

---

# **A korábbiak már beteljesedtek, most újakat mondok**

---

Exegetikai tanulmányok prédikációkhoz

**Balogh Csaba**

Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet • 2025



# **A korábbiak már beteljesedtek, most újakat mondok**

**Exegetikai tanulmányok prédikációkhoz**

Balogh Csaba

Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet

2025

Kiadó: Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet  
Kiadás helye: Kolozsvár  
ISBN (eBook): 978-606-95647-9-0  
Permanent link: <https://repo.proteo.hu/node/6997>

# Tartalom

<b>Előszó</b>	<b>5</b>
<b>2 Mózes 32,7-14 — Jellemformáló imádság</b>	<b>7</b>
1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés	7
2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések	14
3. Prédikációvázlat	18
4. További szempontok az istentisztelet alakításához	22
5. Felhasznált irodalom	23
<b>Jób 42,1-6 — Por és forgószél</b>	<b>25</b>
1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés	25
2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések	31
3. Prédikációvázlat	33
4. Példák, képek, szemelvények	37
5. További szempontok az istentisztelet alakításához	37
6. Felhasznált irodalom	38
<b>Prédikátor 3,1-15 — A fatalizmustól az istenfélelemig</b>	<b>39</b>
1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés	39
2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések	42
3. Prédikációvázlat	44
4. Példák, képek, szemelvények	47
5. További szempontok az istentisztelet alakításához	49
6. Felhasznált irodalom	50
<b>Ézsaiás 8,23–9,6 — Az alagút vége</b>	<b>51</b>
1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés	51
2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések	57
3. Prédikációvázlat	59
4. Példák, képek, szemelvények	62
5. További szempontok az istentisztelet alakításához	63
6. Felhasznált irodalom	63
<b>Ézsaiás 43,1-7(8) — Mennyit érek?</b>	<b>65</b>
1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés	65
2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések	71
3. Prédikációvázlat	74
4. További szempontok az istentisztelet alakításához	77
5. Felhasznált irodalom	78

<b>Ézsaiás 49,1-6 — Kudarcc és hivatástudat Isten szolgálatában</b>	<b>81</b>
1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés	81
2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések	87
3. Prédikációvázlat	88
4. Példák, képek, szemelvények	92
5. További szempontok az istentisztelet alakításához	93
6. Felhasznált irodalom	93
<b>Máté 25,14-30 — A hűség kockázata</b>	<b>95</b>
1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés	95
2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések	100
3. Prédikációvázlat	101
4. Példák, képek, szemelvények	105
5. További szempontok az istentisztelet alakításához	105
6. Felhasznált irodalom	106
<b>Róma 9,30–10,21 — A hallástól a vallásig</b>	<b>107</b>
1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés	107
2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések	113
3. Prédikációvázlat	116
4. Példák, képek, szemelvények	121
5. További szempontok az istentisztelet alakításához	121
6. Felhasznált irodalom	121
<b>Róma 12,1-3 — Metamorfózis</b>	<b>123</b>
1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés	123
2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések	127
3. Prédikációvázlat	129
4. Példák, képek, szemelvények	133
5. További szempontok az istentisztelet alakításához	134
6. Felhasznált irodalom	135
<b>1 Korinthus 2,(9-11)12-16 — Lélektranszplantáció</b>	<b>137</b>
1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés	137
2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések	143
3. Prédikációvázlat	146
4. Példák, képek, szemelvények	150
5. További szempontok az istentisztelet alakításához	152
6. Felhasznált irodalom	153
<b>Az igetanulmányok eredeti közlési adatai</b>	<b>155</b>

## Előszó

A babiloni száműzetés névtelen prófétája, akit a szakirodalom már több mint egy évszázada konvencionálisan a Deutero-Ézsaiás, vagy Második-Ézsaiás névvel illet így bátorítja a történelem által próbára tett népet: *A régebbiek már beteljesedtek, most újakat mondok, // mielőtt még kibontakoznak, tudatom veletek* (Ézs 42,9).<sup>1</sup>

A bibliai teológia egyik alapvető állítása az, hogy Isten az ő beszéde révén tart kapcsolatot az emberrel. Az Isten által elhívott nép sötét történelmi korszakaihoz tartoznak azok az időszakok, amikor az ő Ura néma maradt (1 Sám 3:1; Zsolt 74:9; Ám 8:11-12), vagy amikor a kommunikáció formálisan megvolt ugyan, de a hallgatóság számára nem vált érthetővé az isteni üzenet (Ézs 6:9-10; 8:17; 29:10; Mk 4:12; Jn 12:40). A bibliai hitvilágon belül mi sem jelzi erőteljesebben az isteni beszéd központi szerepét, mint az, hogy a diaszpóra zsidóságban a templomi Szentek Szentjében levő egykori szövetségi láda helyére a Tóra-szekrény került. Azaz, az istenkapcsolat oltár nélkül elképzelhető, de Tóra nélkül, a megszólaló Isten nélkül aligha. A keresztyén teológiában a keresztyén hit középpontjában álló Jézus Krisztus egyik közismert reprezentációja pedig az, hogy ő maga a testté lett isteni szó. A későbbi egyházi hagyományban az igének, pontosabban az ige hirdetésének szintén központi szerep jut. A hit optimális működési kereteit az a tény adja, hogy Isten kapcsolatot keres az emberrel, beszédbe elegyedik vele.

De ehhez a bibliai keretteológiához hozzátartozik az is, hogy az isten-ember kapcsolat folyamatosan *megújuló* beszéd formájában érlelődik, születik újjá. A „régebbiek” mellé, vagy adott esetben azokat felülírva jön az új helyzetre alkalmazott „újabb” üzenet. A Kr.e. 8. században élő (Első-)Ézsaiás prófétának pusztasággá váló városokról kellett beszélni hallgatósága számára (vö. Ézs 6,11). Nem kizárt, sőt egészen valószínű, hogy ez volt az a „régebbiek”-repertoár, amelyről Ézs 42,9 említést tesz. Közel 200 évvel később viszont Isten egy másik hangon szólal meg prófétája által, s azt hirdeti, hogy a pusztaság és romok helyén új élet fakad. A sinai hegyi beszéd egykori üzenetének, amely „megmondattott a régieknek”, új célt, értelmezési mélységet ad a galileai hegyi beszéd radikális és aktuális hangja (Mt 5,21), amely ettől kezdve Isten új hangja lesz. S miután „a régiek elmúltak és újjá lett minden” (2 Kor 5,17),<sup>2</sup> a régi csak az új összefüggésében értelmezhető és értelmezendő. Sőt, a keresztyén teológia alapvetően eszkatologikus, jövőre tekintő jel-

---

<sup>1</sup> A Magyar Bibliatársulat revideált újfordítása (2014).

<sup>2</sup> Bár a 2 Kor 5,17 szövege itt nem egyezik az Ézs 42,9 Septuaginta szerinti verziójával, Pál mondanivalója igen közel áll ahhoz, amit az ézsaiási próféciában találunk, s lehet annak egy sajátos adaptációjának tekinteni.

legéből fakadóan, a jelenlegit is annak az újnak az összefüggésében szemléli, amelynek megjelenése egyszer majd régivé teszi azt is, amely ma még újnak számít (Jel 21,1-2.5).

Azoknak, akik ennek folyamatosan megújuló, élő isteni üzenetnek a közvetítésére kaptak elhívást, keresni kell annak lehetőségét, hogy ezt az üzenetet e bibliai lelkület fényében értelmezhessék és adhassák át. Azaz oly módon, hogy azon keresztül ne csak az egykor érvényes, ismerős régi hang szólaljon meg, hanem az aktuális új is. Ez a tanulmánygyűjtemény ebben igyekszik mai mediátorok, isteni üzenetközvetítők segítségére lenni. A kötetben található előkészületeket áthatja az az alapvető hermeneutikai meggyőződés, hogy az írásban rögzített egykori igék korunk prófétáiban és hallgatóikban munkálkodó lélek teszi élővé és hatóvá, azaz aktuális üzenetté. Ám hasonlóan erős az a meggyőződés is, hogy ez a tevékenység az ige hirdetője részéről megköveteli, hogy latba vetve minden ismeretét elmélyüljön az isteni szó és gondolat világában, az egyház értelmezéstörténetének kontextusában, s ugyanakkor nyitott szemmel kövesse, értelmezze saját korának világát is, mint aki arra hivatott, hogy Isten és ember egymásra találását segítse.

A kötetben közzétett prédikációra tekintő 10 exegetikai tanulmány mindegyike az *Igazság és Élet* című lelkipásztori szakfolyóiratban jelent meg 2008–2024 között. Tartalmukat tekintve a szövegek az említett folyóirat szerkezeti alapegységeit követik: exegetikai megértés, teológiai összefüggések feltárása, prédikációvázlat, példák és szemelvények, szempontok az istentisztelet alakításához, illetve bibliográfiai hivatkozások. A szövegek a folyóiratban eredetileg megjelent formájukban, a textusok kanonikus sorrendje szerint kerülnek itt közlésre, tartalmi revízió nélkül, s magukon hordozzák az előkészületek alkalmosságát is. Mindazonáltal a harmonizáció kedvéért egységesítésre kerültek a héber és görög hivatkozások (a jelenlegi változat tartalmazza az eredeti szövegformákat és azok fonetikai átírását is), a bibliográfiai referenciák, illetve az egyes tanulmányok alegységeinek címei is (amelyek a folyóiratban időközben változtak).

A tanulmánykötetet azzal a reménységgel bocsátom útjára, hogy a prédikációra tekintő exegetikai tanulmányok segítségével lesznek az olvasónak a kötet címében is megfogalmazott írásmagyarázati alapelv megvalósulásában, hogy ti. a korábbi üzenet Isten mai népe számára az ő lelke segítségével új hangon, de hasonló meggyőző erővel szólhasson meg.



---

## 2 Mózes 32,7-14 — Jellemformáló imádság

### 1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés

A 2 Mózes 32,7-14 az ismert aranyborjú történetének összefüggésében Mózes közbenjárását beszéli el, amelynek következményeként sikerül elfordítania Isten haragját Izrael népéről, és így az megmenekül a teljes pusztulástól. A perikópa több teológiai kérdést is tematizál, de tekintettel az adott idézet liturgiai kontextusára itt most főként a közbenjárás, a közbenjáró imádság kérdéseire fogok összpontosítani.

*A kontextus.* A 2 Móz 32,7-14 úgy is olvasható, mint a mediátor elhívástörténete. Azaz egy olyan intermezzo, amikor éles helyzetben kiderül az, hogy Mózes alkalmas-e erre a feladatra.<sup>3</sup> A pusztai vándorlás során Mózesnek még nem volt közbenjáró szerepe. Eddig ő a *vezető* volt, a pásztor, aki népe jólétéről és biztonságáról gondoskodott. A 2 Móz 19–20-ban Mózes az, aki a Tóráat közvetíti, aki Isten hangja lesz (20,19), vagyis Isten ügyét képviseli a nép előtt. 2 Móz 32-ben következik az, hogy Mózesnek a nép ügyét kell képviselnie Isten előtt. (A pusztai vándorlás során a továbbiakban gyakori lesz ez a közbenjáró tevékenység.)

A szűkebb perikópa, amelybe ez a közbenjárói elhívástörténet illeszkedik a 2 Móz 32. Egy lépéssel tovább, a szakirodalom a 32-34. fejezeteket szintén gyakran valamilyen összefüggő irodalmi egységként kezeli.<sup>4</sup> A végleges szövegforma szempontjából erre némiképp feljogosít az, hogy az alapgondolat, az Istennel kötött szövetség megtörése és megújítása, tekinthető egy narratív egységnek. Ám a történet ugyanakkor egyértelműen előfeltételezi és folytatja a 2 Mózes 19 (első találkozás a Sinai-hegynél) és 24 (első szövetségkötés) mozzanatait. Így pl. az a megjegyzés, hogy „látta a nép, hogy Mózes késlekedik, és nem jön le a hegyről” (32,1)

---

<sup>3</sup> Mint ahogy 1 Kir 3,16-28-ban Salamon bölcs döntésének történetében is kiderül, hogy alkalmas a királyságra. Hasonlóképpen 2 Kir 2,19-25-ben kiderül, hogy Elizeus igazi próféta, akinek mind az áldása, mind az átka beteljesedik. Másrészt, 1 Sám 13–15 éppen annak a bizonyosága, hogy Saul alkalmatlan a királyságra.

<sup>4</sup> Lásd Durham, *Exodus*, 418, 426.

előfeltételezi azt a gondolatot, hogy Mózes hosszú ideig tartózkodott a hegyen (lásd 2 Móz 24,12.18).

