János köréből kerül ki (1,35–40). Keresztelő János pedig minden bizonnyal valamilyen módon kapcsolatban volt a qumráni esszénus közösséggel. Ezzel magyarázható, hogy az evangéliumban is jelentkezik a világosság és a sötétség ellentéte, az úgynevezett jánosi dualizmus, a Deuteronomium (Mózes 5. könyve) ígéhirdetői felfogása és módszere.²⁰⁴ Feltűnő az is, hogy Samária és lakói sokkal inkább elő-

²⁰³ FEINE–BEHM–KÜMMEL 1965, 327. o. Vö. CULLMANN 1966, 134. o.

²⁰⁴ Lásd az úgynevezett *Templomi tekercset* a qumráni iratok között, valamint az esszénus közösség papi irányítóinak a jeruzsálemi kultusszal való szembenállását (vö. Jn 2,18–22; 4,19–24).

térbe kerülnek az evangéliumban, mint a szinoptikusoknál. Cullmann szerint ez a tény is abba az irányba mutat, hogy a jánosi kör tagjai az eretnekségre hajló „peremzsidósággal” szorosabb kapcsolatot tartó hellenisztikus zsidókeresztyénségből kerültek ki²⁰⁵ (vö. ApCsel 6,8–15; 8,4–8; Jn 4,31–42). A hellenisztikus zsidóság pedig tudvalevőleg sokkal nyitottabb volt a kor szellemi áramlatai felé, mint a palesztinai őslakos zsidóság. Letagadhatatlanul jelentkezik azonban Jánosnál a szinoptikusokéval rokon Jézus-hagyomány is mint meditációs alapige, csak már a jánosi teológia szempontjai szerint továbbfejlesztett alakban. Jó példa erre Jn 3,14, amelyben az 1. század végén már semmiképpen sem élő Krisztus-cím, az Emberfia szerepel, és a kijelentés maga pedig valamelyik – az Emberfia szenvedéséről szóló – szinoptikus közlésben gyökerezhet. Viszont már a kereszt tényének jánosi interpretálását szolgálja. János első levele pedig tanúsítja, hogy a jánosi kör megőrzi és alkalmazza is az ősgyülekezetre visszamenő hitvallási hagyományt (2,23; 4,15; 5,1). Ezért nem véletlen, hogy az első keresztyénség a jánosi teológiát minden különállása ellenére is a keresztyén bizonyoságtétel szerves részének tekintette és kanonizálta.

b) Teológiai felismerések végsőkig elmenő vállalása Jánosnál

Szinte egyeduralkodóvá lett vélemény ma az újszövetségi teológiában, hogy a jánosi iratok teológiájának alapjai, szerkezete csak akkor érthető meg, ha a hellenisztikus, közelebbről gnosztikus gondolati sémák felől közelítünk hozzá. A gnosztikus megváltómítosz szól ugyanis a mennyei Küldöttről, aki az égi szférákból alászáll a föld világába, hogy felvilágosítást (gnózist) kínáljon az ember igazi lényegéről, és azután újra visszatérjen mennyei otthonába. Ennek megfelelően a János evangéliumával foglalkozó legtöbb írásmagyarázó teológiájának súlypontját Jézus emberré lételében és megdicsőülésében, valamint ezzel összefüggésben a „felülről” hozott kinyilatkoztatásban véli

²⁰⁵ CULLMANN 1975, 53. kk.

felfedezni.²⁰⁶ Természetesen ha így van, akkor mindazt, ami ennek a koncepciónak ellentmond, az ószövetségi vonatkozásokat, a hagyományos keresztyén tanításnak megfelelő teológiai mozzanatokat későbbi egyházi redakció eredményének kell tekinteni, és ezért a jánosi teológia megítélésénél figyelmen kívül kell hagyni.²⁰⁷ Valójában a helyzet fordított. A sajátos jánosi mondanivalót nem akkor tudjuk megragadni, ha nem egy keresztyénségtől idegen szellemiség befolyásának eredményét látjuk benne, hanem amikor a keresztyénség addig megtett teológiai útjához mérjük, és annak következetes továbbfejlesztését ismerjük fel benne egy olyan kor számára, amely időben egyre távolodik az apostoli kezdetektől. Meggyőződésem szerint a jánosi kör tulajdonképpen szándéka az eleven Krisztus-hit felébresztése és ébren tartása volt, anélkül, hogy az idő visszafordításával a nosztalgia kísértésébe esett volna.

A jánosi kör teológiája éppen úgy, mint az ősgyülekezet vagy Pál teológiája, egyértelműen krisztocentrikus, vagyis az Atyához, az ő igaz ismeretére, az üdvösségre egyedül Krisztus által juthatunk el (Jn 14,6). Ennek érdekében Isten és Jézus viszonyát minden eddigi feltévésnél szorosabbnak, kétségkívül a preexisztenciába visszanyúlónak tünteti fel. „Ő az Isten Fia.” Ez a hagyományból átvett, előnyben részesített és a legfontosabb teológiai mondanivalót hordozó Krisztus-cím a jánosi iratokban (Jn 1,34; 1Jn 4,15; 5,10). Sőt ő a páratlan „Fiú” (Jn 5,19–26), aki azt adja tovább, amit az Atya mond neki, és akinek hatalma van arra, hogy végbevigye az Atya akaratát (Jn 14,8–11!; Jn 6,35kk; 8,38; 12,50). De még Jánosnál sincs szó arról az ontológiai egységről az Atya és a Fiú között, amelyről a későbbi egyetemes hitvallások szólnak. Inkább funkcionális, a kölcsönös szolgálatban realizálódó egységről beszélhetnénk. „Az Atya nagyobb a Fiúnál” (Jn 14,28), és a Fiú engedelmesen alárendeli magát az Atyának, „nem a maga akaratának, hanem a küldő Atya akaratának megvalósítására törekedve” (5,30; 5,19;

²⁰⁶ Például BULTMANN 1941 és SCHULZ 1975 János-kommentárjaiban.

²⁰⁷ Tipikus esete ez a hibás exegetikai érvelésnek: előfeltevéseink alapján korrigálunk, és a korrigált szöveggel igazoljuk előfeltevéseinket.

8,28). Viszont az Atya is szereti a Fiút (Jn 3,35), és „mindent az ő kezébe adott” (Jn 3,35; 13,3).

Bultmann megállapítása, amely szerint húsvét után az üzenet közvetítőjéből üzenet lett,²⁰⁸ vagyis tanítása helyett Jézus személye került előtérbe, mert általa szerez szabadulást Isten, fokozott mértékben áll a jánosi iratokra. Azzal a kiigazítással, hogy már Jézus Isten országáról szóló igehirdetésének is az ő személyének titka a kulcsa. Különösen nyilvánvaló ez példázataiban. Csak míg a szinoptikusoknál Jézus tanítása és cselekedetei állítják a hallgatót döntés elé, Jézus beszédeiben János evangéliuma szerint a tanítás háttérbe szorul, és minden a személye körül forog: kicsoda ő és mit jelent számunkra? Ezért is nevezi János az igehirdetést előszeretettel μαρτυρία-nak, tanúskodásnak, hiszen ha valakinek a személyazonosságát vagy megbízatását a bíróság előtt kétségbe vonják, csak a mellette felsorakozó tanúk igazolhatják állításának igazát (3,11; 3,32–33; 21,24 stb.).

Jézus személye azonban nem történeti érdekből foglalkoztatja Jánost, hanem a *Christus praesens*ről, a gyülekezetben jelen lévő, munkálkodó és a benne hívővel közösséget vállaló – kirkegaard-i kifejezéssel: „a velünk egyidejű”²⁰⁹ –, megdicsőült Úrról akar tanúskodni. De nincs ez másként már a szinoptikus hagyományban sem, nem is szólva Pálról, aki szerint a róla szóló evangélium által maga Krisztus végzi szabadító szolgálatát közöttünk.²¹⁰ Viszont János már tudatosan egybe-mossa Jézus földi alakját az igehirdetés által jelen lévő Úrral. Talán nem tévedünk, ha feltételezzük, hogy míg a szinoptikus hagyomány többnyire Jézus földi életműve felől világítja meg a feltámadott Úr közöttünk végzett szolgálatát, addig a jánosi nézőpont ennek a fordítottja: a feltámadott Úrra jellemző sajátosságokat visszavetíti Jézus földi működésének idejére. Jól megfigyelhető ez Jézus beszédeinek stílusában és szerkezetében. Rendszerint valamelyik, szinoptikusoknál is megtalálható perikópából indul ki (Jn 3,3 = Mt 18,3–4 vagy Jn 6,1–13 =

²⁰⁸ BULTMANN 1959, 35. o.

²⁰⁹ HÄGGLUND 1983, 294. o.

²¹⁰ Lásd fent, 134. o.

Mk 6,32–44), de a hozzá kapcsolódó meditáció már abban a stílusban, spirális gondolatmenetben hangzik el, ahogyan a jánosi körben is szólhatott az igehirdetés.

Ugyanezt a szándékot valósítja meg most már teológiai eszközökkel, amikor Krisztust azonosítja a preexisztens, a testté lett és a gyülekezetben hangzó *logosszal*, Igével. Az igehirdetésben a pneumatikus, a Pártfogó Lélek által jelen lévő Úr szól hozzánk Isten teremtő szavával, összhangban Jézus földi életművével, mert a Szentlélek egyrészt megtanítja mindazt, amire még szüksége lesz a tanítványoknak, másrészt eszükbe juttatja, amit Jézus mondott nekik (Jn 14,25; 1Jn 3,24; 4,2.13). Már Pálnál megfigyelhettük, miként válik a kezdetben személytelennek vélt isteni erőből egyre inkább Isten személyes jelenlétének és megnyilatkozásának módjává (1Kor 3,16; 6,19; 2Kor 3,17). Jánosnál a fejlődés egy lépéssel továbbmegy. A Lélek önálló névvel illelhető személy, aki azonban Jézus művét folytatja, és Jézust „dicsőíti” (Jn 16,14; 1Jn 4,2).

Mindez, amit elmondtunk a jánosi krisztológiáról, mesteri módon sűrítve jelentkezik a János evangéliumára olyannyira jellemző „én vagyok” (ἐγώ εἰμι) igékben. Jézusnak ezek az egyedülálló önkinyilatkoztatásai rendszerint három részből állnak. Az „én vagyok” bevezetés után arról szól, hogy mit jelent ő a világnak (világosság, feltámadás és élet stb.). Végül más reménységekkel szembehelyezkedve polemikus élel hozzáfűzi: én vagyok az „igazi” (Jn 6,32; 15,1) vagy „jó” (Jn 10,11.14). A vallástörténeti iskola követői lázasan keresték ennek a különös beszédmódnak a vallástörténeti analógiáit, s úgy vélték, fel is fedezték a párhuzamokat, például Íszisz önkinyilatkoztatásában vagy a mandeus megváltó megnyilatkozásaiban.²¹¹ Lehet, hogy a jánosi kör, amelynek igehirdetésében így szólt Jézus a gyülekezethez, olyan formulát alakított ki, amely más vallási szóhasználatban is ismert volt, de teológiai alapot hozzá Jézusnak Istenhez fűződő viszonya adott.²¹² Az „én vagyok” kijelentés így, önmagában, minden hozzátétel

²¹¹ SCHWEIZER 1939, 46. kk.

²¹² Lásd fent, 208–209. o.

nélkül ugyanis nemhogy Jánosnál (Jn 8,24.28; 8,58; 13,19), de Márknál (13,6; 14,62) és Lukácsnál (22,70) is megtalálható, és nyilvánvalóan 2Móz 3,14-re (יְהוָה), valamint Ézs 43,10.12.15.25-re (*ani hu*) utal, ahol Isten a maga titokzatos jelenlétét jelenti ki ilyen rejtélyes formában. Jézus tehát ezek szerint az „én vagyok” szólásmóddal azt közli az ige hallgatójával, *hogy benne és általa Isten van jelen*. A János evangéliumára jellemző kibővített változatok pedig azt teszik nyilvánvalóvá, hogy Jézus miért jelent szabadulást, üdvösséget a világnak.

Nemigen szoktak felfigyelni rá, pedig nagyon szembeszökő, hogy éppen az a János, aki Jézus földi alakján mindenki másnál bátrabban villantja fel az ő isteni dicsőségét, tesz olyan nagy hangsúlyt Jézus szinte vaskos *emberi mivoltára*. Ő az, aki megjegyzés nélkül megy el amellett, hogy Jézust József fiaként emlegetik (Jn 1,45; 6,42), s ő ír Jézus könnyeiről, amelyeket Lázár sírjánál hullat (Jn 11,35). Evangéliumának minden kis részlete tanúsítja: a valóságos Isten (Jn 1,1) valóságos emberre, történelmünk résztvevőjévé (Jn 1,14) lett. De nemcsak azért mutatja be Jézus emberi oldalát, mert csak így teheti őt a transzcendens isteni üzenet földi szócsövévé,²¹³ vagy mert el akarja háritani a doketizmusnak azt a kísértését, mintha Jézus egy vallásos igazság mitikus kiábrázolása volna (1Jn 4,2; 2Jn 7), hanem mert meggyőződése szerint földi emberként várt rá a feladat, amelyet el kellett végeznie, és amelyet el is végzett, amint ezt utolsó szava a kereszten – János szerint – tanúsítja (19,30). János ezzel belesimul a közös keresztyén bizonyágtételbe.²¹⁴ Ő a szabadulásunkért a kereszten megöletett páskabárányunk (Jn 19,36), aki hordozza a világ bűnét (Jn 1,20.36; 1Jn 3,5), és engesztelést szerzett nekünk Istennél (1Jn 1,7; 2,2; 4,10). Jézus tehát nemcsak közölt velünk valamit ezen a földön, hanem *el is intézett valamit*, helyettünk és értünk. „Ha a földbe esett gabonamag meg nem hal, egymaga marad; ha pedig meghal, sok gyümölcsöt hoz” – mondja Jézus Jn 12,24-ben. Olyannyira nem mellékes Jézus életművének ez a mozzanata a jánosi kör számára,

²¹³ „Offenbarer Gottes”. BULTMANN 1959, 418–419. o.

²¹⁴ Lásd fent, 100–101. és 138–139. o.

hogy az Újszövetségben egyedül náluk lesz Jézus keresztje a győzelem, a megdicsőülés helyévé (Jn 3,14; 8,28; 12,30–34). Ennek a valóságos ember Jézusnak valóságos halálát kell a maga megbotránkoztatóan vaskos realitásában magunkévá tennünk az úrvacsorában (6,52–58), hogy „örökké éljünk”.

Sok újszövetségi kutató szerint a jánosi kör teológiájában az eszkatologikus események (halál, feltámadás, ítélet, Isten eljövendő uralma, örök élet) futurikus jellege elhomályosul, és a mindenkori jelen döntő alkalmává válnak. „Az eszkatológia már Pál által megkezdett eloldását a történelem menetétől János radikálisan keresztülviszi” – mondja Bultmann.²¹⁵ Az a folyamat érne be itt, amely már a gnosztikus jellegű korinthusi rajongásban is jelentkezett (1Kor 4,8), s amelyet később a Második Timóteus-levél mint eretnekséget elítél, nevezetesen, hogy „a feltámadás már megtörtént” (2,18). Valóban úgy tűnik, hogy Jézus is valami ehhez hasonlót mond Jánosnál 5,24-ben: „Ámen, ámen, mondom nektek, hogy annak, aki hallgatja az én ígémet, és hisz abban, aki elküldött engem, örök élete van, és nem megy az ítéletre, hanem átment [perfectum!] a halálból az életre.” (Vö. Jn 8,51; 3,18–19; 16,8.11; 1Jn 3,14) Ugyanakkor azonban megtalálható a jánosi iratokban a hagyományos futurikus eszkatológia is, amely a végső fordulatot a jövőtől reméli (Jn 5,27–29; 1Jn 4,17). Amit lehet ugyan későbbi redakciós tevékenységnek tulajdonítani, de ennek már stilisztikai okokból is nagyon kicsiny a valószínűsége.²¹⁶ A két eszkatológiai szemlélet nem mond ellent egymásnak, hanem az egyik kiegészíti a másikat. A megoldás kulcsa a már vázolt jánosi krisztológiai szemléletben van. Az Atya „mindent a Fiú kezébe tett le” (Jn 3,35): halálból életet támasztó hatalmát (Jn 5,21), az ítélet megtartását (Jn 5,22), az örök élet ajándékát (Jn 5,26). Ennél fogva minden azon múlik, hogy milyen viszonyban vagyunk a Fiúval. Mégpedig most, amíg nem késő. Amikor halljuk az ő hangját, vagyis az ő igéjét (Jn 5,25), és amikor közösségünk lehet vele és általa az Atyával (1Jn 1,6). Ezért mondja Jézus Mártának

²¹⁵ BULTMANN 1959, 390. o.

²¹⁶ GOPPELT 1981, 641. o.

– amikor Márta Lázár halálakor megvallja neki hagyományos zsidó eszkatologikus reménységét –, hogy „*én vagyok a feltámadás és az élet, és aki hisz énbennem, ha meghal is, élni fog*” (Jn 11,23–25). A döntő pillanat tehát a Krisztussal való találkozás és a belé vetett hit. Ugyanakkor ez a látásmód mégis mentes minden rajongástól, mintha már túl volnánk mindenben, mert a feltámadás megmarad a jövő eseményének (Jn 5,25; 11,25). János tehát a rá jellemző kisarkító módon nem mond mást, mint Pál, amikor az evangélium megszólalásának alkalmát tekinti a mindent eldöntő eszkatologikus pillanatnak („most”!) (2Kor 6,8). Sőt már Jézus is – a legkritikusabb kutatók által is eredeti jézusi mondásnak tartott kijelentésben – attól teszi függővé sorunkat az ítéletben, hogy itt a földön vallást tettünk-e mellette, vállaltuk-e őt (Lk 12,8–9; Mt 10,32–33; vö. Mt 25,31–46). Az említett jánoszi kisarkított eszkatologikus látásmód sűrítve jelentkezik az *élet* fogalmában, amely Jánosnál az „Isten országa” kifejezés helyébe lépett.²¹⁷ Jézus a többi evangéliumban még felváltva használja a kettőt, egyrészt a jelenben megvalósuló vagy a jövőben esedékes Isten országáról, másrészt az élet ígéretéről szóló kijelentést, mert egyaránt beszél az Isten országába és az életre történő bemenetelről (Mk 9,43–47) és Isten országának örökségéről (Mt 25,34), hasonlóképpen az élet örökléséről (Mt 19,29; Mk 10,17), ezzel szemben Jánosnál Isten országának minden konkrét vonása elhomályosul, és annak tartalmára, az „életre” kerül a hangsúly.

Ennek az életnek lényeges vonása, hogy „örök” (Jn 3,15–16; 1Jn 1,2 stb.), de nem a biológiai élet meghosszabbításának értelmében. Minőségileg más, *gazdag isteni élet*ről van szó, amelyet Isten a Fiú által – aki nek ez az élet kiapadhatatlanul rendelkezésére áll – ajándékoz az új életre született embereknek (Jn 5,26; 6,57; 3,3–7). Krisztus közösségében tehát az ember nemcsak egy-egy vonással gazdagodik, hittel, örömmel, reménységgel vagy szeretettel, hanem mindennek hordozója, *az élet kerül új alapokra*. A biológiai élet csupán lehetőséget kínál erre, de nem oltja az ember élet utáni szomját (Jn 4,13–14; 7,37–39). Az összefüggés-

²¹⁷ Uo. 95–96. o.

ből minden esetben kitűnik, hogy ez a minőségileg gyökeresen új élet a Szentlélek munkája által születik és abból táplálkozik. S mivel ilyen forrásból él, a halál sem vehet erőt rajta (Jn 11,25–26; 1Jn 5,20). A jánosi körnek a jánosi iratokban lecsapódott igehirdetését az a bevallott szándék hatja át, hogy az életnek ezt a forrását egy későbbi kor igehallgatója számára is megnyissa (Jn 20,31). Ez pedig azért nem lehetetlen, mert az igehirdetésben a testté lett Ige szólal meg, s „az ő beszédei Lélek és élet” (Jn 6,63–68).

A jánosi iratok teológiájának *etikai mondanivalója* – szinte makacs egyoldalúsággal – a *szereket* körül forog. De amit elmondanak, az is elvontnak tűnik, mert ellentétben Pállal, semmiféle konkrét útmutatást nem nyújtanak az olvasóknak arra nézve, hogy miképpen éljenek a szeretet alapján az élet különböző rendjeiben. Egyébként is csak a testvéri, tehát *keresztyének egymás iránti szeretetéről* szólnak. Goppelt szerint az okot a jánosi világszemléletben, a gonosz világ merev elutasításában és a jánosi kör befelé fordulásában kell keresnünk (vö. Jn 15,18–19; 17,14–16; 1Jn 2,15–17).²¹⁸ Valóban, noha a világ Isten szeretetének tárgya (Jn 1,3.9kk; 3,16–17), hitetlensége miatt nemegyszer kemény ítélettel is illeti János. Mégis a szeretet hatókörének beszűkítése a keresztyén testvérré elsősorban azzal magyarázható, hogy az idő tájt éppen ezen a téren jelentkeztek súlyos gondok az egyházban (1Jn 2,9; 3,17; 4,20). Mégpedig valószínűleg a gnosztikus beállítottságú keresztyének részéről, akik a maguk magasabb rendű istenismeretére hivatkozva megvetették az egyszerű (pszüchikus) hívőket, és elzárkóztak előlük, ha segítségre volt szükségük. Ezért kell a levél szerzőjének hangsúlyoznia az olvasó számára, hogy ha valaki ismeri és szereti Istent, vagy legalábbis ezt állítja magáról, akkor szeretnie kell azt is, aki az Istentől született (1Jn 5,1).

Egyébként a szeretet indítékáról a jánosi teológia álláspontja Páléhoz hasonló. A mi szeretetünk abból fakad és abból él, hogy az Isten szeretet, és ez a szeretet megelőzi a mi szeretetünket iránta (1Jn 4,16–21). Ezért mondja Jézus János evangéliumában, hogy a szeretet parancsa új pa-

²¹⁸ Vö. GOPPELT 1962, 96. o.

rancsolat (Jn 13,34–35), noha Isten ezt már az Ószövetségben is kimondta. A szeretet feltételei, amelyek között meg kell valósítanunk Istennek ezt az akaratát, újak. De a jánosi álláspont nem hagy általánosságok között mozognunk akkor sem, amikor a szeretet mibenlétéről van szó. A szeretet nem marad az érzelmek síkján, hanem a személyes és személyválogatás nélküli szolgálatban realizálódik. „*Ahogyan én cselekedtem veletek, ti is akképpen tegyétek*” – mondja Jézus az egész magatartását és szolgálatát szimbolizáló lábmosás után (Jn 13,1–17).

c) A jánosi kör rendhagyó emberszemléletének teológiai következményei

Amint láttuk, a jánosi teológia csak akkor rendeződik összefüggő egészé, ha abban a közös keresztyén teológiai örökség sarkított megfogalmazását látjuk. Mégis van valami a jánosi mondanivalóban, ami még Pállal összehasonlítva is jól érzékelhető egyéni vonást kölcsönöz teológiájának. Az Újszövetségnek ebben a rétegében feltűnően sok *lét-igét, folyamatos jelen időt, tartós állapotra utaló kifejezést és spirálisan előrehaladó érvelési módot találhatunk*. Nem tudok másra gondolni, mint hogy ennek a jelenségnek az okát abban a jánosi látásmódban kell keresnünk, amely szerint a döntő dolgok az emberrel nem a tudatos állásfoglalásaiban, hanem a *létezés szintjén* mennek végbe. Míg Pál számára fontosabb az „öt értelmes szó”, mint az Isten jelenlététől megittasult dadogás (1Kor 14,19), mert szerinte az embernek tudnia kell, miben higgyen, addig János a Krisztussal való kapcsolat felvételére és megtartására teszi a hangsúlyt: „*Maradjatok énbennem, és én tibennetek*” – mondja Jézus Jn 15,4-ben. Jánosnál sem mosódik el a hit tartalma, hiszen Jézus titkát szerinte is fel kell ismernünk, de amíg valaki „kebelén nyugszik”, és a tanítványi körben marad, mint az áruló Péter vagy a kételkedő Tamás, még nem veszett el minden. A kölcsönös ragaszkodás és szeretet az összekötő kapocs Jézus és a tanítvány között, s ez átsegítheti a hit válságain azokat, akik ebben a kapcsolatban megmaradnak. Pálnál az evangélium újra és újra a hit válaszát várja, János a felülről történő születés, tehát

egy új élet létrejöttének szükségességét hangsúlyozza (Jn 3,3). Pálnál inkább a személyes emberi viszony jellemzi Isten és ember kapcsolatát, Jánosnál ez inkább olyan *állapot*, amelyben Isten léte és szerető lényé folyamként ragadja magával és hordozza az embert. Tudatos lényünk csak hányódó, törekeny sajka ezen a szélesen hömpölygő folyamon.

Ebből a szemléletmódból következik, hogy Jánosnál a keresztyén élet összefüggő egész. Bármilyen szempontból közelítünk is hozzá, minden vonatkozását érintjük. Az Istennek Krisztusban nyilvánvalóvá lett határtalan szeretetéből egymás iránti szeretetnek kell fakadnia (1Jn 4,11). De ez a testvéri szeretet feltétele is annak, hogy megmaradjunk Isten szeretetében (1Jn 4,12). Annyira szoros összefüggésről van szó, hogy János meg is fordíthatja: a keresztyén testvér iránti szeretetből következtethetünk valakinek Istennel való kapcsolatára (1Jn 2,5; 4,7), a gyűlölet viszont arról árulkodik, hogy az illetőnek minden látszat ellenére sincs semmi köze Istenhez (1Jn 3,6; 4,20). Pál ezt a reciprok műveletet nem tudja elvégezni. A mi igazi állapotunk el van rejtve a tapasztalás elől, s ha tudni akarom, „kicsoda az ember”, Krisztusban kell a választ keresnem, nem pedig a saját magamról szerzett tapasztalatban.

A jánosi gondolkodásmódnak ezt a sajátosságát közvetlenül a gnosztikusok miatt kialakult harci helyzet indokolja. Mindenekelőtt a gnosztikusok voltak ugyanis azok, akik az Isten ismeretére tették a hangsúlyt, annak etikai következményeivel ugyanakkor nem törődtek. De kialakulásában minden bizonyonnyal közrejátszott az a szemléletmód is, amelyet *jánosi dualizmusnak* szoktak nevezni, és sokan qumráni hatásnak tulajdonítanak. Ennek a dualizmusnak a lényege abban ragadható meg, hogy 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). Sorsunk tehát eldőlt, mielőtt mi dönthetünk volna felőle, azaz predestináltak vagyunk. A predestináció kihívó és nyugtalanító gondolata kétségtelenül ott rejtőzik a jánosi mondanivaló hátterében. De János nem

szédül bele a szakadékba, mert tudja, hogy Isten kezét nem kötheti meg még a predestináció sem. Megtörténhet az a csoda, hogy akik nem képesek elfogadni az Igét, mégis hisznek benne, és minden baljós előjel ellenére Isten gyermekeivé lesznek (Jn 1,11–13). A jánosi teológia talán az a gondolkodásmód, amelyik legmesszebbre merészkedik el Isten titkainak fürkészésében, de a most még tiltott küszöböt ez a kör sem lépi át.

d) A János három levelében jelentkező teológiai hangsúlyok

Az első két levél vizsgálata

A János neve alatt szereplő mindhárom irat teológiája együtt vehető számba, még ha az egyes iratok szerzősége vita tárgyát képezheti is. Amint ezt a János nevével fémjelzett művek teológiájának tárgyalásánál már említettük (205. o.), ezek az iratok ugyanabban a tanítványi körben, szellemi műhelyben keletkezettek,²¹⁹ s ezért hordozhat szerzőik teológiai látásmódja jelentős mértékben rokon vonásokat magán. A nyelvezetük, a gondolatmenet jellegzetes spirális mozgása mindegyik iratra jellemző. Tartalmukat tekintve pedig János első levelének bekezdése és záró sorai mintha János evangéliumának prologusával és befejezésével rímelnének. De még ennél is feltűnőbb, hogy az evangéliumban Jézus búcsúbeszédeiként szereplő rész (13–17. fejezetek) teológiai hangsúlyai felfedezhetők az első két levélben is.²²⁰ Ugyanakkor találhatunk a levelekben olyan kijelentéseket, amelyek vagy hiányoznak az evangéliumból, vagy feszültségben állnak vele.

Krisztus ellenlábasai például, az antikrisztusok (1Jn 2,18.22; 4,3; 2Jn 7) az evangéliumban még nem lépnek elő a háttérből. Ugyancsak nem vetődik fel az evangéliumban a „halálos bűnnek” az egyház későbbi története során sok vitát felkavaró gondolata úgy, mint 1Jn

²¹⁹ Lásd ott, főként a Cullmannra hivatkozó 202. jegyzetben.

²²⁰ Lásd BOLYKI 2008, 27. o.

5,16–17-ben. Viszont nem tűnik annyira perdöntőnek a Pártfogó (παράκλητος – Jn 14,16.26; 15,26; 16,7; 1Jn 2,1) kilétére vonatkozó sokat emlegetett különbség a két irat között. Mert ez az elnevezés az evangéliumban a Szentlélek bennünk teljesített szolgálatára, a levélben pedig Jézus Krisztusnak az Atya színe előtt történő közbenjárására utal. Nem valószínű ugyanis, hogy a levél szerzője az evangélium állítását helyreigazító szándékkal beszél Jézus Krisztus pártfogói tevékenységéről.

Már a jánosi kör rendhagyó emberszemléletének tárgyalása során (216–217. o.) volt szó arról a meghatározottságról, amelyet *jánosi dualizmusnak* szoktak nevezni, és sokan qumráni hatásnak tulajdonítanak. Ennek a dualizmusnak a lényege abban ragadható meg, hogy az ember létét és megnyilatkozásait az ember eredete határozza meg. Aki az ördögtől van, az 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). Sorsunk tehát eldőlt, mielőtt mi dönthettünk volna felőle, azaz *predesztináltak* vagyunk. Ez az ember eleve meghatározott (determinált) voltáról vallott szemlélet – ha lehet – még következetesebben érvényesül az első két levélben. Vegyük az egyik, e tekintetben félreérthetetlen részletet: „Mindenki, aki Krisztusban marad, nem vétkezik; mindenki, aki vétkezik, nem látta őt, és nem ismeri őt. Gyermekeim, senki ne tévesszen meg titeket: aki igazságot cselekszik, az igaz. Aki bűnt cselekszik, az ördögtől van, mert kezdettől fogva az ördög vétkezik. (...) Mindenki, aki az Istentől született, bűnt nem cselekszik, mert az ő magva abban marad, és nem képes vétkezni, mert az Istentől született.” (1Jn 3,6–9) Nem adhatok mást, csak mi lényegem” – mondaná Madách-csal együtt éppen Lucifer. János leveleinek szerzője olyannyira ragaszkodik ehhez a következtetéshez, hogy azt meg is fordítja. Például: „Mindenki, aki cselekszi az igazságot, az Istentől született.” (1Jn 2,29) „Mindenki, aki nem cselekszi az igazságot, nincs az Istentől.” (1Jn 3,10) Mindemellett a levelek ezt a belső minőséget nem látják végzetszerűnek. Különbösen nem biztatnák az olvasót hitre és szeretetre. Sőt még azt is lehetségesnek tartják, hogy amikor „elítél minket a szívünk”, „azzal

biztassuk a szívünket”: „Isten nagyobb a mi szívünknel, és mindent ismer.” (1Jn 3,20) Végül is a hívő embernek nem önmagában, illetve a cselekedeteiben kell keresnie Istennel való kapcsolatában a megnyugvást. Igaz, az első levél elején már megfogalmazódik a többször is visszatérő gondolat: „Akkor derül ki számunkra, hogy megismertük Istent, ha az ő parancsait megtartjuk.” (1Jn 2,3) Alig valamivel előbb viszont azt olvashatjuk, hogy amennyiben „azt mondjuk, nincs bűnünk, önmagunkat tévesztjük meg, és az igazság nem lakik bennünk”. Sőt: „Amennyiben azt jelentjük ki, hogy nem követtünk el bűnt, hazuggá tesszük Istent, és az ő igéjének nincs tere bennünk.” (1Jn 1,8.10) Egy lélegzetre kimondani két ilyen egymásnak ellentmondó állítást csak akkor lehet, ha mind a kettőt egyformán igazságnak tekintjük. Nem lehet véletlen, hogy a lutheri örökségre fogékony Käsemann-nak a *simul iustus et peccator* („a Krisztusban hívő egyszerre igaz és bűnös”) szólásmód igazsága jut eszébe.²²¹ Ezért „ha megvalljuk a mi bűneinket, hű és igaz ő, hogy megbocsássa nekünk a bűnöket, és megtisztítson minket minden gonoszástól” – hirdeti a levél írója az evangélium örömhírét annak, aki nem tud beletörödni bűnös mivoltába, és vágyódik Isten kegyelme után.

Többek között a levélnek ez a fordulata is rávilágít a szerző elszánt igyekezetére az egyre terjedő *gnosztikus eretnesség* visszaszorítására. Ez a hellenisztikus filozófia gondolatvilágából táplálkozó és annak megfelelni igyekvő keresztyén irányzat azt tartotta, hogy csak az önmaga eredetére ráébredt pneumatikus, szellemi ember van az igaz istenismeret birtokában, és ezért semmi, még a bűn sem árthat neki, nem veheti el tőle az igazi életet. Az ilyen önhitt keresztyén ember hazudik Istennek és hazudik önmagának. A levél egyes utalásaiból kivehető (1Jn 2,22–23; 2Jn 7), hogy a gnosztikus gondolkodás számtalan formája közül az olvasók a közöttük is halászó (1Jn 2,19) Kerinthosz-féle tévtanítás kísértésének, a doketizmus²²² veszélyének vannak kitéve. E tévtanítás szerint az ember szellemi és testi valója

²²¹ KÄSEMANN 1960–1964, I: 184. o.

²²² HÄGGLUND 1983, 18. o.

kibékíthetetlen ellentétben van egymással. Éppen ezért a doketista tanítás szerint az ember Jézus nem lehet a messiás. Amit az emberek láttak, csak az igazi, szellemi Küldött álruhája. Ennek következtében valójában nem is feszíthették meg, s mint örök eszme nem is eshetett áldozatul a halálnak.