Az események helyszíne a Sinai-hegy és környéke. Az Exodus könyvének figyelmes olvasása rávilágít arra, hogy a Sinai-hegy körüli események elbeszélésénél (is) egy összetett szöveggel kell számolnunk, s az előttünk álló jelenlegi, kanonikus verzióban különböző rétegek és szempontok tevődnek egymásra, amelyek így a végső szöveg értelmezése szempontjából elég sok bonyodalmat okoznak.<sup>5</sup> Ez az összetettség a 2 Móz 32-re is jellemző.<sup>6</sup> Figyelemre méltó például, hogy a 2 Móz 32,11-13 szerint Mózes már a hegyről való leereszkedése *előtt* elmondja a közbenjáró imádságot, s a 32,14 értelmében eredményesen imádkozik, Isten meg is bocsát Izraelnek. Ehhez képest feltűnő, hogy a táborban végrehajtott mózesi intézkedések után ismét egy közbenjáró imádság következik (32,30-33). Ráadásul ebben a történet végi közbenjáró imában semmilyen retorikai jel nem utal arra, mintha a szerző tudatában lett volna annak, hogy ez egy *második* imádság, amely egy korábbi folytatása lenne. Egy előző eredményesnek nyilvánított (32,14) közbenjárás utáni újabb közbenjáró imádság kétségtelenül meglepő. Továbbá, a 7. vers felvezetője után („és szólt az Úr Mózeshez...”) úgy tűnik, mintha a 9. vers egy újabb beszédtemát vezetne be („és ezt mondta az Úr Mózesnek...”). A 9. vers hiányzik az ógörög Exodusból – amely gyakori vélemény szerint egy ősbib szövegváltozatot örökített meg, mint a Masszoréta Szöveg – arra utal, hogy a héber szöveggyományban ténylegesen is számolnunk kell módosulásokkal.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Így például 2 Móz 24,9-11 szerint Mózes, Áron, Nádáb és Abihú mennek fel a Sinai-hegyre és látják Izrael Istenét. De 2 Móz 24,12-15 szerint csak Mózes (és Józsué) megy fel, míg Áron a hegy alatt marad. Eltérő leírásokat találhatunk azzal kapcsolatban is, hogy Isten ír-e a táblára (31,18; 32,15-16; 34) vagy Mózes (Ex 34,27-28), illetve, hogy pontosan mit tartalmaztak a nevezetes kőtáblák (vö. 34,27 és 28). A 2 Móz 33,7 szerint Mózes felvonja a sátrat a táboron kívül, míg 40,17 szerint erre csupán később kerül sor, s Izrael népe közepette lesz annak a helye. Némiképp segítségül, de – lévén, hogy egy sajátos olvasatról beszélünk – inkább tájékozódásul szolgálhat itt a Martin Noth szerinti szövegrétegződést vizualizáló Kustár Zoltán, *A Pentateuchos forrás-művei*. A kiadvány előnye, hogy látványosan bemutatja, hogy szövegtörténeti szempontból hogyan keletkezhetett a Tóra, egyrészt az egyes „források” (szövegrétegek) mentén, másrészt a végső kanonikus olvasatban.

<sup>6</sup> A 2 Móz 32 kutatástörténetéhez lásd Durham, *Exodus*, 416-417. Bár vannak, akik a szöveget igyekeznek egy egységként kezelni (pl. Propp, *Exodus*, 418), s a szöveg töredezettségét leleményes retorikai fogásként értelmezni (pl. Childs és Brichto, vö. Durham, *Exodus*, 417), ez inkább egy, a fennálló problémák által kiváltott exegetikai védekezési mechanizmus, semmint valós alternatíva.

<sup>7</sup> Gyakori az a nézőpont, hogy a 9. vers egy szövegharmonizáció révén az 5 Móz 9,13-ból került át ide (vö. Propp, *Exodus*, 543). A 4QpaleoExod<sup>m</sup> korai qumráni Exodus-kézirat pl. egy másik szövegrészt is átemel 5 Móz 9,20-ból. Az írnoke harmonizáció jelenségéhez lásd Tov, *Textual Criticism*, 98-100.

Lehet-e akkor egy ősbibliai szöveghagyományt rekonstruálni? Ennek a problémának a tisztázásában segít az, ha megvizsgáljuk az aranyborjú-történetnek 5 Móz 9-ben fennmaradt másik változatát, amely szoros kapcsolatban áll a 2 Móz 32-vel. A két szöveg között több szó szerinti egyezés is van, amely valamilyen irodalmi kapcsolatot feltételez. (A részletesebb elemzéshez lásd az Exkurzust.) A két szöveg egybevetése arra enged következtetni, hogy az aranyborjú történetének egy ősbibliai hagyománya szerint Mózes valószínűleg nem a Sinai-hegyről való lefele indulása előtt mondott közbenjáró imádságot, hanem *miután* másodsor visszatért a hegyre (32,30-32). Azaz egy korai történetvariációban az indulás előtti Mózes és Isten közötti párbeszéd a 2 Móz 32,10 gondolatával érhetett véget, és a 2 Móz 32,11-14 (a mózesi közbenjárás) későbbi motívum.<sup>8</sup> Ez egyrészt megoldja azt a korábban említett problémát is, hogy amennyiben eredményes volt a közbenjárás (32,11-14), miért lett volna szükség ismét egy másikra a későbbiekben (32,31-33).

Másrészt nem kevésbé lényeges, hogy a 32,11-14 közbenjáró imájának elhagyásával szépen összekapcsolódik egymással a hegyről lefelé indulás előtt felvillantott isteni terv és a visszatérés utáni mózesi reakció, amely mintha ugyanarra az tervre reflektálna. A 2 Móz 32,10 szerint Isten azt tervezi, hogy a borjúkészítő, megromlott népet megsemmisíti és *Mózes*t nagy néppé teszi. A történet végén, amikor Mózes visszamegy a hegyre a tematika erősen hasonló: „És most bocsátsd meg vétkeiket! Mert ha nem, akkor *törölj ki engem* könyvedből, amelyet írtál!” (32,32) Azaz mindkét szövegben a Mózes sorsa (neve, azaz utódai, nemzedéke, jövője) a tét.<sup>9</sup> Vagyis a 2 Móz 32,10-ben felvetett problémára az elbeszélés-hagyomány egy korábbi formájában nem a 32,11-14-ben, hanem a 32,31-33-ban született meg a válasz.

Tény az – s az igehirdető és bibliaolvasó ma ezzel szembeül –, hogy a 2 Móz 32,7-14-ben fennmaradt egy olyan hagyomány-változat, amely ezt a közbenjáró imát az aranyborjú összefüggésében helyezi el. Ez a hermeneutikai kontextus pedig arra készíti az olvasót, hogy e szándéknak megfelelően itt is keresse meg a perikópa mondanivalóját.

---

<sup>8</sup> Azt a tényt, hogy 2 Móz 32 történetén belül történtek változások, a fentebb említett ógörög verzió és Masszoréa Szöveg közötti eltérés is jelzi (vö. 32,9). Noth azt feltételezi, hogy az aranyborjú-történetének korai változatában a 32,10 is hiányzott (az isteni pusztító szándék kinyilatkoztatása), azaz az eredeti narratíva a Mózes és Isten párbeszédéből csak a 7-8 verseket tartalmazta (vö. Kustár, *A Pentateuchos forrásművei*, 59, 238). Az 5 Móz 9 viszont mindenképpen feltételezi a 32,10 gondolatát.

<sup>9</sup> A 2 Móz 32,10 helyén az 5 Móz 9,14 pontosan ezt a „kitörölni” igét használja (מחה *máchá*), mint 2 Móz 32,32: „*hadd töröljem el még a nevüket is az ég alól*”. Amikor Mózes azt kéri, hogy Isten törölje ki őt az ő könyvéből, akkor pontosan erre történik hivatkozás. Azaz a két passzus között valóban egyfajta kapcsolatot feltételez a deuteronomiumi hagyomány.

A szöveg nyelvezete. Isten úgy jellemzi a népet, hogy az „romlott” (תַּחֲשִׁי). Ugyanazt a kulcskifejezést találjuk itt, mint amelyet az Ószövetség az özönvíz előtti föld lakóairól használ (1 Móz 6,11-13, 17).<sup>10</sup> Ott Isten eltörölte a föld lakóit, s itt is ugyanazt tervezi (10. v.). A Sinai-hegynél megtörtént már a néppé fogadás (2 Móz 19,5), és a Tízparancsolat kinyilatkoztatásakor a hegyen mindenki számára érthetően és hangosan is elhangzott, hogy „én vagyok a te Istened, ki kihoztalak téged...” (20,2). Ezekután a „te néped” és „amelyet te felhoztál Egyiptomból” frázisok úgy hatnak Isten részéről, mint az eltávolodás kifejeződései.<sup>11</sup> Megerősíti ezt a 8. v. is, amely a már korábban megparancsolt (elrendelt) útról való korai elhajlásként értelmezi Izrael cselekedetét.<sup>12</sup> Izrael tehát nem tudatlanul vétkezik, hanem szándékosan, Isten parancsának ismeretében. Ő az ifjú aposztata, aki még jóformán bele sem kóstolt az ő szabadító Istenének szánt áldozat jó ízébe, máris egy másként elképzelt istenség asztalánál falatozik (6. v.).<sup>13</sup> A narratíva szerint ezt úgy és akkor történik, amikor Áron (aki a rituális rend megtestesítője) jelen van a nép között, de az isteni kinyilatkoztatás írásban rögzített formája (Mózes és a Tóra) nincs ott a táborban. A 2 Móz 32 elbeszélését lehet paradigmatiszta értelemben így is olvasni: abban a közösségben, ahol hiányzik „Mózes” (azaz Isten írott beszéde), „Áron” (azaz a rítus) könnyen tévútra vezet. Másként fogalmazva: Isten népe csak „Mózes” társaságában (azaz a Tóra-kontroll mellett) maradhat meg az elrendelt úton.

A 9. v. „kemény nyakú nép” (pontosabban „kemény tarkójú nép”) gondolata a tanítással, neveléssel szembeni dacos ellenszegülést, az engedetlenség képzetét idézi, ti. annak az állatnak a képét, aki nem akarja nyakát igába hajtani. Tehát egy pedagógiai szakterminus, amely implicite a Tórát Isten nevelő eszközének

---

<sup>10</sup> Bár fontos, hogy ott a nif. forma jelenik meg (amely állapotot jelöl: „megromlott”). A piél forma (mint 2 Móz 32,7-ben) általában tárgyias ige („valamit elrontani”), de ez az eset itt nem áll fenn. Nem tárgyias igeiként talán még Hós 9:9-ban fordul elő.

<sup>11</sup> A szövegben itt van némi logikai bizonytalanság, hogy hogyan is értelmezhető az, hogy Izrael megszegte a kiábrázolásra vonatkozó második parancsolatot. Ugyanis 2 Móz 32-ben még nem volt birtokában az erre vonatkozó írott törvény. De a szöveg szerzője vélhetően a 2 Móz 20,18-ra, de főként a deuteronomiumi hagyományra építhet, amely azt sejteti, hogy Izrael szóban már hallotta a Tízparancsolatot, mielőtt azt írásban is átvette volna.

<sup>12</sup> A frázis főként a deuteronomista szövegekre emlékeztet. Lásd Bír 2,17.

<sup>13</sup> Az aranyborjú-története talán nem egy idegen isten, hanem Jahve illegitim módon való tiszteltetését tematizálja, vagyis az elbeszélés egy alternatív Jahve-kultuszt jelenít meg. Vö. Durham, *Exodus*, 422; Kató, *Samária*. A szöveg szerint aranyborjú csak egy készül. Az „ezek a te isteneid, Izrael, akik kihoztak téged...” frázis mégis a több istenség képzetét kelti (lásd viszont Neh 9,18). Propp arra gondol, hogy a szöveg szerzője egy kvázi pogány ember beszédmódját idézi (*Exodus*, 551-552). De nem kizárt, hogy az idézet 2 Kir 12,28-ból származik, mely kontextusban a többes számnak szó szerinti értelme van.

tekinti.<sup>14</sup> A 9. vers azt sejtetné, hogy itt nem egy egyszeri alkalmi megnyilvánulással, hanem egy alapvető természeti jellemzővel van dolgunk.

A 10. v. Isten tervét nyilatkoztatja ki Mózes számára. A jövőbeli isteni tervbe csak próféta nyerhet beavatást, így implicite ez a szöveg Mózeset egyfajta próféta-ként mutatja be (5 Móz 34,10). A nép megsemmisítése (héb. כָּלָה *kálá* „véget vet; felemészt”), amely utalhat döghalálra (5 Móz 28,21), vagy ellenség általi megsemmisítésre (1 Sám 15,18). Isten azt tervezi, hogy Izrael helyett Mózeset teszi „nagy néppé”. A „nagy néppé tenni” gondolat itt az Ábrahámnak és Jákobnak adott ősigéretre utal vissza (lásd Mózes ellenérvét a 13. versben), ahol ugyanezt a frázist találjuk: „nagy néppé teszlek téged” (1 Móz 12,2; 46,3).<sup>15</sup> Azaz: ott tartunk, hogy Izrael elveszíti az Ábrahámnak / Jákobnak adott ígéretet, s Mózes lép az ő helyére! Ez egy kulcsfontosságú mondat az Isten és Mózes közötti párbeszédben. Tulajdonképpen egy csapda: ha Mózes belemegy Isten tervébe, s elfogadja az ajánlatot, azzal éppen azt bizonyítja, hogy nem alkalmas a közbenjárói feladatra, mert feláldozza közösségét a saját hírneve érdekében. A közbenjárónak éppen az a feladata, hogy népe és ne önmaga javát keresse. Ha a népet beáldozza a saját hírnevéért, azzal erre a feladatra való alkalmatlanságát árulja el.<sup>16</sup>

A 11-13. versek a Mózes közbenjáró imádságát tartalmazzák. Mózes „hízeleg, bókolkol” (חָלָה *chálá*) Isten előtt, azaz a kegyeit keresi.<sup>17</sup> A versek formailag a közbenjárók beszédmódját idézik.<sup>18</sup> Mózes két érvet hoz fel, amellyel szeretné rávezetni Istent tervének megváltoztatására. Az első érv: Miért mondanák az egyiptomiak, hogy azért hozta ki Isten, hogy megölje őket? A második érv: Mi lesz az atyáknak Kánaán odaajándékozásával tett esküvel kapcsolatban?<sup>19</sup> Fontos, hogy egyik

---

<sup>14</sup> Erre utal Péld 29,1, amely a קִשָּׁה-עֵרָרָה *qösé óréf* kifejezést a feddésre való nyakas reakcióként értelmezi. Teológiai – vagyis az Istenhez való viszonyulás – kontextusában ez a beszédmód főként az ún. deuteronomista szerzőkre jellemző. Lásd még 2 Móz 33,3-5; 34,9; 5 Móz 9,6,13; 10,16; 31,27; 2 Kir 17,14; Jer 7,26; 17,23; 19,15; Neh 9,16-17, 29.

<sup>15</sup> Ehelyett az 5 Móz 9,14 szerinti variációban ez áll: „nálánál (azaz Izraelnél) erősebb és számosabb néppé teszlek”. Az 5 Móz 9,14 szerint „nálánál (azaz Izraelnél) nagyobb és számosabb” frázist találjuk, amelyben nem az ősatyákkal való kapcsolat hangsúlyos. Mindhárom kifejezést megtaláljuk 4 Móz 14,12-ben.

<sup>16</sup> E párbeszéd korábbi hagyomány szerinti záradékában (lásd fentebb) Mózes éppen önmagát ajánlja fel népe helyett (lásd 32,32)!

<sup>17</sup> Nem teológiai Zsolt 45,13; Jób 11,19. Az Isten előtt „hízelegni” gondolathoz 1 Sám 13,12; 1 Kir 13,6; Mal 1,9.

<sup>18</sup> Lásd Zsolt 74,1-2; 79,10; 115,1-2; Ézs 62,6; Jóel 2,17.

<sup>19</sup> Az 5 Móz 9 szerinti verzióban a két érv fordított sorrendben jelenik meg. A 4 Móz 14,11-20-ban ott van a gondolat, hogy Egyiptom szerint Isten azért vezette ki, hogy megölje a pusztában (14,15), de az atyákra való hivatkozás csak indirekt módon, „az ország, amelyről megesküdött” formában jelenik meg (14,16). A 4 Mózésben Egyiptom és Kánaán fiktív párbeszédében mutatja be, hogy hogyan viszonyulnának ahhoz, ha Isten megsemmisítené népét a pusztában.

érvben sem szerepel Izrael maga mint a harag elfordításának indoka. Másként fogalmazva: mindkét érven kizárólag Isten érdeke kerül a középpontba.

Az első érv talán úgy értelmezhető, hogy Isten hatalmas cselekedete gúny tárgyává lesz az idegenek előtt (eredménytelen tettként értékelik), azaz Isten nemzetközi hírneve forog kockán. Ennek az argumentumnak a súlyát akkor értjük, ha figyelembe vesszük a (hír)név (שם *sém* / כָּבוֹד *kábód*) korabeli jelentőségét. A „mit mondanak mások valakiről” rendkívül érzékeny és ennélfogva gyakori téma az Ószövetségben. Ezek 36,22 például így fogalmaz a babiloni száműzetésben élő Izraellel kapcsolatban: „Nem tiértetek cselekszem én, Izráel háza, hanem szent nevéért, amelyre gyalázatot hoztatok a népek között, amerre csak jártatok.”<sup>20</sup>

Mózes másik érve az, hogy Isten önmagával is konfliktusba kerülne azzal, hogy az önmagára mondott esküt nem tartaná meg. A csillagok száma szerint megsokasított Izrael 2 Móz 32,13-ban egyértelműen az 1 Móz 22,16-17-re utal vissza, amely szövegrész tartalmazza az Isten önmagára mondott esküjét is. A héb. בִּי נִשְׁבַּעְתִּי *bí nisbátí* „magamra esküszöm” mondat azt jelenti, hogy Isten is kimondta az ismert esküformulát: חַי אֲנִי *chaj aní*, azaz „addig éljek...”.<sup>21</sup> Ha tehát az Isten megszegi az önmagára mondott esküt, akkor az ő léte forog kockán. Sőt, a kimondott szó megszegésével pontosan azt követné el, amit most Izraelen számon kér, hogy ti. nem tartotta be a korábban kimondott szavát.

A 14. vers levonja a következtetést, hogy Mózes közbenjárása elérte a célját. Az Úr megbánta, meggondolta magát és nem hajtotta végre, amit eltervezett. Bár első hallásra teológiai értelemben furcsának tűnhet az isteni megbánás gondolata, az igazságos és kegyelmes Isten kettős természetéből fakadóan (2 Móz 20,5-6; 34,6-7; 4 Móz 14,18) ez aligha fog teológiai problémát okozni. Minden közbenjáró végső reménysége az, hogy Isten nem marad következetes a betervezett ítélethez, s a „kegyelmes Isten” névhez való hűsége (következetessége) felül kerekedik az „igazságos Isten” karakterén.<sup>22</sup>

*Exkurzus – A 2 Móz 32 és 5 Móz 9 szövegeinek egymáshoz való viszonya.* Az aranyborjú történetének két szövegváltozata között kétségtelenül valamilyen irodalmi kapcsolat áll fenn.<sup>23</sup> Az 5 Móz 9 és 2 Móz 32 egybevetése segít megérteni 2 Móz 32

---

<sup>20</sup> Lásd még 5 Móz 32,17; Józ 7,9; Zsolt 74,10; 79,10; 115,1; Ézs 48,11; Jer 14,21; Ezek 20,44; 36,21-23; Jól 2,17; Mik 7,10.

<sup>21</sup> Lásd 4 Móz 14,21.28; 5 Móz 32,40; Ézs 49,18; Jer 22,24; Ezek 5,11; stb. Különösen Ezékiel könyvében gyakori Isten esküvése.

<sup>22</sup> Vö. Jól 2,14; Jón 3,9. A téma feldolgozásához lásd Balogh, Megbánó Isten.

<sup>23</sup> Nem tudjuk, hogy közvetlen irodalmi kapcsolatról van-e szó (azaz 5 Móz közvetlenül ismerté 2 Móz 32 szövegét, vagy fordítva), vagy mindkettő egy közös írott hagyományra megy vissza.

keletkezéstörténetét. Bár 5 Móz 9–10 szintén nem egy homogén, hanem egy összetett szövegegység, vannak adataink arra vonatkozóan, hogy hogyan válik el egymástól a szövegen belüli alaprég és a későbbi kiegészítés.<sup>24</sup> Eszerint úgy tűnik, hogy a Deuteronomium egy korábbi egyes szám második személyben írt beszámolóját (amely a címzettet általában „te” névmással szólítja meg) később egészítették ki egy többes szám második személyű beszámolóval (amely a „ti” névmást, illetve a megfelelő birtok- és tárgyragokat használja).<sup>25</sup> Néhány érdekes következtetés vonható le a két elbeszélés-verzió egybevetéséből.

(1) Az 5 Móz 9–10 hivatkozik 2 Móz 32-re már a korábbi szövegrétegben is: „Én ott álltam a hegyen, mint az előző alkalommal, negyven nap és negyven éjjel. Ezúttal is meghallgattam engem az Úr, és nem akart már elpusztítani téged” (5 Móz 10,10). Az „elpusztítani” a héb. *נחש* *sáchat* fordítása, pontosan az az ige, amely 2 Móz 32,7-ben a nép elhajlását jelzi. Az isteni *נחש* *sáchat*, „megrontás” a tálói törvény értelmében az Izrael elhajlásnak megfelelő megtorlást jelentette volna. Továbbá, az „előző alkalom”-frázis csakis a 2 Móz 24,18-összefüggésében értendő, vagyis az első alkalom az volt, amikor Mózes felment, hogy átvegye a táblákat. A második az, amikor újra felmegy közbenjárás céljából. Azaz 5 Móz 10,10 azt sugallja, hogy Mózes egy második alkalommal mondta el közbenjáró imádságát, nem a táblák átvételekor (ahogy azt 2 Móz 32,11 sugallja). Ezt követően pedig az 5 Móz szövege ezzel folytatja: „Ezt mondta nekem az Úr: Menj, és indulj útnak a nép élén, hogy bemehessenek és birtokba vehessék azt a földet, amelyről megesküdtem atyáinknak, hogy nekik adom” (10,11). Az eredményes közbenjárás és a nép vezetésére való felszólítás kettős gondolata 2 Móz 32-ben az aranyborjú történetét záró versekben szintén egybekapcsolódik (32,31-33 és 32,34). Ez pedig azt sejteti, hogy a korábbi deuteronomiumi hagyomány szerint Mózes hatásos közbenjáró imádsága nem az aranyborjú megsemmisítése előtt, hanem azt követően hangzott el.

(2) A 2 Móz 32-vel kapcsolatos nagyobb méretű átfedés és egyezés az 5 Móz 9 későbbi szövegrétegében található. Ez a későbbi kiegészítő réteg, az 5 Móz 29,7b-29, tulajdonképpen az illusztráció célját szolgálja, ti. történelmi példákat szolgáltat az 5 Móz 9,7 felszólításához: „Emlékezz rá, és el ne felejtse, hogyan ingerelted

---

Annak okán, hogy az 5 Móz pusztai történelmi allúziói helyenként eltérnek az Exodusból és Numeriból ismert hagyományoktól, inkább ez utóbbira gondolnék.

<sup>24</sup> Az 5 Móz 9–10 keletkezéstörténetét részletesen tárgyalja Peckham, *The Composition*, 5-39. A szövegegységen belüli szempontok elemzése során a kutatástörténet alapvetően két réteget különít el, de a részleteket illetően a vélemények eltérőek. Általában a Deuteronomium újabb kutatástörténetéhez lásd Karasszon, *Etikai hagyomány*, 43-53.

<sup>25</sup> Az első, korábbi deuteronomiumi réteghez tartozik az 5 Móz 9,1-7a + 10,10(kk), a későbbi, ezt kiegészítő réteg a 9,10b-10,9.

haragra Istenedet, az Urat a pusztában.” Az emlékeztetés célját szolgáló két kiemelt példa a továbbiakban a Sinai / Hóreb hegyénél zajló aranyborjú-történet (5 Móz 9,8-21) és a pusztai lázadások történetesorozatai, különös tekintettel a Kádésből kiküldött kémek történetére (5 Móz 9,22-29; vö. 4 Móz 13-14). Az 5 Móz 9,12-14 közelről követi 2 Móz 32,7-10 szövegét, egészen addig, amíg Isten bejelenti az ő tervét, hogy elpusztítja a népet és Mózes tervezi helyette nagy néppé tenni (10. vers). Az 5 Móz szerinti verzió viszont ezt követően, Mózes hegyről való leindulása előtt még nem beszél arról, hogy közbenjáró imádságot mondott volna. A beszélgetés abbamarad Isten szándéka bejelentésénél és annak mérlegelésénél, hogy Mózes teszi nagy néppé Izrael helyett.

(3) De ennél többet is mondhatunk. A Mózes első közbenjárására való utalás 2 Móz 32,11-13 szerinti párhuzamának gondolatait az 5 Móz 9 szerinti szövegváltozat is tartalmazza (9,25-29), csak hogy azt nem a sinai eseményekhez, hanem a kádési történethez csatolja (Kánaán kikémlése)! És tényleg, 4 Móz 14,11-20-ból tudjuk azt, hogy a hagyomány ebben az összefüggésben is megörökített egy, a 2 Móz 32,11-13-hoz (és 5 Móz 9,26-29-hez) nagyon hasonló közbenjáró imát!<sup>26</sup>

A fentiek arra engednek következtetni, hogy az aranyborjú történetének egy ősibb hagyománya szerint Mózes feltehetően nem a Sinai-hegyről való lefele indulása *előtt* mondott közbenjáró imádságot, mint 2 Móz 32,7-14 jelenlegi változatában, hanem a hegyre való visszatérése után (2 Móz 32,30-32).

## 2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések

A 2 Móz 32-t lehet úgy olvasni, mint amely az ún. bűneset történetének egy alternatív elbeszélése. 1 Móz 2 azzal indul, hogy Isten kialakít egy kedvező környezetet az ember számára, létrehozza azt, ami neki jó. Ez az isteni előzékenység viszont

---

<sup>26</sup> Az Egyiptomból való feljövételre vonatkozólag a perikópa két része, 2 Móz 32,7-10 és 32,11-14 két *különböző* terminust használ. A 32,7-8 szerint Mózes a népet „felhozta” (עלה *álá* hif.) Egyiptomból, a 32,11-12 szerint pedig „kihozta” (סוֹרָה *jácá* hif.). Bár első látásra triviálisnak tűnik a különbség, valószínűleg ennél lényegesebb a teológiai háttér. Az *עלה* *álá* hif. a fenti perikópa mellett főként a Numeriben maradt fenn (2 Móz 32,1.4.7.8; 33,1; 3 Móz 11,45; 4 Móz 14,13; 16,13; 20,5; 21,5). A Deuteronomium ehelyett a *סוֹרָה* hif. variációt használja (vö. 5 Móz 9,12. A „kihozni” gondolata mögött ott van a „házból kihozni”, azaz feltételezi a szolgaság háza Egyiptom-képzetet, ami az *עלה* *álá* hif. esetében az ismert földrajzi elképzelés húzódik meg – Egyiptomba lemenni, onnan meg feljönni). Bár az 5 Móz nem használja (egyetlen kivétel 5 Móz 20,1), az *עלה* *álá* hif. gyakori a későbbi ún. deuteronomista történeti műben (Józs 24,17; Bír 2,1; 6,8,13; 1 Sám 8,8; 10,18; 12,6; 2 Sám 7,6; 1 Kir 12,28; 17,7,36; lásd még Zsolt 86,11; Ézs 63,11; Jer 2,6; 11,7; 16,14; 23,7; Hós 12,14; Ám 2,10; 3,1; 9,7; Mik 6,4 – a prófétai könyvekben is deuteronomista redakcióról beszélünk). Érdekes, hogy a Zsolt 109,19-23 és 24-27 szintén összekapcsolja az aranyborjú-narratívát és a kánaáni kémek történetét.



magában foglal olyan korlátokat és feltételeket is, amelyek a jó rend érdekében az ember és Isten közötti határvonalat rögzítik. A kertben sok dolgot lehet tenni, de egy dolgot nem: nem lehet enni a mindentudás fájáról, amely az embert olyanná tenne, mint Isten. Azaz: az Édenben csak egy Isten lehet, ebben a tárgyban nincs alku. 1 Móz 3 ezt azzal folytatja, hogy az ember pontosan ezt a parancsot szegi meg, ezért mennie kell. Az Édentől „keletre”, a bolyongás pusztaságában telepedik le. Megtörik a korábbi jó viszony, későbbi terminológiával: a szövetség. Az aranyborjú-történet értelmezhető úgy, mint ennek a korábbi elbeszélésnek egy alternatívája, mint egy második bűneset. Isten itt is, az Édentől keletre, a pusztában bolyongó Izrael számára is megteremti a biztonságos környezetet, s megszabja a határokat. Az egység áthágása pedig ugyanazon a ponton történik, mint korábban. Izrael ismételten azt vitatja el, mint annak idején Ádám: hogy ki legyen az isten. Az „én vagyok a te Istened, aki kihoztalak téged” helyett ők egy másik szereplőt választanak.