De nemcsak ez az igazi erejét vesztett Krisztus-felfogás elfogadhatatlan a jánosi kör iránymutató tagjainak. A keresztyén életvitel tekintetében is sok minden kifogásolható részükről a gnoszticizmus kínálatából. Feltűnő a levelekben az a nagy hangsúly, amely még János evangéliumához mérten is nyomatékosabban esik a Krisztusban hívők egymás iránt tanúsított szeretetének követelményére. Ennek a gyakorlása minősíti elsősorban a hitet, de általában a keresztyén lét minden vonatkozását (1Jn 3,10–11; 2Jn 5–6). El kell gondolkoznunk azonban a szeretetre szóló felhívás megfogalmazásáról. Mintha a mindenki iránti szeretet jézusi parancsának a velünk egyazon hitet valló keresztyén testvérré való leszűkítése történnék. Valóban, a másként gondolkodót, sőt az ellenséget is befogadó szeretetet szorgalmazó felhívást sehol nem találunk a levelekben. Sőt inkább megalkuvást nem tűrő szembenállást követelnek az egyházon kívüli világgal (1Jn 2,15kk; 4,17; 5,4–5.19). Ám nem valószínű, hogy teológiai beszűküléssel van dolgunk, hanem inkább egy egyházon belüli kihívás elfogadásáról van szó. 1Jn 2,18–19 szerint az „antikrisztusok”, a hagyományos Krisztushit megkérdőjelezői „...közülük különültek el, de nem voltak közülük valók. Ha közülük valók lettek volna, velük maradtak volna” (1Jn 2,18–19). Ez a belső csoportosulás tagadja, hogy Jézus volna a messiás. Ami emberi volt Jézusban, az csupán látszat volt. Az igazi megváltó az emberi lényeket megvilágító felsőbbrendű ismeret (gnózis) közlője. Akik pedig ennek az ismeretnek birtokában hitték magukat, lenéztek az ezzel az öntudattal nem rendelkező keresztyén testvéreiket. Úgy tartották, hogy ők náluk, a „pneumatikusoknál” alsóbbrendű hívők, akik legfeljebb „a pszüchikusok” közé tartozhatnak, hacsak nem „a hülikoszok”, az anyagi létbe süllyedt emberek közé tartoznak. Ezzel a szeretetlen „elitizmussal”, „diszkriminációval” szemben lépnek fel a levelek, és megalkuvás nélkül ragaszkodnak a szeretet jézusi értelme-

zéséhez, vagyis a szeretetnek a leggyengébbet, a legelesettebbet is felkaroló felfogásához (Mt 5,44kk par), amely mellett többek között Pál apostol is hitet tett (1Kor 12,23–24).

Ugyancsak a gnosztikus mozgalom és gondolkodásmód térnyerése állhat a „halálos vétkeknek” vagy Veöreös Imre fordításában a „halálra vivő bűnnek”²²³ a bocsánatos bűntől való megkülönböztetése mögött. A bűnök és vétkek ilyen osztályozása általában távol áll az Újszövetség gondolkodásmódjától. A bűn – bármilyen mértékű vagy természetű legyen is – eltávolít és szembefordít Istennel. Viszont a bűnbocsátó kegyelemnek sincsen korlátja. Ha valami az Újszövetségben végzetes bűnnek számít, az a Krisztussal való szakítás vagy az Isten bűnbocsátó kegyelmének elutasítása (Jn 16,9; Zsid 6,4–6; 10,26–31), vagy ami ezzel egyenértékű: a „Szentlélek elleni bűn” (Mk 3,29 par). De Veöreös Imre számol azzal a lehetőséggel is, hogy itt már az úgynevezett „korai katolicizmus” jelentkezik, amely azután a 3–4. században a donatista vitába torkollik.²²⁴ Ha a kérdést a levél üzenetével összefüggésben akarjuk megválaszolni, akkor azt kell mondanunk, hogy ebben az esetben is a Krisztussal való szakítás a végzetes, halálos bűn. Csakhogy ehhez nem kell látványos hitehagyásnak vagy a mártírium alól való kibúvásnak bekövetkeznie, mivel ez akkor is megtörténik, amikor valaki hitében valamilyen módon megcsonkított krisztológiához folyamodik. A figyelmes olvasó felismerheti, hogy az evangélium és a levelek teológiája egy töről fakad. Ez a körülmény pedig arra bátorít minket, hogy a levelek élesebben körvonalazott teológiájából az evangélium teológiájára is következtessünk.

²²³ VEÖREÖS 1998, 244. o.

²²⁴ HÄGGLUND 1983, 94–95. o. Jó hatástörténeti áttekintést kaphatunk: BOLYKI 2008, 256. kk.

A jánosi kör helyzetéről árulkodó jelek János harmadik levelében

Az első két levél tartalmát ismerve feltűnhet, hogy a harmadik levélben a szerző nem a gnosztikus veszély miatt kongatja a vészharangot. Diotrefész, akivel a levélben szembeszáll, minden jel szerint nem vádolható a gnosztikus eretnokség irányában való elhajlással. Ernst Käsemann egy tanulmányában azt igyekszik kimutatni, hogy a levélíró presbiter, feltehetően tekintélyes keresztyén vezető és Diotrefész, egy gyülekezet egyszemélyi vezetője, püspöke összeütközésében rés nyílik a korai keresztyénség I. század végi viszonyainak megismerésére. A levél a valós helyzetről nem sokat árul el. Annyit azonban kikövetkeztethetünk, hogy ebben az esetben Diotrefész védekezik a presbiter befolyása ellen, mert félti tőle a gyülekezetét. A szerző ugyanis, aki feltehetően azonos a második levél írójával, a Diotrefész gyülekezetéhez tartozó Gájuszt, egy vele rokonszenvező barátját kéri arra, hogy pártfogolja küldötteit, akik vándor igehirdetőként érkeztek hozzájuk (6–7). Diotrefész „rágalmazza” a presbitert. Bizonyára a vele szemben táplált kifogásainak, ellenérzésének ad hangot, és nem engedi, hogy gyülekezetében valaki házába fogadja a jövevényeket. A presbiter maga is oda akar menni, hogy megrendszabályozza az ellene és övéi ellen fellépő gyülekezeti vezetőt (10). Käsemann szerint tévedés lenne Diotrefészben egy hatalomvágyó, egyeduralomra törő vidéki gyülekezeti elöljárót látni. Ő meg van győződve arról, hogy a püspök a presbiter és követői felfogásában és igehirdetésében a hagyományban, a formális hitben és törvényeskedésben, valamint a püspöki hierarchiában megmerevedni készülő „főáramlat” (*mainstream*) szempontjából „eretnokséget”²²⁵ gyanít. Hiszen „... a presbiter számára nem a keresztség vagy a tisztességes élet vagy pedig a katolikus egyházhoz tartozás alapján lesz valaki elfogadhatóvá és hithű keresztyénné. Elfogadhatóvá valaki a *Christus praesens*szel, az élő, jelen lévő Urral való ismételt és közvetlen találkozás révén lesz, s

²²⁵ KÄSEMANN 1960–1964, I: 186. o.

ezt pedig semmiféle tradíció nem pótolhatja és biztosíthatja, mert *csak Krisztus a maga személyében lehet az út, az igazság és az élet.*²²⁶

A jánosi iratokban tükröződő jánosi keresztyénység nem tekinthető tehát egy sajátos gnosztikus irányzatnak, amint nem egy újszövetséges kutató véli, de nem olvad bele a lehiggadt főáramlatba sem, hanem az eleven Krisztus-hitet szorgalmazó – mondhatnánk: „revangélizációs” – mozgalomként a megmerevedő egyházi élet megújításáért fáradozik. Nem csoda, ha egy ilyen törekvés olyan gyülekezeteken belüli zárt közösségeket – *ecclesiola in ecclesiát*²²⁷ – hoz létre, amilyenről a Gájusznak írt rövid kis levélből is értesülhetünk. Ami viszont sokatmondó, hogy a széles egyházi közvélemény már a 2. században ezeket a rendhagyó jánosi iratokat befogadta, és a vitathatatlanul kanonikus iratok közé sorolta.

A János mennyei jelenéseiről írott könyv teológiája

Az Újszövetségben más szövegekbe illesztve nem egy apokaliptikus fejtegetést tartalmazó részletet találhatunk (Mk 13. fejj.; Mt 24. fejj., Lk 21,5–36; 1Kor 7,29–35; 15,50–58; 2Thessz 2,1–17; 2Pt 3,1–3), ám ezek mind csupán előjátéknak tűnhetnek a teljes egészében apokaliptikusnak számító műhöz, a Jelenések könyvéhez. Maga a sajátos apokaliptikus gondolkodás és tradíció, de különösen a János jelenéseiről írt könyv annyi teológiai kérdést vet fel, hogy kielégítő válasz ezekre legalább még egy kötetet igénybe venne. E helyen inkább elődöm, Karner Károly könyvét ajánlom az érdeklődő olvasónak, amelyben megbízható, tudományos lelkiismerettel megírt választ kaphat kérdéseire.²²⁸

²²⁶ Uo. 185. o.

²²⁷ Uo. 179. o.

²²⁸ KARNER 1990. Főként a Bevezetés: 5–36. o.

4

JÉZUS ÉLETE ÉS MŰVE

1. JÉZUS ÉLETÉNEK ÉS MŰVÉNEK KERETEI

A korábbi részekben elmondottak értelmében a tartalmi sorrend megválasztása teológiai döntést tükröz. Történetileg ugyanis Jézus élete és műve megelőz minden mást, teológiailag azonban – véleményem szerint – az újszövetségi teológiában itt a helye. 1Kor 3,11 szerint Jézus Krisztus az alap, amelyre a teológiai reflexió vonatkozik, és amely egyúttal a teológiai döntéseket is megszabja. De az a Jézus Krisztus, akiről Pál beszél, a feltámadott és megdicsőült Úr, aki az evangélium hirdetése által végzi szabadító munkáját. Ahogy Martin Kähler mondta még a 19. században: „A valóságos Krisztus a prédikált Krisztus.”¹ Tehát nem Jézus tanítására vagy rendkívüli személyiségének varázsára épül a keresztényiség, amint a liberális teológia hitte. Viszont ha azt kérdezzük, kicsoda ez az élő Úr, és mi a szándéka velünk, Jézus földi élete és műve nélkülözhetetlen lesz számunkra. Ernst Käsemann fejt ki erről véleményét egyik tanulmányában.² Szerinte az Újszövetség szükségesnek tartja, hogy visszakérdezzen Jézus szavaira, amire azután az evangéliumok válaszolnak, mert az ő szavai – és tegyük hozzá: cselekedetei – jelentik az alapját és mértékét a kériügmának, az ősgyülekezet által hirdetett üzenetnek. Enélkül a prédikált Krisztus egy vallásos ideológia tárgyává, bultmanni kifejezéssel élve: eszkatologikus önértelmezéssé válna. Eduard Schweizer Máté-exegézisében 7,15–20 kapcsán, ahol az ige hamis prófétáktól és tanítóktól óvja a gyülekezetet, megjegyzi: „Máté itt világosan kimondja, hogy nincs olyan evangélium, amely

¹ „Der wirkliche Christus ist der gepredigte Christus.” KÄHLER 1969, 44. o.

² KÄSEMANN 1960, 187–214. o. és 1964, 31–68. o. Vö. GOPPELT 1981, 36. o.

függetleníthetné magát attól, amit Jézus a földi életében hirdetett. (...) Máté tehát kritikusan tekint minden olyan húsvét utáni igehirdetésre, amely nem a földi Jézus életén tájékozódik.”³ Kähler már előbb idézett művében ezt az összefüggést más megközelítésben is megfogalmazza: mivel a „prédikált Krisztus” megragadott minket, felébred bennünk az érdeklődés az evangéliumokban élénk lépő „történeti Krisztus” alakja iránt: „Nem a Biblia kedvéért hiszünk Krisztusban, hanem Krisztus kedvéért hiszünk a Bibliában. Ebben az összefüggésben még pontosabban is kifejezhetjük magunkat: mi bizalmunkat a Bibliába mint a mi Istenünk szavába, az általa hirdetett Krisztusra tekintettel vetjük.”⁴ Végeredményben tehát a „történeti” Jézus és a kérés Jézusa nem zárják, hanem feltételezik egymást. Ez az álláspont tükröződik az egész Újszövetségben. Ezek után logikus, hogy az Újszövetség különböző teológiai típusait Jézus életének és művének mérlegére tegyük: vajon az alépitmény elbíra-e a felépitményt (1Kor 3,10–11)?

Honnan merítsünk megbízható adatokat Jézus életéhez és művéhez? „Elfogulatlan” – kérdés természetesen, hogy mennyire elfogulatlan – kívülállóktól származó tudósítások csak nagyon hézagosan maradtak ránk. Josephus Flavius mártírhalálával kapcsolatban szól Jakabról, „aki Jézusnak, az úgynevezett Krisztusnak testvére volt”.⁵ A *zsidók története* (*Antiquitates*) című művében található közlés – „Ebben az időben élt Jézus, egy bölcs ember, ha egyáltalán embernek lehet nevezni”⁶ – valószínűleg keresztyén kéztől származó későbbi betoldás. Suetonius a Caesarokról írt életrajzi művében a következőt írja: Claudius császár „a zsidókat, akik Chrestus bujtoztatására gyakran nyugtalankodtak, kiűzte Rómából”.⁷ Minden valószínűség szerint a „tumultus” zsidók és zsidókeresztyének között kipattanó vallási vita miatt keletkezett. A Chrestus nevet, mivel gyakori rabszolganév volt, Suetonius félreértette. Tacitus ugyancsak a 2. század elején említi: „Hogy Nero a gyanút,

³ SCHWEIZER 1973, 115. o.

⁴ Uo. 52. o.

⁵ *Ant*, XX,9. 571. o.

⁶ Uo. XVIII,63. 503. o.

⁷ *Suet* 206. o.

amely szerint ő gyűjtotta fel Rómát, elhárítsa magáról, másokat vádolt meg, számtalan gyalázatos cselekedetük miatt gyűlölt embereket, akiket a nép keresztyéneknek nevezett. A név egy bizonyos Krisztussal függ össze, akit Poncius Pilátus helytartó Tiberius uralma alatt kivégeztetett.”⁸ Annyit ezekből a szűkszavú közlésekből is megtudhatunk, hogy Jézus történeti személy volt, Poncius Pilátus helytartósága idején élt és halt meg, és hogy az 1. század hatodik évtizedében már Rómában is számos keresztyén élt.

Ha Jézus életéről és művéről pontosabb képet akarunk nyerni, akkor csak az Újszövetség „elfogult” keresztyén közléseire támaszkodhatunk. Elsősorban az evangéliumok közléseire. Elővigyázatosságra szükségünk van, de nem azért, mintha az Újszövetség írói eltorzították volna a róla alkotott képet, hanem mert a bibliakritika, különösképpen a formatörténeti kutatás eredményei világossá tették, hogy az Újszövetség írói elsősorban hívő tanúságtételt akartak tenni Jézusról, és nem történetírói érdek vezette őket. Az evangéliumok közléseit tehát kritikailag mérlegelnünk kell, ha történetileg is megbízhatóan akarunk Jézus húsvét előtti működésével foglalkozni. Mai ismereteink szerint azonban nagyobb bizalmat kell szavaznunk a hagyomány továbbadóinak, mint azt korábban az újszövetségi kutatók kevés kivétellel (Schlatter, Kittel, Schniewind) tették.⁹

Miközben az Újszövetség idevágó részével foglalkozunk, nem mehetünk el azok mellett a súlyos kérdések mellett, amelyek a bibliakutatás elmúlt századaiban Jézus életével és művével kapcsolatban felmerültek. Ki kell térnünk tehát olyan kérdésekre, hogy mi Jézusnak a szerepe Isten országában, milyen Jézusnak a törvényhez való viszonya, messiási igénnyel lépett-e fel Jézus, volt-e egyházalapító szándéka, számított-e a saját halálára, és ha igen, milyen értelmet tulajdonított neki.

⁸ *Annales*, XV,44.

⁹ Lásd RIESNER 1981. SCHÜRMANN 1972, 45. o.

a) Életrajzi keretek

Az Újszövetség íróit hitbéli és nem életrajzírói érdeklődés vezette, amikor Jézus életével foglalkoztak. Ezért csak kevés életrajzi adatot említenek. Életéből az első harminc év gyakorlatilag kiesik a látókörükből. Annyit azonban mégis közölnek, hogy Jézus életét aránylag pontosan el tudjuk helyezni a történelmi idő fonalán. Mivel születésének időpontja nem egyezik meg időszámításunk kezdetével, jobbnak látszik halála időpontjából kiindulni. Tacitus és Lukács (Lk 3,1–2) szerint Jézus működése és halála Poncius Pilátus helytartóságának idejére esett. Ez pedig – Josephustól tudjuk – Kr. u. 26-tól 36-ig tartott. Mindegyik evangélista megegyezik abban, hogy Jézus *pénteki napon halt meg* (lásd Jn 19,31). János úgy tünteti fel, mintha ez a péntek niszán 14-e, a páskabarány leölésének és elfogyasztásának napja lenne, a szinoptikusok viszont az utolsó vacsorát csütörtök estére teszik (Jn 19,14.31.36; Mk 14,12 par), ezek szerint tehát a pénteki nap niszán 15-e. (A nagy tavaszi páskaünnep az első tavaszi holdtöltétől függő mozgó ünnep volt, s ezért niszán 14. és 15. nem mindig esett a hétnek ugyanarra a napjára. A máig is eldöntetlen vitában én a szinoptikusok adatait tartom ebben a kérdésben mérvadónak, mert Jánosnál erős teológiai érdek fűződik ahhoz, hogy a páskabarány leölése és Jézus halála egy időpontra essék.) Csillagászati módszerekkel kiszámítható, hogy niszán 14-e Kr. u. 30-ban és 33-ban esett pénteki napra, niszán 15-e pedig 30-ban vagy 31-ben. Bizonytalanság a számítás érthető pontatlanságából is adódhat, de maguk a korabeli zsidók sem tudtak egymás között megegyezni a páskaliturgia helyes időpontjának megválasztásában. A jeruzsálemi zsidóság a holdév, az esszénusok viszont a napév szerint állították össze a naptárt. Nem is szólva arról, hogy mindkét számításból eltulodások keletkeztek, s ezeket valamikor ki kellett egyenlíteni. Végül is Jézus halálának legvalószínűbb időpontja Kr. u. 30. április 7.¹⁰ Ez összhangban levőnek látszik a Jézus nyilvános működéséről kiolvasható adatokkal. Jézus működésének kezdete kapcsolatban van Keresztelő János fellé-

¹⁰ GOPPELT 1981, 71. o.

pésével, ami Lukács szerint Tiberius császár uralkodásának 15. évére esik (3,1). Ez a Kr. u. 27. vagy 28. esztendő. Ha föltesszük, hogy Jézus működése három évet fogott át – főként János alapján feltételezhetjük ezt –, akkor is a Kr. u. 30. év tűnik Jézus halála legvalószínűbb évének. Még egy nyomvonal kínálkozik ennek a feltételezésnek az alátámasztására. A templomtisztítás János evangéliumában található leírásában a Jézus fellépését kifogásoló jelenlévők a következő szavakkal fejezik ki rosszszállásukat: „Negyvenhat éve épül ez a templom, és mégis három nap alatt felépítet azt?” (Jn 2,20) Josephust¹¹ tudjuk, hogy Nagy Heródes a jeruzsálemi templom újjáépítését uralkodásának 18. évében kezdte meg, azaz a Kr. e. 20/19-ik esztendőben.¹² Ha a 46 évből kivonjuk a 19 évet, akkor a Kr. u. 27-ik évhez jutunk. Ez az adat jól illeszkedik a 30. évhez, Jézus halálának előbb említett feltételezett idejéhez – feltéve, ha engedünk a János evangéliumából adódó benyomásnak, és Jézus működésének időtartamát három évre becsüljük.

Lk 1,5 és Mt 2,1-19 szerint – pedig egymástól eltérő hagyományanyagról van szó – Nagy Heródes élt még Jézus születésekor. Heródes pedig Kr. e. 4-ben halt meg. Tehát Jézusnak is nem sokkal ez előtt az időpont előtt kellett születnie. Ha Lk 3,23 alapján feltételezzük, hogy Jézus „mintegy” 30 évesen kezdte meg működését, akkor eléggé jól egybeilleszkedő adatokat kapunk Jézus életének időbeli kereteihez.

Abban mindegyik evangélista megegyezik, hogy Jézus a galileai Názáretben nőtt fel, odavalósi volt, s ezt a rabbinista hagyomány is megerősíti. Ott élt apjával, anyjával, Józseffel és Máriával, valamint számos testvérével. Még Josephus is Jézus testvéreként említi Jakabot,¹³ ezért igen kicsi a valószínűsége annak, hogy az evangéliumok nem Jézus testvéreiről, hanem unokatestvéreiről beszélnek, amint katolikus részről gyakran beállítják. Jézus a zsidó hagyományokhoz igazodva valószínűleg apjával együtt dolgozott, aki ácsmester volt (Mt 13,55). Márk Jézust is ácsnak nevezi (6,3),¹⁴ tehát olyan iparosnak,

¹¹ Ant, XV,11,1. 434. o.

¹² Lásd még KARNER 1950, 55. o.

¹³ Lásd fent, 228. o. 5. lábjegyzetben.

¹⁴ Vö. DÓKA 1996, 119. o.

aki szintén kitanulta a mesterséget, és aki minden famunkát elvégzett a házépítések alkalmával. Az ilyen munka vándoréletet tételez fel. Éppen akkor sokféle voltak építkezések Galileában. Heródesz Antipász például abban az időben építtette fel Tibériás városát. Jézus is sok helyen megfordulhatott apjával együtt (az apja csendes műhelyébe visszavonult Jézus hagyományos képe hamis!). Mivel Galilea lakossága meglehetősen vegyes volt, Jézus valószínűleg mindkét általánosan elterjedt nyelvet, az arámot és a görögöt is beszélte.¹⁵ A *betlehemi születés* körül már több a történeti kétely. Lukács úgy tudja, hogy az összeírás (census), amely miatt Jézus szüleinek betlehemi utazása szükségessé vált, Quirinius szíriai legátussága idején történt (Lk 2,1). Más történeti források viszont arról szólnak, hogy Quirinius Kr. u. 6-ban, Arkhelaosz száműzetése után kapott megbízatást vagyonszeírásra. Talán volt egy másik, korábbi összeírás is, amelyről nincs tudomásunk.¹⁶ *Jézus dávidi származásához* aligha férhet kétség (Róm 1,3). Euszebiosz idézi Hegeszipposzt, aki szerint Domitianus császár maga elé idézi Jézus rokonait is mint Dávid leszármazottait, de értelmetleneknek találja őket, és békében elbocsátja őket.¹⁷ Ilyen alapon tehát Józsefnek valóban köze lehetett „Dávid városához”, Betlehemhez.

b) Jézus működésének szellemi háttere

Jézus valóságos emberként benne élt a zsidóság szellemi légkörében. Felmerül a kérdés, hogy a korabeli zsidóságnak melyik irányzatához kapcsolódott. Az evangéliumok a farizeusok és a szadduceusok csoportját említik, mint olyanokat, amelyekkel Jézusnak működése során meglehetősen sok dolga akadt. A szadduceusok arisztokratikus összetételük, kiszikkadt vallásosságuk miatt szellemi háttérként

¹⁵ Vö. RIESNER 1981.

¹⁶ Lásd: KROLL 1982, 9–28. o.

¹⁷ *Egyháztörténet*, III,20. 116. o.

aligha jöhetnek számításba (Mk 12,18–27 par). Jézusnak az esszénusokkal és zélótákkal való kapcsolatáról nem szólnak ugyan az evangéliumok, de ez nem jelenti feltétlenül azt, hogy nem voltak hatással a Jézus-mozgalomra. Az evangéliumi hagyomány szerint a legnagyobb érintkezési felület kétségtelenül Jézus és a farizeusok között adódott.

Ne felejtjük el azonban, hogy amikor az evangéliumi hagyomány Kr. u. 70 táján, a zsidó háború viszontagságos idejében az evangéliumokban lecsapódott, a zsidóság szellemi vezetését a farizeusi irányzat ragadta magához, s mivel a korabeli keresztyén gyülekezeteknek mindenekelőtt velük akadt dolguk, a *Sitz im Leben* gyakorlata megkövetelte, hogy a Jézus-hagyományban nagyobb hangsúly essék arra, ami a farizeusokat érintette. Mióta az 1947. évet követően egymás után napvilágra kerültek a qumráni kéziratok, divattá vált Jézust az esszénusokkal, illetve a qumráni szekta tagjaival kapcsolatba hozni. De eltekintve az apokaliptikus gondolatvilág néhány elemétől, Jézus és a qumrániak felfogása és magatartása között nehezen lehet közös nevezőre találni. Elég csak arra utalnunk, hogy az esszénusok igyekeztek elvi alapokon magukat minél inkább elkülöníteni a zsidóság életétől, Jézus viszont népének minden tagja felé nyitott volt, s faluról falura, városról városra járva *tudatosan merült bele* az élet sűrűjébe.

Reimarus már a 18. században igyekezett Jézust *forradalmárnak* feltüntetni és a *zélótákkal* kapcsolatba hozni. A mi időnkben ez a nézet újra előtérbe került, elsősorban az úgynevezett „forradalom teológiájának” képviselői részéről. Valóban a kereszt feliratának tartalma, a mellette felfeszített két „rabló” – minden valószínűség szerint két elfogott zélóta – arra utal, hogy Jézust a római uralmat erőszakkal megdönteni akaró zélótaként végeztette ki Pilátus. Jézus fellépésének minden ízében békés jellege, valamint az adófizetés kérdésében elfoglalt álláspontja – amelynek megtagadása a zélóták számára elvi kérdés volt (Mk 12,13–17) – azonban nyilvánvalóvá teszi a gyökeres különbséget Jézus és a legradikálisabb zsidó irányzat között. Annak

ellenére, hogy Jézus tanítványai között zélóta is akadt (Mk 3,18 par; különösen Lk 6,15).

Jézust rabbinak tekintették kortársai, és az írástudók, tanítók többsége a farizeusi irányzathoz tartozott – kézenfekvő lenne tehát Jézus szellemi háttérét farizeusi körökben keresni. A farizeusok is komolyan vették a Tórát, és igyekeztek a gyakorlatba átültetni, ők is részt vettek a társadalom mindennapi életében, akárcsak Jézus. Irányzatuknak volt a legnagyobb befolyása és tekintélye a korabeli zsidóságban. Mivel Jézus szemükre vetette képmutatásukat, az a benyomás alakult ki a keresztyén utókorban, hogy tisztességtelen emberek voltak. Igazság szerint azonban becsületesen igyekeztek eleget tenni Isten akaratának, a Tórának. Képmutatásuk az egész farizeusi vallásosságból eredő – Schniewind szavaival –, „objektív képmutatás” volt. De talán éppen azért, mert Jézus és a farizeusok sok tekintetben egy ügyet képviseltek, pattant ki közöttük a legtöbb konfliktus. Jézus nem tudta eleve „leírni”, mint ők, a „föld népét”, a Tóra mértékén elveszettnek ítélt vámszedőket és paráznákat (Mt 21,31; Lk 15,1–2). Áthidalhatatlan volt közöttük az ellentét az úgynevezett „atyai hagyományok”, a Tóra rabbinista kiegészítése kérdésében. Jézus Isten akaratának képviseletében átlép ezeken, és közvetlenül a Szentíráshoz kapcsolódik (vö. Mk 10,2–9 par). Így mindent összevetve kevés a valószínűsége annak, hogy Jézus szellemi otthona a farizeizmus lett volna.

Ez a vázlatos körkép megegyezik az evangéliumi tudósítással: az a szellemi háttér, amelyből Jézus működése kibontakozott, csak a Keresztelő János körül megindult mozgalom lehet.

c) Keresztelő János mozgalma és Jézus

Keresztelő Jánosról legtöbbit az evangéliumokból tudhatunk meg. Fellépéséről Mk 1,2–6 par-ból, valamint Jn 1. fejezetéből, Jézus és János viszonyáról Mk 6,14–29 par-ból, Mk 11,30kk par-ból, a Q-forrásból (Mt 11,2–9; Lk 7,18–35), valamint Jn 3,25–30-ból, János követőiről Lk 11,1-ből, ApCsel 18,25-ből és 19,3-ből, valamint a mandeus iratok-

ból szerezhetünk adatokat. Meglepően sokat és tisztelettel mond el róla Josephus,¹⁸ s amit elmond, nagy vonásokkal megegyezik az evangéliumokból nyerhető képpel. Természetesen nem szól Jézus és Keresztelő viszonyáról.

Minden forrás megegyezik abban, hogy Keresztelő János mély benyomást keltő, nagy hatású és egyedülálló jelenség volt a maga korában. Egyike lehetett a Jordán folyó mellett tartózkodó „keresztelő” szekta tagjainak. Josephus életrajzában említ egy Bannus nevű embert, akinél több éven át tartózkodott, és akinek életmódja nagyon hasonlított Keresztelőéhez. Nappal és éjszaka többször is megmosakodott a folyó vizében. Sokan feltételezik, hogy szoros kapcsolat volt Keresztelő és a qumráni esszénus közösség között. A földrajzi közelség a működési területe és a kolostor között, valamint a bűnbánat és a megtérés radikális követelése hihetővé teszi ezt a feltevést. Talán ő is azok között volt, akiket szüleik egészen fiatalon Qumránba küldtek, hogy ott nevelkedjenek. Mégis az általa gyakorolt kereszttség merőben eltér a qumráni tisztulási fürdőktől. Keresztelő kereszttsége egyszeri alkalom volt, s János merítette alá a jelöltet, nem pedig az illető maga végezte a szertartást. Ezenkívül János nemcsak a kevés kiválasztotthoz szólt, hanem *az egész népet* hívta megtérésre. Ezért ha valamikor lehetett is köze a qumráni közösséghez, fellépésekor már egészen önálló mozgalmat hívott életre.

Keresztelő János mindenekelőtt prófétai jellegű igehirdető volt. Mondanivalójának középpontjában Isten egészen közelre várható ítélete állt, amely nem fogja megkímélni Izrael népének egyetlen tagját sem. Csupán egyetlen menekvés van: az azonnali *megtérés Istenhez*. A farizeusok szerint a megtérés naponkénti önvizsgálatot, helyreigazítást és jóvátételt jelent. Az esszénusoknál a megtérés a radikális bűnbánat mellett gyakorlatilag a szekta szigorú erkölcsi fegyelmének vállalásában fejeződött ki. Keresztelő János megtérésre felszólító szava az ószövetségi prófétákéhoz igazodik (Ézs 10,20; Jer 24,7; 31,33; Ez 36,26), és Isten bocsánata alapján az egész élet fenntartás nélküli Isten

¹⁸ Ant, XVIII,5. 510. kk.

felé fordítását követeli. Mindezzel összhangban áll, amit igehirdetésében „az eljövendőőről” mond. Ez az általánosságban mozgó megjelölés mutatja, hogy János nem kapcsolódott egyetlen korabeli messiási várakozáshoz sem. Csak annyit mond róla: „szórolapát lesz a kezében” (Mt 3,12). Tehát az igazak és hamisak szétválasztása lesz a feladata.

János működésének másik jellemző vonása keresztelő tevékenysége volt. Olyannyira, hogy nemcsak az evangéliumokban, hanem Josephusnál is nevének megkülönböztető jelzőjévé lett. Egyedülálló gyakorlatot vezetett be, mert keresztse az egész embert alámerítő, egyszeri és megismételhetetlen volt. E tekintetben hasonlított a későbbi szokássá vált prozelita kereszttséghez,¹⁹ de ez utóbbiban Izraelhez csatlakozó pogányokat részesített a rabbinátus, míg János a megkeresztelkedett zsidóktól is megkívánta. Ezzel is kifejezésre juttatta, hogy az Ábrahám-tól való testi leszármazás nem véd meg Isten közelgő haragjától (Mt 3,9–10). János kereszttségében nyilvánult meg tehát Isten kegyelmes odafordulása bűnös, de bűnét bánó népéhez, hogy ezáltal új Izraelt teremtsen magának a végső időben.

Goppelt találóan világít rá a Keresztelő szolgálatában megmutakozó ellentmondásra és fogyatékosagra. Keresztsege nem hozott valódi megújítást (lásd Mt 11,16–19; Lk 7,29–35), mert ezt csak maga Isten vihette volna végbe. Ha viszont Isten mint ítélő Úr jön népéhez, nem marad senki, akit megújíthatna. Már a prófétai ígéretekben benne rejlik ez az ellentmondás. Ezzel szemben „az eljövendő” nem keresztelni jön, szórolapát sincs a kezében, hanem megkeresztelkedik, tehát a bűnösök közé áll.²⁰ Ennek a diagnózisnak pontosan megfelel Jézus evangéliumokban megőrzött ellentmondásos véleménye Keresztelő Jánosról. Egyrészt a legnagyobb embernek tartja, de az Isten országában a legkisebb is nagyobb nála (Mt 11,11). Keresztelő az Ó- és Újszövetség határán állva az Ószövetség legtisztább hagyományát képviseli, de nem lépett be abba a korba, amelyben Isten maga karolja fel az

¹⁹ Lásd BILLERBECK–STRACK 1926, I: 102–112. o.

²⁰ GOPPELT 1981, 91–92. o.

„eljövendő” által a bűneiben tehetetlenül vergődő embert, mielőtt eljönne nagy és félelmetes ítéletének napja.

Az evangéliumok egybehangzó tanúságtétele szerint János Jézust is megkereszteli. Szavuk hitelét alátámasztja az a tény is, hogy a kereszténység kezdettől fogva keresztelt, mégpedig Keresztelő János gyakorlatának megfelelően. Erre nyilvánvalóan Krisztus példája indította őket. A Jézus megkeresztelkedéséről szóló evangéliumi hagyománynak három súlypontja van: a) Jézus vállalja a bűnösök kereszttségét, és ezzel vállalja őket. b) Isten ezt a lépést jóváhagyja, s megbízza őt küldetésének végrehajtásával. c) Hogy küldetését végbevihesse, a Szentlélek „megnyugszik” rajta. Tehát ellentétben az ószövetségi prófétákkal, akiket csak alkalmanként „szállt meg” a Lélek, Jézus minden megnyilatkozása mögött Isten Lelke, Istennek a mi világunkban ható ereje áll.

Végeredményben Jézus működése a Keresztelő mozgalmához kapcsolódik, de túl is megy rajta.²¹ Ezért a Keresztelő által képviselt teológiai álláspont felől nem lehet megfejtani Jézus titkát, pedig amikor újszövetségi kutatók nem látnak Jézusban mást, mint eszkatologikus prófétát (J. Weiss, A. Schweitzer, Bultmann),²² akkor lényegében egy szintre helyezik Jézust Keresztelő Jánossal.

²¹ Lásd Karner Károly tanulságos állásfoglalását: KARNER 1991, 43–48. o.

²² BULTMANN 1959, 35–36. o.

2. JÉZUS IGEHIRDETÉSE

a) Jézus Isten országáról

Márk így summázza Jézus működését: „Miatán János átadatott, Jézus fellépett Galileában, és hirdette Isten evangéliumát: Betelt az idő, és közel jött az Isten országa! Térjete meg, és higgyetek az evangéliumban!” (1,14–15) Jézus példázatai mutatják, hogy az Isten országáról szóló hír nemcsak Márk utólagos megítélése szerint, hanem valóban Jézus igehirdetésének a középpontjában állt. Jézus tehát nemcsak tanítóként, hanem egy örvendetes esemény hírnökeként lépett fel Galileában. Isten országának a fogalma abban az időben úgyszólván a „levegőben lógott”. Ha nem is mindig így fogalmazták meg, de Jézus korát elsősorban az foglalkoztatta, amit ez a fogalom takart. Az „ország” szó nem adja tökéletesen vissza az eredeti értelmet, mert ennél dinamikusabb valóságról van szó. Talán az „uralom”, a hatalom gyakorlása szerencsésebb választás volna. A fogalomnak az Ószövetségre visszanyúló története van. A Jahve trónra lépését ünneplő zsoltárok meghirdetik az ő királyi uralmát az egész teremtett világ és minden nép felett (Zsolt 47; 93; 96–99; 145). A próféták viszont, amikor így szólnak: „az Úr uralkodik!” (Ézs 45,18–25; 52,7–10), azt a reménységet élesztik, hogy Isten eszkatologikus, az immanens történelemben történő transzcendens közbeavatkozásával igazságot szerez népének, megszabadítja népét minden nyomorúságtól. Az apokaliptika továbbviszi ezt a reménységet, sőt a történelem menetéből igyekszik kikövetkeztetni Isten országa eljövételének időpontját (Dán 2,44; 7,27; 12,7). Isten örökkévaló uralmának ez a reménysége fokozott mértékben elevenné vált Jézus korában, ha reménységüket nem is mindig az Isten uralmának fogalmában foglalták össze. Várták a Messiást, aki által Isten hatalmas ígéreteit beváltja.