Az Izrael Egyiptomból való kihívása úgy is olvasható, mint ami ellentétes párhuzamban áll az Ábrahám Mezopotámiából való elhívásával is. A végcél mindkét esetben az, hogy Isten egy hosszú úton átvezetve letelepíti az ő szövetségését Kánaán földjén. De az Ábrahámmal kötött szövetség és az Izraellel kötött szövetség között van egy kardinális különbség. 1 Móz 15,6 szerint Isten hűségeseknek találta Ábrahámot és ezért szövetséget kötött vele (vö. Neh 9,8). Deut 9,6 szerint viszont Izraellel Isten éppenséggel nem a hűségéért, hanem hűtlensége ellenére kötött szövetséget. Tehát míg az Ábrahám vándorlásának történeteiből Ábrahámot úgy ismerjük meg, mint akinek hite minden próbát kiáll, s kitartóan ragaszkodik az őt elhívó Istenhez, Izrael vándorlásának történetéből éppen a folytonos engedetlenség – s az ennek ellenére fennmaradó isteni hűség – lesz a központi motívum.

Ahol viszont a kapcsolat sérülékeny, ott szükség van a mediátorra. Ez a mediátor-típusú, a másokért imádkozó személy jól ismert az ószövetségi teológiában, s általában (kultikus) *prófétai* szerepkörhöz kötődik.<sup>27</sup> Ahogy egyik magyarázó fogalmaz, a közbenjáró „a néppel szemben Isten oldalán áll, az Istennel szemben a nép oldalán”.<sup>28</sup> Szerepe az, hogy Isten befogadja azt a kérést, amelyet az Istentől való eltávolodása okán az érintett maga nem tudna Isten elé tárni. Azaz a közbenjárás egyrészt feltételezi annak a bűnösségét, akiért közbenjárnak, másrészt feltételezi az igaz mivoltát annak, aki ezt a közbenjárói feladatot végzi. A közbenjáró

---

<sup>27</sup> 1 Móz 20,7 alapvetően prófétai feladatkörnek tekinti a közbenjárást. Mózes mellett az Ószövetség híres közbenjárója Sámuel próféta (1 Sám 7:5; 12,19,23; Jer 15:1) és Jeremiás (Jer 7,16; 11,14; vö. Ám 7,2-3,5-6). Ugyanakkor az említett prófétai alakok egyben áldozatot is mutatnak be, tehát papi funkciót is végeznek.

<sup>28</sup> Ter Linden, *Az a hír járja*, 234.

proféta szó szerint is „résen” áll (vö. héb. פָּרַע *perec* Zsolt 106,23-ban), egy közösség sérülékeny pontját óvja.<sup>29</sup> Ezék 13,4-5 így méltatlankodik az alkalmatlan próféták miatt: „Nem álltatok oda a résekhez, nem építtetek falat Izrael háza körül, hogy helyt tudjatok állni az Úr napján a harcban.”

Bár a fenti perikópa a másokért mondott közbenjáró *imádság* gondolatát állítja előtérbe, nem árt hangsúlyozni, hogy az ókori gondolkodásban a (rituális) imádság általában együtt járt az áldozattal, valójában az áldozat állandó kísérő eleme volt. Érdekes, hogy Izrael pusztai vándorlásának idejéről szóló történetekben nincs szó arról, hogy áldoztak volna.<sup>30</sup> Az imádsággal kísért áldozat volt az a rituális eszköz, amely Isten ítéletét (haragját) elfordította, kultikus nyelven „kiengesztelte” őt (vö. 2 Sám 24,25). Az áldozat hiánya is magyarázhatja azt, hogy miért olvasunk a pusztai történetekben gyakran emberáldozatokkal együtt járó csapásokról.<sup>31</sup> A rituális áldozatbemutatás a papokhoz kapcsolódik.<sup>32</sup>

Az újszövetségi teológiában a „közbenjáró” (μεσίτης *meszítész*) és a „pártfogó” (παράκλητος *páráklétosz*) kulcsszavak azok, amelyek a fenti témakörhöz kapcsolódnak. 1 Tim 2,5 szerint „egy a közbenjáró is Isten és emberek között, az ember Krisztus Jézus”. Különösen a Zsidókhoz írt levél az, amely Krisztus közbenjáró funkcióját tematizálja, de azt nem prófétai kontextusban teszi, hanem az ő (Melkicedek rendje szerinti) főpapi tevékenységéhez köti. A földi (lévita) főpapokhoz képest ő, a mennyei főpap egy jobb szövetség, egy új szövetség közbenjárója (Zsid 8,16; 9,15; 12,24). Érdekes viszont, hogy a mediátor itt mindenekelőtt az ő áldozati szerepét, s nem az imádkozó funkcióját jelenti (akárcsak 1 Tim 2,5-6-ban). De olvasunk arról is, hogy Krisztus már földi élete során is imádkozott az övéért (Lk 22,32; Jn 17,9; sőt a bűnösökért is – Lk 23,34), majd mennybemenetele után Isten jobbán esedezik érettünk (Róm 8,34; Zsid 4,16; 7,25; 1 Jn 2,1).

---

<sup>29</sup> Lásd még Ezék 22,28-30. A héb. פָּרַע *párac* esetében gyakran két homonim jelentést különítenek el egymástól I. „betör, áttör”, illetve II. „unszol, erőltet valamit”. Vö. Egeresi, *Héber*, 578. Nem kizárt viszont, hogy ugyanarról az alaptörzsről van szó. Vö. héb. פָּרַע, amelynek szintén van egy „üt(köz)és” és egy átvitt értelmű „csapás” (pl. dögvész) nüánusza.

<sup>30</sup> Lásd Ám 5,25. Vö. 5 Móz 32,17. Kivételes formájú áldozat volt a 2 Móz 24,4-8-ban, amely a szövetség megkötését szentesítette. A kanonikus szövegben emellett az aranyborjú története az egyetlen, amely arra utal, hogy Izrael ténylegesen is áldozatot mutatott be a pusztában. S ez utóbbi is, mintha egy új szövetségekötés lenne az előzőhöz képest. Érdemes a fentiekkel összevetni 2 Móz 3,12.18; 5,3; 8,27-28 szövegeit, amelyek Izrael távozását Egyiptomból azzal magyarázza, hogy áldozatot akartak bemutatni a pusztában Istennek.

<sup>31</sup> Lásd 4 Móz 8,19; 17,11-12; 25,7-8; Zsolt 106,29-30.

<sup>32</sup> Ennek értelmében Áronnak a csapást kellett volna elhárítani, erre pontosan ezt hozta Izraelre (vö. 2 Móz 32,35). Ebben a történetben az Áron által bemutatott áldozat az aranyborúnak szól, az imádságot utána Mózes Istennek mondja el. A kettő között diszharmonia van.

Kérdés, hogy a Krisztusén kívül van-e más mediátori szerepkör a keresztyén gyülekezetben? A közbenjáró kifejezést *csak* Krisztussal összefüggésben használja az Újszövetség.<sup>33</sup> Amennyiben Krisztus menybemenetele révén lebomlott a válszfal Isten és a megszentelt egyház között, ez azt jelenti, hogy az ószövetségi mózesi közbenjárásnak, a hierarchikus kultuszi világnak nincs többé relevanciája, nincs többé földi közbenjáró. Az Újszövetségben alapvetően két gondolattal találkozunk itt. (1) Az egyik szerint a keresztyének imádságaikban Krisztuson, mintegy mediátoron keresztül járulnak Istenhez. (2) A másik fogalmazásmód, amelyet főként János evangéliuma hangsúlyoz, hogy a keresztyének Jézus nevében közvetlenül az Atyához fordulnak. A pártfogó (*παράκλητος* *páráklétosz*) eljövetele előtt még azt mondja: „én pedig kérem az Atyát, és másik Pártfogót ad nektek” (Jn 14,16), de annak eljövetele után már így szól (16,26): „Azon a napon az én nevemben kértek, és nem mondom nektek, hogy én kérem majd az Atyát értetek.” A Lélek a Jézus nevében közvetlenül Istenhez imádkozik (vö. Róm 8,26). A „Jézus nevében” azt jelenti, hogy mintha nem mi, hanem ő maga mondaná, s annyiban Atya, amennyiben rajta keresztül a mi atyánk.

Bár a mózesi értelemben vett földi közbenjárói szerepkört az Újszövetség mellőzi,<sup>34</sup> ennek ellenére nem ismeretlen az a gondolat, hogy a keresztyén közösség tagjainak is imádkozni kell egymásért. Jak 5,16 erre buzdít: „Valljátok meg azért egymásnak bűneiteket, és imádkozzatok egymásért, hogy meggyógyuljatok. Nagy az ereje az igaz ember buzgó könyörgésének.” A mondat itt is azt sejteti, hogy a bűnösért imádkozó *igaz* ember imájának van ereje (vö. Jn 9,31).<sup>35</sup> Sőt, a nem egyháziak, azaz a kívül valók irányába is egyértelmű utasítást ad 1 Tim 2,2-5: „tartsatok könyörgéseket, imádságokat, esedezéseket és hálaadásokat minden emberért, a királyokért és minden feljebbvalóért...”, amellyel a keresztyén közösség Isten általános üdvözítő tervét mozdítja elő.<sup>36</sup> Egyértelmű viszont, hogy itt a közbenjáró ima nem egy kiváltságos kultikus funkció (mint Mózes esetében), hanem általános feladat, amelyre valakit istenközelsége (igaz mivolta) és Isten üdvözítő terve kötelez a bűnnek kiszolgáltatott testvérrel (Jak) vagy kívülállókkal (1 Tim) szemben.

A Krisztus egyetlen közbenjárói mivolta és a gyülekezet közbenjárása közötti kapcsolat kérdését Kálvin így tisztázza: „(...) Isten csak egy közbenjárót állított, Krisztust, akinek közbenjárása megengeszteli és megnyírt az Atyát irántunk. Bár

---

<sup>33</sup> Nem releváns, ezért itt mellőzöm a Gal 3,19-20 kivételes szövegét.

<sup>34</sup> Nem fordult elő ez a szerepkör az Isten által rendelt tisztségek között. Vö. 1 Kor 12,28; Ef 4,11.

<sup>35</sup> Kálvin, *Institutio*, 3,14.8.

<sup>36</sup> Említhetjük itt még az üldözökért mondott imádságot is (Mt 5,44; ApCsel 7,60). Lásd továbbá a Második Helvét Hitvallás XXIII. részét.

eközben a szentek számára is megmarad a közbenjárás, hogy egymás üdvösségét kölcsönösen ajánlják Istennek (...).<sup>37</sup>

A 2 Móz 32,7-14 szövegének mai aktualitását tekintve, az imádkozó egyház számára az 1 Tim 2,2-4-ben megfogalmazott közbenjáró imára vonatkozó felhívás különösen érdekes teológiai kérdést vet fel. Az Újszövetség eszerint ugyanis már nem a 2 Móz 32 *szűkebb* értelmében vett Isten és az ő választott népe kontextusában láttatja velünk a másokért való közbenjárás kérdését, hanem Isten *egyetemes* üdvözítő terve kontextusában! Azaz, míg 2 Móz 32-ben Mózes Isten Izraellel való speciális kapcsolatára hivatkozva mondja el imáját, az 1 Tim 2,4 értelmében a mai egyház Isten egyetemes üdvözítő tervére hivatkozva teheti ugyanezt. Az újszövetségi közbenjáróknak a Mózeséhez hasonló odaadással kell képviselniük az egész teremtett világ (s nemcsak az egyház) ügyét Isten előtt. A világ elől bezárkózó egyház elé ez a missziós imaforma (amely egybecseng a missziói paranccsal) egy más perspektívát állít.

### 3. Prédikációvázlat

Imádság vasárnapján egy olyan bibliai szövegrész áll előttünk, amelyben egy „eredményes” közbenjáró imádság hangzik el, ha az eredményt abban mérjük, hogy teljesül az imádságban elhangzó kérés. Márpedig a legtöbben, szerintem, ebben szoktuk mérni. Kísértő az a gondolat, hogy úgy olvassuk ezt a szöveget, mint amelyben egy ilyen, Isten által is elfogadható imádság *mintája*, receptje található meg. De lehet így olvasni? Ha mind beletesszük a hozzávalókat, akkor várhatjuk – nagyon leegyszerűsített bibliai mintákra épülő írásértelmezésünk szerint –, hogy majd a mi esetünkben is hasonlóképpen működni fog?

A helyzet az, hogy az isteni cselekvés szálait az imádságaink sem tudják kiszámítható, törvényszerű hálózatba rendezni. Minden imádság végső kimenetele csakis egy dolog függvénye: hogy Isten maga hogyan dönt a kérésünk meghallgatása felől. Ugyanennek a Mózesnek van olyan imádsága is, amelyet Isten nem hallgatott meg. Pl. amikor azért könyörög, hogy engedje meg, hogy népével együtt ő is átkelhessen a Jordánon, azt olvassuk, hogy „az Úr (...) nem hallgatott meg, hanem azt mondta nekem: Elég, ne is hozd szóba többé nekem ezt a dolgot!” (5 Móz 3,26). A másik nagy közbenjáró Sámuel próféta, akinek a szavára Isten egyszer még az eget is megszólaltatta (1 Sám 12,17-18), máskor egy egész éjszakán át imádkozik Saul királyért (15,11), ám az Úr mégsem hallgatja meg az érette mondott

---

<sup>37</sup> Vö. Kálvin, *Institutio*, 3,20.19.

imádságát.<sup>38</sup> Tudjuk, hogy még Jézusnak is volt olyan kérése, amelyet Isten nem teljesített: „Ha lehetséges, múltjék el tőle(m) ez az óra.” (Mk 14,35). És az óra nem múlt el. Nincsen olyan varázsszöveg, nincs olyan imádság, amely önmagában meghatja Istent. De olyan van, hogy Isten meghatódik, s hogy ezt egy imádság indítja el benne. A most felolvasott bibliai szöveg egy ilyen történetet mesél el. De ha nem is mint mintára, joggal tekintünk erre a rövid történetre úgy, mint tükörré, amelyben saját imádkozó énünkkel, ima-gyakorlatunkkal szembesülünk.

### *A hűtlenek védelmében*

Ha a Sinai-hegyig vezető úton végig kísérvük Izraelt, semmiképpen nem egy olyan népséggel ismerkedünk meg, amely bármilyen értelemben jogot formálhatna arra, hogy Isten népévé legyen. Annak ellenére, hogy folyamatosan szembesülnek az isteni szabadítás nagy csodáival, állandóan elbizonytalanodnak. A kitartó gondoskodás ellenére, a visszatérő hitvallás mégis az, hogy: jobb volt Egyiptomban (2 Móz 14,11-12; 16,3; 17,3). Isten és Mózes tekintélye egyaránt állandó kérdéssé válik. Sinai-nál közvetlenül hallják az isteni hangot, s ijedtükben mindent megígérnek (19,8). De alig telik el 40 nap ettől a katartikus istenélménytől, ha Mózes nincs ott, ha hiányzik a Tóra, nyomban megjelenik az idegen isten. Hiába van ott Áron, a rítus képviselője, mert a Tóra nélkül ugyanazt az istenidegen világot képezi le ő maga is. Az a kifejezés, amelyet a Biblia itt a „megromlott” Izrael népével kapcsolatban használ, ugyanaz, mint amit az özönvíz előtti elfajult emberiségről mond.<sup>39</sup> Izrael nem jobb, mint az özönvíz előtti nemzetség. Nem változott meg sem attól, hogy átérték Istent csodáit, sem attól, hogy hallották az ő hangját, hogy aláírták a szerződést, hogy elkötelezték magukat. Szívük mélyén ugyanazok az emberek maradtak.

Nos, Mózes egy ilyen népért imádkozik. Egy lázadó, istenellenes népért. Olyanért, aki kérdőre vonta az ő vezetői tekintélyét, azért a szedett-vedett csőcselékért, akinek soha semmi nem volt jó úgy, ahogy történt, akit soha nem lehetett úgy meghatni, hogy néhány nap elteltével ne kezdődjön megint minden elölről.

Hogy látjuk ebben a tükörben a saját imádságainkat? Az Újszövetség arról beszél, hogy a keresztyén gyülekezet feladatai között is jelen van közbenjáró imádság. Amikor közbenjáró imáról beszél, pontosan azok érdekében mondott imákra gondol, akikről úgy látjuk, hogy Istentől távol, bűnben élnek (Jak 5,16).<sup>40</sup> És itt nemcsak az egyháza, Isten újszövetség választott népére gondol. Az Újszövetség miszsiói parancsa túlmutat a gyülekezet keretein, s arra szólít fel, „hogy tartsatok könyörgéseket, imádságokat, esedezéseket és hálaadásokat *minden emberért* (...)

---

<sup>38</sup> További példák Jeremiás (Jer 7,16); Pál apostol (2 Kor 12,7-8).

<sup>39</sup> Lásd fentebb a תָּהָה *sichhét* szóhoz kapcsolt magyarázatot.

<sup>40</sup> Lásd fentebb a perikópa teológiai vonatkozásainak tárgyalását.

Mert ez jó és kedves a mi üdvözítő Istenünk színe előtt, aki azt akarja, hogy *minden ember* üdvözüljön, és eljusson az igazság megismerésére.” S ha mindez nem lenne elég megpróbáltatás belterjes hitvilágunk számára, a krisztusi tanítás még ennél is radikálisabb, amikor azt mondja: „imádkozzatok azokért, akik üldöznek titeket” (Mt 5,44).

Közbenjárónak lenni egy istenidegen, egyházi tekintélyellenes világ érdekében? Az utóbbi időben egyre többet hallani arról, hogy világszerte az ún. nyugati kultúrákban növekedőben van a keresztyén-ellenesség. Lehet. De az is lehet, hogy csupán egy hiteltelen és merő önérdeken alapuló, netán átpolitizált „kvázi-keresztyénség” ellen lázad a világ, amelynek vajmi kevés köze van mindahhoz, ami krisztusi. S ha bezárkózunk, ha elengedjük ezt a világot, azzal éppen azt bizonyítjuk, hogy mi nem annak a Krisztusnak a tanítványai vagyunk, aki épp egy ilyen világért szólít fel közbenjárásra. Az önérzetességet én nem találtam meg a lélek gyümölcsei között, és úgy gondolom, hogy Krisztus mai egyházában sincs mit keresnie. Az igazak közbenjárása mindig a hűtlenek védelmében mondott imádság.

#### *A hiúság kísértése*

Izrael magatartása olyannyira felháborító, hogy Isten kész teljességgel ejteni az eredeti tervet, s lecserélni a lázadó Izrael-népet az igazhitű Mózesre. „Most azért hagyd, hogy fellángoljon ellenük haragom, és végezzek velük! Téged azonban nagy néppé teszek.” – mondja Mózesnek. Imponál? Olyan ez, mint amikor Izraelnek korábban azt mondja, hogy kiírtom előled Kánaán földjéről az istentelen amoritákat, s neked adom az ő földjüket. Ezek szerint akkor én jobb vagyok, ugye? Csak-hogy egy közbenjárónak minden körülmények között a népe érdekeit kell képviselnie Isten előtt. Ha Mózes most elfogadja ezt az ajánlatot, azzal éppen azt bizonyítja, hogy alkalmatlan arra a feladatra, amelyre Isten rendelte őt, amelyre elhívást kapott, hogy ti. a népe érdekeit és ne önmaga javát keresse. Egy népéért rendelt közbenjáró számára ez egy csapdahelyzet. Mint Jézusnál: „szállj le a keresztről!” (Mk 15,30). Ez a hiúság kísértése, amelyben ma sem könnyebb kiállni a próbát.

Bizonyára többen ismerik az *Ördög ügyvédje* című ikonikus filmet (1997). A film egy sikeres karriert befutó ügyvédéről szól, Kevin Loamaxról, aki elképesztő tehetségével, szakmai rátermettségével elbűvöli környezetét. Minden pert megnyer, s a sikerrel, a hatalommal és elismeréssel együtt járó adrenalin megszállottjává válik. Egészen addig, amíg a siker és a moralitás (az erkölcstelen ügyek védelme) egy végzetes belső konfliktushoz vezet. S elhatározza, hogy amikor senki nem várná, amikor már majdnem megnyerte az utolsó, mindenki előtt lehetetlennek tűnő (ugyanakkor komoly erkölcsi aggályokat is felvető) peres ügyet is, az utolsó pillanatban kilép. Úgy tűnik, hogy a moralitás mégiscsak felülkerekedett a hiúságán.

De amikor a film utolsó jelenetében távozni készül a tárgyalóteremből, a fellépése olyannyira lenyűgözi az újságírókat, hogy az egyik neves újságíró erről a katartikus nagy lépéséről egy külön vezércikket szeretne írni. Micsoda nagy ember az ilyen! A film azzal végződik, hogy az újságíró arcán a néző számára megjelenik ugyanaz az ördögi vigyor, amely korábban Kevin Loamax minden nyertes pere után is ott volt. Merthogy ez is, hogy morális döntésével egy újság címlapjára akart kerülni, végső soron ugyanabból a hiúságból fakadt, mint az a sikerhajhászat, amin úgy gondolta, hogy túladdott. „A hiúság, kétségtelenül a kedvenc bűnöm” – hangzik az ördögi arc utolsó mondata.

Téged választalak a megromlott világ helyett. Mit szólsz hozzá Mózes? Nagy kísértés. Ma is sokan vannak, akik úgy gondolják, hogy a legjobb az lesz, ha újra kezdjük. Tőlem. Nem jó az úgy, ahogy eddig volt, menjünk vissza az őskeresztyén-ségig. Vagy Ábrahámig. Vagy egyenesen az Édenig. Kezdjük újra! Ettől kezdve mi jobban fogjuk csinálni. Vannak, akiket a hiúságuk megakadályoz abban, hogy ellenálljanak az egyházalapítás kísértésének. Pedig nem egyházalapítókra van szükség, hanem egyházfenntartókra. Mert ha Izraelt lecseréli, akkor elvész az Ábrahámnak tett ígéret. Akkor sosem ismerik meg Istennek azt az arcát, hogy „megbocsát bűnt, hűtlenséget és vétket” (2 Móz 34,7). Ha lemondasz a közbenjárás feladatáról az azzal jár, hogy te magad számolod fel annak a lehetőségét, hogy Isten megbocsásson a lázadó világnak.

Krisztus sem számolta fel a régít. Egy jótát sem vett el a régi törvényből. Sokkal inkább arról győzte meg Istent, hogy folytatni kell. Az ő nyomában ma is olyan közbenjárókra van szükség, akik nem érzékenyülnek el önmaguk teljesítményétől, és akik fel tudják ismerni a hiúság alattomos csapdáit. Akik nem abban bíznak, hogy ők majd jobban tudják csinálni, hanem egyedül abban, hogy nincs az a gát, amelyet Isten kegyelme át ne törhetne.

### *Isten ön maga csapdájában?*

Mózes közbenjáró imádságában az érvek között Izrael nem szerepel. Hogyan is szerepelhetne? Nincs mire hivatkozni, nincs egy fikarcnyi pozitívum, amit kiemelhetnénk, semmi, amibe bele lehetne kapaszkodni. Sem a múltban, sem a jelenben. A jövőre nézve meg jobb, ha nem ígérünk semmit, mert úgysem jön be. (A folytatásból tudjuk is, hogy tényleg fölösleges lett volna.) Igen, ott van, hogy „a te néped”, de ezért a birtokragért ő maga nem sokat tett. Ábrahámmal Isten úgy kötött szövetséget, hogy szívét Istenhez hűnek találta (Neh 9,8; vö. 1 Móz 15,6). De Izraelnél nincs semmi, amit emberi oldalon fel lehetne mutatni. Ha ezen az oldalon nem, akkor a közbenjáró csak a másik oldalon, az Isten térfelén keresheti az érveket. És itt kettőt talál.

Mózes egyik érve az, hogy ha a lázadó népet most elengedi, akkor a saját hatalmas isteni hírneve forog kockán. Azaz, mintha Mózes Isten hírnevének az emlegetésével szintúgy az ő isteni „hiúságára” apellálna (ahogy az imént Isten maga ígért Mózesnek nagy hírnevet). A másik érve az, hogy Isten esküt tett Ábrahámnak, Izsáknak és Izraelnek az utódjaikra vonatkozóan. Ha most elpusztítja a lázadó nemzedéket, akkor ezt az esküt szegi meg. Vagyis pontosan úgy megtöri az ígéretét, ahogy ezt most Izraelen számonkéri. Az ószövetségi esküformula így hangzott: az „életemre esküszöm”, vagy „addig éljek”.<sup>4</sup> Akkor most, ha népét feladja, Isten maga is megszűnik létezni? Vajon az Ábrahámnak adott ígéretével Isten csapdát állított önmagának?

A beszélgetés itt abbamarad. Talán vannak, akik úgy gondolják, hogy az ügyvéd sziporkázó érvelése volt az, amely jobb belátásra bírta Istent, és így kész volt elállni korábbi tervétől. És Isten megengedi a közbenjáró mózeseknek, hogy higgyék azt, hogy az érveik miatt bocsát meg. Mert a közbenjárónak ez fontos. A sok lehangoló tapasztalat, a lázadó néppel folytatott sikertelen beszélgetések közepette hadd maradjon a közbenjáróknak legalább ennyi elégtétele és öröme!

Izrael, a lázadó nép, úgy éli át ezt a párbeszédet, hogy semmit nem tud arról a diskurzusról, ami a hegyen elhangzik. Hogy a feje fölött döntöttek életről, halálról. Így látom ma az egyház helyzetét és a világ helyzetét. Az imádságában olyan elképesztő beszélgetésekben lehet része, amelyben senki másnak nem. Lenyűgöző az, ahogy imádságával hozzájárulhat az események alakulásához. S mindeközben ez az érdemtelenekért mondott közbenjáró ima formálja a jellemét is. Talán minden imának ez a végső szerepe, hogy formáljon minket. S ha így tekintünk erre, akkor bizonyára nincs olyan, hogy eredménytelen imádság. Az egyház öröme pedig még tovább is kiteljesedhet azzal, ha mindazt, ami a hegyen történt a lázadó világnak is elmondja.

#### 4. További szempontok az istentisztelet alakításához

*Lekció.* Ezék 36,16-27 (Isten egyedül az ő nevéért bocsát meg Izraelnek); Lk 23,33-47 (Jézus kereszten mondott közbenjáró imádsága); 1 Tim 2,1-7 (a közbenjáró tevékenység egyik újszövetségi értelmezése).

*Énekek.* (1) Amint vagyok, sok bűn alatt – Különösen az 5. vers: „... nincs semmi gát, kegyelmed mit ne törne át”; (2) Isten szelíd szolgálója te (3) Krisztusom, kívüled

---

<sup>4</sup> Lásd fentebb a 11-13. versek értelmezését.



nincs kihez járulnom (Krisztus közbenjáró szerepe) (4) Imádkozzatok és buzgón kérjetelek.