A farizeusok azt tartották, hogy „naponként fel kell venni Isten országa igáját”, azaz a Tórát maradéktalanul meg kell tartani, mert ha egyszer az egész Izrael megtartja a Tórát, akkor bizonyára eljön Isten országa. A 18 kéréses imádságnak, amelyet naponta kétszer kellett elmondani, a 11. kérése így hangzik: „Hozd el, mint annak előtte a bírák korát, s legyél egyedül a mi királyunk!”²³ A zsinagógai istentiszteletet befejező, úgynevezett kaddis imádságban pedig ezt kérték Istentől: „Valósuljon meg a Te királyságod (...) a mi időnkben és egész Izrael háza idejében minél előbb.”²⁴ Az esszénusok pedig így fogalmazták meg a várakozásukat a „harci tekercsben”: „Izrael Istenéé lesz a királyi hatalom, és népének szentjei által mutatja meg az ő erejét.”²⁵ A zélóták elutasították a puszta várakozást. Szerintük Isten akkor fog hatalmasan közbeavatkozni, ha az ő népe félelmet nem ismerő bátorsággal fegyvert ragad, és áldozatok árán is kész lerázni az idegen igát.²⁶

Bár Jézus gyakran szól Istennek az egész világ felett gyakorolt hatalmáról, akinek tudta nélkül még egy veréb sem hullhat le (Mt 10,29; Lk 12,6), mégis számára – kortársaihoz hasonlóan – Isten országa nem más, mint Isten várt közvetlen beavatkozása a történelemben, amely az egyetemes ítélet, minden istenellenes hatalom megszüntetése révén új, meggyógyult állapotokat teremt a világon, üdvösséget hoz. Jézus Istennek erről az uralmáról hirdeti, hogy „közel jött” (ἤγγικεν). A perfectumi alak két értelmezést tesz lehetővé: a) máris itt van; b) közvetlenül a küszöbön áll. Az újszövetségi tudományban régóta tartó heves vita tárgy, hogy Jézus Isten országa jelen idejű eljövételéről szól-e, vagy azt még a közvetlenül előtte álló idő eseményének tekinti. Jézus igehirdetésének értelme, messiási igénye fordul meg a kérdésre adott válaszon.

Jézusnak sok kijelentése szól amellet, hogy Isten országa még nem jött el, de eljövele egészen közelre várható. Beszél prófétikusan „ama napról” (Ám 5,18; Jóel 3,4; Mt 7,22; Lk 21,34) vagy az „ítélet napjáról” (Mt 10,15; 12,36). Többes számban: „azok a napok” (Mt 9,15; 24,19.22

²³ LEIPOLDT–GRUNDMANN 1965–1966, 232. o.

²⁴ BILLERBECK–STRACK 1926, I: 178. o. a) pont alatt.

²⁵ *Qumrán*, 178. o. col. XII,7.

²⁶ *Ant*, XVIII,1. 498. o.

par), illetve az „Emberfiának napjai” (Mt 24,42; Lk 17,26). Isten országa és az eljövendő nap összekapcsolódik a szerzetési igékben (Mk 14,25 par). De az eljövendő ítéletre figyelmezteti hallgatóit nem egy példázatban (az úgynevezett krízispéldázatokban) is (Mk 4,26kk; Mt 7,24kk par; 13,24kk; 13,47kk; 25,31kk). Azt viszont hangsúlyozza, hogy ez az időpont váratlanul köszönt be (Lk 17,20.24kk; Mt 25,13). Kiszámítani nem lehet, és ezért fel kell készülni rá megtéréssel, Isten akaratának cselekvésével (Mt 11,20–24; Lk 10,13–15; Mt 5,25kk).

Viszont Jézus ugyancsak gyakran úgy beszél Isten országáról, mint a jelen valóságáról. Így názáreti igehirdetésében (Lk 4,21), amikor ördögöt űz ki (Lk 11,20 par), a Keresztelő kétkedő kérdésére adott válaszában (Mt 11,4), és hozzáfűzi, hogy boldog, aki nem ütközik meg Isten országának ezen a szerény, rejtett jelenlétén (Mt 11,6). Akkor is, amikor arról beszél, hogy a bűnösök megelőzik az igazakat az Isten országában (Mt 11,12; 21,31), és nem utolsósorban példázatainak többségében, amelyek csak akkor érthetők meg, ha feltételezzük, hogy Jézusban és művében már jelen van az Isten országa. Ez az értelme a sokat vitatott Lk 17,20-nak is: „*Isten országa közöttetek van.*”

Jézus ellentmondásos kijelentéseinek feloldására sok kísérlet történt az elmúlt száz évben. Albrecht Ritschl szerint a katasztrófákon át bekövetkező Isten országa az apokaliptika korhoz kötött gondolatvilágából származik. A sajátosan Jézusit a Lk 17,20-ban látja, amelyben – értelmezése szerint – Isten országa a jelen valóságaként szerepel, és az ember lelki világát érinti. Benne az az ígélet hangzik el, hogy az emberiség végül is a kölcsönös szeretet által erkölcsi közösséggé fejlődik. (A fejlődés a 19. század hite!)²⁷ Vele szemben J. Weiss azt az álláspontot képviseli, hogy a liberalizmusnak az elképzelése nem más, mint modern gondolatok visszavetítése Jézus korába. Jézus kijelentéseit saját korának kontextusába kell illeszteni, mégpedig az apokaliptikus gondolatvilágba, amely Isten országát eszkatologikus, történelmen túli jelenségnek tekintette.²⁸ A. Schweitzer

²⁷ RITSCHL 1895, 1883. o.

²⁸ WEISS 1900, 21–22., 60–62. o. Lásd fent, 36. o. 55. jegyz.

is a *konzekvens eszkatológia* képviselőjének tartja Jézust, ez az eszkatológia pedig egy letűnt világképhez tartozik.²⁹ A dialektikus teológia ezen a területen is fordulatot hoz. Jézus eszkatologikus kijelentéseinek még ma is érvénye van. Ennek nyomán beszél Dibelius és Bultmann az „aktuális eszkatológiáról”.³⁰ Jézus eljövendő valóságról beszél ugyan, mégis jelen idejű annyiban, hogy Jézus igéje *a végső döntés elé állít*. „Az a tudat, hogy az embernek Istennel való viszonya dönt sorsáról, és hogy a döntés órája itt van, abban a mitikus formában jelenik meg, hogy a világ számára elérkezett a döntés órája.” Conzelmann óvakodik attól, hogy Jézust egzisztencialistának állítsa be. Jézus valóban apokaliptikus módon gondolkodik, de olyan közelinek tudja az eljövendőt, hogy az már előrevetíti árnyékát, és az ember nem mérlegelheti bizonyos távolságból. Jézus a szemléltőt teljesen igénybe veszi követelésével.³¹ Käsemann szerint Jézusra jellemző, hogy nem jelöli meg Isten országa eljövételének időpontját. Isten közzélete azonban – szemben Conzelmann felfogásával – nem követelés, hanem kegyelmes „ajánlat”. „Jézus nem azért jött – írja –, hogy általános vallási és erkölcsi igazságokat jelentsen ki, hanem hogy elmondja, mi a helyzet a ránk köszöntött Isten országával, amennyiben Isten kegyelemmel és igényt bejelentve közel jött az emberhez.”³² Egy lépéssel tovább megy Ernst Fuchs és Eberhard Jüngel: Isten országának eljövetele olyan közeli jövő, amely már most kezdetét vette. „Ez a jövő nem várat magára, hanem beleér a jelenbe.”³³ Már 1936-ban jelentkezett Ch. Harold Dodd egészen más nézetével *The Parables of the Kingdom* című híres művében. Szerinte Jézus azt mondja ki, hogy „Isten országa eljött”. Jézus működése révén az eljövendő világ hatalma egy sor soha nem látott eseményben betört a mi világunkba. Az eszkaton tehát a jelenben *realizálódik*. Ami mégis eljövendő eseményekről szól, az az apokaliptikus örökséget őrző őskereszténységnek tudható be.³⁴

²⁹ SCHWEITZER 1906, 219–220. o. Lásd fent, 37. o. 57–58. jegyz.

³⁰ BULTMANN 1959, 22–23. o.

³¹ CONZELMANN–LINDEMANN 1995, 467. o.

³² KÄSEMANN 1960, 212. o.

³³ JÜNGEL 1964, 154. o.

³⁴ DODD 1935.

Jézus nem oldja fel az ellentmondást Isten országáról szóló kétféle ígéje között. Isten szabadulást, üdvösséget szerző közbelépése már a mi földi világunkban kezdetét vette Jézus jelenléte és szolgálata által. Ez azonban megmarad továbbra is eszkatologikus valóságnak, vagyis nem válik mindenki által megtapasztalható immanens eseménnyé, mert el van rejtve Jézus kiszolgáltatottsága és alázata alá (Mk 4,21–25; Mt 11,6). Ezért nem is tarthatjuk hatalmunkban, nem kényszeríthetjük ki semmilyen manipulációval, nem használhatjuk fel a magunk céljaira, csak a Jézusba vetett hitben tárulhat fel előttünk mint Isten meg nem érdemelt ajándéka. Jézus nemcsak hirdeti, mint Bultmann gondolja, hanem adja is a bűnbocsánatot, és ebben a megtérés és az új élet lehetőségét is nyújtja személyválogatás nélkül mindenkinek Izraelben, ha igénylik tőle. Nemcsak ígéri az emberi lét kiteljesedését, hanem Istentől kapott hatalmával meg is gyógyítja az embert, ha hitel fordul felé. Ezt az időt joggal mondja Jézus a kegyelem és az öröm idejének, amikor nem szükséges az övéinek böjtölniük (Mk 2,18kk par). Minden vele töltött asztali együttlét az eljövendő örömlakoma ízet idézi. Tehát az új már jelen van a régi körülmények között, és a kiteljesedésre vár.

b) Jézus Isten országának igényéről

A megváltozott világ megváltozást sürget. Aktuálissá teszi Isten kegyelmes jelenléte Jézusban és művében. Ezért kapcsolódik Jézus igehirdetésében az Isten országáról szóló örömmüzenet a megtérésre hívó szóval (Mk 1,15; Mt 11,20kk; Lk 10,13). Megtérni az iránta való bizalomra és az ő követésére kell (Mt 11,25–30 par; Mt 19,21). Ez azonban nem jelenti minden esetben Jézus szó szerinti követését. Egyeseket hazaküld, hogy ott legyenek követői. Meglepő, hogy Jézus megtérésre hívó szavával elsősorban nem a kor kipellengérezett bűnöseihez fordul. Őket inkább szavával és magatartásával bátorítja a közeledésre. Főként *az önelégülteket* szólítja fel a megtérésre (Mt 18,1kk; Mt 5,3; Lk 6,24–25). Máté inkább a lelkiileg eltelték megtérésének szükségességé-

re teszi a hangsúlyt (Mt 23), míg Lukács inkább a mammon rabjainak szóló figyelmeztetésre. Jézus intő szóval fordul a törvénytisztelő képmutatók felé, mert szakadék van a valódi létük és a látszat között, tetteik és szavuk között (Mt 23,3–4), mert Isten akaratát kijátsszák törvényértelmezésükkel (Mk 7,6–13; Mt 25,16–22), mert a törvény Isten szolgálatába akarja őket állítani, és ők a törvényt a maguk érdekének szolgálatában veszik igénybe (Mk 12,38; Lk 20,46). Ezzel elvették jutalmukat (Mt 6,2.5a.16a), nincs szükségük igazán Istenre (Lk 18,9–14). A mammon, a vagyon hasonló rombolást visz végbe az ember életében, mert elhiteti az emberrel, hogy a vagyonban van a biztonsága és életének az értelme (Lk 12,15). Ennek a hiedelemnek a fonákja az aggodalmaskodás, hiszen az aggodalmaskodó azért gyötrődik, mert azt hiszi, hogy gondjait a hiányzó vagyon oldaná meg (Mt 6,25–33; Lk 12,22–32). Az esszénusokkal ellentétben Jézus nem önmagában a vagyont tartja bűnösnek, hanem a vagyontól való függést, amely megakadályozza, hogy az Istent szolgáljuk (Mt 6,24), és vagyonunkkal másoknak tegyünk jót (Lk 16,9). Akinek vagyona van, és ebben leli örömét, elvette, ami után vágyott. Nekik sincs igazán szükségük Istenre, és nem is lesz részük az örök javakban (Lk 16,25). Jézus szerint tehát a megtérés az önelégültek számára radikális szakítást jelent azzal, amivel elteltek.

Az Isten országának igényével kapcsolatban szólnunk kell Jézus és a törvény viszonyáról. A zsidóság meggyőződése szerint Isten igénye a törvényben fejeződik ki. Ha Jézus Isten igényét szólaltatta meg, tisztáznia kellett a Tórához való viszonyát. A szadduceusok számára a Tóra csupán Mózes 1–5. könyvét jelentette. A farizeusok beleértették a Tóra alkalmazása során hozott rabbinista döntések nyomán kikristályosodott „atyai hagyományokat” is. Az esszénusok a szektának a Tóra alapján kialakított szigorú szabályait tekintették Isten akaratának. Jézus egyik felfogást sem tette magáévá, ezért kortársai azzal gyanúsították, hogy megrontja a törvényt. Jézus azonban Isten akaratának töretlen megvalósítására szólítja fel hallgatóit (Lk 13,10–17; 10,25–37). Ezért tiltakozik, amikor a rabbinista hagyományok lehetővé teszik Isten igazi akaratának kijátzását (Mk 7,9–13 par;

Lk 13,14). S olykor az ószövetségi törvény felett is kritikát gyakorol, mint aki felette áll Mózesnek, és Isten akaratának igazi ismerője. Elveti a tisztasági szabályokat (Mk 7,1–6.14–23), tüntető módon megszegi a szombatnapitilalmat (Mk 3,1–6), és helyteleníti a Mózes által megengedett házassági elválást (Mk 10,1–12). Mindezt azért teszi, mert Isten osztatlanul, az egész emberre, szíve mélyéig igényt tart.

Jézus a farizeusi gyakorlattal szemben, amely a törvényt hatszáz-tizenhárom előírásra (*micvára*) bontotta, Isten akaratát a leglényegesebbre igyekezett redukálni, hogy valamiképpen betarthatóvá tegye. Ezt tette a szeretet kettős nagy parancsolatában. Éppen ezzel érte el, hogy senki nem találhat kibúvót Isten igénye alól. Úgy tűnik, Jézus kortársai is tettek erre kísérletet (Lk 10,25–29), hiszen a sokféle előírás keresztezhette is egymást, és szükség volt iránytűre a fontos és kevésbé fontos megítéléséhez. Jézus a kettős nagy parancsolatban Isten és ember, ember és ember kapcsolatában a szeretetet tette az első helyre, mégpedig végsőkig kiélezett formában. Ez világlik ki az *arany-szabály* meghirdetésében: „Mindazt, amit szeretnétek, hogy az emberek veletek cselekedjenek, úgy ti is cselekedjétek velük!” (Mt 7,12; Lk 6,31). Maga a szabály – legalábbis negatív formájában – nem új. Jóval Jézus előtt szerepel Asóka király mondásai között, a görög Iszokratésznál (Kr. e. 4. sz.),³⁵ Tóbit 4,15-ben, Sirák 31,15-ben és Hillél rabbinál.³⁶ Jézus nem is azzal az igénnyel jött, hogy Isten első szavát mondja ki, hanem a végsőt, a megfellebbezhetlent. Amit mond, nem bölcs tanácsként jelenti ki, hanem Isten akaratként.

De minden azon fordul meg, hogy Jézus mit ért szereteten. Az írástudó is tudja, hogy Isten akarata a felebaráti szeretet, de más fogalmak is vannak róla, mint Jézusnak (Lk 10,29.36). Hogy Jézus mit ért szereteten, az mondásainak a Hegyi beszéd (Mt 5–7), illetve a Mezei beszéd (Lk 6) néven ismert gyűjteményéből derül ki. Jézus nem akarja hatálytalanítani az emberi együttélés eddig kialakult rendjét, amely lényege szerint bűnös emberekre tekintettel elvi kompromisszumok-

³⁵ Idézi SCHWEIZER 1973, III. o.

³⁶ Lásd BILLERBECK–STRACK 1926, I: 460. o.

ból áll elő (Mt 5,17–19). De azoktól, akik reá hallgatnak, elvárja, hogy ne csak ennek a rendnek feleljenek meg, hanem „igazságuk több legyen ennél” (Mt 5,20). Ez a több pedig az *irgalmas szeretet*, amely tekintettel van a másikra, amely kész megbocsátani, méltánytalanságot elviselni, áldozatot hozni a másikért, mert a gonoszt így nemcsak kordában lehet tartani, hanem vissza is lehet szorítani. Miért igényelheti Jézus ezt a „több igazságot”? Így indokolja meg: „*Legyetek irgalmasok, mint a ti mennyei Atyátok is irgalmas.*” (Lk 6,36) Ez a Jézusban megjelent Isten országának az etikája.

Ez az etika Jézus követésében realizálódik. Erre szólítja fel hallgatóit. A rabbik tanítványai maguk választják meg mesterüket. Jézus, mint egykor a próféták, maga szólítja meg és hívja el követőit. Nincs azonban igaza Goppeltnek,³⁷ amikor Kümmellel³⁸ vitatkozva azt állítja, hogy Jézus követésének feltétele a vele való fizikai együttlét volt. Jézus olyanoknak is megígéri Isten országát, akik nem vándorolnak vele (Mt 5,3kk). Tudunk Máriáról és Mártáról, akik otthon maradtak, mégis hozzá tartoztak. Ezekre az „otthonülőkre” is vonatkoznak Jézusnak a követésről mondott és teljes elszánást igénylő szavai (Lk 14,26–27; 9,57–62). *A feltétel nélküli kegyelem feltétel nélküli odaadást kíván.*

Abban azonban igaza van Goppeltnek, hogy ha Jézusnak szerte az országban voltak is hívei, ezek nem alkottak egy irányzatot a zsidóságon belül. Mert Isten országa nem egy új tanításban, hanem Jézus személyében jött el hozzánk, az ő testi jelenlétében nyilvánult meg számunkra. Húsvét előtt még nem mondhatott mást Mária: „*Uram, ha itt lettél volna, nem hal meg az én testvérem.*” (Jn 11,32) Jézus népéről, amely az ő jelenlétében él, csak húsvét után lehet szó a kifejezés jézusi értelmében. A Jézust körülvevő követők csoportja csupán a magja ennek az eljövendő Izraelnek, a tizenkettő pedig az eszkatologikus tizenkét törzs reprezentánsa,³⁹ ígéretes megtestesítője.

³⁷ GOPPELT 1981, 114. o.

³⁸ KÜMMELE 1976, 34–35. o.

³⁹ GOPPELT 1981, 256. o.

3. JÉZUS MAGATARTÁSA

Az újszövetségi teológiák nem szoktak kitérni Jézus magatartásának vizsgálatára, de szerintem valakiről az önkéntelen mozdulatai többet elárulnak, mint a szavai. Az evangéliumi hagyomány sok mindent felfed Jézus magatartásáról, ha ebből a szempontból faggatjuk. Kiderül, hogy Jézus szavai és élete egységes egészbe forrnak össze. Mt 7,28–29 közli Jézus hallgatóinak a benyomását róla: *Úgy tanít és cselekszik, mint akinek hatalma van.* Jézus valóban teljesen független emberként, a maga belső törvényei szerint élt. Rabbi kortársaival ellentétben tanítását nem igyekszik megtámogatni rabbi elődök tekintélyével. Szavai sohasem egy lehetséges és vitatható véleményt tükröznek, hanem vitán felül álló kijelentések. Különösen is fontos mondanivalóját teljesen szokatlanul „ámen”-nel kezdi, mint aki egy belső hangra mondta ki az igent, mielőtt megszólalt. Legfeljebb az Ószövetségre hivatkozik mint Isten kijelentett szavára, de az Ószövetség értelmezésében is a saját útján jár. Nem hagyja befolyásolni magát családjától sem (Mk 3,21). Nincs a rabbikra jellemző zavartság lényében, amikor asszonyokkal beszél. Elfogulatlanul bánik velük, úgy, mint a férfakkal is. Tanítványaival nem egyenrangúként bánik (Mt 23,8–12), és királyi hatalommal rendelkezik emberekkel (Mt 21,3). Ha megkérdik, hogy milyen hatalommal cselekszik így, nem igazolja magát. Ha hatalmukba akarják keríteni, elrejtőzik az emberek előtt (Lk 4,29–30). Különleges viszonyban van Istennel. A bizalmas „Abbá” megszólítással fordul felé, és „az én atyámnak” nevezi (Mk 14,36). Rejtett imádkozó életet él (Mk 1,35; Lk 6,12; 9,18; 11,1; Mt 14,23). Mindenkitől független, szuverén viselkedésének titka minden bizonnal

ebben az Istennel való közvetlen viszonyban és az iránta tanúsított feltétlen engedelmisségben volt.

Úgy szóló és cselekedett, mint akinek hatalma van, és mégsem *alkalmazott soha erőszakot*. Nem viselkedett Illésként, aki a Karmel-hegyen lemészárolta a bálványisten papjait (lásd Mt 17,10–12). Teljesen kiszolgáltatt *anáv* (szegény) volt, akinek nem volt semmije, sem pénze, sem tábora, sem fegyverese, amellyel keresztülvihette volna akarátát. Értett a szóhoz, de csak az igazság kedvéért élt vele. Nem manipulálta vele az embereket. Mindenkinek meghagyta a döntés szabadságát. Találónan fogalmaz Goppelt: „Síkra szállt Isten igazának érvényesítéséért, de nem szolgáltattott igazságot.”⁴⁰ Türelmesen elhordozta az övéi értetlenségét (Mk 9,19). Ha nem fogadták be valahol szállásra, továbbment zokszó nélkül (Lk 9,51–56). Valóban szelíd volt, ahogyan önmagáról mondja Mt 11,29-ben.

Segítő szeretettel fordult a testi-lelki elesettek felé. Különösen azok felé, akiket a törvényen alapuló kegyesség alkalmatlannak ítélt az Istennel való kapcsolatra: a gyermekek (Mk 10,13–16), a nők (Lk 8,1–3), a föld népe, a samaritánusok felé. Megegett a szíve a betegeken, a koldusokon is, pedig a közgondolkodás szerint a nyomorúság Isten ítéletének számított. De ami korát leginkább megdöbbenetete, nyitott volt a bűnösök felé is (Mk 2,15–16; Lk 15,1–2), mert megkülönböztette a bűnt és a bűnöst! Az elveszettben is Isten teremtményét látja, és azt, amivé Isten teheti (Mt 9,36–37). Közben nem tart attól, hogy maga is tisztátalanná válik. Jézus így indokolja meg magatartását: a betegnek orvosa van szüksége (Mk 2,17), az elveszettnek, hogy valaki megkeresse (Lk 15,10; 19,10). Mindezt Isten megbízásából teszi, annak az irgalomnak megfelelően, amellyel Jézus szerint Isten országa közel jön a világhoz.

Jézus magatartásának előbb említett három vonása együtt nyilatkozik meg a csodatetteiben. Fölényes hatalommal viszi végbe, ami az emberek számára lehetetlen. Mégsem akar senkit sem elkápráztatni vagy megfélemlíteni velük. Csak akkor tesz csodát, ha valaki bizalommal kéri tőle. Sohasem öncélúak, mindig valami nehéz helyzetet ol-

⁴⁰ Uo. 239. o.

danak meg. *A segítő szeretet csodái.* Jézus nem szüntetett meg minden nyomorúságot, de amit tett, fontos információt tartalmazott. Jelezte, hogy Jézusban Isten eljövendő országát előlegezte meg a világ számára (Lk 4,17–21; Mt 11,3–6). Isten uralmának ebben az eljövendő, végső stádiumában majd megvalósul a prófétai ígélet: „Új eget és új földet teremtek – szól az Úr – (...), és nem hallatszik ott többé sírás és jajgatás hangja.” (Ézs 65,17.19)

Ha így összképet alkothatunk magunknak Jézus magatartásáról, akkor a róla szóló hagyomány szerves részének kell tekintenünk azokat az igehelyeket, elsősorban Mk 10,41–45-öt és párhuzamosait, amelyekben Jézus saját működését összefoglalóan *szolgálatként* jellemzi. A tanítvány sem törekedhet arra, hogy mindenki fölött úrrá legyen. Ha valóban nagygyá akar lenni, akkor mindenkinek szolgájává, ügyejava előmozdítójává kell lennie. „Mert az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért.”

Ebben az összefüggésben kell szót ejtenünk az úgynevezett „messiási titokról”. Máténál és Lukácsnál is megtaláljuk a jeleit, de különösen Márknál feltűnő, hogy Jézus igyekszik titokban tartani azokat a dolgait, amelyek az emberekben azt a gondolatot ébreszthetik, hogy ő a megígért messiás. Sőt olykor egyenesen megtilta, hogy ezt terjeszszék róla (Mt 12,16; 16,20; Mk 3,12; 4,11; 8,30; 9,9; Lk 4,41; 9,21). A 19. század végén W. Wrede azt az elméletet állította fel, hogy Márk állítja be így a dolgot, mivel Jézus valóban nem lépett fel messiási igényvel, csak utólag állították róla a keresztyének, hogy ő a Messiás, Márk pedig a valóság és a hit ellentmondását akarta a „messiási titokkal” feloldani.⁴¹ Ez a különös jelenség azonban másként is megmagyarázható. Amint láttuk, Jézus minden megnyilatkozása mögött hallatlan igény rejtőzött. Nevezhetjük ezt messiási igénynek is. De ha ezt az igényt nyilvánosan tudtul is adja mindenkinek, akkor a zsidóságban élő várankozásoknak megfelelően azonnal az igazak uralomra segítését várják el tőle, hiszen elsősorban a hatalmas, az idegen uralmat széttörő, igazságosztó küldöttet várták a messiásban. Jézus azonban Istentől

⁴¹ WREDE 1901. GOPPELT 1981, 18. §. 5. 220–226. o. Lásd még DÓKA 1996, XVIII–XXI. o.

kapott küldetését úgy fogta fel, ahogyan Mk 10,45-ben vall erről. Ezért ő maga soha nem nevezi magát messiásnak. Ha szóba kerül, akkor is mások mondják felőle (Mt 11,2; 16,16 par; 26,64 par).

Hasonlóképpen sokat foglalkoztatja az Újszövetség kutatóit az a kérdés is, hogy Jézus számíthatott-e az erőszakos végre, úgy, ahogy erről az evangéliumok szenvedéseinek előrejelzésével (Mk 8,31; 9,31c; 10,32–34 par) tanúskodnak. Bultmann és sokan mások ezeket a jövődöléseket *vaticinium ex eventunak*, azaz az események megtörténte után megfogalmazott és visszavetített jóslatoknak tartják. Igaz, Mk 8,31 kivételével mindegyik igehely megfogalmazásán érezhető a szenvedéstörténet bekövetkezett eseményeinek ismerete. Nem valószínű, hogy Jézus előre tisztában volt a pontos menetrenddel. De azzal a küldetéssel, küldetésének azzal a felfogásával, azzal a magatartással, amellyel ő végezte munkáját, feltétlenül számíthatnia kellett a legrosszabbra. Éppen elég analógia figyelmeztethette erre a sorsra a közeli és távoli múltban (Mt 23,35). De ugyanígy foglalkoztathatta a halála értelme is. Aki az ellent nem állás és az ellenség szeretetének követelményét tanítványai számára megfogalmazta, nem tekinthette teljes kudarcnak a saját kiszolgáltatottságát és halálát sem. Azonfelül számos jel mutat arra, hogy Jézus mennyire otthon van az Ószövetségben és különösen Ézsaiás próféta könyvében. Nem tarthatjuk teljesen lehetetlennek, hogy Ézs 53 értelmében közelgő halálát Mk 10,45 szerint a legnagyobb szolgálatnak, válsághalálnak tekintette. Mindenesetre a szenvedéstörténetek minden ízükben arról tanúskodnak, hogy eddigi magatartásán az igazságtalan és gyötrelmes sors egy jottányit sem tudott változtatni.

Ha visszagondolunk mindarra, amit az újszövetségi teológia formálódásának „keskeny útjáról” megállapíthattunk a formatörténeti kutatás által előtérbe került szempontok eredményeként kialakult helyzetről,⁴² vagyis számolunk azzal a ténnyel, hogy az evangéliumi hagyomány a húsvéti hit

⁴² Lásd fent, 47. o.

szemszögéből tekint vissza Jézus földi életére és működésére, akkor mindaz, amit erről megállapíthatunk, rendkívül vitatható, utólagos feltételezés.

Főként Bultmann volt az, aki a leghatásosabban képviselte azt az álláspontot, hogy az evangéliumi hagyományban jelentkező kép a történeti Jézusról húsvét után gyökeresen, a felismerhetetlenségig megváltozott. Ahogy ezt tömören megfogalmazza egy sokszor idézett mondatában: „[Az Isten országa] hirdetőjéből hirdetett lett.”⁴³ Másképpen: a hír helyett a személy került előtérbe. De még Bultmann követői közül is sokan egyoldalúságnak ítélték ezt a felfogást, és különböző módon hidat kívántak verni a „történeti Jézus” és a „kérügmaticus Krisztus” között.⁴⁴

Megítélésem szerint ennél is tovább kell lépnünk. A húsvét utáni igehirdetésben jelentkező „kérügmaticus Krisztus” *tartalmatlanná és erőtlenné* válik a húsvét előtti Jézus ismerete nélkül. Csak akkor ismerjük fel, hogy az igehirdetés révén kivel van dolgunk, ha az egykor közöttünk lakozott „testté lett Igében” (Jn 1,14) puhataljuk ki lényének életfontosságú vonásait. Kétség sem fér hozzá, hogy Krisztus ismeretében feltámadása után meghatározó változások következtek be. Ezeknek a természetét talán legtalálóbban egy jánoszi fordulattal ragadhatjuk meg: a feltámadott Jézus „felment az Atyához” (Jn 14,28; 16,28; 20,17 stb.). Ez a képies megfogalmazás lényegét tekintve nem jelenthet mást, mint azt, hogy amiképpen a mennyei Atya nem ismer fizikai, térbeli és időbeli korlátokat, úgy a feltámadott Krisztus vagy a „kérügmaticus Krisztus” is ezek nélkül a kötöttségek nélkül létezik, és lép kapcsolatba velünk, akik nem vagyunk képesek földi, térbeli, idő alá vetett létünk fölé emelkedni. Ezért nem lepődhetünk meg azon, ha Jézus követőinek húsvét után már Urukban ebben a létformájában van dolguk vele, és ezt a tapasztalatukat vetítik vissza a húsvét előtti, másképpen a „történeti Jézus” működését felidéző evangéliumi hagyományba. Ezt a tényt meggyőzően igazolja például a Máté evangéliumában található következő mondas: „Ahol ketten vagy hárman összejönnek az én nevemben, én ott vagyok az ő körükben.” (18,20) Jézus földi működése során nem ígérhette meg, hogy egyszerre jelen lehet mindenütt, ahol egynéhány követője ösz-

⁴³ BULTMANN 1959, 35. o.

⁴⁴ Lásd fent, 52–54. o.

szeverődik. Viszont Jézus korábban tett ígérését, amelyben tanítványait oltalmazó jelenlétéről biztosította, az első keresztyének szórványos közösségei Uruk feltámadása után bátran a maguk helyzetére érthették. De a Jézus-hagyomány felszínes leegyszerűsítését jelentené azt hinni, hogy kialakulásának meghatározó tényezője a *Sitz im Leben*, vagyis a húsvét utáni keresztyének életérdeke volt, míg számukra „Jézus földi működése még nem bírt messiási jelentőséggel”.⁴⁵

Nem egy Újszövetséggel foglalkozó kutató ezt a látást beszűkülésként értékelte, és igyekezett a kérdésben elfogulatlanabban ítélni.⁴⁶ Közülük is Heinz Schürmann erfurti katolikus professzor teológiai munkásságát tekinthetjük e tekintetben legmeggyőzőbbnek.⁴⁷ Schürmann feltette magában, hogy a „történeti Jézusban” és a „kérügmaticus Krisztusban” *ugyanazt a személyt tisztelhetjük és ismerhetjük meg*, noha a létforma tekintetében – mondhatnánk – „föld és ég a különbség”. Ezért sokat foglalkozott a Jézus földi életét felölelő hagyományanyaggal és az ezzel kapcsolatos kritika által felvetett kérdésekkel. Felismerte, hogy a húsvét utáni nézőpont nem torzította el felismerhetlenségig a húsvét előtti eseményekről szóló beszámolókat. Megkísérelte tehát, hogy „formatörténeti utat találjon Jézus életéhez”.⁴⁸ Ennek érdekében különbséget tesz „az Úr szavainak *első Sitz im Lebenje*, amely a húsvét előtti tanítványi kör tipikus helyzetéről és viselkedéséről árulkodik, és a húsvét utáni gyülekezet *második Sitz im Lebenje* között”.⁴⁹ Még tovább megy, amikor felteszi, hogy „a *Logion (Q)-forrás* keletkezésének és hagyományozásának nélkülözhetetlen feltétele a tanítványok húsvét előtti igehirdetői szolgálata”.⁵⁰ A lehetséges formatörténeti kapcsolódás a húsvét előtti és utáni hagyományanyag között önmagában még nem hordoz teológiai jelentőséget. Igazán fontossá a Schürmann által meg-

⁴⁵ BULTMANN 1959, 35. o.

⁴⁶ Lásd fent, 52–54. o.

⁴⁷ Schürmann nem tekinthetjük magányos küzdőnek. Nézeteiben gyakran hivatkozik – ha olykor vitatkozva is – több kutatóra is: VÖGTLE 1970, 3–24. o. Uő 1971, valamint JANSSEN 1978, 139–152. o. PESCH 1970. Uő 1973, 201–220. o. OBERLINNER 1980. HENGEL 1981. GNILKA 1976, 13–50. o. KERTELGE 1974. MUSSNER 1979, és még másokra.

⁴⁸ SCHÜRMAN 1972, 17., 40. o.

⁴⁹ Uo. 32. o.

⁵⁰ Uo. 52. o.

kísérelt megközelítés akkor válik, amikor Jézus személyére és küldetésére fordítja figyelmét. Tehát azokra a pontokra, amelyek – elsősorban Bultmann munkássága révén⁵¹ – mind a mai napig heves vitát váltanak ki újszövetséges kutatók között. Bultmann szerint ugyanis a „történeti Jézus” személyének titka, messiási küldetése nem kerül előtérbe, hanem csupán az általa képviselt üzenet, Isten országának a meghirdetése. Ide kívánczik híres mondata: „Aki azelőtt az üzenet hordozója volt, az most az üzenet lényeges tartalmává vált. A hirdetőből hirdetett lett.”⁵² Ebből a felfogásból egyenesen következik, hogy Jézus jövendölése haláláról, és főként annak engesztelő jellege úgynevezett *vaticinium ex eventu*, egy esemény múltba visszavetített említése annak megtörténte után. „Az ösgyülekezetnek meg kellett birkóznia a kereszt botrányával, és ezt meg is tette a húsvéti hit segítségével” – véli Bultmann.⁵³ Schürmann nem félt felvenni a kesztyűt, és a formatörténeti kutatás eredményeit is tiszteletben tartva feleletet keresni a liberális Jézus élete kutatással együtt lomtárba száműzött kérdésekre *Jézus messiási öntudatára, halálára való felkészülésére és mindennek jelentőségére vonatkozóan*.