### *Imádság*

A gyülekezet *hálát ad* Istennek az elköteleződéséért, szövetségéhez való hűségéért, amely mellett hűségesen kitartott, akkor is, amikor minden oka meglett volna, hogy elálljon. A gyülekezet hálát ad a Jézus kereszttáldozatában megerősített szövetségért, amelyben Isten legmélyebb elköteleződését bizonyította. A gyülekezet hálát ad a Lélek ajándékáért, amely imádkozni tanít minket.

Isten jótettei egyrészt *bűnbánatra indítanak* minket, mert általuk beismerjük a saját hűtlenségünket, méltatlanságunkat és azt, hogy nem élünk a Lélektől kapott ajándékokkal. Másrészt arra köteleznek minket, hogy az ige fényében vizsgálat alá vegyünk magatartásunkat, különös tekintettel az imádságra.

*Kérjük* Istent, hogy óvjon a beszűkült látásmódtól, amelyben az imádságaink csak rólunk, vagy közvetlen környezetünkről szólnak. Segítsen, hogy az imádságainkat is az krisztusi misszió fényébe helyezhessük. Kérjük, hogy óvjon meg a hiúság csapdájától, és adja meg, hogy mindig ismerjük fel a helyünket a gyülekezet közösségében. Legyünk elkötelezettek abban, hogy Istennel folytathassuk az ő hatalmas tervét. Kérjük, hogy az imáink meghallgatása révén erősítse hitünket.

## 5. Felhasznált irodalom

- Balogh Csaba. Megbánó Isten - változó Isten. Az ószövetségi teológia korlátairól és lehetőségeiről. In: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 1 (2010), 9-31.
- Durham, John I. *Exodus*. Word Biblical Commentary 3. Dallas, TX: Word 1987.
- Egeresi László Sándor. *Bibliai héber-magyar szótár*. Budapest 2022.
- Karasszon István. Etikai hagyomány vagy politikai teológia? Az újabb Deuteronomium-kutatásról. In: Karasszon István (szerk.). *Az ószövetségi teológia történetéhez*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan 2020, 43-53.
- Kálvin János. *Institutio. A keresztyén vallás rendszere* (ford. Buzogány Dezső). Budapest: Kálvin János Kiadó 2014.
- Kató Szabolcs Ferencz. Samária „nemzeti” vallása a királyság korában. In: Kiss Gábor (szerk.). *Fiatal kutatók és doktoranduszok VIII. nemzetközi konferenciája 2018*. Budapest: Doktoranduszok Országos Szövetsége 2018, 105-114.

- Kustár Zoltán (szerk.). *A Pentateuchos forrásművei. Elkülönített szövegállományuk, valamint azonosításuk a Pentateuchos kanonikus formájában (M. Noth munkássága alapján)*. Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2005.
- Linden, Nico ter. *Az a hír járja... I. A Tóra*. Kolozsvár: Exit Kiadó 2017.
- Peckham, Brian. The Composition of Deut 9:1–10:11. In: Joseph Plevnik (szerk.). *Word and Spirit. Essays in Honor of David Michael Stanley, S.J. on his 60th Birthday*. Willowdale, ON: Regis College Press 1975. 3-59.
- Propp, William H. C. *Exodus 19-40*. The Anchor Yale Bible. New York: Doubleday 2006.
- Tov, Emanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press 1992.

---

## Jób 42,1-6 — Por és forgószél

### 1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés

Jób 42,1-6 Jób Istennek címzett utolsó, ebben a retorikai funkcióban második választ tartalmazza (Jób 40,3-5-ben található egy első válasz).<sup>1</sup> Önmagában véve ez az elhelyezés is kiemelt jelentőséget kölcsönöz ennek a perikópának a könyv összefüggésében, és ezért különös figyelmet igényel az olvasó részéről, akinek viszont a szöveg értelmezését tekintve rendkívül nehéz dolga van. Az egyes szavak pontos jelentésének megfejtése még a kisebbik gond. Ennél nagyobb kihívás elé állít a szöveg értelmi haladványának, a sorok egymással való logikai kapcsolatának a körvonalazása, a megelőző, a JHVH beszédét tartalmazó szövegegységgel (Jób 38–41) való kapcsolat, illetve Jób Istennek szóló első válaszával (40,3-5) való kapcsolat. Márpedig ezeknek a retorikai kapcsolópontoknak a tisztázása közvetlenül járul hozzá a szöveg értelmezéséhez, ezért tárgyalása nem mellőzhető.

*A perikópa elhatárolása és kapcsolódása.* A szöveg költői formája egyértelműen megkülönbözteti ezt az egységet a 42,7 és következő versektől, amelyek prózában íródtak, és a könyv narratív kerettörténetének záróegységét tartalmazzák. Ugyanakkor a 6. és 7. vers közötti átmenet logikai bonyodalmat okoz. A 7. vers, „és történt miután JHVH e szavakat mondta Jóbna...”, azt sejtetné, hogy a megelőző perikópa a JHVH beszédeit tartalmazza, miközben a jelenlegi formában 42,1 egyértelműen a Jób beszédeként vezeti fel ezt az egységet.<sup>2</sup> A felmerülő retorikai problémát irodalomtörténeti szempontból úgy tudjuk megoldani, hogy azt feltételezzük, hogy a könyv egy összetett folyamat során jött létre. Elképzelhető, hogy egy korábbi verziójában a 42,7 nem a 42,1-6-t követte, azaz 42,1-6 vagy nem a jelenlegi helyén volt, vagy csak később íródott. A jóbi válasz relatíve későbbi keletkezésére

---

<sup>1</sup> A versek számozását illetően Jób könyvének bibliafordításai eltérő rendszert követnek. Az alábbiakban a RÚF fejezet- és versszámozását követem, amely megegyezik a masszoréta szöveg kritikai kiadásainak tagolásával.

<sup>2</sup> Nem lehet teljesen kizárni, hogy a bibliafordításokban és kommentárookban hagyományosan jóbi beszédként értelmezett 6. vers ténylegesen JHVH szava, és a 7. vers erre utalna vissza. Lásd alább.

utalhat Jób 31,40 is, amely az egész könyv szempontjából egy lényeges kompozíciótörténeti megjegyzést tartalmaz: „Véget értek Jób beszédei”.<sup>3</sup>

E kérdés tisztázása azért nem egyszerű feladat, mert 42,7-8 Jób beszédét *méltatja* a három társához viszonyítva. Vajon ez a méltatás vonatkozhat-e a Jób korábbi (3-31) perlekedő beszédeire, vagy inkább a 40,3-5 és 42,1-6 megadó hangvételű záró vallomásaira kell gondolnunk? A részletek kidolgozására itt nincs lehetőség, de erősebb érvek szólnak az első hipotézis mellett.<sup>4</sup> A könyv egészét tekintve úgy tűnik, hogy Jób könyvét átdolgozták, valószínűleg többször is. E folyamat nem csupán keletkezéstörténeti kuriózum, hanem teológiai szempontból jelentős. Az átszerkesztésre teológiai indokok miatt került sor: Jób magatartását tovább idomították a későbbi kegyes zsidó ember ideáljához.<sup>5</sup> Ebben a folyamatban úgy tűnik, hogy Jób 42,1-6 a későbbi stádiumban keletkezett szövegek közé tartozik. Egy későbbi zsidó szerkesztő-szerző számára nem maradhatott el az Istennek panaszt tevő Jób korábbi vádbeszédeinek újraértékelése.<sup>6</sup>

Az sem egyértelmű, hogy milyen kapcsolat áll fenn a Jób 40,3-5-ben elhangzó első jóbi válasz és a Jób 42,1-6-ban található második jóbi válasz között. Jób 40,5 azt mondja: „egyszer beszéltem, de többé nem válaszolok, vagy kétszer, de többet nem fogok”. Ehhez képest 42,1-6-ban Jób ismét megszólal. A magyarázók közül többen is úgy vélekednek, hogy a jelenleg két különálló jóbi válasz eredetileg egy egységet alkotott, amely a 40,3-5 és 42,1-6 verseket foglalta magában.<sup>7</sup> Annyiban

---

<sup>3</sup> A תָּמַם *támam* + דָּבָר *dábár* ilyen értelméhez lásd 5 Móz 31,24,30. A Jób 32–37-ben olvasható Elihú beszédeket (Jób 32–36) a szakirodalom jelentős része szintén későbbi keletkezésűnek tekintti, nem utolsó sorban azért, mert a könyv záradékában erre semmiféle reflexió nem történik (vö. Jób 42,7-8; lásd Fohrer, *Hiob*, 40–41). A *Jób Testamentuma* 42–43 későbbi apokrif irat úgy értelmezi az Elihúra való hivatkozás hiányát, hogy ő sátán szószólója volt, akinek JHVH nem bocsátott meg. Lásd Adorjáni, *Jób testamentuma*, 74-75, 171.

<sup>4</sup> Jób 42,7-8 értelmezhető úgy, hogy „nem szóltatok *hozzám* (héb. לִּי *el* prepozíció!) kitaróan / állhatatosan (נִכְוֹנָה *nökonáh*)”. A társaitól eltérően Jób nem csak Istenről beszél, hanem *hozzá* is (vö. Jób 7; 10; 13,18–14,22; 16,7–17,15; 30,20–24), ehhez képest a társak mindvégig csak Istenről beszélnek. Sőt a barátok „kikacagják” Jóbot, aki Istenhez kiált (12,4; vö. 5,1). De a 42,7-8 vonatkozhat arra is, hogy Jób kitaró, állhatatos volt beszédében. A נִכְוֹנָה *nákón* ilyen értelméhez, lásd még 1 Móz 41,32; 5 Móz 13,15; Zsolt 5,10.

<sup>5</sup> Az Elihú beszédek mellett (Jób 32–36) a kutatástörténet későbbi keletkezésűnek tekinti a behemótról és leviatánról szóló beszédeket (40,15–41,26). Vö. Fohrer, *Hiob*, 36–37. Továbbá átdolgozásra kerültek Jób egyes, megbotránkoztatónak vélt beszédei is (pl. Jób 21,16–20.22 korrigálja azt a jóbi álláspontot, amely az igaz és gonosz halálban közös sorsát taglalja).

<sup>6</sup> Persze azt sem kell kizárni, hogy ez a folyamat éppen egybeesett azzal, ahogy az idegen (?) Jób-hagyomány (és szöveg) egy Izraelen kívüli kultúrkörből bekerült a zsidó hagyományba.

<sup>7</sup> Vö. Driver és Gray, *Job*, 1,371; Fohrer, *Hiob*, 531. Érdekes adalék, hogy a Qumránban fennmaradt Jób-targum (11QtgJob) a legkorábbi írásban fennmaradt arámi targumszöveg a 42,3-4 vers helyén a 40,5-ben megjelenő verset tartalmazza (vö. Jongeling, *Een aramees boek Job*, 146; a qumráni Jób-targum töredék nem azonos a későbbi targummal). A Septuagintából hiányzik Jób

védhető ez az álláspont, hogy a két beszéd formai szempontból hasonló felépítésű, rövid párbeszédes szerkezete van: 40,1-2 JHVH szavait tartalmazza, 40,3-5 pedig Jób ezzel kapcsolatos reakciója. Hasonlóképpen 42,3a JHVH szavait idézi, amelyet követ Jób válasza. Majd 42,4 szintén JHVH-t idézi, amelyre 42,5(6)-ban megint Jób felelete következik. A két jóbi válasz-perikópa helyének és szerepének kérdése azért is elgondolkodtató, mert Jób második reakciója tartalmilag JHVH jelenlegi elrendezés szerinti *első* beszédéhez (is?) kapcsolódik (vagyis Jób 38–39-hez).<sup>8</sup> Ennél több támpontunk viszont nincs, ezért a két szöveg esetleges együvé tartozása bizonytalan marad.

De nemcsak a perikópa nagyobb összefüggésben való szerepe, logikai kapcsolódása a nehéz kérdés. Jób válaszában a szövegen belül a verssorok egymással való kapcsolata enyhén szólva nem zökkenőmentes. Míg 40,1.3 világosan jelzi, hogy hol van az átmenet a beszélők között, melyik mondatot ki mondja, Jób 42,1-6 esetében teljesen hiányzik. A RÚF önkényesen közbeékel kötőszavakkal igyekszik a sorok közötti értelmi kapcsolatok hiányát felszámolni.<sup>9</sup> A 42,3a majdnem szó szerint egyezik 38,2-vel, ezért ez egy JHVH-tól vett idézet lehet. A 42,4 esetében vélhetően szintén egy JHVH idézettel van dolgunk, bár itt csak a vers második feléről igazolható az, hogy ezt Isten ténylegesen mondta (vö. 38,3; 40,7). Az idézés, mint műfaj, szembeötlő jelenség, s talán a perikópa későbbi keletkezése melletti formai érv. Feltűnő ugyanis, hogy míg a könyv első, időben korábbi keletkezésű részeiben csak kétszer jelenik meg (pseudo)idézet (Jób 11,4; 19,28), ehhez képest a kései Elihú-beszédekben rendkívül gyakori ez a retorikai elem.<sup>10</sup> Mindenesetre Jób 42,1-6-ban a JHVH idézetek és a hozzájuk kapcsolt jóbi megjegyzések azt sejtetik, hogy az idézetek és a válaszok között nem áll fenn közvetlen logikai kapcsolat. A válaszok inkább allúziók szintjén kapcsolódnak egymáshoz, amelyben az isteni szó amolyan őrszóként, vagy mottóként jelenik meg.

*Megjegyzés a szöveghez.* Jób 40,2 utolsó sora, „nincs oly elgondolás, amiben meggátolhatnának” nagyon hasonló konstrukcióban (vö. héber szöveg) előkerül 1 Móz 11,6-ban is, ahol a Babel tornyát építő, ég felé törő emberi szándékot írja le. A

---

40,1-2. Az adatok azt sugallják, hogy Jób könyve a Kr.e. 1 és Kr.u. 1. századokban több variációban is ismert lehetett.