Schürmann elemzésének kiindulópontja az az általánosan elismert tény, hogy Jézus működésének középpontjában *Isten küszöbön álló országának meghirdetése, sőt képviselése állt* (Mk 1,15). Isten országának reménysége szinte kivétel nélkül ott élt Jézus minden zsidó kortársának szívében, de hogy ki mit várt a megvalósulásától, az már igen eltérő volt. A Jézus által felvázolt Isten országa egyik várakozáshoz sem kapcsolódott. Nem vezethető le az ószövetségi ígéretekből, de még Keresztelő János igehirdetéséből sem, mert a forrása Schürmann szerint „Jézus felfogása Isten országáról kezdettől fogva az ő őseredeti Abbá- (Atyám!)-tapasztalatából táplálkozott”.⁵⁴ A liberális Jézus-élete-kutatás nagy igyekezettel fáradozott azon, hogy kiderítse: mit gondolt Jézus *önmagáról*, vagyis mit tartalmazott *Jézus*

⁵¹ Lásd fent, 47. o. Vö. CSERHÁTI 1996, 98–106. o.

⁵² BULTMANN 1959, 35. o.

⁵³ Uo. 47–48. o.

⁵⁴ SCHÜRMAN 1985, 30. o. Más oldalról támasztja alá az Abbá-felismerés lényegbevágó szerepét Jézusnál a Szentlélek munkájának és a Jézusba vetett hitnek a több ízben is felidézett jellemzését az „Abbá-hitvallással” (Gal 4,5; Róm 8,15).

„öntudata”. Tanulmányozva a vele foglalkozó evangéliumi hagyományt, az a benyomásunk támad, hogy Jézust vajmi kevésbé érdekelte a saját vagy akár a mások véleménye önmagáról, sőt még az sem, hogy elismerik-e vagy milyen értelemben ismerik el messiásnak.

Amikor egyszer Jézus tanítványaitól a róla alkotott véleményekről tudakozódott, megtiltotta az övéinek, hogy róla mint messiásról beszéljenek (Lk 9,18–22 par). Nem azért, mert nem lett volna küldetése, hanem mert nem az emberek váráhozához igazodott.⁵⁵ Az Istennel való mély, bizalmas és meghitt közösség átélésének helye pedig minden kétség nélkül a „belső szoba”, ahol négy szemközt lehet az Atyával (Mt 6,6), vagy igen gyakran szinte kisajátítva őt: „az ő Atyjával” (pl. Mt 7,21; 20,23; Lk 2,49; 22,29; Jn 2,16). Fogalmazhatunk így is: nem az a döntő, hogy Jézus mit gondolt önmagáról, hanem az, amit Istenről felismert a vele való benső, meghitt közösségben. Helyesebb tehát Jézus öntudata helyett Jézus *istentudatáról* beszélni. Ezért mondhatja Schürmann: „Jézus meggyőződése Isten országa mibenlétééről bizonyára már kezdettől fogva (Lk 7,18–23) az őseredeti Abbá-tapasztalásban formálódott, és fordítva is igaz: az ő Abbá-tapasztalata kezdettől fogva lenyomatává és kifejeződésévé válik a hozzá érkező országnak. Ennek a komplementer mondatnak egyik felét sem szabad veszni hagyni vagy elhanyagolni, ha Jézus sajátosságát vagy »a sajátosan jézusit« meg akarjuk érteni. Az Isten Abbáként történő megszólítását tehát az Isten országa iránti váráhozása felől kell értelmezni, és Jézus elképzeléseit Isten országáról Istent Abbáként történő megszólítása felől.”⁵⁶ Ezt a kétoldalú nézőpontot követve értjük meg, hogy Jézus miért látja Isten országa eljövételében elsősorban Isten szeretetének érvényesülését, szeretete miatt személyválogatás nélküli, miért nyitott a bűnösök felé is, miért mond le az erőfölényről, miért halogatja a régóta megérdemelt ítéletet.

Vita van az Újszövetséggel foglalkozók között afelett is, hogy Jézus szá-

⁵⁵ Itt van a nyitja a Wrede által felvetett, „messiási titoknak” nevezett kérdésnek (lásd fent, 24., 96., 249–250. o.). Ha Jézus valamiképpen önmagára akarta fordítani a szót, akkor a talányos „emberfia” kifejezéssel élt, amely arám nyelvészek szerint „valakit” jelent. Amint a messiási igénnyel fellépő Teudás is „valakinek”, tehát nem „akárkinek” állította magát (ApCsel 5,36).

⁵⁶ SCHÜRMAN 1985, 30. o.

molhatott-e erőszakos halálával. És ha igen, akkor isteni szükségszerűségnek (δεῖ), küldetése velejárójának fogta-e fel, sőt a szinoptikus evangéliumok szerint a bekövetkezendők Jézus által történő, nyomatékos, többszöri bejelentésében (Mk 9,31 par; Mk 10,33 par) egyenesen Isten az, aki „kiszolgáltatja őt” az emberek önkényének. Hiszen a görög kifejezés passzívumban (παραδίδοσθαι) nemcsak „elárultatást”, hanem „átadatást” jelent, mégpedig Isten részéről.⁵⁷ A kérdés eldöntésében nyilvánvalóan nem érvelhetünk doketista módon a Jézusnál sokak által feltételezett isteni mindentudással. De hogy ez mégsem a későbbi ősegyház által utólag Jézus szájába adott jóslat, hanem Jézusnak mint a történelemben ágyazott valóságos embernek számolnia kellett működésének ilyen eredményével, azt Schürmann főként a legsajátosabb jézusi stíluselemmel, a példázatok világával támasztja alá. Az Isten országát megvilágító példázatokban egyaránt találkozunk meglepő sikerekkel, ugyanakkor pedig nem kevésbé meglepő kudarcokkal is. „Mivel pedig – írja Schürmann – az Atya országának mint Isten teljhatalma megnyilvánulásának alkalmát mint a jövő eseményét Jézus alapján véve nyitva hagyja, a megvalósulásának módja számára még nem teljesen világos. Ha viszont Isten még haladékot ad ellenségeinek, akkor az Isten országának következményei Jézus számára az erőszakos halál lehetőségét is magukban hordozhatták.”⁵⁸

A legtöbb mai kutató történetileg elfogadhatónak találja, hogy Jézus szármolt korai halálával, ha annak részleteivel nem is volt teljesen tisztában. Sokkal nagyobb a véleményeltérés az újszövetséges körökben a tekintetben, hogy maga Jézus *milyen jelentőséget* tulajdonított halálának az Istennel való viszony, másképpen a megváltás szempontjából. Volt-e szemében engesztelő jellege a rákövetkező véres eseményeknek úgy, ahogyan azt feltámadása után a keresztyén tanúságtevők hirdették (Jn 1,29; 19,34; 1Kor 10,16; 11,27; 11,26; Róm 3,25; 5,9; Kol 1,20; Ef 1,7; 2,13; 1Pt 1,2.19; Zsid 9,12.14; 10,19.29; 12,24; 13,12.20; 1Jn 1,7; 1Kor 5,7; 6,20; 7,23)? Schürmann erre a kérdésre is abból kiindulva keresi a feleletet, amit Jézus életének meghatározó mozzanatáról Istennel mint Abbával való viszonyával kapcsolatban kifeje-

⁵⁷ Vö. CSERHÁTI 2008, 508. o.

⁵⁸ SCHÜRMAN 1985, 68. o.

tett. Ha számára Isten országa az ő Atyja országa, akkor annak minden megnyilvánulása végső soron az Abbá szeretetéből fakad, még ha az Jézus magára hagyását (Mk 15,34 par), ellenségeinek való kiszolgáltatását is jelentette (Mk 14,32–41 par). Szerinte Jézus nemcsak meghirdette Isten országát, hanem személyében meg is testesítette, „prezentálta”,⁵⁹ személyes sorsában is a *bűnös emberért a végsőkig* elmenő Istent képviselte. „Jézus egész élete másokért (ὕπέρ τῶν ἀνθρώπων) végzett szolgálat (*proexistencia*) volt. (...) A feltevés nagyon hihető, hogy az Isten országáról általa mondottak a halálába is beleértendőek (Mk 10,45) (...) Jézusnak egészen a haláláig cselekvően vállalt »proexistenciája« mind az életben, mind a halálban a közeli országot hirdeti, és megtestesíti az országot annak minden stádiumában.”⁶⁰ Schürmann nem fél kimondani a sokak számára megütközést keltő felismerést: „Az erőtlenség közepette győzelmes ország minősíti Jézus halálát.”⁶¹

A mindmáig nyugvópontra nem jutott alapvető újszövetségi teológiai kérdésre, amelyet tömören *A történeti Jézus és a kériugmatikus Krisztus*⁶² nevezetes tanulmánykötet címével adhatunk vissza, Schürmann egy geometriai párhuzammal fejt ki megszívlelendő álláspontját: a Krisztus titkának kétféle megközelítését „...együtt akarjuk látni. Az »Írás középpontját« éppen *ebben a kétpólusú mivoltában kell keresnünk. Hát az Írás nem hasonlít-e inkább egy két gyújtóponttal rendelkező ellipszishez, mint egy körhöz, amelynek csupán egy középpontja van?*”⁶³

Valóban a Krisztusról szóló tanúságtételnek ebben az összetettségben kell elhangzania. Mégis, ha azt kérdezzük, hogy kivel van dolguk az Újszövetség szerzőinek, amikor Jézusra, az Úrra hivatkoznak, a következőket állapíthatjuk meg: szinte kivétel nélkül a mindenkori jelenben láthatatlanul és megfoghatatlanul, tértől és időtől függetlenül, mégis személyesen, vagyis az őt keresőket megszólítóan és őt bizalommal megszólíthatóan *jelen lévő* szabadítónak és megtartónak vallják meg.

⁵⁹ SCHÜRMAN 1985, 58. o.

⁶⁰ Uo.

⁶¹ Uo. 59. o. Vö. 1Kor 1,25.

⁶² RISTOW–MATTHIE 1964.

⁶³ SCHÜRMAN 1985, 96. o.

Ha csak a „történeti Jézussal” vagyunk hajlandók törődni, akkor emlékbizottsággá válunk, vagy halottkultusszá merevítjük mindazt, ami az életünket szolgálhatná. Ha a mindenkori jelenünkből száműzzük, és csupán az eljövendő Messiást látjuk benne, mint nem egyszer rajongó keresztyén körök, pontosan azt utasítjuk el, aki meg tudna tartani a színről színre látás boldog beteljesüléséig. De kezdettől fogva vannak olyan kegyes csoportok is, amelyek személyes uruknak tekintik Jézust, de mivel a maguk igényéhez szabják őt, valódi kapcsolat nem jön létre közöttük. Már az evangéliumi hagyomány szerzői és ápolói tudták, hogy a jelen lévő Úr valódi ismerete csak a „történeti Jézus” visszaigazolása alapján érhető el. Ugyanígy nem hiányozhat az élő Úrral való kapcsolatból a jövő dimenziója sem. Eszkatologikus horizont nélkül bármilyen eleven hit idővel szárnyaszegetté válhat. Az Újszövetség avatott tanulmányozójának be kell látnia azt, hogy a belőle adódó összkép a *totus Christust*, a teljes Krisztust preexisztenciájával együtt igyekszik élénk állítani, és ennek a teljességnek valamiképpen az Újszövetség teológiai bemutatásában is tükröződnie kell.

A scroll of aged parchment with a large number 5 on it. The scroll is unrolled, showing its texture and the number 5 in a light blue font. The text is centered on the scroll.

5

KÖZÖS VONÁSOK AZ ÚJSZÖVETSÉG RÉTEGEINEK TEOLÓGIÁJÁBAN

1. A KÁNONKÉRDÉS AZ ÚJSZÖVETSÉG EGYSÉGE SZEMPONTJÁBÓL

Az újszövetségi teológia történetéből meggyőződhattünk arról, hogy ha dogmatikus előfeltevések nélkül akarjuk megérteni az Újszövetség üzenetét, akkor figyelemmel kell lennünk az egyes rétegeire, azok sajátos, nem egyszer egymástól eltérő teológiai állásfoglalásaira. Ha viszont csupán ennyi volna az Újszövetség körüli teológiai fáradozás végeredménye, akkor a *sola Scriptura*-elv nem összefogná, hanem szétzilálná az egyházat, mondjuk egy judaizmusra hajló, egy páli vagy jánosi keresztyénségre. Ha már becsülettel számba vettük az egyes rétegek sajátos teológiai mondanivalóját, akkor fel kell tennünk azt a kérdést is, hogy mi az, ami mégis egymáshoz vonzotta és összetartja teológiailag ezt a 27 könyvet. Másképpen: mi az Újszövetség teológiájában a közös nevező? A vizsgálódást nem végezhetjük egy Újszövetségtől idegen szisztematikus rendszerbe szorítva, hanem követve azt, ahogy az Újszövetség önmaga adja mondanivalóját.

Ha a közös nevezőt keressük az Újszövetség üzenetében, az első kérdés, amellyel szembe kell néznünk, a *kánonkérdés*. Hiszen az Újszövetség nem úgy jött létre, hogy szerzői egy közös vállalkozásra szerveződtek. Valójában ők nem is gondolták, hogy írásaik egy szent könyv anyagát képezik majd. Az Újszövetség létrejötté egy, az Újszövetségnél sokkal szélesebb ókeresztyén irodalomból történő merítés, válogatás történelmi folyamatának eredménye. A tulajdonképpeni kérdés tehát: a kanonizációban formális vagy tartalmi döntések sorozata érvényesült? Az Újszövetség közös tanúságtételéről csak akkor van értelme beszélni, ha a kánon magalkotói szerint ennek a 27 könyvnek több köze van egymáshoz, mint a kánonból kimaradt ókeresztyén

iratokhoz. Meg kell tehát vizsgálnunk a kánontörténetet ebből a szempontból.

A kánontörténetről közelebbit találhatunk Euszébiosz egyháztörténetének az Újszövetség könyveivel foglalkozó szakaszainál,¹ valamint Feine–Behm–Kümmel bevezetésének idevágó közléseiben.²

A kanonizálás döntő szempontja lehetett:

a) *Az idői tényező.* Minél közelebb van az eseményekhez, a forráshoz, annál megbízhatóbbnak minősül egy-egy korai keresztyén irat. Ám ha így volna, akkor például az 1. Kelemen-levélnak kanonikusnak kellene lennie.

b) *Az apostoliság.* Valóban fontosnak tűnik, hogy egy-egy irat apostoltól származzék vagy apostoli tekintély álljon mögötte (például Márk vagy Lukács). Mégis azt figyelhetjük meg, hogy egy-egy apostoli tekintély mögé rejtőző szerző irata kanonikusnak minősül, másé viszont apokrifnek (pl. 2Pt vagy a Péter-akták és Péter apokalipszise).

c) *Tartalmi szempont.* Gerd Lüdemann azt állítja, hogy a keresztyénységben már kezdettől fogva a többség elnyomta a másként gondolkodókat, s irataikat is kiszorította a kánonból.³ Anakronizmus volna azonban abban a korban eretneküldözést feltételezni. A küzdelem akkor még csak teológiai fegyverekkel folyhatott (lásd 1Kor). Inkább P. Pokornýnak kell igazat adnunk: „Egyháznak«, amelytől a legrégibb krisztológiára vonatkozó hagyományok erednek, azokat a csoportosulásokat és irányzatokat kell tartanunk, amelyek képesek voltak *egymással kommunikálni*. Az újszövetségi kánon létrejöttében a döntő kérdések közös megvitatásának képessége tükröződik.⁴ A kánon létrejötté tehát „spontán” folyamatnak tűnik. A gyülekezetek a birtokukban lévő iratokat megküldik azoknak a gyülekezeteknek, amelyek érdeklődnek irántuk. A 2. században kikristályosodik a négy evangéliumból és külön a páli levelekből álló gyűjtemény. Nyilván ezek az iratok nagyobb súllyal estek latba a gyülekezeti, elsősorban istentiszteleti

¹ *Egyháztörténet*, 95–96., 121–124. o.

² FEINE–BEHM–KÜMMELE 1965, 349–376. o. Lásd még KÄSEMANN 1970.

³ Lásd LÜDEMANN 1996, 219–220. o.

⁴ POKORNÝ 1985, 18. o.

életben a többiekénél. Működött tehát egy olyan tartalmi értékelés, megmértetés, amelyet joggal nevezhetünk a kanonizált könyvek „kánonjának”, tehát „kánonnak a kánonban”. Ez a mérce, azaz „kánon” az Újszövetség közös tanúsága szerint Jézus földi életműve, tanításával, magatartásával és sorsával együtt.⁵ Kanonikussá azután már csak azok az iratok lehettek, amelyek ezek mellett tartalmilag megfértek. Tartalmi szempontból állítja össze Markion is a kánonját, s az antimarkionita kánonhoz is nyilván tartalmi indoklásra volt szükség. Tanulmányos ebből a szempontból Szerapion antiókhiai püspök döntése, aki az „állítólagos Péter szerinti evangéliumról” többek között ezt írja: „A legtöbb kijelentés a doketisták tanításában gyökerezik. (...) Benne valóban a legtöbb az Üdvözítő igaz szavaiból található benne, de találunk hozzáadásokra is, melyekre felhívjuk figyelmeteket.”⁶ Végül is igen nagy a valószínűsége, hogy az újszövetségi kánon elsősorban teológiai kohézió révén jött létre, s ez feljogosít minket arra, hogy a közös elemeket megkeressük, s számba vegyük.

⁵ Lásd CSERHÁTI 1987.

⁶ Lásd *Egyháztörténet*, VI,12. 257. o.

2. AZ ÚJSZÖVETSÉG TANÚSÁGTÉTELE AZ ATYÁK ISTENÉRŐL

a) Isten jelenléte az Újszövetségben

Istenről meglepően kevés tanítást kapunk az Újszövetség lapjain. Talán ApCsel 17,23-ra; Gal 4,8–11-re; 1Kor 8,5-re hivatkozhatunk. Az itt található tanítás is megfelel a zsidó missziói apológiának. Viszont az Újszövetségben Isten mindenütt szóba kerül magától értetődő adottságként, amelyhez kétely nem férhet, noha a teljes istenismeret igényével sem lép fel (lásd 1Kor 13,12). Az Újszövetség szerzőire is áll az „athéni beszéd” egyik kijelentése Istenről: „Benne élünk, mozgunk és vagyunk...” (ApCsel 17,28) Amiről a szerzők hírt adnak, Isten által inspirált esemény, s ezt abban a tudatban teszik, hogy *coram Deo* állnak.

b) A teológia és a krisztológia viszonya az Újszövetségben

A Jézusról mint Krisztusról szóló tanúságtétel az Újszövetség teológiai érdeklődésének előterében áll. A szóstatistika mégis meglepő eredményt mutat: Isten (Atya) nevén nevezve 1732 ízben fordul elő. Jézus (Krisztus) neve 1450-szer. Vitatható, hogy az „Úr” (küriosz, 719 esetben) Istenre vagy Krisztusra utal-e. De nem számítottuk a statisztikába Isten nevének körülírásait, s főként az igen gyakori *divinum passivum*okat. Ugyanolyan joggal mondhatjuk tehát, hogy az Újszövetség Istenről tanúskodik, mint azt, hogy Jézus Krisztusról. A helyzet megítélésében a teológiatörténetben „ingamozgást” láthatunk. Az igazság az, amit Käsemann a leginkább krisztocentrikus irattal, János evangéliumával kapcsolatban mond ki: „Amennyiben Jézusban Isten lényé és műve

válik nyilvánvalóvá, és az az ő küldetése, az ő teljhatalma, akkor Jézusban a mi Teremtőnk találkozik velünk.”⁷

c) Az Újszövetség szerzői az Ószövetség Istenének színe előtt tudják magukat

Nem egy más Istent (Markion!), és nem is egy megváltozott Istent tisztelnek. Nála nincs változásnak még árnyéka sem (Jak 1,17), vagyis *hű marad önmagához* (Róm 11,29; 2Tim 2,13). Számukra is Isten az egyetlen, a világ felett álló, azt teremtő és fenntartó Isten, aki az ember számára megfoghatatlan, pneumatikus valóság, aki mégis mindenkinél közelebb van hozzánk.

d) Isten kapcsolatteremtő és történelemformáló hatalom

Amint az Ószövetségben, úgy az Újszövetségben is Isten *személyes* valóság, aki az embert is hozzá hasonló személlyé teremtette. Isten kapcsolatba lép a kiválasztott emberrel azáltal, hogy megszólítja őt, és válaszára vár.⁸ Ebben mindig ő a kezdeményező. Így avatkozik bele Isten a történelem menetébe, és lesz az események kulcsává. Ez az Isten lett Jézus személyében, művében és sorsában Isten végső, eszkatologikus kegyelmes szavává, igéjévé (Zsid 1,1–2).

⁷ KÄSEMANN 1980, 109. o. Lásd még THÜSING 1986.

⁸ Isten és ember viszonyára nézve lásd BUBER 1994.

3. AZ ÓSZÖVETSÉG ÉS AZ ÚJSZÖVETSÉG KAPCSOLATA

a) Az Ószövetség helye a korai keresztyénségben

Sok újszövetséges kutató úgy véli, hogy a Biblia két része között csak felszínes a kapcsolat, és az első keresztyénségre és annak teológiájára a hellenisztikus szinkretizmus vagy a szinkretizmus által érintett zsidóság hatott meghatározó módon. Mások közvetett kapcsolatot tételeznek fel, vagyis az Ószövetség az intertestamentális kor szűrőjén keresztül (szofiaspekulációk, apokaliptika, rabbinizmus, esszénizmus stb.) érvényesült az Újszövetségben. Ezzel szemben kitűnik, hogy már maga Jézus elveti azokat az „emberi hagyományokat”, amelyek ellentétben vannak Isten parancsolatával (Mk 7,8kk par). Ugyanezt figyelhetjük meg a Hegyi beszédben is, amikor Jézus a törvény igazi szándékának kifejtésével „teszi teljessé a törvényt”.

A korai keresztyénség is közvetlenül az Ószövetséghez kapcsolódott, s nemcsak a zsidó, hanem a pogány eredetű keresztyénség is, mégpedig a LXX-hoz. Pál például a pogány eredetű galatáknak különösebb magyarázkodás nélkül érvelhet Ábrahámmal, Sárával és más ószövetségi vonatkozásokkal.

b) Hogyan idézik az újszövetségi szerzők az Ószövetséget?

Igen gyakori a nem pontos idézetként jelentkező, csupán emlékezetbe ötlő fordulat az Ószövetségből. Ez azokkal fordul elő, akik benne élnek egy mű világában. Találunk bőven szó szerinti idézeteket vagy florilegiumokat (idézetgyűjteményeket; Róm 3,10kk) is. Ezeket keresztyén „írastudók” emelheték ki vagy állíthatták össze egy-egy

újszövetségi mondanivaló alátámasztására. Az úgynevezett reflexiós citátumok („mindez azért történt, hogy beteljesedjék...”) úgy bánnak az Ószövetséggel, mint az újszövetségi események Istentől származó forgatókönyvével. A legtöbb idézet azonban teológiai reflexiót tükröz.

c) Teológiai kapcsolat az Ó- és Újszövetség között

Ami az ószövetségi íráshelyek magyarázatának hermeneutikai módszereit illeti, leggyakrabban a *midrás* módszerével, a szó összefüggéséből kiszakított szó szerinti értelmének kifejtésével találkozunk. De előfordul az esszéus írásmagyarázatban honos *pesher* is, azaz az ószövetségi íráshely pneumatikus alkalmazása a jelenre. De a legjellemzőbb a *tipologikus* írásmagyarázat,⁹ amelynek analogikus, argumentációs szerepén túlmenő teológiai jelentősége van, amennyiben Isten bánásmódjára, a vele való kapcsolat természetére utal az Ószövetségben (vö. Jn 3,14–15; 1Kor 10,1–13 stb.).

A tipológia alkalmazásában is megfigyelhető az Újszövetségnek teológiailag bonyolult viszonya az Újszövetséghez. A tipológiailag megvilágított újszövetségi jelenség vagy esemény (az antitípus) rendszerint felülmúlja az ószövetségi megfelelőjét (a legmarkánsabb példa erre a Zsidókhöz írt levél tipológiája). Az újszövetségi iratok szerzői egyszerre vallják Istennek Izrael életében, majd pedig Jézus Krisztus által végbevitt szabadító cselekvésének *folyamatosságát* – lásd: 1Kor 15,3–4 szerint a „Krisztus-esemény” az írások szerint ment végbe – és *ugyanakkor másságát* – lásd Pál fejtegetését a csak az Ószövetségen tájékozódó bibliaolvasó szívét elhomályosító lepelről 2Kor 3,15-ben – (*kontinuitás és diszkontinuitás*). A Szentírás két részének ezt a dialektikus kapcsolatát próbálták törvény és evangélium, ígélet és beteljesedés vagy meghiúsulások sora után a megvalósulás¹⁰ ellentétpárjaiban teológiailag megragadni, de egyik sem bizonyul kifogástalan megoldás-

⁹ Alapmű: GOPPELT 1939. Lásd még W. Vischer felfogásáról: BAKER 1998, 109–120. o.

¹⁰ Lásd BULTMANN 1993, 292. o., 318. kk.

nak, hiszen az Újszövetségben sem csupán evangéliummal találkozunk, s marad Krisztus műve után is még beteljesülésre váró ígélet. Isten valóban továbblépett és messzebbre elment az Újszövetség idején, mint az ószövetségi kinyilatkoztatás esetében, és szabadító jelenlétével, feltétlen szeretetével ajándékozta meg az embert Jézus Krisztusban. Az Augustinustól eredő mondás – „az Újszövetség benne rejlik az Ószövetségben, az Ószövetség az Újszövetségben tárul fel” – ma már kissé elnagyoltnak tűnik, ahogyan ez Gerhard von Rad véleményéből is kiolvasható, aki ezt mondja: „Krisztus megértéséhez szükségünk van az Ószövetségre.”¹¹ De az Ószövetség önmagában nem vezet el Krisztushoz. Ehhez az Ószövetséget Krisztus felől kell interpretálnunk és megértenünk (2Kor 3,14kk). Bár az Ószövetség volt az első keresztyénség Bibliája, a döntő tekintély számukra mégis Jézus szava, a hirdetett evangélium volt (1Kor 7,10; Gal 1,6–7).

¹¹ RAD 1957, 411. o.

4. JÉZUS KRISZTUS SZABADÍTÓ MŰVE AZ ÚJSZÖVETSÉG KÖZÖS TANÚSÁGTÉTELÉBEN

a) Miből kínál szabadulást az Újszövetség?

Nincs ember, akinek az élete maradéktalanul beváltaná a hozzá fűzött reményeket, de az okot nem egyformán ítéljük meg. A hellenisztikus ember úgy érezte, hogy rabszolgaként ki van szolgáltatva a sors és az elmúlás erőinek. Ez abból adódik, hogy materiális testben kell élni, s valamiképpen ebből az ontológiai csapdából kívánt kiszabadulni. A zsidóság nagy része a legtöbb baj forrásának az idegenek uralmát tekintette. Ha Isten elhozná megígért uralmát, minden megváltozna. Sokan viszont úgy vélték, hogy a zsidóság nagy részének Tóra iránti engedetlensége késlelteti ennek bekövetkezését. Az Újszövetség minden rétege egyetért abban, hogy a bajok igazi gyökere a bűnben, tehát nem is csupán az egyes elkövetett bűnökben, hanem Istennel meghasonlott mivoltunkban van, ezért uralkodhat rajtunk az ördög, a halál. Tulajdonképpen a legfőbb baj Isten haragja rajtunk, amellyel kiszolgáltat minket az életellenes belső és külső erőknek (Róm 1,18). Nem létértelmezésre van tehát szükségünk, hanem *szótériára*: végveszélyből történő szabadításra.

b) Isten Jézus történeti személye és műve által szerez szabadulást

Az Újszövetség iratai a feltámadott és élő Úrról szóló és általa hirdetett *kérigma* hatására keletkeztek. De az egész Újszövetség egységes a tekintetben, hogy nem mitológiai alakról, hanem valóságos történeti személyről s vele valóságosan megtörtént eseményekről ad hírt. Ugyanakkor azonban, bár Jézus hozzánk hasonló, a történeti esetlegességnek alávetett ember volt, *egyedülálló kapcsolatban* volt Istennel. Az

ezt kifejezésre juttató fordulatok és Krisztus-címek egymástól nagyon eltérőek lehetnek, de a lényeg ez. E miatt a kapcsolat miatt mindannak, amit Jézus tanított és cselekedett, Isten ad súlyt, s ezáltal lesz személye és műve meghatározóvá Isten és ember kapcsolatában. De fordítva is áll: Jézus Krisztus nélkül Isten szeretete elvont és élettelen lenne számunkra (Jn 3,16).

c) Isten hatalma a maga paradox mivoltában szerez szabadulást

Az Újszövetség nagyon reálisan látja a szabadítás kérdését. Nem jöhet létre pusztán óhajtás vagy a helyzet felismerése révén. Erővel nagyobb erőt kell szembeszegezni, ahogy Mk 3,27-ben és párhuzamos helyein olvashatjuk: *„Senki sincs, aki egy erős ember házába hatolva el tudná rabolni annak javait, hacsak előbb meg nem kötözi azt az erős embert: akkor kirabolhatja a házát.”* A gonosz markából erővel kell kiragadni foglyait. A hatalom kérdése ezért kulcskérdés az Újszövetségben. Az Isten országa is hatalmi tényező, az evangélium is Istennek ereje (Róm 1,16), s a Lélek is magával sodor, mint a szélvihar (Jn 3,8). Ez a hatalom azonban paradox hatalom, nem úgy érvényesül, ahogy azt a történelem síkján megszoktuk. Nem az erőfölényben, hanem az *erőtlenységben* nyilvánul meg: a bűnös ember iránti egyoldalú, megbocsátó, elhordozó szeretetben, áldozatvállalásban, szolgálatban (Mk 10,45; Jn 12,23kk; 2Kor 12,9 stb.). Még Máténál is Jézus a szelíd uralkodó, aki *„megrepedt nádszálat nem tör el, és füstölgő mécses nem olt ki”* (12,20–21).

5. A KÉTPÓLUSÚ ESZKATOLÓGIA

a) A végső dolgokkal kapcsolatos várakozások

Miként látja mármost az Újszövetség a szabadítást *tér és idő* összefüggésében, vagy más szavakkal, hol és mikor szerez szabadulást Isten? Az Újszövetség sajátos álláspontját akkor ismerjük fel, ha számításba vesszük a kor reménységeit az ember és világa végső sorsát illetően. A hellenista köztudatban sokféle várakozás kavargott az alvilági árnyékléttől a léleknek a csillagok szférájába költözéséig, az anyagi világ megsemmisülése után az örök körforgás újraindulásáig, ám mindegyik mélyén az a meggyőződés rejtőzött, hogy az üdvösség csak az anyagi lét nyúgeitől való megszabadulás révén lehet osztályrészünk. Ezzel szemben a zsidó eszkatológia az idő lineáris szemléletéhez ragaszkodott, s a szabadítást az idők végére várta, amikor is Isten véget vet a jelen világkorszaknak, és újat teremt. Abban már eltértek a zsidóságban élő remények, hogy ez az új kor transzcendens vagy immanens természetű lesz-e. Abban viszont a várakozások már inkább összhangban voltak, hogy az új korszakot a halottak feltámadása és az utolsó ítélet vezeti be. Az újszövetségi reménység is így látja a végső eseményeket, azzal a különbséggel, hogy mindez Krisztus parúziájával (megjelenésével) függ össze. A teljes szabadulás csak arra az időre tehető, s ez még János teológiájában is így van, noha nála a hangsúly az igehirdetés jelenére kerül.¹²

¹² BULTMANN más véleményen van *Történelem és eszkatológia* című művében: 1994, 59. kk. Ezzel szemben lásd Jn 5,24kk.

b) Szabadítás a történeti lét síkján

Az ebionitizmus, a korai keresztyénség szélsőséges zsidókeresztyén irányzata minden igazi változást Krisztus parúziájától várt. Az Újszövetség azonban egységes a tekintetben, hogy az eszkatologikus események *a Krisztus-eseménnyel már elkezdődtek*. A szabadítás döntő aktusa tehát már megtörtént, a történelmen túli már megjelent a történelmi lét síkján. Sok minden máris elnyerhető abból, aminek megvalósulását az ószövetségi próféciaák a végső időkre időzítették. Jézus példázataiban Isten országa nemcsak a jövőre vonatkozó, futurikus reménység, hanem már a jelenben ható tényező. Pálnál az általa hirdetett kibékülés szolgálata révén a Jézus Krisztusban hívő „a kőszív helyett hússzívet” kap, s nem a betű előírásainak a rabságában él, hanem a Lélek szabadságában (2Kor 3,3–6). Jánosnál pedig különös nyomaték esik a már megtörtént szabadulásra. Elég, ha csak az „örök élet” jellemző vonásaira gondolunk. Ennek az elpusztíthatatlan életnek nemcsak a halál után leszünk részesei, hanem az már ebben az életben a Jézus Krisztussal való és a hit által létrejött maradandó kapcsolat ajándéka (Jn 15,1kk).

c) A „már most” és a „még nem” feszültségében

A korai keresztyénségben, így például Korinthusban (1Kor 4,8), a pásztorlevelek gyülekezeteiben (2Tim 2,18), majd pedig a gnózisban akadtak olyanok, akik abban a hiedelemben éltek, hogy már földi életük során részesültek valamilyen módon a feltámadásban, annak erejében, tehát teljességre jutott, „perfekt” keresztyének. Az Újszövetséget azonban áthatja a két pólus feszültsége. Már hatnak Isten eljövendő világának erői, de ezek elrejtettek, csak a hit által hozzáférhetőek, és ember által nem manipulálhatóak. Az idők végén azonban mindenki számára kényszerítő erővel nyilvánvalóvá lesznek. E két pólus feszültségének íve határozza meg az egyház és a keresztyén hívő pályáját (Fil 3,12kk). Nem rendezkedhetünk be véglegesen ebben

a világban, de nem is hagyhatjuk cserben jelen világunkat, mint egy siralomvölgyet. Jézus azt akarja, hogy a földön is úgy történjenek a dolgok, mint a mennyben. Bultmann szerint a közelre várt parúzia elmaradása miatt tevődött át a hangsúly a jelenre.¹³ Az igazság azonban az, hogy a keresztyénség kezdettől fogva arra épített, ami Krisztusban már megtörtént, s a parúzia késlekedése ezért nem is okozott hitbeli összeomlást.

¹³ BULTMANN 1994, 51. o. II. jegyz.