<sup>8</sup> Jób 42,3 mondata egyértelműen JHVH első beszédére, 38,2-re utal, a 42,4 pedig 38,3-mal, esetleg a második beszédben olvasható 40,7-tel áll kapcsolatban.

<sup>9</sup> A héber szövegből hiányoznak az alábbi RÚF-ban megtalálható szavak: 3. v.: „– kérded”, 4. v.: „– kértem”, „– felelted erre”. Továbbá a jelentéstanilag aligha indokolható לָכֵן *lákén* „valóban” fordítással igyekszik kapcsolópontot létesíteni a 3. vers sorai között.

<sup>10</sup> Vö. Jób 32,13; 33,9; 34,5-9; 35,3-14. Ez a sajátosság, illetve az a tény, hogy az Elihú vitáiban Jób, mint megszólított vitapartner neve többször is előkerül (33,31; 34,5-7-35-36; 35,16; 37,14), miközben a barátok, vagy JHVH beszédeiben egyszer sem, jól jelzi azt a stiláris különbséget, amely e szövegek között fennáll.

szöveg jelenlegi kontextusában hajlamosak lennénk a „mindenre képes Isten”-gondolatot a közvetlenül megelőző isteni beszédhez kapcsolni (Isten hatalma a behemót és leviatán fölött, Jób 40,15–41,26), de ez korántsem egyértelmű.<sup>11</sup> A vers második felében szereplő „elgondolás, terv” (מְזִמָּה *mözimma*) és a „képesnek lenni, diadalmaskodni” (יָכַל *jákal*) együtt fordul elő Zsolt 21,12-ben is, ahol egy tervről, elgondolásról és annak kivitelezéséről (יָכַל *jákal*) van szó. Itt is erre utalhat: Jób tudja, hogy semmi sem akadályozhatja meg Istent abban, hogy véghez vigye tervét.

A 2. vers „elgondolás” szava és a 3. versben megjelenő „terv(ezés), tanács, (világrendező) elv” (עֲצָה *écáh*) között van némi jelentésbeli átfedés, de a gondolat-sorra való áttérés nem zökkenőmentes. A 3a vers majdnem szó szerinti idézet JHVH első beszédéből, 38,2-ből, de Jób szava és az idézet között nincs semmiféle retorikai átvezetés (mint pl. Jób 40,3-ban). Isten beszédében az állt: „elsötétíti (héb. חָשַׁךְ *chásak*) a tanácsot tudatlan szavakkal”, itt az idézetben ezt olvassuk: „eltakarja (héb. אָלַם *álam*) a tanácsot tudatlanul”. Az עֲצָה *écáh* a világrendező elv, az isteni tervszerűség, amely mint nagy titok húzódik meg a teremtett világ földi vagy föld feletti valósága mögött (lásd Jób 38–39). Tehát nem csupán a jövőbeli tervre kell gondolni, hanem a mindenség alapját képező nagy rendszerre. Ugyanakkor az עֲצָה *écáh* az a kulcsfogalom is, amely sajátos módon a bölcssekhez, illetve az óizraeli bölcselkedéshez kötődik (lásd Jer 18,18; Ezék 7,26). A bölcsnek az lenne a feladata, hogy felfedje (vö. נָגַד *nágad*) azt, ami el van rejtve, „be van takarva”. Az itt használt „szóltam”, héb. נָגַד *nágad* fordítása nem közvetíti eléggé azt az ellentétet, amely a sorok mögött meghúzódik a szöveg eredeti nyelvében. A bibliai bölcsék között a legnagyobb, Salamonról, aki a hagyomány szerint feljebbvaló volt a Jób könyvében is említett Kelet minden fiánál (1 Kir 5,10), ezt a mondatot olvassuk: „Salmon mindent kinyilvánított (נָגַד *nágad*) neki (ti. Séba királynéjának), nem volt semmi a királytól eltakart (אָלַם *álam*) dolog, amit ne nyilvánított volna ki” (1 Kir 10,3). Jób könyvében e két, egyébként teljesen függetlennek tűnő mondat épp e két kifejezés, „eltakarni”, illetve „megjelenteni”, bölcsellett való kapcsolata mentén köthető össze (vö. még 2 Kir 4,27). A bölcs embernek az lenne a dolga, hogy a világrendet, a tanácsot kinyilatkoztassa, ne elrejtse. Jób mondatát így értelmezhetjük: „ezért hirdetem (נָגַד *nágad*) (bár), de nem értettem, túl csodálatosak (= felfoghatatlanok) voltak nekem, és nem ismertem meg”. Vagy parafrázálva: úgy beszéltem e dolgokról, hogy azok meghaladtak engem.

---

<sup>11</sup> JHVH ezt megelőző első beszédében (Jób 38,1–39,33) nem annyira az isteni mindenhatóság a téma, mint inkább a mindentudás, a világ nagy rejtelmeinek, a nagy összefüggéseknek az ismerete.

A 3. vers fő gondolata eszerint az Istenről (és világról) való beszéd kérdése, amely valójában Jób könyvének az egyik kulcsmotívuma is. Kell-e, lehet-e beszélni, s ha igen hogyan? A téma számtalan formában előjön a könyv vitáiban: Jób és társai folyton beszélnek Istenről és a világról, de mégis mindvégig elbeszélnek egymás mellett. A barátok Istenről és a világ rejtelméről szóló beszéde nem meggyőző (vö. Jób 42,7-8). Már a Jób indító történetében is a beszéd központi szerepet játszik. Jób 1,5 szerint azért aggódik, hogy fiai szívükben esetleg átkot *szóltak* Istenről. Jób 1,11 szerint az első próbatételnél a sátán által várt végeredmény is Isten káromlása lett volna, de 1,22 szerint Jób kiállta a próbát és semmi szidalmat (תִּפְלָה *tifláh*) nem mondott. Jób 2,10-ben ismét fölmerül a káromlás kérdése, s a feleség úgy „beszél”, mint egy a bolondok közül. De Jób – így hangsúlyozza a szöveg – „nem vétkezett *ajkaival*”. Majd 3,1 ezzel kezdi: „ezután Jób megnyitotta ajkát és megátkozta az ő napját”. A könyv záró soraiban ismét előjön a „beszéd-téma”.

A 4. vers jelentése világos, de a verssorok egymáshoz és az előző versekhez kapcsolódása vitatott. A RÚF az első gondolatot Jób szavaként értelmezi,<sup>12</sup> de ez nem valószínű. A korábbi verssor összefüggésében inkább arra kell gondolni, hogy ez a vers is egy JHVH-idézet (4b ténylegesen is megjelenik az Úr beszédében, 38,3-ban és 40,7-ben). A 3. és 4. versek közötti kapcsolat talán abban keresendő, hogy míg az előzőben a nyilvános beszéd (vö. נָאָד *nágad* ige) volt a téma, addig itt a *hallgatás*, a figyelés, illetve az isteni (!) beszéd kerül előtérbe: „hallgass csak, és én beszélek”. A héber személyes névmás itt csak úgy magyarázható, mint aminek mondat-tani szempontból kiemelt, hangsúlyozó szerepe van. Vagyis te, Jób, „figyelj csak, én beszélek; kérdezlek, és felelj nekem”. Ezt a sejtést erősíti az 5. versben ide kapcsolott jóbi reakció is, amely a figyelés, ráhallgatás (שָׁמָע *sáma*) gondolatához társul. „A fül hallásával hallottam híredet, de most szemeimmel láttalak.” A tudatlanságból származó emberi beszéd helyett itt az Istenre hallgatás ellentétes gondolata jelenik meg. Jób könyvének elején, amíg a barátok hallgattak (2,13), minden rendben volt. A hallgatás, pontosabban az isteni beszédre való figyelés ugyanakkor egy másik ponton is kötődik a könyv viharos vitabeszédeivel. Jób többször is hangoztatja, hogy ő Istent akarja hallani, sőt látni (19,26-27; 30,20; 31,35). A társaitól csak Istenről hallott, csak a fülével hallott. A szöveg szerzője szándékosan különíti el itt egymástól a másodlagos (fülemmel hallottam rólad; vö. Jób 28,22) és elsődleges (szememmel láttalak) tapasztalatot.

---

<sup>12</sup> Hasonló nyomvonalon halad az 1990-es MBT, illetve a SzIT fordítása is. Lásd még Muntag, *Jób könyve*, 334-335. Jób 13,22-ben megjelenik egy hasonló gondolat, ahol a két verssor alanya felváltva egyszer JHVH, másszor Jób. Abban a szövegben a némiképp rokon gondolat a két fél közötti jó viszonyt hangsúlyozza, de itt másról van szó.

A 6. verssel végképp nincs könnyű dolgunk. Míg az összekötő szó (עַל־כֵּן *al-kén* „így, ezért, eképpen”) mindenképpen valamiféle következtetésre utal, a szöveg szempontjából nehézséget jelent az itt használt מָאָס *máasz* ige. E szó jelentése általában „megvetni, megutálni, elutasítani valamit”. Ezt követné a RÚF és a más értelmezésekben gyakori „visszavonok mindent” fordítás. Csakhogy a héber szövegben nincs tárgya az igének, amely a fenti értelmezést kérdésessé teszi.<sup>13</sup> Két alternatív magyarázati lehetőséget látok. (1) Ha a kérdéses szót nifalként (visszaható jelentéssel) vokalizáljuk (a jelenlegi qal helyett), a sort így olvashatjuk: „Így (bár) megvetttem, de megvizsgáltattam...” De talán még valószínűbb (2), hogy a Jób könyve itt egy másik értelemben használja a מָאָס *máasz* igét (esetleg egy homonim forma?), amely qal, vagy inkább nifal törzsben azt jelenti: „összehúzódik, visszahúzódik; elcsügged; elolvad” (Jób 7,5; 36,5; Zsolt 58,8).<sup>14</sup>

A נָחַם *nácham* is kétértelmű „bánkódni valami felett” vagy „megvizsgáltatni valami felett”. Bár nem lehet teljességgel kizárni, hogy ez az ambivalencia szándékos és a költői szöveg része, a tágabb kontextusba mégis inkább a második jelentés illik: „vizsgáltódom a por és hamu fölött / okán (עַל *al*)”, azaz: „bár por és hamu vagyok”.<sup>15</sup> Az itt használt ige alapszó Jób könyvében. Jób 2,11 szerint a társak azért érkeznek hozzá, hogy vigasztalják őt, aztán kiderül, hogy ez a szerepet nem tudják teljesíteni (16,2; 21,34). Az Istennel való személyes találkozás után viszont Jób megtalálja a vigaszt, bár továbbra is „por és hamu” (עָפָר וָאֵפֶר *áfár wáéfer*), azaz ember marad. Az itt használt szópár megjelenik 1 Móz 18,27-ben is, ahol hasonlóképpen a nagy Isten és a kis ember közötti távolságot jelöli (vö. még Jób 30,19). Jób könyvében az עָפָר *áfár* tipikusan a földi, törekeny, halandó emberre utal.<sup>16</sup>

Jób 2,8-ban az egész történet a hamuban (עָפָר *éfer*) üléssel kezdődik, és ugyanott 2,12-ben Jób társai port (עָפָר *áfár*) hintenek a fejükre „az ég felé”.<sup>17</sup> Az

<sup>13</sup> A részletekhez lásd Driver és Gray, *Job*, 2.347.

<sup>14</sup> Zsolt 58,8-9 alapján a מָאָס *máasz* csiga kiszáradásához hasonlítható folyamat. Ez utóbbi talán a héb. מָסָה *másáh* vagy מָסַס *mászasz* igék egyik mellékformája (lásd HALOT; Zsolt 6,7; 39,12; Ézs 10,18). Érdekes, hogy az ógörög fordítás két szóval fordít a מָאָס *máasz* két aspektusának megfelelően („utálom magam” / „elolvadok”). A dupla fordítás olyan esetben szokott előfordulni a Septuagintában, ahol egy kifejezés jelentése bizonytalan a fordítók számára.

<sup>15</sup> A MBT / RÚF értelmezése („bűnbánatot tartok porban és hamuban”) kérdéses. A נָחַם *nácham* *al* kifejezésben a prep. az ige *tárgyát* fejezi ki (vö. 2 Móz 32,12; 2 Sám 13,39). Ha erősen rendhagyó, de ki nem zárható módon a 6. verset úgy olvassánk, mint JHVH (!) szava, tehát nem a Jóbé (vö. 42,7), akkor a mondat így is értelmezhető lenne: „Ezért (vagyis Jób e szavaiért) visszahúzódom, és megkönyörülök a poron és hamun.” A נָחַם *nácham* *al* ilyen értelmezéséhez lásd pl. Zsolt 90,13.

<sup>16</sup> Kiemelkedően magas számban jelenik meg ez a szó Jób könyvében (26x).