6. AZ ÚJSZÖVETSÉG KÖZÖS TANÚSÁGTÉTELE AZ EGYHÁZRÓL ÉS SZOLGÁLATÁRÓL

a) Isten új, eszkatologikus népe

Az egész Újszövetség úgy számol az egyházzal mint adottsággal. Ez természetes is, hiszen nem az Újszövetség iratai hozták létre az egyházat, hanem ellenkezőleg, ezek az iratok az egyház közösségében jöttek létre, ez a közösség gyűjtötte össze és gondozta őket?¹⁴ Nincs-e akkor igaza Loysynak,¹⁵ aki szerint Jézus Isten országát hirdette, és lett helyette az egyház? De vajon az egyház létrejötté valóban nincs összhangban Jézus akaratával? Jézus a konzekvens eszkatológia felfogása szerint még saját életében, olyan közelre várta volna Istennek a földi viszonyokat radikálisan megváltoztató közbeavatkozását, hogy abba nem fért bele egy olyan történelmi képződmény, mint az egyház. Az újszövetségi kutatók többsége ma már úgy látja, hogy Jézus messiási népet akart gyűjteni magának, meg akarta teremteni Isten új eszkatologikus Izraelét, amelynek a magja a „tizenkettő” (Mt 19,27–30). A „tizenkettő” intézménye viszont a húsvét előtti időre megy vissza (lásd 1Kor 15,5). Tehát az a tény, hogy egy új közösség, Istennek egy új eszkatologikus népe lépett a történelem folyamatába, nem az Isten országa késlekedéséből előállt szükséghelyzet következménye, hanem Jézus akaratával összhangban levő fejlemény. Viszont már az Újszövetség keletkezésének idején kikerülhetetlen teológiai feladatot jelentett Isten uralma és az egyház kapcsolatának, az Isten új népe eszkatologikus jellegének tisztázása.

¹⁴ KEE–YOUNG–FRÖHLICH 1965.

¹⁵ LOISY 1902, 110–111. o.

b) Az egyház mint eszkatologikus közösség

Az egyház emberi közösség, annak minden teológiai és szociológiai következményével, mégsem emberi elhatározásból és ügybuzgóságból jön létre. Bár személyes megszólítás és személyes döntés alapján lesz valaki ennek a közösségnek a tagja, tehát nem beleszületik, mint egykor valaki Isten ószövetségi népébe, ennek ellenére az egyházat nem tagjainak társulási szándéka, közösség utáni vágya hozza létre. „Felülről” épül, ezért *ekklészia*, vagyis az élő Istenhez hívottak gyülekezete, s ezért található az Újszövetségben olykor egyes számban (Mt 16,18; 1Kor 1,2; 12,28; 15,9; Gal 1,13; Fil 3,6 stb.), holott tagjai szétszórtságban, helyi gyülekezetekben élnek. Valóban „anyaszentegyház”, amely gyermekeit szüli, akik egymásnak „testvérei”, tehát kapják és nem választják egymást. Az egyház Jézus Krisztus teste, mert az ő Lelke teszi hatékonnyá az evangéliumot, és élteti ajándékaival. Jézus Krisztus a feje az egyháznak, vagyis ő irányítja és oltalmazza az egyházat (Kol 1,18; Ef 4,15). A keresztségnek az ő nevében végrehajtott aktusa által lesz valaki az egyház tagjává, és az úrvacsorai közösségben élhet a Jézus Krisztus által szerzett kegyelemből. Az egyház eredeténél fogva egyetlen egyház, egysége viszont olyan adottság, amelyet mindig realizálni kell.¹⁶ Az egyház részekre szakítottsága mindig tarthatatlan állapot (1Kor 1,13).

c) Isten eszkatologikus népe a jelen világban

Amikor az Újszövetség az egyházzól beszél, egyetemesnek tekinti, az emberiség nagyságrendjében fogalmazza meg szerepét, a „világ” alternatíváját látja benne. Mindezt egy olyan korban teszi, amikor a keresztyénség még jelentéktelen közösség és nem világegyház volt, mint például már Augustinus korában. Az egyház egyetemes jelentőségét tehát az Újszövetség szerzői nem a történeti tapasztalatból

¹⁶ Lásd LOHSE 1973, 341. o.

szűrik le, hanem abból a felismerésből, hogy benne már az eljövendő kor erői működnék.

Mivel azonban ennek az eszkatologikus közösségnek változatlanul a nem hozzá igazodó világban kell élnie, feltétlenül tisztáznia kellett már igen korán az egyház és világ viszonyát. Az egyház nemcsak Jézus uralma alatt él, hanem osztozik is ebben a világban Ura sorsában. Küzdő egyház, de a fegyverei nem e világiak. A neki adott hatalmat nem gyakorolhatja erőszakosan, hanem inkább szeretetből, minden áldozatra készen. Nem várhatja el, hogy a világ körülötte forogjon, hanem ő él másokért, ő van a világért. Nem szabad azonosulnia a világgal, s meg kell küzdenie önmagában is a világgal, mert a világ, az istenelenség a maga változatos formáiban érvényesül az egyházban is. A *theologia gloriae*-nek ebben az összefüggésben sincs igaza. Ugyanakkor azonban nem fordíthat hátat a világnak, nem törődhet csupán a saját üdvösségének biztosításával, nem menekülhet el a siralom völgyéből, hanem iránta érzett felelősségből el kell végeznie az egyedül reá háruló feladatot ebben a világban, ezért a világért.

7. AZ ÚJSZÖVETSÉG ETIKAI IGÉNYE ÉS ETIKAI HANGSÚLYAI

a) Az újszövetségi etika jellege

Sajátos mivolta akkor tűnik ki, ha összehasonlítjuk más típusú etikákkal. A lehetséges típusok közül most csak azokkal vetjük össze, amelyek mintául szolgálhattak az Újszövetség szerzői számára is. A hellenisztikus etika a görög filozófiai hagyományoknak megfelelően axiomatikus volt, vagyis bizonyos erények, mint például igazságosság, mértékletesség, férfiaság stb. következetes érvényesítését tűzte ki célul. A rabbinisztikus zsidó etika kazuisztikus jellegű volt. Az életnek szinte minden egyedi esetére megszabta a Tórának megfelelő magatartást. Az újszövetségi etika egyiket sem követi, mert nem tűz ki erkölcsi ideálokat, és nem is ad az élet minden egyedi esetére eligazítást. Ugyanis egyetlen törekvés, a szeretet megvalósításáról van szó, a kapcsolatban részt vevők helyzetének megfelelően. Nevezhetjük ezt szituációetikának vagy kontextuális etikának, de egyik sem fejezi ki igazán a lényegét.

b) Az etikai motiváció az Újszövetségben

Mi indítja az embert etikus cselekvésre? Ez az Újszövetség számára azért elsőrendű kérdés, mert az embert reménytelen állapotban levőnek látja, aki önmagában nem képes megfelelni Isten akaratának. Jézus az embert „gonosz” lénynek (Mt 7,11 par), „fonákjára fordult nemzedéknek” (Mt 17,17; Lk 9,41; Fil 2,15) mondja. Pál szerint a σαράξ Isten ellen lázadó valója határozza meg, János szerint pedig immanens mivoltába zárt lénye szabja meg cselekedeteit. Viszont

más oldalról tekintve ördögi befolyás alatt áll. Lehet, hogy tudja, mit kell tennie (Róm 7), lehet, hogy telik valami jó tőle (Fil 4,8), de bűnös állapotából megszabadulni csak akkor tud, ha Isten Jézus Krisztusban tanúsított megelőző szeretete magához vonja, téríti. Ezért az újszövetségi etika mindig *reaktív etika*, vagyis válasz arra és igazodás ahhoz, amit Isten tett az emberrel. Amit érdemtelesen ajándékba kaptunk, az sarkall minket a feladatok vállalására és minél jobb elvégzésére. Bár számol az ítélettel, a hit alapján élő embert mégsem a félelem motiválja. Számol a felelősségre vonással, de annak elismerésére pályázik, akit szeret, aki előtt nem akar „megszégyenülni” (Fil 1,20). Az Újszövetségben található számos intellem tehát joggal nevezhető *evangéliumi intelemnek*.

c) Az Újszövetség etikai normája

Ha Isten cselekvése megelőzi a mi cselekvésünket, és mértékévé lesz annak, akkor érthető, hogy etikai konfliktusokban a szeretet alapján döntünk. Maga Jézus foglalta össze Isten akaratát a szeretet kettős nagy parancsolatában (Mt 22,34–40 par), s vele összhangban marad az Újszövetség többi szerzője (Róm 13,9–10; Gal 5,14; Jn 13,34–35). De ez a szeretet tartalmilag is Isten irántunk való szeretetéhez igazodik. Ezért ez a szeretet *agapé* és nem *erosz*, vagyis olyan szeretet, amely azon tájékozódik, hogy mire van szüksége a másiknak, nem pedig azon, hogy a másik mit jelent nekem. Ezért ez a szeretet az ellenségre is kiterjedő (Mt 5,44 par), személyválogatás nélküli (Róm 2,11; Jak 2,9), pártosan elfogult a gyengék, a kicsinyek iránt (Mt 18,6.10; 1Kor 8,12–13), áldozatos (Mt 10,38–39; Jn 12,25–26), nem uralkodásra tör, hanem szolgálatra kész (Mk 10,44–45 par), a másikat elviselő, türelmes (Gal 6,2).

d) Az újszövetségi etika cselekvési területe

Úgy tűnik, hogy a szeretet megvalósítása elsősorban individuális síkon értendő. János szerint pedig elsősorban a keresztyén testvér iránt kötelez. Valójában azonban a szeretetnek a gyülekezet iránti magatartást is meg kell határoznia (lásd 1Kor 11–14. fej.), s a házitáblák szerint a család életének rendjét is meg kell szabnia. Az Újszövetség korában a keresztyénség még nem volt abban a helyzetben, hogy nagyobb társadalmi összefüggésekben is szava lehessen. A maga hatókörében viszont a zsidósághoz hasonlóan igyekezett a szociális gondozást megoldani.

e) Az Újszövetség etikája az eszkatológia feszültségében

A bűn hatalom marad a keresztyén ember életében is, s ezért a Krisztus-hitben élő ember hasonlóképpen mindenkor kegyelemre szorul. Mivel a szeretet eszkatologikus valóság, e világi eszközökkel nem lehet kikényszeríteni. Viszont mindaddig, amíg a bűn jelen van az ember életében, nem vonhatja ki magát a törvény hatálya alól. Egyedül a szeretet ellen nincsen törvény – jelenti ki Pál (Gal 5,23). De a régiek és újak ez a feszültsége tükröződik a Hegyi beszéd dialektikájában is.

A blank, aged, cream-colored scroll with the word "FÜGGELÉK" written in the center. The scroll is unrolled, showing its texture and slightly irregular edges. The word is centered horizontally and vertically on the page.

FÜGGELÉK

RÖVIDÍTÉSEK

Forrás- és szövegkiadások

Annales = TACITUS, Publius Cornelius: *Annales*. In: uő: *Összes művei*. 2. köt. Ford. és utószó Borzsák István. Európa, Budapest, 1980. 176–386. o.

Ant = JOSEPHUS FLAVIUS: *A zsidók története (Antiquitates)*. Ford. Révay József. Európa, Budapest, 1980.

DKB = *Deuterokanonikus bibliai könyvek. A Septuaginta alapján*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1998.

LUTHER 2011 = LUTHER Márton: *Arról, melyek az Újtestamentum valódi és leg-ékesebb könyvei*. In: *Bibliafordítás, vizsgáztatás, imádság*. Szerk. Csepregi Zoltán. Luther Kiadó, Budapest, 2011. /Luther válogatott művei 5./

*NA*²⁷ = *Novum Testamentum Graece*. 27. kiad. Szerk. Nestle, Eberhard – Nestle, Erwin – Aland, Barbara – Aland, Kurt. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1995.

PAO = *Patrum Apostolicorum Opera. Textum ad fidem codicum et graecorum et latinorum adhibitissimis editionibus*. Szerk. Gebhardt, Oskar von – Harnack, Adolf – Zahn, Theodor. L. C. Hinrichs, Lipsiae, 1894.

PL = *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Szerk. Migne, Jacques Paul. 1–221. köt. Migne, Lutetiae Parisiorum, 1841–1864.

PG = *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Szerk. Migne, Jacques Paul. 1–167. köt. Migne, Lutetiae Parisiorum, 1857–1866.

Qumrán = *A qumráni szövegek magyarul*. Ford. Fröhlich Ida. 2. jav., bőv. kiad. Szent István Társulat – Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest–Piliscsaba, 2000. /*Studia orientalia*./

Suet = SÜETONIUS Tranquillus, Caius: *Caesarok élete. Tizenkét életrajz*. 3. kiad. Ford., utószó és jegyz. Kis Ferencné. Európa, Budapest, 1968.

Synopsis EMMI = *Synopsis Evangeliorum Matthäi, Marci et Lucae*. Szerk. Griesbach, Johann Jakob. Halle, 1776.

Synopsis QE = *Synopsis Quattuor Evangeliorum*. Szerk. Aland, Kurt. 2. kiad. Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1964.

- WA = LUTHER, Martin: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. („Weimarer Ausgabe“). 1–73. köt. Böhlau, Weimar, 1883–2009.
- WA.DB = LUTHER, Martin: *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Deutsche Bibel*. 1–12. köt. Böhlau, Weimar, 1906–1961.

Szótárak, lexikonok, kézikönyvek

- BHH = *Biblisch-historisches Handwörterbuch*. 1–3. köt. Szerk. Reicke, Bo – Rost, Leonhard. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1962–1966.
- BThWNG = *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*. Szerk. Cremer, Hermann. F. A. Perthes, Gotha, 1867.
- EWNT = *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 1–3. köt. Szerk. Balz, Horst – Schneider, Gerhard. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln, 1980–1983.
- RGG³ = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 1–6. köt. 3. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 1956–1962.
- RGG⁴ = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 1–9. köt. 4. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 1998–2009.
- ThWNT = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 1–10. köt. Szerk. Kittel, Gerhard. Kohlhammer, Stuttgart, 1932–1979.
- TRE = *Theologische Realenzyklopädie*. 1–36. köt. Szerk. Müller, Gerhard. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1977–2004.

Szakirodalmi hivatkozások

- BAKER 1998 = BAKER, David L.: *Két szövetség, egy Biblia*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998. /Hermeneutikai füzetek 15./
- BALDENSPERGER 1888 = BALDENSPERGER, Wilhelm: *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnung seiner Zeit*. J. H. E. Heitz, Strassburg, 1888.
- BALIKÓ 1985 = BALIKÓ Zoltán: *Az Efezusi levél*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1985.
- BALZ–SCHRAGE 1993 = BALZ, Horst – SCHRAGE, Wolfgang: *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen–Zürich, 1993. /Das Neue Testament Deutsch 10./
- BARTH 1921 = BARTH, Karl: *Der Römerbrief*. G. A. Bäschlin, Bern, 1919. 2. kiad.: 1921.

- BAUER 1995 = BAUER, Johannes B.: *Die Polykarpbriefe*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995. /Kommentar zu den apostolischen Vätern, Ergänzungsreihe zum Kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament 5./
- BAUR 1831 = BAUR, Ferdinand Christian: *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1831.
- BAUR 1845 = BAUR, Ferdinand Christian: *Paulus, der Apostel Jesu Christi*. Stuttgart, 1845.
- BAUR 1864 = BAUR, Ferdinand Christian: *Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie*. Fues's (L. W. Reiland), Leipzig, 1864.
- BERGER 1994 = BERGER, Klaus: *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*. Francke Verlag, Tübingen–Basel, 1994.
- BETZ 1981 = BETZ, Otto: *Wie verstehen wir das Neue Testament?* Aussaat Verlag, Wuppertal, 1981.
- BILLERBECK–STRACK 1926 = BILLERBECK, Paul – STRACK, Hermann L.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 1–6. köt. 9. kiad. C. H. Beck, München, 1986. 1. kiad.: C. H. Beck, München, 1926.
- BOLYKI 2008 = BOLYKI János: *A tanúvallomás folytatódik. Kommentár János leveleihez. Osiris, Budapest, 2008. /Kommentárok a Szentíráshoz./*
- BONHOEFFER 1958 = BONHOEFFER, Dietrich: *Nachfolge*. 6. kiad. Chr. Kaiser, München, 1958.
- BORNKAMM 1956 = BORNKAMM, Günther: *Jesus von Nazareth*. Kohlhammer, Stuttgart, 1956. /Urban-Bücher 19./
- BORNKAMM–BARTH–HELD 1965 = BORNKAMM, Günther – BARTH, Gerhard – HELD, Heinz Joachim: *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1965.
- BOUSSET 1903 = BOUSSET, Wilhelm: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1903.
- BOUSSET 1907 = BOUSSET, Wilhelm: *Hauptprobleme der Gnosis*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1907.
- BOUSSET 1913 = BOUSSET, Wilhelm: *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1913. /Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 21./
- BRAUN 1969 = BRAUN, Herbert: *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*. Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1969. /Themen der Theologie I./
- BRETTSCHNEIDER 1820 = BRETTSCHNEIDER, Karl Gottlieb: *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis*. Leipzig, 1820.
- BUBER 1994 = BUBER, Martin: *Én és Te*. Ford. Bíró Dániel. Európa, Budapest, 1994.

- BULTMANN 1931 = BULTMANN, Rudolf: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. 2., átdolg. kiad. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1931.
- BULTMANN 1941 = BULTMANN, Rudolf: *Das Evangelium des Johannes*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1941. /Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2./
- BULTMANN 1959 = BULTMANN, Rudolf: *Theologie des Neuen Testaments*. 3., átdolg., bőv. kiad. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1959. 1. kiad.: Mohr Siebeck, Tübingen, 1953.
- BULTMANN 1993 = BULTMANN, Rudolf: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. 1–4. köt. Mohr Siebeck, Tübingen, 1993. /UTB für Wissenschaft, 1760–1763./
- BULTMANN 1994 = BULTMANN, Rudolf: *Történelem és eszkatológia*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994.
- CAMPENHAUSEN 1951 = CAMPENHAUSEN, Hans von: *Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe*. Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1951.
- CONZELMANN 1964 = CONZELMANN, Hans: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1964. /Beiträge zur historischen Theologie 17./
- CONZELMANN 1967 = CONZELMANN, Hans: *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*. Chr. Kaiser, München, 1967.
- CONZELMANN 1978 = CONZELMANN, Hans: *Geschichte des Urchristentums*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978. /Das Neue Testament Deutsch 5./
- CONZELMANN–LINDEMANN 1995 = CONZELMANN, Hans – LINDEMANN, Andreas: *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. 11. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 1995. /Uni-Taschenbücher 52./
- CULLMANN 1946 = CULLMANN, Oscar: *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. Evangelischer Verlag, Zollikon–Zürich, 1946. Magyarul: *Krisztus és az idő. Az őskeresztyén idő- és történelemfelfogás*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2000.
- CULLMANN 1966 = CULLMANN, Oscar: *Einführung in das Neue Testament*. Siebenstern Taschenbuch Verlag, München–Hamburg, 1966. /Siebenstern-Taschenbuch 115./
- CULLMANN 1967 = CULLMANN, Oscar: *Petrus. Jünger, Apostel, Martyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*. Siebenstern Taschenbuch Verlag, München–Hamburg, 1967. /Siebenstern Taschenbuch 90/91./
- CULLMANN 1975 = CULLMANN, Oscar: *Der johanneische Kreis. Zum Ursprung des Johannesevangeliums*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1975.
- CULLMANN 2000 = CULLMANN, Oscar: *Krisztus és az idő. Az őskeresztyén idő- és történelemfelfogás*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2000.

- CULPEPPER 1975 = CULPEPPER, R. Alan: *The Johannine School*. Scholars Press, Missoula, 1975. /Society of Biblical Literature Dissertation Series 26./
- CSERHÁTI 1976 = CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1976.
- CSERHÁTI 1978 = CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a kolossébeliekhez írt levele és Filemonhoz írt levele*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1978.
- CSERHÁTI 1982 = CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a galáciabeliekhez írt levele*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1982.
- CSERHÁTI 1987 = CSERHÁTI Sándor: Kánon a kánonban. *Lelkipásztor*, 62. évf. 5. sz. 1987. május. 267–276. o. In: uő: *Lélek által gazdag élet. Ünnepi kötet Cserhádi Sándor 80. születésnapjára*. Luther Kiadó, Budapest, 2012. 170–182. o.
- CSERHÁTI 1996 = CSERHÁTI Sándor: Pál apostol és a Q(Logion)-forrás. In: *Tanítványok. Ünnepi kiadvány Próhla Károly tiszteletére*. Szerk. Fabin Tamás. Evangélikus Teológiai Akadémia, Budapest, 1996. 98–106. o.
- CSERHÁTI 2008 = CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*. Luther Kiadó, Budapest, 2008.
- CSERHÁTI 2009 = CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt második levele*. Luther Kiadó, Budapest, 2009.
- DAHL 1941 = DAHL, Nils Alstrup: *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*. J. Dybwad, Oslo, 1941.
- DALMAN 1898 = DALMAN, Gustaf: *Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*. 1. köt. *Einleitung und wichtige Begriffe*. J. C. Hinrichs, Leipzig, 1898.
- DEISSMANN 1923 = DEISSMANN, Adolf: *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. 4. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 1923.
- DIBELIUS 1919 = DIBELIUS, Martin: *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1919.
- DIBELIUS 1953–1956 = DIBELIUS, Martin: *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*. 1. köt. *Zur Evangelienforschung*. 2. köt. *Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1953–1956.
- DIBELIUS–GREEVEN 1964 = DIBELIUS, Martin – GREEVEN, Heinrich: *Der Brief des Jakobus*. 11. kiad. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964. /Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 15./
- DODD 1935 = DODD, Charles Harold: *The Parables of the Kingdom*. Nisbet & Co., London, 1935.
- DÓKA 1996 = DÓKA Zoltán: *Márk evangéliuma*. Ordass Lajos Baráti Kör, Budapest, 1996.

- DUPONT-SOMMER 1960 = DUPONT-SOMMER, André: *Die essenischen Schriften vom Toten Meer. Unter Zugrundelegung der Originaltexte*. Szerk. Müller, Walter W. Mohr Siebeck, Tübingen, 1960.
- EBELING 1960 = EBELING, Gerhard: *Wort und Glaube*. 1. köt. Mohr Siebeck, Tübingen, 1960.
- FABINY 1994 = FABINY Tibor, ifj. (szerk.): *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994. /Hermeneutikai füzetek 1./
- FEINE 1950 = FEINE, Paul: *Theologie des Neuen Testaments*. 1–3. köt. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1950.
- FEINE-BEHM-KÜMMEL 1965 = FEINE, Paul – BEHM, Johannes – KÜMMEL, Werner Georg: *Einleitung in das Neue Testament*. 13. kiad. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1965.
- FREI 2001 = FREI, Hans W.: A bibliai elbeszélések „literális értelmezése” a keresztény tradícióban. Feszíthető még vagy elpattan? In: *A sensus litteralis hermeneutikai kérdései*. Szerk. Fabiny Tibor. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2001. /Hermeneutikai füzetek 25./ 43kk.
- FUCHS 1960 = FUCHS, Ernst: *Gesammelte Aufsätze*. 2. köt. Mohr Siebeck, Tübingen, 1960.
- GABATHULER 1965 = GABATHULER, Hans Jakob: *Jesus Christus, Haupt der Kirche – Haupt der Welt. Der Christushymnus Colosser 1,15–20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre*. Zwingli Verlag, Zürich–Stuttgart, 1965.
- GADAMER 1984 = GADAMER, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat, Budapest, 1984.
- GERÉB 2010 = GERÉB Zsolt: *A Kolosséiakhoz és a Filemonhoz írt levél magyarázata*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2010.
- GNILKA 1976 = GNILKA, Joachim: Wie urteilte Jesus über seinen Tod? In: Kerstge, Karl (szerk.): *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1976. /Questiones disputatae 74./ 13–50. o.
- GNILKA 1998 = GNILKA, Joachim: *Das Evangelium nach Markus*. Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, Zürich–Neukirchen-Vluyn, 1998. /EKK II/1./
- GOPPELT 1939 = GOPPELT, Leonhard: *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Bertelsmann, Gütersloh, 1939. 2. kiad.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981.
- GOPPELT 1962 = GOPPELT, Leonhard: *Die apostolische und nachapostolische Zeit*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1962. /Die Kirche in ihrer Geschichte 1A./
- GOPPELT 1981 = GOPPELT, Leonhard: *Theologie des Neuen Testaments*. 3. kiad. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981. /Uni-Taschenbücher 850./
- GRÄSSER 1965 = GRÄSSER, Erich: *Der Glaube im Hebräerbrief*. N. G. Elwert, Marburg, 1965. /Marburger theologische Studien 2./

- GRÄSSER 1977 = GRÄSSER, Erich: *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*. 3. kiad. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1977. /Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 22./
- GUNKEL 1888 = GUNKEL, Hermann: *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Studie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1888.
- GUNKEL 1903 = GUNKEL, Hermann: *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1903.
- HÄGLUND 1983 = HÄGLUND, Bengt: *Geschichte der Theologie. Ein Abriss*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1983. /Kaiser Taschenbücher 79./
- HAHN 1974 = HAHN, Ferdinand: *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974. /Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 83./
- HAMMAN 1985 = HAMMAN, Adalbert: *Die ersten Christen*. Reclam, Stuttgart, 1985.
- HAMPEL 1990 = HAMPEL, Volker: *Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1990.
- HARNACK 1886 = HARNACK, Adolf von: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 1. köt. Freiburg, 1886.
- HARNACK 1900 = HARNACK, Adolf von: *Das Wesen des Christentums*. J. C. Hinrichs, Leipzig, 1900.
- HASE 1829 = HASE, Karl August von: *Das Leben Jesu. Ein Lehrbuch*. Leipzig, 1829.
- HEINRICI 1887 = HEINRICI, Carl Friedrich Georg: *Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther*. Hertz, Berlin, 1887.
- HENGEL 1973 = HENGEL, Martin: *Judentum und Hellenismus. Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*. Calwer, Stuttgart, 1973.
- HENGEL 1976a = HENGEL, Martin: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70. n. Chr.* Brill, Leiden, 1976.
- HENGEL 1976b = HENGEL, Martin: *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*. KBW Verlag, Stuttgart, 1976. /Stuttgarter Bibelstudien 76./
- HENGEL 1981 = HENGEL, Martin: *The Atonement. The Origins of the Doctrine in the New Testament*. SCM Press, London–Philadelphia, 1981.
- HENGEL 1991 = HENGEL, Martin: *Der vorchristliche Paulus*. In: Hengel, Martin – Heckel, Ulrich (szerk.): *Paulus und das antike Judentum*. Mohr Siebeck, Tü-

- bingen, 1991. /Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 58./ 177–193. o.
- HERCZEG 1997 = HERCZEG Pál: *Az Újszövetség teológiájának vázlata*. Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Budapest, 1997.
- HERDER 1796–1797 = HERDER, Johann Gottfried: *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung*. Riga, 1796–1797.
- HEUSSI 1957 = HEUSSI, Karl: *Kompendium der Kirchengeschichte*. II. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 1957.
- HILGENFELD 1857 = HILGENFELD, Adolf: *Die jüdische Apokalypitk in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christentums nebst einem Anhang über das gnostische System des Basilides*. Mauke, Jena, 1857.
- HOFMANN–VOLCK 1880 = HOFMANN, Johann Christian Konrad von – VOLCK, Wilhelm: *Biblische Hermeneutik*. Beck, Nördlingen, 1880.
- HOLTZ 1965 = HOLTZ, Gottfried: *Die Pastoralbriefe*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1965. /Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 13./
- HOLTZMANN 1897 = HOLTZMANN, Heinrich Julius: *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*. Mohr Siebeck, Freiburg–Leipzig, 1897.
- HOSKYNYS 1931 = HOSKYNYS, Sir Edwin: *The Riddle of the New Testament*. Faber & Faber, London, 1931.
- HÜBNER 1990–1995 = HÜBNER, Hans: *Biblische Theologie des Neuen Testament*. 1–3. köt. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990–1995.
- HÜBNER 1993 = HÜBNER, Hans: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. 2. köt. *Die Theologie des Paulus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993.
- JANSSEN 1978 = JANSSEN, Friedrich: *Von Christologie zur Jesulogie? Zu einer christologische Akzentverschiebung*. *Theologie und Glaube*, 68. évf. 1978. 139–152. o.
- JEREMIAS 1954 = JEREMIAS, Joachim: *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*. In: Benoit, P. – Blinzler, J. (szerk.): *Synoptische Studien. Alfred Wikenhauser zum siebzigsten am 22. Februar 1953 dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*. Zink, München, 1954. 86–93. o.
- JEREMIAS 1958 = JEREMIAS, Joachim: *Die Gleichnisse Jesu*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1958.
- JEREMIAS 1960 = JEREMIAS, Joachim: *Die Abendmahlsworte Jesu*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960.
- JEREMIAS 1966 = JEREMIAS, Joachim: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.

- JEREMIAS 1979 = JEREMIAS, Joachim: *Neutestamentliche Theologie*. I. köt. *Die Verkündigung Jesu*. Gütersloher Verlagshaus – Gerd Mohn, Gütersloh, 1979.
- JÜNGEL 1964 = JÜNGEL, Eberhard: *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*. 2. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 1964. /*Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 2./
- KABISCH 1893 = KABISCH, Richard: *Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1893.
- KÄHLER 1892 = KÄHLER, Martin: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. Deichert, Leipzig, 1892. 4. kiad.: Chr. Kaiser Verlag, München, 1969.
- KÄHLER 1969 = KÄHLER, Martin: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. 4. kiad.: Chr. Kaiser Verlag, München, 1969. /*Theologische Bücherei* 2./
- KARNER 1935 = KARNER Károly: *Máté evangéliuma*. Keresztyén Igazság, Sopron, 1935.
- KARNER 1950 = KARNER Károly: *Testté lett Ige*. Magyar Luther-társaság, Budapest, 1950.
- KARNER 1954 = KARNER Károly: *Bevezetés a teológiába*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1954.
- KARNER 1990 = KARNER Károly: *Apokalipszis*. 2. kiad. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1990.
- KARNER 1991 = KARNER Károly: *Újszövetségi teológia*. Debreceni Református Teológiai Akadémia. Kézirat. Debrecen, 1991.
- KÄSEMANN 1933 = KÄSEMANN, Ernst: *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1933. /*Beiträge zur historischen Theologie* 9./
- KÄSEMANN 1960 = KÄSEMANN, Ernst: *Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit*. In: uő: *Exegetische Versuche und Besinnungen*. I. köt. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960. 224–236. o.
- KÄSEMANN 1960–1964 = KÄSEMANN, Ernst: *Exegetische Versuche und Besinnungen*. I. köt. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960. 2. köt. 1964.
- KÄSEMANN 1967 = KÄSEMANN, Ernst: *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus*. In: Vierung, Fritz (szerk.): *Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1967. 11–34. o.
- KÄSEMANN 1970 = KÄSEMANN, Ernst (szerk.): *Das Neue Testament als Kanon*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970.

- KÄSEMANN 1980 = KÄSEMANN, Ernst: *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1980.
- KÄSEMANN 1981 = KÄSEMANN, Ernst: *Der Ruf der Freiheit. Endgültige Fassung*. 5. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 1981.
- KEE–YOUNG–FRÖHLICH 1965 = KEE, Howard Clark – YOUNG, Franklin W. – FRÖHLICH, Karlfried: *Understanding the New Testament*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1965. Német ford.: *Das Geschehen ohnegleichen. Panorama des Neuen Testaments*. Quell-Verlag, Stuttgart, 1967.
- KERTELGE 1974 = KERTELGE, Karl (szerk.): *Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus*. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1974. /*Questiones disputatae* 63./
- KIM 1983 = KIM, Seyoon: “The ‘Son of Man’” as the Son of God. Mohr Siebeck, Tübingen, 1983. /*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 30./
- KITTEL 1950 = KITTEL, Gerhard: Der Jakobusbrief und die Apostolischen Väter. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 43. évf. 1950/51. 54–112. o.
- KÖSTER 1980 = KÖSTER, Helmut: *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1980.
- KROLL 1982 = KROLL, Gerhard: *Jézus nyomában. Jézus mint történelmi személy*. Szent István Társulat, Budapest, 1982.
- KUHN 1950 = KUHN, Karl Georg: Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift. *Evangelische Theologie*, 10. évf. 1950–51. 508–527. o.
- KUHN 1970 = KUHN, Heinz-Wolfgang: Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches Problem. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 67. évf. 1970. 295–320. o.
- KÜMMEL 1970 = KÜMMEL, Werner Georg: *Das Neue Testament. Geschichte und Erforschung seiner Probleme*. Karl Alber Verlag, Freiburg–München, 1970. /*Orbis academicus* III/3./
- KÜMMEL 1976 = KÜMMEL, Werner Georg: *Die Theologie Des Neuen Testaments*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976. /*Das Neue Testament Deutsch* 3./
- KÜMMEL–MERKLEIN 1985 = KÜMMEL, Werner Georg – MERKLEIN, Helmut (szerk.): *Dreissig Jahre Jesusforschung 1950–1980*. P. Hanstein, Königstein–Bonn, 1985. /*Bonner biblische Beiträge* 60./
- LEIPOLDT–GRUNDMANN 1965–1966 = LEIPOLDT, Johannes – GRUNDMANN, Walter (szerk.): *Umwelt des Urchristentums*. 1–3. köt. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1965–1966.

- LENKEYNÉ SEMSEY 1988 = LENKEYNÉ SEMSEY Klára: *Exegézistól a prédikációig*. 1. köt. *A Timóteushoz írt első levél magyarázata*. Szerzői kiadás, Debrecen, 1988.
- LESSING 1776 = LESSING, Gotthold Ephraim: *Thesen aus der Kirchengeschichte*. In: uő: *Sämtliche Schriften*. Berlin, 1776. 593–598. o.
- LESSING 1970 = LESSING, Gotthold Ephraim: *Fragmente eines Wolfenbüttelschen Ungenannten [Wolfenbütteli töredékek]*. Bonn, 1774–1778. In: *Gotthold Ephraim Lessings gesammelte Werke*. 22. köt. Szerk. Petersen, Julius – Olshausen, Waldemar von. Olms Georg Ag, Hildesheim, 1970. 308–309. o.
- LIETZMANN 1896 = LIETZMANN, Hans: *Der Menschensohn. Ein Beitrag Zur Neutestamentlichen Theologie*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1896.
- LIETZMANN 1926 = LIETZMANN, Hans: *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*. Marcus & Weber, Bonn, 1926. /Arbeiten zur Kirchengeschichte 8./
- LOHMEYER 1928 = LOHMEYER, Ernst: *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5–11*. Sitzungberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1927/1928. 2. kiad.: Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1961.
- LOHSE 1973 = LOHSE, Eduard: *Die Einheit des Neuen Testaments*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973.
- LOISY 1902 = LOISY, Alfred: *L'Évangile et l'Église*. Alphonse Picard et fils, Paris, 1902.
- LOISY 1904 = LOISY, Alfred: *Evangelium und Kirche*. Kirchheim, München, 1904.
- LUZ 1990 = LUZ, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus*. Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, Zürich–Neukirchen-Vluyn, 1990. /EKK 1/2./
- LÜDEMANN 1872 = LÜDEMANN, Hermann: *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Nach den vier Hauptbriefen dargestellt*. Toeche, Kiel, 1872.
- LÜDEMANN 1996 = LÜDEMANN, Gerd: *Heretics: The Other Side of Early Christianity*. Westminster John Knox Press, Louisville, 1996.
- MICHEL 1966 = MICHEL, Otto: *Der Brief an die Hebräer*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966. /Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13./
- MUSSNER 1979 = MUSSNER, Franz: *Traktat über die Juden*. Kösel Verlag, München, 1979.
- OBERLINNER 1980 = OBERLINNER, Lorenz: *Todeserwartung und Todesgewissheit Jesu. Zum Problem einer historischen Begründung*. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1980. /Stuttgarter biblische Beiträge 10./

- ORR–WALTHER 1976 = ORR, William F. – WALTHER, James Arthur: *1 Corinthians*. Doubleday, New York, 1976. /The Anchor Bible 32./
- OTTO 1934 = OTTO, Rudolf: *Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch*. C. H. Beck, München, 1934.
- PERES 2003 = PERES, Imre: *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2003. /Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 157./
- PESCH 1970 = PESCH, Rudolf: *Jesu ureigene Taten. Ein Beitrag zur Wunderfrage*. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1970. /Questiones disputatae 52./
- PESCH 1973 = PESCH, Rudolf: Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. *Theologische Quartalschrift*, 153. évf. 1973. 201–220. o.
- PESCH 1975 = PESCH, Rudolf: Materialien und Bemerkungen zu Entstehung und Sinn des Osterglaubens. In: Vögtle, Anton – Pesch, Rudolf (szerk.): *Wie kam es zum Osterglauben?* Patmos, Düsseldorf, 1975. 133–184. o.
- PFLEIDERER 1902 = PFLEIDERER, Otto: *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehre in geschichtlichen Zusammenhang beschrieben*. Reimer, Berlin, 1902. 1. kiad.: 1887.
- POKORNÝ 1985 = POKORNÝ, Petr: *Die Entstehung der Christologie. Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1985.
- POLAG 1977 = POLAG, Athanasius: *Die Christologie der Logienquelle*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977. /Wissenschaftlichen Monographien zum Alten und Neuen Testament 45./
- POLAG 1979 = POLAG, Athanasius (szerk.): *Fragmenta Q. Textheft zur Logienquelle*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1979. Magyarul: *Jézus rejtett szavai*. Ford. D. dr. Pröhle Károly. Vízöntő, Budapest, 1990.
- PRÖHLE 1990 = *Jézus rejtett szavai*. Ford. D. dr. Pröhle Károly. Vízöntő, Budapest, 1990.
- RAD 1957 = RAD, Gerhard von: *Theologie des Alten Testaments*. 1–2. köt. Chr. Kaiser, München, 1957.
- REITZENSTEIN 1904 = REITZENSTEIN, Richard: *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. B. G. Teubner, Leipzig, 1904.
- REITZENSTEIN 1910 = REITZENSTEIN, Richard: *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*. B. G. Teubner, Leipzig–Berlin, 1910.
- RIESNER 1981 = RIESNER, Rainer: *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1981. /Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/7./
- RISTOW–MATTHIE 1964 = RISTOW, Helmut – MATTHIE, Karl (szerk.): *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*. 3. kiad. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1964.

- RITSCHL 1857 = RITSCHL, Albrecht: *Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie.* A. Marcus, Bonn, 1857.
- RITSCHL 1895 = RITSCHL, Albrecht: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und der Versöhnung.* 3. köt. A. Marcus, Göttingen, 1895.
- ROLOFF 1993 = ROLOFF, Jürgen: *Die Kirche im Neuen Testament.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993. /Das Neue Testament Deutsch 10./
- SCHLATTER 1911 = SCHLATTER, Adolf: *Das christliche Dogma.* Calwer, Stuttgart, 1911.
- SCHLATTER 1952 = SCHLATTER, Adolf: *Rückblick auf meine Lebensarbeit.* Bertelsmann, Gütersloh, 1952.
- SCHLEIERMACHER 1832 = SCHLEIERMACHER, Friedrich: *Vorlesung über das Leben Jesu.* Berlin, 1832.
- SCHMIDT 1919 = SCHMIDT, Karl Ludwig: *Die Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung.* Trowitzsch & Sohn, Berlin, 1919.
- SCHNACKENBURG 1954 = SCHNACKENBURG, Rudolf: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments.* Max Hueber Verlag, München, 1954. /Handbuch der Moraltheologie 6./
- SCHNELLE 1995 = SCHNELLE, Udo: *Die johanneische Schule.* In: *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments.* Szerk. F. W. Horn. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1995. /Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 75./ 198–217. o.
- SCHNIEWIND 1956 = SCHNIEWIND, Julius: *Das Evangelium nach Markus.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1956. /Das Neue Testament Deutsch 1./
- SCHRAGE 1989 = SCHRAGE, Wolfgang: *Ethik des Neuen Testaments.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989. /Grundrisse zum Neuen Testament 4./
- SCHULZ 1975 = SCHULZ, Siegfried: *Das Evangelium nach Johannes. Übersetzt und erklärt.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975. /Das Neue Testament Deutsch 4./
- SCHÜRER 1874 = SCHÜRER, Emil: *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte.* J. C. Hinrichs, Leipzig, 1874.
- SCHÜRMAN 1968 = SCHÜRMAN, Heinz: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien.* Patmos Verlag, Düsseldorf, 1968.
- SCHÜRMAN 1970 = SCHÜRMAN, Heinz: *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament.* Patmos Verlag, Düsseldorf, 1970.
- SCHÜRMAN 1972 = SCHÜRMAN, Heinz: *Das Geheimnis Jesu. Versuche zur Jesusfrage.* St. Benno-Verlag, Leipzig, 1972.
- SCHÜRMAN 1985 = SCHÜRMAN, Heinz: *Gottes Reich – Jesu Geschick.* St. Benno-Verlag, Leipzig, 1985.

- SCHWEITZER 1901 = SCHWEITZER, Albert: *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*. 2. köt. *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*. Mohr Siebeck, Tübingen–Leipzig, 1901.
- SCHWEITZER 1906 = SCHWEITZER, Albert: *Von Reimarus zu Wrede. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1906.
- SCHWEITZER 1911 = SCHWEITZER, Albert: *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1911.
- SCHWEITZER 1930 = SCHWEITZER, Albert: *Die Mystik des Apostels Paulus*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1930. /Uni-Taschenbücher 109I./
- SCHWEITZER 1956 = SCHWEITZER, Albert: *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, eine Skizze des Lebens Jesu*. 3. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 1956.
- SCHWEIZER 1939 = SCHWEIZER, Eduard: *Ego Eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1939. /Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 56./
- SCHWEIZER 1963 = SCHWEIZER, Eduard: *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951–1963*. Zwingli, Zürich–Stuttgart, 1963.
- SCHWEIZER 1970 = SCHWEIZER, Eduard: Die Elemente der Welt. Gal. 4,3.9; Kol. 2,8.20. In: uő: *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Neutestamentliche Aufsätze*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1970. 147–163. o.
- SCHWEIZER 1973 = SCHWEIZER, Eduard: *Das Evangelium nach Matthäus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973. /Das Neue Testament Deutsch 2./
- SCHWEIZER 1976 = SCHWEIZER, Eduard: *Der Brief an die Kolosser*. Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, Zürich–Neukirchen-Vluyn, 1976. /Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 12./
- SIEGERT 1985 = SIEGERT, Volker: *Argumentation bei Paulus. Gezeigt an Röm 9–11*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1985. /Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 34./
- SJÖBERG 1955 = SJÖBERG, Erik: *Der Verborgene Menschensohn in den Evangelien*. C. W. K. Gleerup, Lund, 1955.
- SPICQ 1952–1953 = SPICQ, Ceslas: *L'Épître aux Hébreux*. 1–2. köt. J. Gabalda, Paris, 1952–1953.
- SPITTA 1986 = SPITTA, Friedrich: Der Brief des Jakobus. In: uő: *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1896. 1–239. o.
- STAUFFER 1959 = STAUFFER, Ethelbert: *Die Botschaft Jesu. Damals und Heute*. Francke Verlag, Bern, 1959. /Dalp Taschenbücher 333./

- STEGEMANN–STEGEMANN 1997 = STEGEMANN, Ekkehard W. – STEGEMANN, Wolfgang: *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. 2. kiad. Kohlhammer, Stuttgart, 1997.
- STRAUSS 1835–1836 = STRAUSS, David Friedrich: *Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet*. Tübingen, 1835–1836.
- STRECKER 1986 = STRECKER, Georg: *Die Anfänge der Johanneischen Schule*. *New Testament Studies*, 32. évf. 1986. 31–47. o.
- STRECKER 1996 = STRECKER, Georg: *Theologie des Neuen Testament*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1996.
- STREGE 1956 = STREGE, Martin: *Das Reich Gottes als theologisches Problem im Lichte der Eschatologie und Mystik Albert Schweitzers*. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1956.
- STROBEL 1961 = STROBEL, August: *Untersuchungen zum eschatologische Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2 ff*. Brill, Leiden–Köln, 1961.
- STUHLMACHER 1975 = STUHLMACHER, Peter: *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975.
- STUHLMACHER 1979 = STUHLMACHER, Peter: *Vom Verstehen des Neuen Testament. Eine Hermeneutik*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979. /Das Neue Testament Deutsch 6./
- THEISSEN 1983 = THEISSEN, Gerd: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. 2. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 1983. /Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 19./
- THÜSING 1986 = THÜSING, Wilhelm: *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie*. 1. köt. *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*. 3. kiad. Aschendorff, Münster, 1986. /Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge 1./
- TÖDT 1963 = TÖDT, Heinz Eduard: *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*. Gerd Mohn, Gütersloh, 1963.
- TROELTSCH 1913 = TROELTSCH, Ernst: *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (1898)*. In: uő: *Gesammelte Schriften*. 2. köt. Mohr Siebeck, Tübingen, 1913. 729–753. o.
- USENER 1889 = USENER, Hermann: *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*. 1. köt. *Das Weihnachtsfest*. M. Cohen & Sohn, Bonn, 1889.
- USTERI 1824 = USTERI, Leonhard: *Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs mit Hinsicht auf die übrigen Schriften des Neuen Testaments. Ein exegetisch-dogmatischer Versuch*. Zürich, 1824.

- VEÖREÖS 1998 = VEÖREÖS Imre: *János levelei*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1998.
- VIELHAUER 1957 = VIELHAUER, Philip: *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1957.
- VIELHAUER 1965 = VIELHAUER, Philip: *Aufsätze zum Neuen Testament*. Chr. Kaiser, München, 1965.
- VÖGTLE 1970 = VÖGTLE, Anton: Jesus von Nazareth. In: Kaufmann, Thomas – Kottje, Raymund – Moeller, Bernd – Wolf, Hubert (szerk.): *Ökumenische Kirchengeschichte*. 1. köt. *Alte Kirche und Ostkirche*. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz–München, 1970. 3–24. o.
- VÖGTLE 1971 = VÖGTLE, Anton: *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*. Patmos Verlag, Düsseldorf, 1971.
- WEISS 1868 = WEISS, Bernhard: *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*. Hertz, Berlin, 1868.
- WEISS 1892 = WEISS, Johannes: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1892. 2., átdolg. kiad.: 1900.
- WEISS 1900 = WEISS, Johannes: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. 2., átdolg. kiad. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1900.
- WEISS 1917 = WEISS, Johannes: *Das Urchristentum*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1917.
- WENDLAND 1895 = WENDLAND, Paul: Philo und die kynisch-stoische Diatribe. In: Wendland, Paul – Kern, Otto (szerk.): *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*. Reimer, Berlin, 1895. 1–75. o.
- WENDLAND 1978 = WENDLAND, Heinz-Dietrich: *Ethik des Neuen Testaments*. 3. kiad. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978. /Das Neue Testament Deutsch 4./
- WERNLE 1901 = WERNLE, Paul: *Die Anfänge unserer Religion*. Mohr Siebeck, Tübingen–Leipzig, 1901.
- WREDE 1901 = WREDE, Georg Friedrich William: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1901. 3. kiad.: 1963.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Szótárak és nyelvtani segédkönyvek

- Biblich-historisches Handwörterbuch.* 1–3. köt. Szerk. Reicke, Bo – Rost, Leonhard. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1962–1966.
- Biblich-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität.* Szerk. Cremer, Hermann. F. A. Perthes, Gotha, 1867.
- Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* 1–3. köt. Szerk. Balz, Horst – Schneider, Gerhard. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln, 1980–1983.
- Novum Testamentum Graece mit Wörterbuch.* Szerk. Aland, Barbara – Aland, Kurt – Eberhard, Nestle – Erwin, Nestle. 27. kiad. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2001.
- Theologische Realenzyklopädie.* 1–36. köt. Szerk. Müller, Gerhard. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1977–2004.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* 1–10. köt. Szerk. Kittel, Gerhard. Kohlhammer, Stuttgart, 1932–1979.
- VARGA Zsigmond: *Újszövetségi görög–magyar szótár.* Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1992.

Alapszövegek és bibliafordítások

- A Biblia. Ószövetségi és újszövetségi Szentírás.* Szent István Társulat, Budapest, 1973.
- Biblia.* A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1975.
- Biblia.* Kálvin Kiadó, Budapest, 1990, 2002.
- Biblia magyarázó jegyzetekkel.* Kálvin Kiadó, Budapest, 1996.
- Deuterokanonikus bibliai könyvek.* Kálvin Kiadó, Budapest, 1998.
- Novum Testamentum Graece.* 27. kiad. Szerk. Nestle, Eberhard – Nestle, Erwin – Aland, Barbara – Aland, Kurt. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1995.

- Synopsis Evangeliorum Matthäi, Marci et Lucae.* Szerk. Griesbach, Johann Jakob. Halle, 1776.
- Synopsis Quattuor Evangeliorum.* Szerk. Aland, Kurt. 2. kiad. Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1964.

Bevezetéstudományi és kortörténeti művek

- A qumráni szövegek magyarul.* Ford. Fröhlich Ida. 2. jav., bőv. kiad. Szent István Társulat – Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest–Piliscsaba, 2000. /*Studia orientalia.*/
- BERGER, Klaus: *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments.* Francke Verlag, Tübingen–Basel, 1994.
- Bibliafordítás, vizsgatalás, imádság.* Szerk. Csepregi Zoltán. Luther Kiadó, Budapest, 2011. /Luther válogatott művei 5./
- BILLERBECK, Paul – STRACK, Hermann L.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.* 1–6. köt. 9. kiad. C. H. Beck, München, 1986. 1. kiad. C. H. Beck, München, 1926.
- BOUSSET, Wilhelm: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1903.
- BOUSSET, Wilhelm: *Hauptprobleme der Gnosis.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1907.
- BOUSSET, Wilhelm: *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1913. /*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 21./
- BULTMANN, Rudolf: *Die Geschichte der synoptischen Tradition.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1931.
- CASE, Shirley Jackson: *The Social Origins of Christianity.* The University of Chicago Press, Chicago, 1923.
- CONZELMANN, Hans: *Geschichte des Urchristentums.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978. /*Das Neue Testament Deutsch* 5./
- CULLMANN, Oscar: *Einführung in das Neue Testament.* Silbenstern Taschenbuch Verlag, München–Hamburg, 1966. /*Siebenstern-Taschenbuch* 115./
- DALMAN, Gustaf: *Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache.* 1. köt. *Einleitung und wichtige Begriffe.* J. C. Hinrichs, Leipzig, 1898.
- DEISSMANN, Adolf: *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt.* 4. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 1923.

- DIBELIUS, Martin: *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1919. *Euszebiosz egyháztörténete*. Szerk. Vanyó László. Ford. Baán István. Szent István Társulat, Budapest, 1983. /Ókeresztyén írók 4./
- FABINY Tibor, ifj. (szerk.): *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994. /Hermeneutikai füzetek 1./
- FABINY Tibor, ifj.: *Szóra bírní az Írást*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994. /Hermeneutikai füzetek 3./
- FEINE, Paul – BEHM, Johannes – KÜMMEL, Werner Georg: *Einleitung in das Neue Testament*. 13. kiad. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1965.
- FREI, Hans W.: A bibliai elbeszélések „literális értelmezése” a keresztény tradícióban. Feszíthető még vagy elpattan? In: *A sensus litteralis hermeneutikai kérdései*. Szerk. Fabiny Tibor. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2001. /Hermeneutikai füzetek 25./ 43kk.
- GADAMER, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat, Budapest, 1984.
- GOPPELT, Leonhard: *Die apostolische und nachapostolische Zeit*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1962. /Die Kirche in ihrer Geschichte 1A./
- HÄGGLUND, Bengt: *Geschichte der Theologie. Ein Abriss*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1983. /Kaiser Taschenbücher 79./
- HENGEL, Martin: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70. n. Chr.* Brill, Leiden, 1976a.
- HENGEL, Martin: *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*. KBW Verlag, Stuttgart, 1976b. /Stuttgarter Bibelstudien 76./
- HENGEL, Martin: *Judentum und Hellenismus. Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*. Calwer, Stuttgart, 1973.
- HEUSSI, Karl: *Kompendium der Kirchengeschichte*. II. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 1957.
- HILGENFELD, Adolf: *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christentums nebst einem Anhang über das gnostische System des Basilides*. Mauke, Jena, 1857.
- JOSEPHUS FLAVIUS: *A zsidók története (Antiquitates)*. Ford. Révay József. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1980.
- KÖSTER, Helmut: *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1980.
- KROLL, Gerhard: *Jézus nyomában. Jézus mint történelmi személy*. Szent István Társulat, Budapest, 1982.

- KÜMMEL, Werner Georg: *Das Neue Testament. Geschichte und Erforschung seiner Probleme*. Karl Alber Verlag, Freiburg–München, 1970. /Orbis academicus III/3./
- KÜMMEL, Werner Georg – MERKLEIN, Helmut (szerk.): *Dreissig Jahre Jesusforschung 1950–1980*. P.Hanstein, Königstein–Bonn, 1985. /Bonner biblische Beiträge 60./
- LEIPOLDT, Johannes – GRUNDMANN, Walter (szerk.): *Umwelt des Urchristentums*. 1–3. köt. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1965–1966.
- LESSING, Gotthold Ephraim – REIMARUS, Hermann Samuel: *Von Dem Zwecke Jesu und Seiner Jünger: Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*. Braunschweig, 1778.
- LESSING, Gotthold Ephraim: *Fragmente eines Wolfenbüttelschen Ungenannten* [Wolfenbütteli töredékek]. Bonn, 1774–1778. In: *Gotthold Ephraim Lessings gesammelte Werke*. 22. köt. Szerk. Petersen, Julius – Olshausen, Waldemar von. Olms Georg Ag, Hildesheim, 1970. 308–309. o.
- Patrologia Latina*. Szerk. Migne, Jacques Paul. 1–221. köt. Paris, 1844–1864.
- Patrum Apostolicorum Opera. Textum ad fidem codicum et graecorum et latinorum adhibitis praestantissimis editionibus*. Szerk. Gebhardt, Oskar von – Harnack, Adolf – Zahn, Theodor. L. C. Hinrichs, Lipsiae, 1894.
- PERES, Imre: *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2003. /Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 157./
- POLAG, Athanasius (szerk.): *Fragmenta Q. Textheft zur Logienquelle*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1979. Magyarul: *Jézus rejtet szavai*. Ford. D. dr. Prőhle Károly. Vízöntő, Budapest, 1990.
- REITZENSTEIN, Richard: *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*. B. G. Teubner, Leipzig–Berlin, 1910.
- REITZENSTEIN, Richard: *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. B. G. Teubner, Leipzig, 1904.
- Religion in Geschichte und Gegenwart*. 1–6. köt. 3. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 1956–1962. 4. kiad.: 1–8. köt. Mohr Siebeck, Tübingen, 1998–2005.
- SCHÜRER, Emil: *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte*. J. C. Hinrichs, Leipzig, 1874.
- SIMON, Richard: *Histoire critique du texte du Vieux Testament*. Rotterdam, 1685.
- SIMON, Richard: *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*. Rotterdam, 1689.
- STEGEMANN, Ekkehard W. – STEGEMANN, Wolfgang: *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. 2. kiad. Kohlhammer, Stuttgart, 1997.
- SUETONIUS Tranquillus, Caius: *Caesarok élete*. Tizenkét életrajz. 3. kiad. Ford., utószó és jegyz. Kis Ferencné. Európa, Budapest, 1968.

- TACITUS, Publius Cornelius: *Annales*. In: uő: *Összes művei*. 2. köt. Ford. és utószó Borzsák István. Európa, Budapest, 1980. 176–386. o.
- TACITUS, Publius Cornelius: *Összes művei*. 1–2. köt. Ford. és utószó Borzsák István. Európa, Budapest, 1980.
- THEISSEN, Gerd: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. 2. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 1983. /Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 19./
- WENDLAND, Paul: *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*. In: Wendland, Paul – Kern, Otto (szerk.): *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*. Reimer, Berlin, 1895. 1–75. o.

Biblikus teológiai művek

- BAKER, David L.: *Két szövetség, egy Biblia*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998. /Hermeneutikai füzetek 15./
- BALDENSPERGER, Wilhelm: *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnung seiner Zeit*. J. H. E. Heitz, Strassburg, 1888.
- BAUR, Ferdinand Christian: *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1831.
- BAUR, Ferdinand Christian: *Paulus, der Apostel Jesu Christi*. Stuttgart, 1845.
- BAUR, Ferdinand Christian: *Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie*. Fues's (L. W. Reiland), Leipzig, 1864.
- BETZ, Otto: *Wie verstehen wir das Neue Testament?* Ausaat Verlag, Wuppertal, 1981.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Nachfolge*. 6. kiad. Chr. Kaiser, München, 1958.
- BORNKAMM, Günther: *Jesus von Nazareth*. Kohlhammer, Stuttgart, 1956. /Urban-Bücher 19./
- BRAUN, Herbert: *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*. Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1969. /Themen der Theologie I./
- BUBER, Martin: *Én és Te*. Ford. Bíró Dániel. Európa, Budapest, 1994.
- BULTMANN, Rudolf: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. 1–4. köt. Mohr Siebeck, Tübingen, 1993. /UTB für Wissenschaft, 1760–1763./
- BULTMANN, Rudolf: *Theologie des Neuen Testaments*. 3., átdolg., bőv. kiad. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1959. 1. kiad.: Mohr Siebeck, Tübingen, 1953.
- BULTMANN, Rudolf: *Történelem és eszkatológia*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994.
- CONZELMANN, Hans: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1964. /Beiträge zur historischen Theologie 17./

- CONZELMANN, Hans: *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*. Chr. Kaiser, München, 1967.
- CONZELMANN, Hans – LINDEMANN, Andreas: *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. II. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 1995. /Uni-Taschenbücher 52./
- CULLMANN, Oscar: *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. Evangelischer Verlag, Zollikon–Zürich, 1946. Magyarul: *Krisztus és az idő. Az őskeresztény idő- és történelemfelfogás*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2000.
- CULLMANN, Oscar: *Der johanneische Kreis. Zum Ursprung des Johannesevangeliums*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1975.
- CULLMANN, Oscar: *Petrus. Jünger, Apostel, Martyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*. Siebenstern Taschenbuch Verlag, München–Hamburg, 1967. /Siebenstern Taschenbuch 90/91./
- CULPEPPER, R. Alan: *The Johannine School*. Scholars Press, Missoula, 1975. /Society of Biblical Literature Dissertation Series 26./
- CSERHÁTI Sándor: Kánon a kánonban. *Lelkipásztor*, 62. évf. 5. sz. 1987. május. 267–276. o. In: uő: *Lélek által gazdag élet. Ünnepi kötet Cserháti Sándor 80. születésnapjára*. Luther Kiadó, Budapest, 2012. 170–182. o.
- CSERHÁTI Sándor: Pál apostol és a Q(Logion)-forrás. In: *Tanítványok. Ünnepi kiadvány Prőhle Károly tiszteletére*. Szerk. Fabiny Tamás. Evangélikus Teológiai Akadémia, Budapest, 1996. 98–106. o.
- DAHL, Nils Alstrup: *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*. J. Dybwad, Oslo, 1941.
- DIBELIUS, Martin: *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*. 1. köt. *Zur Evangelienforschung*. 2. köt. *Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1953–1956.
- EBELING, Gerhard: *Wort und Glaube*. 1. köt. Mohr Siebeck, Tübingen, 1960.
- FEINE, Paul: *Theologie des Neuen Testaments*. 1–3. köt. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1950.
- FUCHS, Ernst: *Gesammelte Aufsätze*. 2. köt. Mohr Siebeck, Tübingen, 1960.
- GABATHULER, Hans Jakob: *Jesus Christus, Haupt der Kirche – Haupt der Welt. Der Christushymnus Colosser 1,15–20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre*. Zwingli Verlag, Zürich–Stuttgart, 1965.
- GNILKA, Joachim: Wie urteilte Jesus über seinen Tod? In: Kertelge, Karl (szerk.): *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1976. /Questiones disputatae 74./ 13–50. o.

- GNILKA, Joachim (szerk.): Das historische und theologische Problem der Rückfrage nach Jesus. In: uő (szerk.): *Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute*. Don Bosco, München, 1976. /Theologisches Kontaktstudium 4./ 7–17. o.
- GOPPELT, Leonhard: *Theologie des Neuen Testaments*. 3. kiad. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981. /Uni-Taschenbücher 850./
- GOPPELT, Leonhard: *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Bertelsmann, Gütersloh, 1939. 2. kiad.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981.
- GRÄSSER, Erich: *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*. 3. kiad. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1977. /Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 22./
- GRÄSSER, Erich: *Der Glaube im Hebräerbrief*. N. G. Elwert, Marburg, 1965. /Marburger theologische Studien 2./
- GUNKEL, Hermann: *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Studie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1888.
- GUNKEL, Hermann: *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1903.
- HAHN, Ferdinand: *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974. /Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 83./
- HAMMAN, Adalbert: *Die ersten Christen*. Reclam, Stuttgart, 1985.
- HAMPEL, Volker: *Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1990.
- HARNACK, Adolf von: *Das Wesen des Christentums*. J. C. Hinrichs, Leipzig, 1900.
- HARNACK, Adolf von: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 1. köt. Freiburg, 1886.
- HASE, Karl August von: *Das Leben Jesu. Ein Lehrbuch*. Leipzig, 1829.
- HENGEL, Martin: *Der vorchristliche Paulus*. In: Hengel, Martin – Heckel, Ulrich (szerk.): *Paulus und das antike Judentum*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1991. /Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 58./ 177–193. o.
- HENGEL, Martin: *The Atonement. The Origins of the Doctrine in the New Testament*. SCM Press, London–Philadelphia, 1981.
- HERCZEG Pál: *Az Újszövetség teológiájának vázlata*. Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Budapest, 1997.

- HERDER, Johann Gottfried: *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung*. Riga, 1796–1797.
- HOFMANN, Johann Christian Konrad von – VOLCK, Wilhelm: *Biblische Hermeneutik*. Beck, Nördlingen, 1880.
- HOLTZMANN, Heinrich Julius: *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*. Mohr Siebeck, Freiburg–Leipzig, 1897.
- HOSKYN, Sir Edwin: *The Riddle of the New Testament*. Faber & Faber, London, 1931.
- HÜBNER, Hans: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. 1–3. köt. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990–1995.
- HÜBNER, Hans: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. 2. köt. *Die Theologie des Paulus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993.
- JANSSEN, Friedrich: Von Christologie zur Jesulogie? Zu einer christologischen Akzentverschiebung. *Theologie und Glaube*, 68. évf. 1978. 139–152. o.
- JEREMIAS, Joachim: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.
- JEREMIAS, Joachim: *Die Abendmahlsworte Jesu*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960.
- JEREMIAS, Joachim: Kennzeichen der ipsissima vox Jesu. In: Benoit, P. – Blinzler, J. (szerk.): *Synoptische Studien. Alfred Wikenhauser zum siebzigsten am 22. Februar 1953 dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*. Zink, München, 1954. 86–93. o.
- JEREMIAS, Joachim: *Neutestamentliche Theologie*. 1. köt. *Die Verkündigung Jesu*. Gütersloher Verlagshaus – Gerd Mohn, Gütersloh, 1979.
- JÜNGEL, Eberhard: *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*. 2. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 1964. /Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 2./
- KABISCH, Richard: *Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1893.
- KÄHLER, Martin: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. Deichert, Leipzig, 1892. 4. kiad.: Chr. Kaiser Verlag, München, 1969. /Theologische Bücherei 2./
- KARNER Károly: *Bevezetés a teológiába*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1954.
- KARNER Károly: *Újszövetségi teológia*. Debreceni Református Teológiai Akadémia. Kézirat. Debrecen, 1991.
- KÄSEMANN, Ernst: *Der Ruf der Freiheit. Endgültige Fassung*. 5. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 1981.

- KÄSEMANN, Ernst: Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus. In: Vierung, Fritz (szerk.): *Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1967. 11–34. o.
- KÄSEMANN, Ernst: *Exegetische Versuche und Besinnungen*. 1. köt. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960. 2. köt. 1964.
- KÄSEMANN, Ernst: *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1980.
- KÄSEMANN, Ernst: *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1933. /Beiträge zur historischen Theologie 9./
- KÄSEMANN, Ernst: Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit. In: uő: *Exegetische Versuche und Besinnungen*. 1. köt. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960. 224–236. o.
- KÄSEMANN, Ernst (szerk.): *Das Neue Testament als Kanon*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970.
- KEE, Howard Clark – YOUNG, Franklin W. – FRÖHLICH, Karlfried: *Understanding the New Testament*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1965. Német ford.: *Das Geschehen ohnegleichen. Panorama des Neuen Testaments*. Quell-Verlag, Stuttgart, 1967.
- KERTELGE, Karl (szerk.): *Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus*. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1974. /Questiones disputatae 63./
- KIM, Seyoon: “The ‘Son of Man’” as the Son of God. Mohr Siebeck, Tübingen, 1983. /Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 30./
- KITTEL, Gerhard: Der Jakobusbrief und die Apostolischen Väter. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 43. évf. 1950/51. 54–112. o.
- KUHN, Heinz-Wolfgang: Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches Problem. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 67. évf. 1970. 295–320. o.
- KUHN, Karl Georg: Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift. *Evangelische Theologie*, 10. évf. 1950–51. 508–527. o.
- KÜMMEL, Werner Georg: *Die Theologie Des Neuen Testaments*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976. /Das Neue Testament Deutsch 3./
- LESSING, Gotthold Ephraim: Thesen aus der Kirchengeschichte. In: uő: *Sämtliche Schriften*. Berlin, 1776. 593–598. o.
- LIETZMANN, Hans: *Der Menschensohn. Ein Beitrag Zur Neutestamentlichen Theologie*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1896.

- LIETZMANN, Hans: *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie.* Marcus & Weber, Bonn, 1926. /Arbeiten zur Kirchengeschichte 8./
- LOHMEYER, Ernst: *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5–11.* Sitzungberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1927/1928. 2. kiad.: Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1961.
- LOHSE, Eduard: *Die Einheit des Neuen Testaments.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973.
- LOISY, Alfred: *Evangelium und Kirche.* Kirchheim, München, 1904.
- LOISY, Alfred: *L'Évangile et l'Église.* Alphonse Picard et fils, Paris, 1902.
- LUTHER Márton: Arról, melyek az Újtestamentum valódi és legékesebb könyvei. In: *Bibliafordítás, vigasztalás, imádság.* Szerk. Csepregi Zoltán. Luther Kiadó, Budapest, 2011. /Luther válogatott művei 5./
- LUTHER, Martin: *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Deutsche Bibel.* 1–12. köt. Böhlau, Weimar, 1906–1961.
- LÜDEMANN, Gerd: *Heretics: The Other Side of Early Christianity.* Westminster John Knox Press, Louisville, 1996.
- LÜDEMANN, Gerd: Zum Antipaulinismus im frühen Christentum. *Evangelische Theologie*, 40. évf. 1980/5. 437–455. o.
- LÜDEMANN, Hermann: *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Nach den vier Hauptbriefen dargestellt.* Toeche, Kiel, 1872.
- MUSSNER, Franz: *Traktat über die Juden.* Kösel Verlag, München, 1979.
- NYGREN, Anders: *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe.* Bertelsmann, Gütersloh, 1930.
- OBERLINNER, Lorenz: *Todeserwartung und Todesgewissheit Jesu. Zum Problem einer historischen Begründung.* Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1980. /Stuttgarter biblische Beiträge 10./
- OTTO, Rudolf: *Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch.* C. H. Beck, München, 1934.
- PESCH, Rudolf: *Jesu ureigene Taten. Ein Beitrag zur Wunderfrage.* Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1970. /Questiones disputatae 52./
- PESCH, Rudolf: Materialien und Bemerkungen zu Entstehung und Sinn des Osterglaubens. In: Vögtle, Anton – Pesch, Rudolf (szerk.): *Wie kam es zum Osterglauben?* Patmos, Düsseldorf, 1975. 133–184. o.
- PESCH, Rudolf: Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. *Theologische Quartalschrift*, 153. évf. 1973. 201–220. o.
- PFLEIDERER, Otto: *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehre in geschichtlichen Zusammenhang beschrieben.* Reimer, Berlin, 1902. 1. kiad.: 1887.

- POKORNÝ, Petr: *Die Entstehung der Christologie. Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1985.
- POLAG, Athanasius: *Die Christologie der Logienquelle*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977. /Wissenschaftlichen Monographien zum Alten und Neuen Testament 45./
- RAD, Gerhard von: *Theologie des Alten Testaments*. 1–2. köt. Chr. Kaiser, München, 1957.
- RIESNER, Rainer: *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1981. /Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/7./
- RISTOW, Helmut – MATTHIE, Karl (szerk.): *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*. 3. kiad. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1964.
- RITSCHL, Albrecht: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und der Versöhnung*. 3. köt. A. Marcus, Göttingen, 1895.
- RITSCHL, Albrecht: *Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*. A. Marcus, Bonn, 1857.
- ROLOFF, Jürgen: *Die Kirche im Neuen Testament*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993. /Das Neue Testament Deutsch 10./
- SCHLATTER, Adolf: *Das christliche Dogma*. Calwer, Stuttgart, 1911.
- SCHLATTER, Adolf: *Rückblick auf meine Lebensarbeit*. Bertelsmann, Gütersloh, 1952.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich: *Vorlesung über das Leben Jesu*. Berlin, 1832.
- SCHMIDT, Karl Ludwig: *Die Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*. Trowitzsch & Sohn, Berlin, 1919.
- SCHNACKENBURG, Rudolf: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*. Max Hueber Verlag, München, 1954. /Handbuch der Moraltheologie 6./
- SCHNELLE, Udo: *Die johanneische Schule*. In: *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments*. Szerk. F. W. Horn. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1995. /Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 75./ 198–217. o.
- SCHRAGE, Wolfgang: *Ethik des Neuen Testaments*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989. /Grundrisse zum Neuen Testament 4./
- SCHÜRMAN, Heinz: *Das Geheimnis Jesu. Versuche zur Jesusfrage*. St. Benno-Verlag, Leipzig, 1972.
- SCHÜRMAN, Heinz: *Gottes Reich – Jesu Geschick*. St. Benno-Verlag, Leipzig, 1985.
- SCHÜRMAN, Heinz: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*. Patmos Verlag, Düsseldorf, 1968.
- SCHÜRMAN, Heinz: *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*. Patmos Verlag, Düsseldorf, 1970.

- SCHWEITZER, Albert: *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*. 2. köt. *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*. Mohr Siebeck, Tübingen–Leipzig, 1901.
- SCHWEITZER, Albert: *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, eine Skizze des Lebens Jesu*. 3. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 1956.
- SCHWEITZER, Albert: *Die Mystik des Apostels Paulus*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1930. /Uni-Taschenbücher 1091./
- SCHWEITZER, Albert: *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1911.
- SCHWEITZER, Albert: *Von Reimarus zu Wrede. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1906.
- SCHWEIZER, Eduard: Die Elemente der Welt. Gal. 4,3.9; Kol. 2,8.20. In: uő: *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Neutestamentliche Aufsätze*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1970. 147–163. o.
- SCHWEIZER, Eduard: *Ego Eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1939.
- SCHWEIZER, Eduard: *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951–1963*. Zwingli, Zürich–Stuttgart, 1963.
- SEMLER, Salomo: *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*. 1–4. köt. Halle, 1771–1775.
- SIEGERT, Volker: *Argumentation bei Paulus. Gezeigt an Röm 9–11*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1985. /Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 34./
- SJÖBERG, Erik: *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*. C. W. K. Gleerup, Lund, 1946.
- SJÖBERG, Erik: *Der Verborgene Menschensohn in den Evangelien*. C. W. K. Gleerup, Lund, 1955.
- STAUFFER, Ethelbert: *Az Újszövetség teológiája*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, é. n.
- STAUFFER, Ethelbert: *Die Botschaft Jesu. Damals und Heute*. Francke Verlag, Bern, 1959. /Dalp Taschenbücher 333./
- STAUFFER, Ethelbert: *Jesus war ganz anders*. Wittig, Hamburg, 1967.
- STRAUSS, David Friedrich: *Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet*. Tübingen, 1835–1836.
- STRECKER, Georg: Die Anfänge der Johanneischen Schule. *New Testament Studies*, 32. évf. 1986. 31–47. o.
- STRECKER, Georg: *Theologie des Neuen Testament*. Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1996.

- STREGE, Martin: *Das Reich Gottes als theologisches Problem im Lichte der Eschatologie und Mystik Albert Schweitzers*. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1956.
- STROBEL, August: *Untersuchungen zum eschatologische Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2 ff.* Brill, Leiden–Köln, 1961.
- STUHLMACHER, Peter: *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975.
- STUHLMACHER, Peter: *Vom Verstehen des Neuen Testament. Eine Hermeneutik*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979. /Das Neue Testament Deutsch 6./
- THÜSING, Wilhelm: *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie*. 1. köt. *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*. 3. kiad. Aschendorff, Münster, 1986. /Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge 1./
- TÖDT, Heinz Eduard: *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*. Gerd Mohn, Gütersloh, 1963.
- TROELTSCH, Ernst: *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (1898)*. In: uő: *Gesammelte Schriften*. 2. köt. Mohr Siebeck, Tübingen, 1913. 729–753. o.
- USENER, Hermann: *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*. 1. köt. *Das Weihnachtsfest*. M. Cohen & Sohn, Bonn, 1889.
- USTERI, Leonhard: *Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs mit Hinsicht auf die übrigen Schriften des Neuen Testaments. Ein exegetisch-dogmatischer Versuch*. Zürich, 1824.
- VIELHAUER, Philipp: *Aufsätze zum Neuen Testament*. Chr. Kaiser, München, 1965.
- VIELHAUER, Philipp: *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1957.
- VÖGTLE, Anton: *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*. Patmos Verlag, Düsseldorf, 1971.
- VÖGTLE, Anton: *Jesus von Nazareth*. In: Kaufmann, Thomas – Kottje, Raymund – Moeller, Bernd – Wolf, Hubert (szerk.): *Ökumenische Kirchengeschichte*. 1. köt. *Alte Kirche und Ostkirche*. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz–München, 1970. 3–24. o.
- WEISS, Bernhard: *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*. Hertz, Berlin, 1868.
- WEISS, Bernhard: *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament*. Hertz, Berlin, 1886.
- WEISS, Johannes: *Das Urchristentum*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1917.

- WEISS, Johannes: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1892. 2., átdolg. kiad.: 1900.
- WENDLAND, Heinz-Dietrich: *Ethik des Neuen Testaments*. 3. kiad. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978. /Das Neue Testament Deutsch 4./
- WERNLE, Paul: *Die Anfänge unserer Religion*. Mohr Siebeck, Tübingen–Leipzig, 1901.
- WREDE, Georg Friedrich William: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. Göttingen, 1901.

Írásmagyarázati művek

- BALIKÓ Zoltán: *Az Efezusi levél*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1985.
- BALZ, Horst – SCHRAGE, Wolfgang: *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen–Zürich, 1993. /Das Neue Testament Deutsch 10./
- BARTH, Karl: *Der Römerbrief*. G. A. Bäschlin, Bern, 1919. 2. kiad.: 1921.
- BAUER, Johannes B.: *Die Polykarpbriefe*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995. /Kommentar zu den apostolischen Vätern, Ergänzungsreihe zum Kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament 5./
- BOLYKI János: *A tanúvallomás folytatódik. Kommentár János leveleihez*. Osiris, Budapest, 2008. /Kommentárok a Szentíráshoz./
- BOLYKI János: *Igaz tanúvallomás. Kommentár János evangéliumához*. Osiris, Budapest, 2001. /Kommentárok a Szentíráshoz./
- BORNKAMM, Günther – BARTH, Gerhard – HELD, Heinz Joachim: *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1965.
- BULTMANN, Rudolf: *Das Evangelium des Johannes*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1941. /Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2./
- BRETTSCHNEIDER, Karl Gottlieb: *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis*. Leipzig, 1820.
- CAMPENHAUSEN, Hans von: *Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe*. Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1951.
- CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1976.
- CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a galáciabeliekhez írt levele*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1982.
- CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a kolossébeliekhez írt levele és Filemonhoz írt levele*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1978.

- CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*. Luther Kiadó, Budapest, 2008.
- CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt második levele*. Luther Kiadó, Budapest, 2009.
- DIBELIUS, Martin – GREEVEN, Heinrich: *Der Brief des Jakobus*. 11. kiad. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964. /Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 15./
- DODD, Charles Harold: *The Parables of the Kingdom*. Nisbet & Co., London, 1935.
- DÓKA Zoltán: *Márk evangéliuma*. Ordass Lajos Baráti Kör, Budapest, 1996.
- DUPONT-SOMMER, André: *Die essenischen Schriften vom Toten Meer. Unter Zugrundelegung der Originaltexte*. Szerk. Müller, Walter W. Mohr Siebeck, Tübingen, 1960.
- GERÉB Zsolt: *A Kolosséiakhoz és a Filemonhoz írt levél magyarázata*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2010.
- GNILKA, Joachim: *Das Evangelium nach Markus*. Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, Zürich–Neukirchen-Vluyn, 1998. /EKK II/1./
- GROÓ Gyula: *Jakab levele*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1963.
- HEINRICI, Carl Friedrich Georg: *Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther*. Hertz, Berlin, 1887.
- HOLTZ, Gottfried: *Die Pastoralbriefe*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1965. /Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 13./
- JEREMIAS, Joachim: *Die Gleichnisse Jesu*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1958.
- KARNER Károly: *Apokalipszis*. 2. kiad. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1990.
- KARNER Károly: *Máté evangéliuma*. Keresztyén Igazság, Sopron, 1935.
- KARNER Károly: *Testté lett Ige*. Magyar Luther-társaság, Budapest, 1950.
- LENKEYNÉ SEMSEY Klára: *Exegézistől a prédikációig*. 1. köt. *A Timóteushoz írt első levél magyarázata*. Szerzői kiadás, Debrecen, 1988.
- LUZ, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus*. Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, Zürich–Neukirchen-Vluyn, 1990. /EKK I/2./
- MICHEL, Otto: *Der Brief an die Hebräer*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966. /Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13./
- ORR, William F. – WALTHER, James Arthur: *1 Corinthians*. Doubleday, New York, 1976. /The Anchor Bible 32./
- SCHULZ, Siegfried: *Das Evangelium nach Johannes. Übersetzt und erklärt*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975. /Das Neue Testament Deutsch 4./
- SCHNIEWIND, Julius: *Das Evangelium nach Markus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1956. /Das Neue Testament Deutsch 1./

SCHWEIZER, Eduard: *Das Evangelium nach Matthäus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973. /Das Neue Testament Deutsch 2./

SCHWEIZER, Eduard: *Der Brief an die Kolosser*. Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, Zürich–Neukirchen-Vluyn, 1976. /Evangelisch–Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 12./

SEMLER, Salomo: *Paraphrasis epistolae ad Romanos*. Halle, 1769.

SPICQ, Ceslas: *L'Épître aux Hébreux*. 1–2. köt. J. Gabalda, Paris, 1952–1953.

SPITTA, Friedrich: Der Brief des Jakobus. In: uő: *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1896. 1–239. o.

VEÖREÖS Imre: *János levelei*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1998.

SZEMÉLYNÉVMUTATÓ

- Ábrahám (Ósz) 118, 121, 123–124,
 143, 161, 204, 236, 266
 Agrippa 202
 Alexander Jannaeus 139
 Anániás (Úsz) 110
 Anselmus, Canterburyi 144
 Arkhelaosz 232
 Augustinus, Aurelius (egyház-
 atya) 125–126, 178, 268, 275
 Augustus (császár) 131
 Asóka 244
- Baker, David L. 267
 Baldensperger, Wilhelm 36
 Balikó Zoltán 177
 Balz, Horst 183, 189
 Bannus 235
 Barnabás (Úsz) 76, 78, 110, 121
 Barth, Gerhard 118
 Barth, Karl 38, 49, 126, 134, 145
 Bauer, Georg Lorenz 22, 182
 Baur, Ferdinand Christian 25–29,
 41, 79, 83, 156
 Beck, Johann Tobias 41
 Berger, Klaus 71, 114
 Betz, Otto 97
 Billerbeck, Paul 34, 85, 106, 110, 193,
 236, 239, 244
- Bloch, Ernst 52
 Bolyki János 217, 221
 Bonhoeffer, Dietrich 120
 Bornkamm, Günther 52, 114, 118
 Bousset, Wilhelm 29–30, 38, 77, 99,
 129, 136, 141, 153
 Braun, Herbert 48, 53
 Brettschneider, Karl Gottlieb 27
 Buber, Martin 265
 Bultmann, Rudolf 43, 47, 49–53, 70,
 77, 80, 83, 88–91, 93–94, 97, 99,
 106, 115–116, 128–129, 134, 140,
 145, 149, 162–163, 172, 196–197,
 208–209, 211–212, 227, 237,
 241–242, 250–253, 267, 271, 273
- Campenhausen, Hans von 181–182
 Case, Shirley Jackson 48
 Círus (király) 106
 Claudius (császár) 228
 Conzelmann, Hans 52, 66, 70, 80,
 88, 108, 128, 162–163, 201, 203,
 241
 Cremer, Hermann 42
 Cullmann, Oscar 43, 80, 119, 179,
 201, 205–207, 217
 Culpepper, R. Alan 205

- Dahl, Nils Alstrup 51, 88
 Dalman, Gustaf 34
 Dante, Alighieri 188
 Dávid (Ósz) 95, 97, 232
 Deissmann, Adolf 34
 Démász (Úsz) 194
 Dibelius, Martin 46, 121, 182, 191,
 241
 Diotrefész (Úsz) 206
 Dodd, Charles Harold 51, 241–242
 Dóka Zoltán 196, 199–200, 232, 249
 Domitianus (császár) 232
 Dupont-Sommer, André 83
- Ebeling, Gerhard 52–53
 Empedoklész 171
 Epafrász (Úsz) 170, 175
 Erasmus, Rotterdami 148
 Euszébiosz 113, 232, 262
 Ézsau (Ósz) 195
- Fabiny Tibor, ifj. 55, 64, 196
 Feine, Paul 31, 114–115, 170, 179, 190,
 200, 206, 262
 Fesztusz (Úsz) 201
 Flacius 163
 Fröhlich, Karlfried 49, 274
 Fuchs, Ernst 52–53, 241
 Fülöp (apostol) 40
- Gabathuler, Ernst 177
 Gabler, Johann Philip 22
 Gadamer, Hans-Georg 57, 65
 Gájusz (Úsz) 222–223
 Gamáliél, rabbi (Úsz) 84, 95, 127
 Geréb Zsolt 169–170
 Gnilka, Joachim 197, 252
- Goppelt, Leonhard 22, 44, 53, 70,
 77, 85–86, 90, 98, 101, 118, 122,
 124, 128, 156, 162–163, 179–181,
 189–190, 192–193, 196, 200–202,
 204, 212, 214, 227, 230, 236,
 245–246, 248–249, 267
 Grässer, Erich 86, 190
 Greeven, Heinrich 121
 Griesbach, Johann Jakob 22
 Gunkel, Hermann 34, 38, 46, 129, 153
- Habakuk (Ósz) 40, 191
 Hägglund, Bengt 125, 145, 155, 163,
 178, 195, 209, 220–221
 Hahn, Ferdinand 95, 101
 Hamman, Adalbert 184
 Hampel, Volker 94
 Harnack, Adolf 25, 27, 29, 33, 83, 93
 Hase, Karl 27
 Hegeszipposz 232
 Heidegger, Martin 51, 57
 Heinrici, Carl Friedrich Georg 34
 Held, Heinz Joachim 118
 Hengel, Martin 48, 252
 Herczeg Pál 70, 172
 Herder, Johann Gottfried 27, 45–46
 Heródes Antipás (király) 232
 Heródes, Nagy (király) 231
 Heussi, Karl 120, 195
 Hilgenfeld, Adolf 33
 Hillél, rabbi 244
 Hofmann, Christian Konrad
 von 41–43
 Holtz, Gottfried 29, 179
 Holtzmann, Heinrich Julius 29
 Hoskyns, Edwin, Sir 43
 Hübner, Hans 69, 169

- Iszokratész 244
- Jakab (apostol, az Úr testvére) 20, 40, 79, 121–125, 161, 228, 231
- János (evangélista) 23, 26–28, 34, 47, 51, 75, 80, 90, 94, 103, 113, 131, 200, 205–218, 220, 222–223, 230, 238, 251, 261, 264, 271–272, 277, 279
- Janssen, Friedrich 252
- Jeremias, Joachim 52, 70, 86, 90
- Jóel (Ósz) 85, 98, 136, 150, 239
- Josephus Flavius 65, 84, 92, 121, 228, 230–231, 235–236
- József (Jézus apja) 211, 231–232
- Jüngel, Eberhard 241
- Kabisch, Richard 37
- Kähler, Martin 30–31, 200, 227–228
- Karner Károly 17, 70, 118, 223, 231, 237
- Käsemann, Ernst 52, 58, 106, 138, 148, 163, 169, 172, 197, 219, 222, 227, 241, 262, 264–265
- Kee, Howard Clark 49, 274
- Kelemen, Római 66, 262
- Keresztelő János 39, 89, 197–199, 206, 231, 234–237, 240, 253
- Kerinthosz 205, 219
- Kertelge, Karl 252
- Kim, Seyoon 94
- Kittel, Gerhard 43, 122, 229
- Klein, Günther 52
- Kornéliusz (Úsz) 93
- Köster, Helmut 52, 77, 196
- Kroll, Gerhard 232
- Kuhn, Karl Georg 90, 115
- Kuhn, Thomas 55
- Kümmel, Werner Georg 37, 70, 114–115, 141, 170, 179, 190, 200, 206, 245, 262
- Lázár (Úsz) 82, 204, 211, 213
- Lenkeyné Semsey Klára 179
- Lessing, Gotthold Ephraim 23, 27
- Lietzmann, Hans 90, 94
- Lindemann, Andreas 241
- Lohmeyer, Ernst 47
- Lohse, Eduard 72, 275
- Loisy, Alfred 28, 88, 274
- Lukács (evangélista) 26, 77, 81, 90, 107, 109, 113, 169, 182, 197, 200–204, 211, 230–232, 243, 249, 262
- Luther, Martin 3–4, 20–21, 67, 121, 123, 126, 129, 133, 144, 148–149, 155, 163, 183, 195, 219
- Luz, Ulrich 119
- Lüdemann, Hermann 29–30, 79, 262
- Madách Imre 218
- Mária (Jézus anyja, Úsz) 231
- Mária (Lázár nővére, Úsz) 29, 231, 239, 245–246, 272
- Márk (evangélista) 24, 81, 113, 117, 196–200, 203, 211, 232, 238, 249, 262
- Markion 117, 182, 263, 265
- Márta (Úsz) 212–213, 245
- Máté (evangélista) 68, 71–72, 80–81, 113–114, 117–120, 122–124, 144, 197, 227–228, 243, 249, 251, 270
- Matthie, Karl 256
- Melanchthon, Philipp 137, 163
- Michel, Otto 189

- Mózes (Ósz) 78, 95, 193, 206,
243–244
- Mussner, Franz 177, 252
- Náthán (Ósz) 97
- Neander, August 31
- Néro (császár) 179–180, 183, 202
- Oberlinner, Lorenz 252
- Orr, William F. 113
- Osiander 163
- Otto, Rudolf 29, 94, 97, 189
- Pál (apostol) 5–7, 12, 17, 20, 23,
25–26, 28–31, 34, 37, 40, 46–47,
49–51, 58, 65, 68–71, 75–80, 82,
84–86, 90, 94, 96, 98–101,
103–106, 108–109, 111, 113–115,
118–121, 123–176, 179–182, 184,
189–191, 193–197, 199, 201–204,
208–210, 212–216, 221, 227,
261–262, 266–267, 272, 277–279
- Papiasz 113
- Peres Imre 188
- Pesch, Rudolf 116, 252
- Péter (apostol) 4, 25, 40, 76, 79, 86,
93, 98, 109, 119–120, 169, 183–184,
188, 191, 215, 262–263
- Pfleiderer, Otto 29–30, 34
- Philón 38, 106, 193
- Pokorný, Petr 262
- Polag, Athanasius 114
- Polükarposz 182, 185, 188
- Pilátus, Poncius (helytartó) 202,
229–230
- Plinius (helytartó) 184
- Pröhle Károly 114
- Quirinius (kormányzó) 232
- Rad, Gerhard von 30–31, 41, 43–44,
78, 137, 140–141, 163, 182, 212, 235,
243, 268, 274
- Reimarus, Hermann Samuel 23, 233
- Reitzenstein, Richard 38, 129, 153
- Rengstorf, Karl Heinrich 79
- Riesner, Rainer 229, 232
- Ristow, Helmut 256
- Ritschl, Albrecht 26, 36, 145, 240
- Robinson, James M. 52, 77
- Roloff, Jürgen 53, 182
- Sára (Ósz) 138
- Schlatter, Adolf 41–43, 128, 163, 229
- Schleiermacher, Daniel Fried-
rich 27
- Schlier, Heinrich 125
- Schmidt, Karl Ludwig 46
- Schmithals, Walther 52, 114
- Schnackenburg, Rudolf 111
- Schnelle, Udo 205
- Schniewind, Julius 43, 128, 196–197,
229, 234
- Schottroff, Luise 48
- Schrage, Wolfgang 111, 183, 188–189
- Schulz, Siegfried 208
- Schürer, Emil 34
- Schürmann, Heinz 53–54, 92,
115–117, 229, 252–256
- Schweitzer, Albert 31, 37, 107, 112,
129, 153, 237, 241
- Schweizer, Eduard 39, 71–72, 94,
106, 169, 171, 210, 227–228, 244
- Semler, Johann Salomo 22
- Siegert, Volker 170
- Simon mágus 205

- Simon Péter *lásd* Péter
 Simon, Richard 21
 Sjöberg, Erik 94
 Sölle, Dorothee 48
 Spartacus 139
 Spicq, Ceslas 190
 Spitta, Friedrich 121
 Stauffer, Ethelbert 30, 68
 Stegemann, Ekkehard W. 48
 Stegemann, Wolfgang 48
 Strauss, David Friedrich 24, 27, 83
 Strecker, Georg 52, 69–71, 107, 205
 Strege, Martin 37
 Strobel, August 86
 Stuhlmacher, Peter 35, 41, 57, 63, 163
 Suetonius 66, 228
- Szafira (Úsz) 110
 Szerapion (püspök) 263
 Szophoklész 164
 Sztephanosz (Úsz) 78
- Tacitus 66, 184, 186, 202, 229–230
 Tamás (apostol) 40, 215
 Tertullianus (egyházaty) 184–185,
 189
 Teudás 95, 254
 Theissen, Gerd 48, III–II2
 Tholuck, August 31
- Thüsing, Wilhelm 265
 Tiberius (császár) 202, 229, 231
 Timóteus (Úsz) 179, 194, 212
 Titusz (Úsz) 6, 179
 Tödt, Heinz Eduard 94, 115
 Traianus (császár) 184
 Troeltsch, Ernst 35, 63
- Usener, Hermann 37–38
 Usteri, Leonhard 28
- Veöreös Imre 221
 Vielhauer, Philipp 52, 94, 201
 Vorster, Willem S. 56
 Vögtle, Anton 252
- Walther, James Arthur 52, 113
 Weiss, Bernhard 28, 31
 Weiss, Johannes 36–37, 83, 237,
 240–241
 Wendland, Paul 38, III
 Wernle, Paul 29–30
 Wrede, William 24, 29, 43, 96, 200,
 249, 254
- Young, Franklin W. 49, 274
- Zacharia, Gotthilf Traugott 22
 Zákéus (Úsz) 204

HELYNÉVMUTATÓ

- Antiókhia 78–79, 103–104, 109,
 184, 263
 Betlehem 232
 Bitinia 184
 Efezus 160, 169, 174–178
 Erlangen 41, 43
 Filippi 79, 204
 Galácia 79, 140
 Galilea 33, 79–81, 198, 231–232,
 238
 Geniza (kairói) 95
 Görögország 180
 Halle 22, 43
 Hispánia 146, 203
 Itália 180
 Jeruzsálem 6, 26, 39, 78–81, 85,
 90, 92, 103–104, 109, 111, 119,
 121, 136, 146, 176, 179, 193,
 198–199, 203, 206, 230–231
 Júdea 66, 90, 198, 203
 Kis-Ázsia 127, 175, 180, 184
 Königsberg 43
 Korinthus 5, 20, 79, 107, 113, 138,
 140, 147–148, 160, 168, 176, 188,
 212, 272
 Nag Hammadi 39–40
 Názáret 38, 93, 96, 100, 116, 128,
 140, 197–198, 231, 240
 Palesztina 47, 77–80, 85, 90–92,
 95, 100, 102, 104, 108, 110–112,
 128, 180, 197, 207
 Pella 92
 Qumrán 39–40, 83, 87–88, 91,
 95–96, 110, 151, 206, 216, 218,
 233, 235, 239
 Róma 39, 49, 66, 78, 92, 120–121,
 126, 130, 133, 142–143, 146, 150,
 180, 183, 200–201, 228–229, 233
 Halle 22, 43
 Samária 92, 206
 Sion 85
 Tibériás 232

TÁRGYMUTATÓ

- Abbá lásd Isten
 adiaphoron 147, 166
 áldozat
 ~i kultusz 102, 190, 194
 Krisztus ~a 102–103, 109,
 141–142, 156, 194
 engesztelő ~ 102
 másokért hozott ~ 167, 245, 270,
 276, 278
 páska~ 102
 pogány ~ 184
 támid~ 102
 alvilág 187–188, 271
 am ha-arec 109
 analógia 35, 38, 83, 88, 95, 250
 analogia fidei 42
 anáv 248
 ancilla fidei 21
 angyalok 171, 188, 193, 203–204
 antikrisztusok 217, 220
 antiókhiai közbjáték 105, 184
 antropológia 129, 141, 151
 apokrif iratok 40, 81, 262
 aranyzabály 244
 ateisták 185
 Barnabás levele 121
 Beliál 151
 bölcsességirodalom 106, 172
 bűn 100–103, 105, 137, 140, 142–143,
 144–145, 147–148, 152–153, 160,
 162, 166–167, 171, 185, 187, 194–195,
 204, 211, 218–219, 221, 242
 bűnös (ember) 40, 89, 93, 103,
 105, 109, 139, 142, 144–145,
 159–160, 162, 195–196, 198,
 200, 236–237, 240, 243
 bűnös (állapot) 123, 140–141
 bocsánatos ~ 195, 221
 halálos ~ 195, 218, 221
 Szentlélek elleni ~ 221
 bűnbánat 195, 235, 236
 bűnvallás 81, 176, 219
 megtérés 89, 92, 96, 119, 127, 139,
 180, 190, 197, 235, 240, 242–243
 bűnbocsánat 29, 96, 221, 242
 bűnkatalógusok III
 chicagói iskola 48, III
 creatio ex nihilo 138
 deizmus 21–22
 determináció 218
 deuteropaulinus levelek 169
 diakron szemlélet 54
 diaszpóra 104
 dicta probantia 20–21
 diszkontinuitás 267
 doketizmus 211, 220

- donatisták 195, 221
 dűnamisz 130, 132, 138
 ebionizmus 272
 ego eimi-igék 39
 egyház 19, 54–55, 81, 83, 87–89,
 91–92, 105, 117, 119–120, 126, 146,
 149, 157–160, 170, 172, 174–180,
 189, 195, 197, 202–204, 214, 218,
 220, 222–223, 262, 272, 274–276
 ~ egysége 275
 ~ főáramlata (mainstream) 119,
 206
 ~ hite 50, 55
 ~ mint Krisztus teste 158, 160,
 170, 172, 177–178, 275
 ős~ 117, 201, 255, 261
 ~ tanítása 19–22, 25–26, 62, 69
 ekklészia (ecclesia) lásd egyház 87,
 92, 157–158, 176, 275
 ecclesiola in ecclesia 223
 eljövendő
 ~ foglálója 157
 ~ zsengéje 157
 Emberfia 77, 94–95, 207, 249, 254
 epifánia
 császáré 183
 Krisztusé 183
 erénykatalógusok III
 erósz lásd szeretet
 eszkatológia, eszkatologikus 27,
 36–37, 39–40, 52, 54, 82, 84,
 87–92, 94, 96, 99, 103, 108, 119,
 132, 136–137, 147, 157–158, 167, 174,
 203, 213, 237–238, 242, 246, 257,
 265, 274–276, 279
 aktuális ~ 241
 futurikus ~ 212
 individuál~ 204
 jelen idejű ~ 51, 197, 212
 ~i fenntartás 173
 kétpólusú ~ 271–273
 konzekvens ~ 36–37, 50, 54, 241,
 274
 realizált ~ 51, 213
 ~ önértelmezés 108, 227
 esszénusok 39, 83, 88, 109, 206,
 230, 233, 235, 239, 243, 267
 etika 36, 106, 108–109, III–III2, 141,
 162–164, 214, 216, 245, 277–279
 aszketikus ~ 205
 axiomatikus ~ 164, 277
 evangéliumi ~ 164–166
 interim~ (Interimsethik) 37, 107
 kazuisztikus ~ 206, 277
 kontextuális ~ 277
 reaktív ~ 278
 szabadság~ 166
 szituáció~ 164, 277
 evangélium (örömhír) 25, 28–29,
 38, 58, 66, 78–79, 85, 92–93,
 105–106, 121–122, 127, 129–168,
 170–172, 178, 188, 195, 197–199,
 201–203, 209, 213, 216, 219,
 227–228, 238, 267–268, 270, 275
 egyiptomiak ~a 40
 ~i hagyomány 53, 72, 106, 115,
 192, 197, 233, 237, 247, 250–251,
 253, 257
 Fülöp ~a 40
 ~i intelem 278
 Jakab ~a 40
 ős~ 45
 Pál ~a 40
 Péter ~a 40, 263
 Tamás ~a 40
 extra nos 154–155

- Ézsaiás
 Deutero-Ézsaiás 95, 106, 130
 Trito-Ézsaiás 130
 farizeusi irányzat 78, 109, 127,
 233–234
 fejedelmek és hatalmak 171–173
 felsőbbség 182, 186
 Filippi-levél 204
 florilegium 266
 formatörténeti kutatás 24, 46–47,
 50, 52–53, 76, 112, 114, 121, 229,
 250, 252–253
 főpapi tiszttség 189–195
 frankfurti filozófusok 52
 fundamentalista irányzat 21, 45, 61
 Galata levél 79, 129, 138, 142, 133,
 147, 266
 genitivus
 ~ obiectivus 134, 138, 160
 ~ subiectivus 134, 138, 160–161
 Ginza 39
 gnoszticizmus 36, 38–40, 65, 67,
 106, 151, 187, 205, 207, 212, 214,
 216, 219–223
 görögök 30, 33, 139, 146, 164, 177,
 199
 hagyomány lásd evangélium
 komplementer ~ 116
 korrelatív ~ 116
 halál (rabsága) 138, 141, 147, 152–154,
 159–160, 167, 188–189, 212, 214,
 269, 272
 Harci tekercs 40, 239
 hatalom
 hatástörténet 57, 119, 221
 házassági elválás 244
 házitáblák 111, 164, 174, 177, 279
 Hegyi beszéd 37, 91, 107, 122, 124,
 144, 245, 266, 279
 hellenizmus, hellenista 28–29,
 33–34, 36–38, 47, 51, 77–80, 85,
 90, 97, 99–100, 103–105, 111–112,
 127–129, 131, 135–136, 140, 150–151,
 153, 156, 164, 171, 180, 183, 207,
 266, 269, 271, 277
 hellenisztikus diatribé 196
 ~ zsidókeresztyénség 78, 80, 85,
 104–105, 207, 219
 Hermász pástora 121, 195
 hermeneutikai kör 57, 65
 hit 19–21, 35, 47, 50, 52, 55, 62,
 82–85, 87, 91–92, 96, 100–101,
 104, 106, 120, 123–125, 174, 176,
 185–186, 188–189, 195, 206, 208,
 213, 215–216, 219–223, 230, 242,
 249–250, 253, 257, 272, 278–279
 hitbéli letét (παραθήκη) 181
 Isten iránti bizalom 31, 42–43,
 46, 53, 58, 66–67, 79, 98, 123
 Pálnál 124–125, 129, 144,
 146–148, 154–158, 160–162,
 168, 171–173, 175, 177–178, 181,
 187, 191, 199, 204
 fides (hit)
 qua creditur 161
 quae creditur 161
 hitvallás 19–20, 47, 93, 98–101, 105,
 111, 155, 181, 207–208, 253
 Apostoli ~ 188
 Hodajót 40
 igazság
 igazságosság, igaz cselekvés
 (δικαιοσύνη) 120, 123, 145, 163,
 218–219, 245, 277

- Isten ~a (δικαιοσύνη) 68, 92, 129,
134, 142–145, 146–147, 151, 161,
163, 186, 218–219, 223, 238
~ tanítója 40, 83
ígéreték
 őszövetségi ~ 93, 118, 154, 236, 253
in nobis (bennünk) 154
inspiráció
 verbális ~ 21, 30, 42, 61
intelmek 121–122, 124, 165, 191
intertestamentális kor 266
ipsissima vox Jesu 52
írástudók
 rabbi 118, 120, 143–144, 234,
 245, 247
 keresztynén ~ 101, 266
Isten
 Abbá (Atya) 54, 116, 247, 253–256
 ~ dicsősége 36, 42, 84, 149, 155
 ~ erőtlensége 96, 139, 141, 199,
 256, 270
 ~ Fia 30, 94, 96, 97, 98, 106,
 135–136, 139–141, 198–199, 208
 ~ haragja 134, 145, 149, 152, 236,
 269
 ~ hatalma 36, 82–84, 92, 96–98,
 106, 116, 136, 139, 146, 149, 161,
 163, 188, 203, 212, 238–239,
 242, 255, 265, 270, 276
 ~ irlalma 40, 109, 141, 144, 149,
 195, 245, 248
 ~ ítélete 152
 ~ kegyelme 40, 42, 50, 58, 93,
 103, 120, 127, 130, 132, 134,
 141–143, 145–147, 149, 153, 158,
 160, 163–165, 177, 181, 184,
 195–196, 219, 221, 236, 241–242,
 245, 265, 275, 279
 ~ országa (uralma) 25, 29, 33,
 36–37, 54, 58, 82, 84, 86,
 88–89, 94, 96–97, 105, 116, 130,
 198, 203, 212–213, 238–246,
 248, 249, 251, 253–255,
 269–270, 272, 274
 istenellenes hatalmak 105, 239, 276
 istenismeret 130, 133, 214, 219, 264
 Izrael 39, 81, 87–88, 92, 136, 143,
 203, 235–236, 239, 242, 267
 Isten ~e 92, 108, 158
 új ~ 88–89, 92, 96, 108, 136, 236,
 246, 274
 Jakab levele 20, 121–125, 161
 János
 ~i dualizmus 206, 216, 218
 ~i kör 47, 205–223
 Jeruzsálem
 ~ pusztulása 206
 Jézus
 ~ feltámadása 29, 37, 50, 52, 71,
 80, 81–84, 87, 92–93, 97–98,
 100–101, 108, 115, 117, 136–138,
 140–141, 158–159, 167, 189, 195,
 202–203, 213, 251–252, 255
 ~ halála 50, 80, 93, 100–101,
 137–138, 140, 153, 158–159, 187,
 199, 202–203, 211
 ~ keresztje 29, 52, 81–82, 91, 96,
 105, 109, 114–115, 128–129,
 137–149, 151, 153–154, 168, 187,
 201, 207, 211–212, 233, 252
 ~ „kimenetele” (ἐξόδος) 202
 ~ istendata 254
 történeti ~ 12, 23–24, 29, 31, 47,
 50, 52–53, 70, 130, 136, 197,
 251–253, 256
 ~ vére 102

- judaizmus, judaista 26, 30, 79, 129,
 142–143, 166–167, 261
 káhal Jahve 87
 kairoosz (νῦν = most) 132
 kánon, kanonizáció, kanonikus 21,
 122, 190, 207, 233, 261–263
 ~ a kánonban 263
 kapporet 102
 karizma 158
 kereszt teológiája *lásd* teológia
 keresztség 89, 96, 137, 155, 159, 174,
 177, 198, 199, 222, 235–237, 275
 prozelita~ 236
 kérügma (örömmüzenet) 50–53, 70,
 83, 91–93, 96, 106, 129–130, 134,
 140, 145, 197, 227–228, 242, 269
 kibékülés (Istennel) 103, 138,
 144–145, 272
 király
 világi uralkodó 97, 186, 202, 244
 Krisztus királyi tiszte 97, 118,
 120, 188, 247
 koinónia (közösség) 19, 34, 39–40,
 48–49, 78–79, 81, 83, 87–89, 91,
 96, 99, 109, 114–115, 118, 121, 127,
 136, 152, 154, 158, 170, 174–176, 186,
 194, 202, 206, 209, 212–213, 223,
 235, 240, 252, 274–276
 ~ Istennel/Krisztussal 42, 58, 72,
 134, 155, 159, 172, 254
 családi ~ életrendje 174
 vagon~ 39, 110
 kollekta 176
 Kolosséi levél 105, 138, 160, 169,
 174–177
 kontinuitás 267
 korai katolicizmus 25–26, 126, 206,
 221
 korinthusi levél
 Első ~ 107, 113, 138
 Második ~ 138
 korreláció 35
 kozmogónia 171
 kozmosz 172, 175, 177
 körülmetékedés 109, 142–143, 147,
 177
 közbenjáró 194
 közösség *lásd* koinónia
 Közösség szabályzata 40
 Krisztus
 Christus praesens 209, 222
 ~ban (ἐν Χριστῷ) 154–155, 162,
 177, 184, 218, 273
 ~ pokolraszállása 188
 ~ bennünk 154
 ~ felöltözése 154
 kérügmaticus ~ 12, 251–252, 256
 ~sal együtt 140, 173–174
 ~ teste *lásd* egyház
 totus Christus 257
 kritika
 ~ három iránya 55–56
 biblia~ 229
 irodalom~ 22, 55–56, 62, 168
 poszt~i modell 56
 pre~i megközelítés 55
 történet~ 23, 27, 30, 35, 54–56,
 62, 83, 126
 krízispéldázatok 240
 kvietizmus 123
 lelki fegyverzet 178
 libertinizmus 166, 205
 Logion-forrás 112–117, 252
 manda dHajje 39
 mandeizmus, mandeista 39, 206

- mártírium 36, 121, 179, 182, 185, 221, 228
- megigazulás (hit által) 123, 129, 142–145, 156, 161, 163–165, 178, 181
- megszentelődés 143
- megtérés *lásd* bűnbánat
második ~ 195–196
- megváltás (bűnből) 29, 58, 68, 81, 93, 103–104, 115, 134, 154, 172, 177, 187–188, 200, 255
- messiás 24, 37, 39, 50, 52, 81–82, 86–87, 95, 96, 97–98, 100, 107–108, 118, 135, 139, 197, 200, 206, 220, 229, 236, 238–239, 249–250, 252–254, 274
~i mitológia 24
~i titok 43, 94, 96, 200, 249, 254, 257
~i (ön)tudat 24, 36–37, 253
- metafora
hajó 176
kő 119
út 202–203
- Mezei beszéd 245
- midrás 267
- misszió 78–79, 85, 158, 180, 203, 264
centripetális ~ 85
centrifugális ~ 85
~i igehirdetés 126, 138
pogány~ 76, 79, 104, 146
zsidó~ 34, 76, 100
- mítosz 27, 39
anthroposz~ 106
megváltó~ 188, 207
Szófia~ (sophia)~ 106, 114, 266
- Nag Hammadi 39–40
- nagy engesztelési ünnep 102
- keresztyénüldözés 187–188, 191, 195
- Néró-féle ~ 179–180, 183, 201–202
- nomen actionis 131
- olcsó kegyelem 120, 123
- ortodoxia
protestáns ~ 20–21, 30, 42, 153, 163
- Ószövetség 34, 41, 44, 46, 79, 93, 95, 97–104, 114, 117–118, 120, 128, 130, 133, 136, 143, 151, 164, 172, 189–190, 192, 194, 208, 215, 235–238, 244, 247, 250, 253, 268, 272, 275
- ökonómia (οἰκονομία) 177–178
- ökumené (οἰκουμένη) 104, 176
- önteltség, önhietség 173, 219
- örök élet 30, 150, 203, 212, 272
- örökös(ök) 87, 192
- öröm 90, 93, 120, 213, 242–243
- ősgyülekezet 47, 70–71, 75, 77–78, 82, 84–85, 87–101, 107–110, 112, 128, 135, 137, 139, 141, 157, 159, 207–208, 227, 253
antiókhiai (hellenisztikus) ~ 103, 127, 136, 156
jeruzsálemi (palesztinai) ~ 78–80, 103–104, 111, 156
két ~ 79
- őskeresztyénség 25–26, 33–34, 46–47, 52–53, 77–78, 83, 86–89, 101, 103, 106–107, 110, 114, 119, 121, 242
- Pál
~ megtérése 119, 127, 139
~ misztikája 129, 153–155
- paráznák 234
- parúzia 85
~ közelre várása 107, 110
~ késlekedése 86, 273

- páska
 ~áldozat 102
 ~bárány 211, 230
 ~liturgia 230
 ~ünnep 230
 ~vacsora 90
- passivum divinum 82, 264
- pater familias 182
- patriarchális életstílus 112, 164, 182
- perfekcionizmus 272
- perfectum 198, 212, 239
- peshet 267
- Péter apokalipszise 40, 262
- Péter-akták 262
- pietizmus 20–21, 30, 43
- plérofória 169
- pneuma (πνεῦμα) 129
- pneumatikus 138, 157–158, 210, 219,
 265, 267
 ~ok 219–220
- pneumatológia 156
- pogány, pogányság 76, 78–79, 100,
 104, 109, 111, 119, 131, 140–141, 146,
 148, 168, 171, 173, 177, 184, 190,
 199, 203, 236
- pogánykeresztyénség 26, 79,
 103–105, 135, 142–143, 166–167,
 266
- posztmodern hermeneutika 54–57
- predestináció 216–218
- preexisztencia, preexisztens
 ~ krisztológia 105–106
 ~ Krisztus 136, 172, 208, 210, 257
 ~ Úr 135
- próféta 235
 ~i ígélet 194, 236, 249
 ~i szó 174
- pszüchikus 214, 221
- püspök (ἐπίσκοπος) 113, 120,
 181–182, 185, 188, 222, 263
- qal vahomer 193
 a maiore ad minus 193
 a minore ad maius 193
- Q-forrás lásd Logion-forrás
- Qumrán, qumráni 39–40, 83,
 87–88, 91, 95–96, 110, 151, 206,
 216, 218, 233, 235, 239
- rabbinátus 236
- rabbinizmus, rabbinista 84, 106,
 109, 127–128, 162, 193, 231, 234,
 243–244, 266, 277
- rabbinista érvelés lásd qal
 vahomer
- rabszolgák 139, 174, 178
- redakciótörténeti kutatás 22, 45–46
- reflexiók idézetek 117–118, 120
- religio licita 143, 180
- reménység 36–37, 82–85, 96–97,
 100–101, 107, 135, 138, 157, 177, 180,
 187–189, 191, 204, 210, 213, 238,
 253, 271–272
- Római levél 49, 126, 130, 133,
 142–143, 146
- Samária, samáriaiak 92, 206
- Scriptura sui interpres 41
- Septuaginta 98, 104, 190
- Séth 40
- simul iustus et peccator (egyszerre
 igaz és bűnös) 163, 219
- Sitz im Leben 46, 53, 115–116, 233,
 252
- sola Scriptura 20, 261
- sors (εἰμαρμένη) 105, 152, 171–173,
 187, 269, 271
- Spartacus-féle felkelés 139
- spirális érvelés 205, 210, 215, 217

- sub contraria specie 148
- szabadítás, szabadulás (szótéria, σωθήρια) 29, 93, 95, 101–102, 105, 130, 132, 137, 142, 146–147, 149–162, 209, 211, 242, 269–272
- szabadság
törvénytől való ~ 124–125, 137, 147–148, 165–167, 186
~ Lelke 156, 272
- szaduceusok 84, 96, 232, 243
- szájhagyomány 45–47, 197
- szegények 87, 109, 123, 204
- szemiotika 55
- szentek 87
- Szentek Szentje 102, 191
- Szentlélek
Isten Lelke 21, 29, 42, 58, 93, 149, 156–157, 202–203, 210, 214, 218, 237, 253
~ elleni bűn *lásd* bűn
- szenvedés
Krisztus ~e 114, 170, 185, 207, 250
~ Krisztusért 170, 185–187, 189
~történet (passió) 114–115, 117, 200, 250
- szertet 29, 92–93, 108–111, 125, 134, 141, 143–144, 148, 153, 156–157, 159–161, 165, 167–168, 174, 176–177, 186, 191, 193, 198–199, 213–216, 219, 221, 240, 244–245, 248–249, 254, 256, 268, 270, 276–279
- agapé 278
- ellenség ~e 92, 110, 220, 250, 278
- erősz 278
- felebaráti ~ 124, 167–168, 245
~ parancsa (kettős nagy parancsolat) 92, 108, 214–215, 220, 244, 278
- testvér~ 124–125, 214, 216, 220
~ törvénye 123–124
- szinkretizmus, szinkretista 36–38, 104, 135, 266
- szinkron szemlélet 55
- szinoptikus 22, 27–28, 45, 47, 70, 76, 86, 94, 117, 206–207, 209, 230, 255
~ hagyomány 43, 77, 80–81, 86, 90, 95, 97, 119, 181, 209
- szolga akarat 148
- szombatnapi tilalom 244
- szövetségekötés 102, 143
- tanúságtétel (μαρτυρία) 32, 41, 52, 62, 72, 84, 103, 131, 134, 193, 198–200, 210, 229, 237, 255–256, 261, 263–264, 269, 274
- templomi kultusz 39, 87
- teológia
dialektikus ~ 241
dicsőség ~ája, theologia gloriae 67, 276
kontroverz ~ 206
krisztocentrikus ~ 133, 193, 209, 264
narratív ~ 197
~i origó 189
kereszt ~ája, theologia crucis 129, 142–144, 146–149, 159
- teremtési rendek 168, 175
- test 85, 122, 143, 150, 156, 158, 160, 177, 187, 194, 210, 215, 221, 236, 245, 251, 269
- σάρξ 29, 50, 84, 140, 151–152, 157, 269, 277
- σῶμα 150
- tipológiai módszer 193, 267
- tisztasági szabályok 244
- tizenkettő 88, 246, 274

- Tóra 39, 78, 87, 91, 106, 108–109, 142–144, 166–167, 234, 243, 269
- törvény 26, 109, 118, 120, 122–125, 128, 134, 138, 140, 147, 151, 154, 166–168, 191, 194–195, 229, 243–244, 248, 266–267, 279
- ~ alá vetettség 152–154, 157, 160, 163, 167
- törvényeskedők (judaisták) 25–26, 79, 129, 142–143, 167–168, 223
- tridentinai zsinat 191
- tübingeni iskola 25, 41, 43
- univerzális szemlélet 104, 146
- Úr (Küriosz, κύριος) 29, 66, 71–72, 82, 84–85, 90–93, 95, 98–99, 102, 105, 108, 111, 113, 123, 128, 130–131, 134, 136–137, 148, 153, 156–157, 159, 164–165, 167, 171, 177, 186, 188–189, 194, 198, 200, 203, 205, 210–211, 227, 236, 238, 249, 252, 256–257, 264, 269
- ~ban (ἐν κύριῳ) 154
- ~ testvérei 79, 82, 121
- úrvacsora 80, 90, 98, 102, 159, 200, 212, 275
- vagyonközösség 39, 110
- választottak 66, 87–88, 94, 104, 123, 143, 235, 265
- váltsághalál 139, 249–250
- vámszedők 234
- vándorradikalizmus III
- vaticinium ex eventu 250, 253
- végzet lásd sors
- vigasztalás igéje 191
- világ elemei 105, 138, 171, 173
- vox populi 185
- zélóták 233–234, 239
- zsidó, zsidóság 24–25, 28–29, 34, 36–40, 77–79, 81, 84, 87–88, 90–93, 96, 98, 100, 102, 104–105, 108–109, 118–119, 121, 124, 128, 135, 139, 143, 145–146, 148, 150, 153, 165–166, 168, 171, 173, 177, 180, 184, 200, 206, 213, 228, 230–234, 243, 245, 249, 253, 264, 266, 269, 271, 277, 279
- ~ apokaliptika 33
- ~ diaszpóra 104
- ~ háború 39, 92, 110, 233
- hellenista ~ság 33, 38, 106, 171, 207
- hellenista ~kereszttyénség lásd hellenizmus, hellenista
- ~kereszttyénség 26, 78–79, 91, 93, 100, 104, 111, 114, 118–119, 121, 124, 156, 166, 180, 206, 228, 236, 266, 272
- késői ~ság 33, 36, 39, 42
- perem ~ság 207
- Zsidókhoz írt levél 190–196, 267

IGEHELYMUTATÓ

Kanonikus bibliai könyvek

1Móz

15,6 123
15,9–10 102

2Móz

3,14 211
4,22 136
24,5–8 102

3Móz

22,17 102

4Móz

28,3–4 102
29,7–11 102

2Sám

7,12–15 97

1Kir

19,12 149

Zsolt

2,7 97
8,6kk 151
23,4 194
47 238
93 238
96–99 238
99,6 136
145 238

Péld

8,22–36 172

Ézs

10,20 235
21,5 118
40,9 130
42,1–4 95, 118
43,10.12.15.25 211
44,21–28 106
45,18–25 238
52,7 130
52,7–10 238
53 95, 249
60,1–3 85
60,6 130
65,17.19 248

Jer

6,16 118
12,18–20 118
24,7 235
31,9 136
31,33 124, 235

Ez

36,26 235

Dán

2,44 238
7,14 94
7,27 238
12,7 238

Hós

11,1.3 136

Jóel

3,1–5 98
3,4 136, 239
3,5 136, 150

Ám

5,18 239

Zak

9,9 118

Mal

3,23 136

Mt

1,1–2 118
2,1.19 231
2,5 118
2,15.17.23 118
3,7–10 118
3,9–10 236
3,12 236
4,6 118
4,14 118
5,3 242
5,3kk 245
5–7 244
5,17 108, 120, 245
5,20 120, 245
5,25kk 240
5,44 276
5,44kk 221
6,1 144
6,2.5a.16a 243

- 6,6 253
 6,19–20 122
 6,24 243
 6,25–33 243
 7,11 275
 7,12 244
 7,15–20 227
 7,21 124, 253
 7,22 239
 7,24kk 240
 7,28–29 246
 9,3kk 118
 9,14–17 118
 9,15 239
 9,36–37 247
 10,5–15 110–111
 10,15 239
 10,29 239
 10,32–33 213
 10,38–39 276
 11,2 249
 11,2–9 234
 11,3–6 248
 11,4 240
 11,6 240, 242
 11,10 118
 11,11 236
 11,12 240
 11,16–19 236
 11,18 92
 11,19 115
 11,20–24 240
 11,20kk 242
 11,25–30 118, 242
 11,29 247
 12 95
 12,16 248
 12,18–21 95
 12,20–21 268
 12,36 239
 13,24kk 240
 13,47kk 240
 13,55 232
 14,1kk 118
 14,23 246
 15,24,27kk 119
 16,1kk 118
 16,13–20 119
 16,16 249
 16,18 88, 273
 16,20 248
 17,10–12 247
 17,17 275
 18,1kk 242
 18,3–4 209
 18,6.10 276
 18,18 120
 18,20 250
 19,21 242
 19,27–30 272
 19,29 213
 20,23 253
 21,3 246
 21,31 234, 240
 22,34–40 276
 23 118, 243, 246, 249
 23,2–3 118
 23,3–4 243
 23,34kk 119
 24 223
 24,19,22 239
 24,42 240
 24,43–44 86
 24,45–51 86
 24,48 181
 25,1–13 86
 25,13 86, 240
 25,14–30 86
 25,16–22 243
 25,31–46 213
 25,31kk 108, 240
 25,34 213
 25,40 109
 26,64 249
 28,18 188
 28,19 119
- Mk**
- 1,2–6 234
 1,7–8 89
 1,9 89, 97, 199
 1,9–11 198
 1,11 197
 1,14 197
 1,14–9,50 198
 1,14–15 238
 1,14k 116
 1,15 198, 242, 252
 1,34,44 24
 1,35 246
 2,15–16 247
 2,17 247
 2,18kk 242
 3,1–6 244
 3,12 248
 3,18 234
 3,27 268
 3,29 221
 4,2b–9 117
 4,11 248
 4,11–12 196
 4,21–25 242
 4,26–29 117
 4,26kk 240

FÜGGELEK

5,21-43 196
 5,43 24
 6,1-6 199
 6,3 232
 6,14-29 234
 6,17-29 117
 6,32-44 210
 7,1-6.14-23 244
 7,6-13 243
 7,8kk 264
 7,9-13 243
 7,36 24
 8,29 43, 100
 8,30 24, 248
 8,31 249
 8,31-33 199
 8,35 117
 9,2-8 97
 9,9 248
 9,9,30 24
 9,19 247
 9,30-32 199
 9,31 254
 9,31C 249
 9,43-47 213
 10,1-12 244
 10,2-9 234
 10,13-16 247
 10,17 213
 10,32-34 199, 249
 10,33 254
 10,41-45 92, 248
 10,44-45 276
 10,45 95, 249, 255, 268
 10,46-47 198
 11,2-3 198
 11,30 89
 11,30kk 234

12,13-17 233
 12,18-27 233
 12,38 243
 13 223
 13,6 211
 13,10 203
 13,20.22.27 87
 13,32 202
 13,34-37 86
 14,3.13kk 198
 14,12 230
 14,22-25 90
 14,24 95, 102
 14,25 240
 14,32-41 255
 14,36 116, 246
 14,50 81
 14,62 211
 15,34 255
 15,39 198

Lk

1,1-4 201
 1,5 231
 2,1 232
 2,11 204
 2,14 202
 2,49 253
 3,1 231
 3,1-2 230
 3,23 231
 4,17-21 248
 4,21 240
 4,29-30 246
 4,41 248
 6 244
 6,12 246
 6,15 234

6,24-25 242
 6,31 244
 6,36 109, 144, 245
 7,18-23 253
 7,18-35 234
 7,29-35 236
 7,35 115
 8,1-3 247
 9,18 246
 9,18-22 253
 9,21 248
 9,23-25 III
 9,31 202
 9,41 275
 9,51-56 247
 9,57-62 III, 245
 10,13 242
 10,13-15 240
 10,25-29 244
 10,25-37 243
 10,29,36 244
 11,1 234, 246
 11,2 116
 11,20 240
 11,49 115
 12,6 239
 12,8-9 213
 12,13-34 110
 12,15 243
 12,22-32 243
 12,32 89
 12,36-39 86
 13,10-17 243
 13,14 244
 14,14 203
 14,17 117
 14,26-27 245
 15,1-2 109, 234, 247

15,10 247
 16,9 243
 16,22 203
 16,25 243
 17,20 240
 17,20–21 203
 17,20.24kk 240
 17,26 240
 17,30–35 203
 18,9–14 243
 19,9 203
 19,10 202, 247
 20,46 243
 21,5–36 223
 21,34 239
 22,24–30 204
 22,29 253
 22,70 211
 23,43 203
 24,21 81
 24,30 90

Jn

I 234
 1,1 211
 1,1–2 106
 1,3.9kk 214
 1,9–10 216, 218
 1,11–13 217
 1,14 211, 250
 1,20.36 211
 1,29 254
 1,29–36 102
 1,34 208
 1,35–40 206
 1,45 211
 2,16 253
 2,18–22 206

2,20 231
 3,3 209, 216
 3,3–7 213
 3,8 268
 3,11 209
 3,14 207, 212, 265
 3,15–16 213
 3,16 268
 3,16–17 214
 3,18–19 212
 3,25–30 234
 3,32–33 209
 3,35 209, 212
 4,13–14 213
 4,19–24 206
 4,31–42 207
 5,19 208
 5,19–26 208
 5,21 212
 5,22 212
 5,24 212
 5,25 212–213
 5,26 212–213
 5,27–29 212
 5,30 208
 5,37 106
 5,39 58
 6,1–13 209
 6,32 210
 6,35kk 208
 6,42 211
 6,52–58 212
 6,57 213
 6,63–68 214
 7,37–39 213
 8,24.28 211
 8,28 209, 212
 8,33 124

8,38 208
 8,44–47 216, 218
 8,51 212
 8,58 211
 9,22 206
 10,11.14 210
 11,23–25 213
 11,25 213
 11,25–26 214
 11,32 245
 11,35 211
 12,23kk 268
 12,24 211
 12,25–26 276
 12,30–34 212
 12,42 206
 12,50 208
 13,1–17 215
 13,3 209
 13–17 217
 13,19 211
 13,34–35 215, 276
 14,6 208
 14,8–11 208
 14,16.26 218
 14,22 86
 14,25 210
 14,28 208, 250
 15,1 210
 15,1kk 270
 15,4 215
 15,18–19 214
 15,26 218
 16,2 206
 16,7 218
 16,8.11 212
 16,9 221
 16,14 210

FÜGGELEK

16,28 250
17,14–16 214
19,14,31,36 230
19,30 211
19,31 230
19,34 254
19,36 211
19,39 102
20,17 250
20,31 214
21,24 205, 209

ApCsel

1,1–2 201
1,6 86, 202
2,16–21 98
2,24 188
2,36 93, 98
2,37–41 96
2,38 89
2,41.47 202
2,46 90
2,46–47 90
3,13 95
3,13,26 95
3,18 100
4,27,30 95
4,30 95
4,36–37 110
5,1–11 110
5,34–37 84
5,36 253
6,1 78
6,1kk 109
6,7 202
6,8–15 78, 87, 207
8,1–8 78, 85, 87
8,4–8 207
8,12 89

8,16 89
9,2 202
9,13,32.41 87
9,14–21 99
9,22 100
9,31 202
10,44.47–48 89
10,48 89
11,15 89
11,19–26 79
11,21 202
11,22–24 110
12,12,25 196
12,24 202
13,10 202
13,33 97
14,1 202
15,5 78, 109
15,37,39 196
16,5 202
17,3 100
17,23 32, 262
17,23kk 104
17,28 262
18,5 100
18,25 202, 206, 234
18,25–26 202
19,2–6 89
19,3 206, 234
19,9,23 202
19,20 202
21,20 78
22,4 202
22,16 99
24,14,22 202
26,5 127
26,10 87
26,26 201

Róm

1,3 98, 232
1,3–4 76, 97
1,3kk 96
1,6–7 158
1,8 145
1–11 165
1,16 149, 201, 268
1,17 144, 191
1,18 267
1,18–3,31 146
1,19 32
1,27 161
2,11 276
2,14–15,28–29 166
2,16 132, 134
3,3 160, 161
3,3.22.26 160
3,5 144
3,8–9 154
3,9 152
3,9–20 140
3,10kk 264
3,21 144
3,21–26 144
3,23 32
3,24 103, 154
3,25 76, 102, 144, 254
3,26 144
3,31 167
4,3 123
4,6 155
4,15 145, 152
4,17 138, 162
4,17,23 82
4,20–24 121
4,23–24 161
4,24 161

4,25 101, 138
 5,5 134, 141
 5,6 145
 5,6–11 144, 165
 5,8 145, 154
 5,9 254
 5,12 152
 5,12.21 152
 5,13 152
 5,20 152
 6,1 143
 6,1–11 137
 6,3 89, 159
 6,4 138, 155
 6,6 140, 142
 6,6.16 152
 6,8–11 149
 6,11 154, 155
 6,12–18 167
 6,15 166
 6,16 152
 6,23 152
 7 276
 7,5 151
 7,7 143
 7,7–12 152
 7,14–17 152
 7,18–25 140, 163
 7,21 152
 7,25b 152
 8,2 147, 152, 156
 8,3 135
 8,3,5.12 151
 8,3–13 151
 8,4 151, 157
 8,7 152
 8,10 152, 154, 155
 8,12 165

8,12–13 151
 8,14–15 156
 8,15 116, 252
 8,17 155
 8,18–25 151
 8,23 157
 8,26 155
 8,28 158, 172
 8,31–32 154
 8,35 141
 8,38–39 172
 8,39 134
 9,5 135
 9–11 133
 9,22 145
 10,3 144
 10,6–11 132
 10,7 188
 10,8 131
 10,9 98, 161
 10,12–13 99, 150
 10,17 66, 162
 11,20 161
 11,29 263
 11,33–35 133
 11,33–36 162
 11,36 172
 12,1–3 165
 12,3 146
 12,6–8 158
 12,8 131
 12,14–17 128
 12–15 165
 12,19 145
 13,1–14 84
 13,7–10 128
 13,8 167
 13,9–10 276

13,11–14 167
 13,14 154
 13,15 154
 14,8 156
 14,17 130
 14,23 152
 15,1 147, 158
 15,1–3 165
 15,15kk 146
 15,24 146
 15,25–26 87
 15,27 78
 16,1 157
 16,1–16 112
 16,7 154
 16,25 132

1Kor

1,2 87, 99, 136, 149,
 157, 158, 176, 273
 1,6 131
 1,8 98, 136
 1,13 273
 1,13.15 89
 1,14–17 159
 1,18 138, 201
 1,20–21 141
 1,21 162
 1,21–23 131
 1,23 114, 139, 146, 162,
 199
 1,23kk 148
 1,25 133, 139, 141, 149,
 162, 255
 1,26 158
 1,26kk 147
 1,29 134
 1,30 154

FÜGGELÉK

1,31	I42	7,10.12.25.40	159	12,19–20	158
2,2	I38, 201	7,12–16	166	12,22kk	158
2,4	I49	7,22	I47	12,23–24	221
2,5	I49	7,23	I56, 254	12,28	I56, I58, I59, 273
2,8	I40, I49, 162	7,25	113	13	167
2,10–14	162	7,29	I81, 223	13,10	I58
2,11–12	I56	7,29–31	167	13,12	I33, I49, 262
3,1	I54	7,39	I54	14,19	215
3,9	I58	8,1,7	I73	14,19–23	I57
3,9–17	119	8,2–3	I33	14,23–25	I56
3,10	I46, 228	8,5	99, I36, 262	14,24–25	I58
3,16	I58, 210	8,6	105, I36, I72	14,28–33	71
3,21	I51, I67	8,7–13	167	14,29–33	I74
3,21–23	I48, I67	8,9	I58	15	20, I37
3,22–23	I37, I56	8,12–13	276	15,3	100
4,4	I54, I64	9,12	I34	15,3–4	20, 76, 93, 100,
4,8	I49, 212, 270	9,14	99, 108, 128, I31,	155, 265	
4,9–13	I49, I59		I36	15,4–8	82
4,12	I28	9,19–23	104, I48	15,5	272
4,15	I32	9,19kk	I47	15,9	I76, 273
4,17	I31	10,1–13	265	15,10	I27, I46, I59
4,20	58, I30	10,16	254	15,11	I28
5	166	10,16–17	I59	15,14	I38
5,1	I41	10,23–30	167	15,15	I31
5,7	102, 103, 254	10,32	166	15,19	I87
6	166	11	166	15,21–22	I72
6,7	I28	11,1	I29, I68	15,22	I54
6,9–10	I30	11–14	277	15,25–28	I36
6,11	I58	11,23	99, I36	15,28	I33
6,12	I37, I48, I67	11,23–26	76, 90, I59	15,50	I30
6,19	I55, I57, 210	11,23–32	I59	15,50–58	223
6,20	I56, 254	11,23kk	I28	15,54–55	204
7,1–9	I68	11,25	I02	15,56	I52
7,3–4	I64	11,26	199, 254	16,1	87
7,7	I64	11,27	254	16,22	98
7,10	99, 108, 128, I36,	12,2–3	I57		
266		12,3	98		
7,10–11	I64	12,12	I58		

2Kor

1,1 176

- 1,9 151
 1,14 99
 1,22 157
 2,12 134
 2,17 133
 3,3 125, 270
 3,6 58
 3,12–18 128
 3,14kk 266
 3,15 265
 3,17 148, 157, 210
 4,4 172
 4,7 149, 155, 159
 4,10 154, 156, 168
 4,12 133
 4,13 157
 5,4 203
 5,5 157
 5,10 144
 5,14 141
 5,14–15 125, 155
 5,16 196
 5,16–21 103, 144
 5,17 145, 154, 162, 163
 5,18 146, 165
 5,19–21 154
 5,20 131, 138
 5,21 142, 144
 6,1–2 132
 6,2 146, 153
 6,3–10 149
 6,4–10 159
 6,8 213
 6,16 158
 9,13 134
 10,13–18 146
 10,14 134
 10,21c 151
 11 75, 151
 11,24–12,10 159
 12,6 173
 12,9 149, 268
 13,4 141, 149
 13,5 154
 13,11 134
Gal
 1–2 75
 1,2 157
 1–5,6 165
 1,6–7 266
 1,6–9 132
 1,7 134
 1,10–12 133
 1,11 161
 1,12–16 140
 1,13 127, 139, 157, 176,
 273
 1,15–16 127
 1,16 146
 1,18–19 119
 1,22 85, 87, 112
 2,1–5 118
 2,1–10 146
 2,1kk 109
 2,2 78
 2,4–5 147, 166
 2,6 147
 2,7 76
 2,9 128, 146
 2,10 87
 2,11–14 79, 109
 2,11kk 184
 2,15–21 129
 2,16 120, 160
 2,16–21 120, 142
 2,19 140, 155
 2,20 154, 155
 3,1 128, 138
 3,5 156
 3,6 123, 161
 3,11 191
 3,12 152
 3,13 91, 139
 3,14 156
 3,19–22.23–24 152
 3,22 152
 3,23,25 160
 3,23–29 120
 3,27 89, 154
 3,28 147, 154, 182
 3,29 156
 4,4 93, 106, 128, 135,
 136
 4,5 156, 252
 4,6 116, 155, 157
 4,8–9 104
 4,8–11 262
 4,9 133, 149
 4,21–31 143
 4,29 138
 5,1 137, 147
 5,4 154
 5,6 124, 125, 147, 161,
 164, 165, 166
 5,6.22 167
 5,7–6 165
 5,7–12 118
 5,11 139, 142, 201
 5,13 148, 166, 167
 5,14 276
 5,19–21 III
 5,19kk 152
 5,21 130

FÜGGELÉK

5,22–23 III
5,22–24 157
5,23 277
6,2 135, 276
6,12 143
6,13 151
6,14 140, 142, 168
6,15 162, 166, 168
6,16 88, 158

Ef

1,7 254
1,22 159
1,22–23 178
2,13 254
2,14 146, 177
2,19 119
3,2 178
3,12 148
3,17–19 141
4,1 72, 165
4,1–2 158
4,1–6 72
4,4–6 177
4,9–10 188
4,15 160, 273
4,17–32 177
4,24 154
5,1 177
5,21–6,9 III
5,22–6,9 164
5,23 160
5,24–27 157
5,27 149
6,10–17 178

Fil

1,6 159

1,6.10 99
1,14 133
1,20 276
1,22 135
1,23 155, 204
1,27 165
2,1 131, 167
2,6 106
2,6–11 105
2,9–11 98, 136
2,15 275
2,16 99
3,3–4 151
3,4–6 141
3,4–9 152
3,4–11 127
3,5 154
3,6 176, 273
3,9 144, 160
3,10 155
3,10–11 138
3,12–16 159, 163
3,12kk 149, 270
3,14 154
3,15 158
3,20 167
3,21 138
4,8 III, 141, 166, 276

Kol

1–2 165
1,7 175
1,10 165
1,13 135
1,15–20 105, 172, 175
1,17 136
1,18 157, 159, 273
1,19 172

1,20 254
1,21–29 170
1,23 170
1,24 170
1,27 171
2,7 131
2,11–12 159
2,12 155
2,13–14 171
2,14–15 105
2,15 170, 171
2,16 173
2,18 170
2,19 159
2,20–21 171
2,23 171
3,1–4 165
3,3 163
3,3–4 149
3–4 165
3,4 155
3,10 154
3,11 147, 177, 182
3,12–17 174
3,18–4,1 III, 164
3,18–19 168
4,10 196
4,11 130
4,12 170, 175

1Thessz

1,5 132, 156
2,12 130
2,14 85, 87
3,2 134
4,13 131
4,14 135, 161
4,15 108, 136

4,17 155
5,1–11 84, 167
5,10 155

2Thessz

1,5 130
2,1–17 223
2,14 132

1Tim

1,4.15 181
1,12–17 181
1,18–20 181
2,5–6 181
2,6 181
2,8–12 182
3,16 181
4,1–4 181
4,1–5 182
4,12–16 181
5,1–20 182
5,18 181
5,23 182
6,3–6.20–21 181
6,11–12 181
6,15–26 181
6,18 181
6,20 181, 182

2Tim

1,6–8 181
1,9–10 181
1,10 182, 183
1,14.12 181
1,14.19 182
2,11–13 181
2,13 193, 263
2,16–18 181

2,18 212, 270
2,22 99
3,1–9.13–14 181
4,1.8 182
4,3–5 181
4,11 196

Tit

1,4 183
1,9 182
1,10–16 181
2,1–10 182
2,11–14 181
2,13 183
3,1–2 182
3,4–5 181
3,4–7 181
3,6 183
3,8–11 181

Filem

24 196

Zsid

1,1–2 263
1,5 193
2,1 191
3,5–6 193
4,10 194
4,12 192
4,14–16 194
5,6.10 193
5,11 191
5,12 191
6,1–8 195
6,4–6 221
6,10–12 191
7,27 194

8,6 194
9,5–12 102
9,12 194
9,12–13 194
9,12.14 254
9,14 102, 193
9,15 194
10,1 103, 193
10,3–4.11 194
10,10 194
10,17 194
10,19.29 254
10,25 191, 193
10,26–31 221
10,38–39 191, 276
11,1 193
11,36–39 191
12,1 193
12,3 190, 194
12,4 191
12,9 193
12,12 193
12,12–17 195
12,23 188
12,24 194, 254
13,8 194
13,9 195
13,12.20 254
13,22–25 189
15,43 198

Jak

1,1 121
1,3–4 125
1,17 263
1,17–18 122
1,21 122
1,25 124

FÜGGELÉK

2,1 121
 2,2–3,5–6 123
 2,8 124
 2,9 276
 2,10 123
 2,12 124
 2,14.17 125
 2,14–26 161
 2,15–16 122
 2,19 124
 2,20–26 121
 2,24 123
 2,26 124
 3,5 123
 3,7–8 123
 5,1–6 122
 5,2–3 122

1Pt

1,2.19 254
 1,3 189
 1,14–17 183
 1,18 103
 1,19 102
 1,21 187
 1,25 185
 2,1–2 185
 2,4 183
 2,13 186
 2,13–3,7 III
 2,15–16 186
 2,18–3,7 164, 186
 2,20 185
 2,21–22 185
 2,21–25 183
 2,23 186
 3,15 187

3,17 185
 3,18–19 105, 183
 3,19 187, 188
 4,1 186
 4,6 188
 4,12 186
 4,12–13 185
 4,15 185
 4,19 185
 5,1–5 186
 5,10–11 183

2Pt

1,5–7 125
 3,1–3 223

1Jn

1,2 213
 1,3 205
 1,6 212
 1,7 211, 254
 1,8.10 219
 2,1 218
 2,2 103, 211
 2,3 219
 2,5 216
 2,9 214
 2,15–17 214
 2,15kk 220
 2,18–19 220
 2,18.22 217
 2,19 219
 2,22–23 219
 2,23 207
 2,29 218
 3,5 211
 3,6 216, 218

3,10 218, 220
 3,14 212
 3,17 214
 3,20 219
 3,24 210
 4,2 67, 210, 211
 4,2–3 67
 4,2.13 210
 4,3 217
 4,7 216, 218
 4,9 106
 4,10 103, 211
 4,11 216
 4,12 216
 4,15 207, 208
 4,16–21 214
 4,17 212, 220
 4,20 214, 216
 5,1 207, 214
 5,4–5.19 220
 5,10 208
 5,16–17 218
 5,20 214

2Jn

5–6 220
 7 211, 217, 219

3Jn

6–7 222
 9–10 206
 10 222

Jel

1,18 188
 5,6–9 102
 22,20 98

Deuterokanonikus bibliai könyvek

Tób

4,15 244

SalBölcs

13,1–2 171

JSirá

31,15 244

Qumráni szövegek

1QS

1,4 87

8,6 87

9,15 87

Apostoli atyák

1Kel

59,2 95

59,4 95

Did

9,2 95

9,2–3 95

10,2 95

10,6 98

Apokrif iratok

4Ezsd

13,1–13 94

Hen

48,3 94

56,7 94

62,7 94

Kiadja a Magyarországi Evangélikus Egyház Luther Kiadója
Budapest, 2012

Felelős kiadó: Kendeh K. Péter

Olvasó- és tördelőszerkesztő: Petri Gábor

Szöveggondozó: Miklósné Székács Judit

Műszaki szerkesztő: Török Andrea

A borítón *A jó Pásztor* című, a vatikáni Pio Cristiano Múzeumban kiállított,
Kr. u. 300 körül készült ókeresztény szobor látható.



Készült a Gyomai Kner Nyomda Zrt.-ben

Felelős vezető: Fazekas Péter vezérigazgató

Telefon: 66/887-400

ISBN 978-963-9979-65-9