<sup>17</sup> Az „ég felé” (הַשָּׁמַיְמָה *hassámajmáh*) hangsúlyozása egészen szokatlan, máshol nem jelenik meg e rítus részeként, de éppen azért figyelemre méltó. Az egész könyv az ég és föld ellentétéről szól.



elbeszélés-sorozat legvégén mindkét kifejezés visszatér. Jób története két földre borulás között zajlik. De míg kezdetben csak a nyomorúság képzete társult e szó-párhoz, a végén egyúttal a vigasz lehetősége is felsejlik ugyanazon szavakban. Az az ember, aki a porban eddig a halál közelségét látta, most az Istennel való találkozás, Isten látása révén mégis vigaszt talál, ugyanabban a por és hamu mivoltban. Mintha itt, a legvégén a Jób 19,25-26-ban megfogalmazott reménysége válna valóra:<sup>18</sup> „De én tudom, hogy megváltóm él, és a végén odaáll a por mellé (עַל-עָפָר *al áfár*) és ... meglátom Istent.” Az Ószövetség szerint egy ilyen találkozást, az Istenlátást, csak azok élhetik túl, akikkel neki valami különleges célja van (1 Móz 32,31; Bír 13,22; Ézs 6,5).<sup>19</sup>

## 2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések

Amikor Jób könyvét valaki tartalmilag írja körül, két kulcskifejezés szokott gyakran előkerülni: szenvedés és teodícea (isteni igazságosság). Kétség nem fér hozzá, hogy mindkét téma erőteljesen jelen van a könyvben. Ennek ellenére úgy vélem, hogy a könyv alapkérdése nem ezekben a konkrét témákban rejlik. Jób könyve gyökereiben nem a szenvedésről és nem az isteni igazságosságról szól. A fő téma a tudás, a *megismerés* lehetősége vagy lehetetlensége, illetve ennek szóbeli átadása, az Istenről és a világról való beszéd. Jób könyve – a Prédikátoréhoz hasonlóan<sup>20</sup> – nem egy témával száll vitába, hanem a korabeli bölcsellettel *en bloc*, és a hagyományos bölcselkedés legitimitását alapjaiban vonja kérdőre. Ebben az elvi vitában a büntetlenül szenvedő ember témája csak esettanulmány. A szerzőt ennél általánosabb, alapvetőbb, lényegibb kérdések foglalkoztatják. Ez a magyarázat arra, amely sok bibliamagyarázó számára fejtörést okozott, hogy ti. az isteni beszédekben végső soron miért nem kap feleletet Jób (az olvasó) arra a konkrét kérdésre, hogy miért szenved az igaz, istenfélő, bűngyűlölő ember. Mert nem ez a kérdés. A kérdés az, hogy hogyan értheti meg az ember mindazt, ami vele történik, általánosabban a világ dolgait, Istent. Isten válaszaiban a világ nagy összefüggéseinek az átfogó látása, az ismerete a téma.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Vö. Fohrer, *Hiob*, 535. Lásd még 13,3-4; 23,3-6; 31,35.

<sup>19</sup> Vö. Muntag, *Jób könyve*, 335.

<sup>20</sup> Hasonló vitairatnak tűnik a Jób könyvével nagyjából kortárs Jónás könyve, amely ezúttal nem a bölcsességirodalommal, hanem a prófétai irodalommal és annak értelmezőivel folytat lényegi vitát.

<sup>21</sup> Azok a magyarázók, akik Isten beszédeit másodlagosnak tekintik a Jób könyvében, éppen azért vonják le ezt a következtetést, mert úgy vélik, hogy a beszédek nem kapcsolódnak a szenvedés témájához. Valóban nem, de véleményem szerint ez az elvárás önmagában megkérdőjelezhető.

Jób könyvének végkicsengése az, hogy ez a mindentudás (és ezzel együtt a mindenség fölött való rendelkezés, vagyis a hatalom) isteni privilégium. Az ember csak por (עָפָר *áfár*), még akkor is, ha mind erkölcsileg, mind gazdaságilag kiemelt szerepe van a társadalomban, mint Jóbnak (ami a korabeli bölcsélet szerint az isteni privilégium cáfolhatatlan bizonyítéka, egzisztenciális értelemben a *non plus ultra*). Az földi emberek között a legnagyobb (1,3) is még mindig összemérhetetlen a hatalmas Istennel. Az istenfélő Jóbnak lehetnek intuíciói (vö. Jób 1,5; 2,10), de ez kevés az igazán mély összefüggések feltárásához. Amikor az isteni tudással szembeülsz, akkor derül fény igazán az ő tudatlanságára, parányi voltára (vö. 40,3: „kicsi vagyok...”).

Ezen a ponton erőteljes teológiai kapcsolat áll fenn Jób könyve és 1 Móz 3 között, amely szerint az isteni és emberi közötti alapvető különbség szintén a (minden)tudásban<sup>22</sup> rejlik. Ez az, amely Istent és az embert megkülönbözteti egymástól. A tudás nem pusztán szellemi gazdagság, hanem valóságos hatalom is.<sup>23</sup> Aligha lehetne erre találhatóbb kortárs illusztráció, mint az információbirtoklásra, az adatszerezésre, a mesterséges intelligencia kifejlesztésére tett óriási erőfeszítések, harcok, viták. Az adat, ahogy napjainkban mondani szokás, az új kőolaj. Minél nagyobb ismeret birtokában van valaki, annál hatalmasabb.

Jób könyve szerint az, amit a hagyomány évszázadok alatt összehordott, amelyet Jób három társa képvisel beszédeiben, nem képes választ adni minden kérdésre. A korábbi bölcsélet gyűjteménye a mesterséges intelligencia egy korabeli formája. Több, mint amit egy ember birtokolhat, de adott esetben így ebben a formában is elégtelennek bizonyul arra, hogy a lét sajátos, konkrét kérdéseire valódi, meggyőző választ adjon. Mert a meggyőző válasz egy másik dimenzióban rejlik, amelyet a por ember nem láthat át, ahogy a vita szemlélője, Jób könyvének olvasója ezzel mindvégig tisztában van. A fal mögé csak Isten szava révén nyílik betekintés, ha Isten maga jelenik meg és kezd el beszélni. Az Istenről való beszéd (Jób társai), a klasszikus hagyomány révén közvetített információ (42,5a) elégtelennek bizonyulhat. Az Istenrel való beszéd, amely Jób panaszimáiban megfogalmazódik, még mindig egyoldalú, még mindig csak ezt az oldalt képviseli. Megnyugvást csak az hozhat, ha Isten maga jelenik meg, és ő beszél, az ember meg hallgatja őt (40,4). Még akkor is, ha ez az isteni üzenet önmagában nem abszolút újdonság (az Isten

---

<sup>22</sup> A jó és rossz tudása bibliai nyelven a mindentudást jelenti.

<sup>23</sup> A klasszikus babiloni mítoszban, az Enuma elisben a mindentudás jelképének, a sorstáblának a birtoklása jelenti a legmagasabb uralmi státuszt. Az a legfőbb istenség, aki ezt birtokolja. Az ismerettel együtt a hatalom Jób könyvének is visszatérő szimbóluma. De a hatalom nem önmagában megjelenő téma, hanem a mindentudás közvetlen következménye.

letaglózó mindenhatósága Jób saját beszédeiben már korábban is megjelenik). De az a tény, hogy Isten maga mondja el ezt Jóbnak, egészen másképpen hat.<sup>24</sup>

A keresztyén teológia egyik alaptétele Róm 10,17: a hit hallgatás révén keletkezik, mégpedig a Krisztus beszéde hallgatása révén. Azonos lenne ez a „hírből hallottam” gondolatával? Gal 3,2.5 (és sok más történet, pl. ApCsel 2,6; 10,44) világossá teszi, hogy az emberi szó csak a Lélek által válik Krisztus saját beszédévé, azaz olyanná, mintha ő maga jelenne meg és szólalna meg azon a helyen.

### 3. Prédikációvázlat

Van egy ember, akit mindennel megáldott az élet Ura. Ha családja felől érdeklődünk: hét fia és három lánya van. Ha a vagyona felől: az elsők között szerepel a Forbes 500-ban. De azon kevesek közé tartozik, akit sem a vagyon, sem a társadalmi megbecsülés nem vakított el, és erkölcsileg sem degradált. Ez az ember igaz, istenfélő és gyűlöli a bűnt. S ha mindez kevés lenne, olyan apa ő, aki még a gyermekei lelki jólétéért is bevállal minden felelősséget. Egy-egy nagy parti után mind a tízért külön imádkozik, áldozatot mutat be, arra az esetre, ha esetleg a parti hevében valami illetlenséget gondoltak (!) volna magukban Istenről (Jób 1,5). Olyan lelki magasságokban jár, hogy minden kívülálló úgy látja: nemcsak a földi gazdagság az övé, hanem övé a menny minden kincse is. Aztán egy napon bezuhan a mennyei tőzsde. Ez az ember egyik napról a másikra mindenét elveszíti: tíz gyermekét, vagyonát, csak a csupasz, mezítelen élete marad. S ha mindez nem lenne elég, akkor jön egy másik nap, ahol a saját csontja és bőre, az egészsége is árverésre kerül. Az élete megmarad ugyan, de ki az, aki ezek után azt merné mondani, hogy nem ez a legnagyobb büntetés?! Mert túlélve el kell hordozni mindazt a gyötrelmet, egyedül, amely váratlanul lelkére nehezedett.

Nagy számok, nagy veszteségek. De a tragédiákat nem lehet mérlegelni, ahogy az érzelmeket sem lehet összehasonlítani. A veszteség, teljes összeomlás mindenkét visszahúz ugyanabba a közös porszem-létbe, csupasz, törékeny, kiszolgáltatott, tehetetlen emberi mivoltba. Mít lehet mondani az embernek? És mit lehet mondani az Istenről? Kell? Nincs? Van, de nem érdekli, hogy mi történik velünk?

Nos, nyilván, Jób könyvének kései olvasóiként könnyű dolgunk van, mert a Biblia itt megengedi, hogy betekintsünk a láthatók mögé. Elmondja, hogy miközben a földön zajlanak az események, mi is történik a mennyei udvartartásban, hogyan

---

<sup>24</sup> Ez a személyes kijelentés különösen érdekes, ha a Jób könyvét egy kezdeti kánon kialakulásával hozzuk összefüggésbe. A perzsa korban a Tóra és a Próféták írásba foglalásával egyre nagyobb szerep jut a leírt (és hallott) szövegnek, és egyre kevesebb a közvetlen kijelentésnek, amellyel a prófétáknál találkozunk.

hoznak döntéseket a háttérben a világ alakulásáról, ki irányít, és ki milyen megbízást kap. Mi látjuk... És látjuk a történet végét is, hogy hogyan alakul ennek az embernek a sorsa a legvégén. Igen, látjuk. De ő nem látta sem azt, hogy mi történik a háttérben akkor, amikor megmozdult lába alatt a föld, és nem tudta azt sem, hogy mi lesz ebből. Ő nem ismerte a kerettörténetet. Az igazság az, hogy a saját magunk életét sem a kerettörténetekkel együtt látjuk. A valóság számunkra is csak részben, csak töredékesen hozzáférhető. Csak azt látod, ami körülötted zajlik. De gyakran nem érted sem az összefüggéseket, és nem ismered a dolgok kimenetelét sem. A valóságban ilyen emberekként élünk. De mi van akkor, ha nem látod a te életed kerettörténetét? Vannak akik úgy gondolják, hogy ez minden, ami látható, ami körülöttük zajlik, a saját történetüknek nincs is kerete. A pusztán véletlenek sorozata az, ami történik és az, ami történni fog. Vannak, akik a „kell lenni”-be kapaszkodnak, és megpróbálnak együtt élni ezzel a bizonytalan bizalommal.

Általában azt szokták mondani, hogy Jób könyve a szenvedésről szól. Ha viszont végigolvassuk azt látjuk, hogy ennél mélyebben szántó gondolatok foglalkoztatják a szerzőt, és ezt szeretné megosztani az olvasóval. Nem kapunk választ a szenvedés miéértjére, sőt, bármennyire szokatlanul hangzik is, a „miért” ebben az összefüggésben valójában föl sem merül.<sup>25</sup> S nemcsak a Jób beszédeiben nem kerül elő, hanem a könyv végén megfogalmazódó isteni válasz (38–41) is teljesen mellőzi a szenvedés témát. De van egy másik kérdés, amin a Jób könyve erősen elgondolkodtat: mennyiben lehet a saját tapasztalatomra támaszkodni, amikor az Istenről beszélek? Lehet-e a saját élmény Isten igazi megismerésének az alapja? Olyan-e Isten, amilyen az életem?

Jób 40,1-6 Jób összefoglaló rövid válaszait tartalmazza, a terjedelmes viták, embertársakkal és Istennel folytatott perlekedések rövid, tömönatos lezárása. Korábbi hosszú beszédeiben Jób két fronton vívja harcot. Egyrészt a környezetét kell folyton győzködni arról, hogy élethelyzete mögött valami titkos bűnt feltételező barátok teóriája téves. Másrészt az Istennel küzd, küszködik, egyoldalúan. Istenben azt a harcot látja, aki Jóbot ellenfelének tekinti. A vele való viszonyát is lépten-nyomon a háború és ellenség képével írja körül (vö. Jób 7,20; 16,12).<sup>26</sup> Ehhez képest a zárómegjegyzések rövidek. Alapvetően négy fő gondolat, négy központi ige jelenik meg, s a szöveg üzenete is ezek köré csoportosítható: tudtam, hirdetem, láttalak, vigasztalódom.

---

<sup>25</sup> Jób könyve 9× használja a „miért” (מָה לָמָּה) kifejezést, mindig Jób beszédeiben, de soha nem a „miért szenvedek?” összefüggésében. Vö. Jób 3,11.20; 7,20; 9,29; 10,18; 13,24; 19,22; 27,11; 30,2.

<sup>26</sup> Jób héber neve, אִיּוֹב *Ijjób*, és a héb. אֶיְבֹב *ójéb* „ellenség” között áthallás van, a magánhangzók felcserélésével megváltozik a szavak értelme. A teljes képhez hozzátartozik, hogy a héb. שָׂטָן *szátán* „sátán” jelentése szintén „ellenfél” (pl. 1 Sám 29,4; 1 Kir 5,18).

1. Tudtam (42,2). Ha parafrázálnánk ezt a verssort valahogy így hangzana: Tudtam, hogy te mindenre képes vagy, és semmilyen összefüggés nincs rejtve előtted. Ha ennek alapján rajzolnánk meg Jób istenképét, akkor azt mondanánk, hogy ő a mindentudó, félelmetes Istenben hitt, és ennek a hitnek a megszállottja volt. Talán ezzel áll összefüggésben, hogy az is rettegésben tartotta, hogy vajon gyermekei mit gondoltak szívükben róla (Jób 1,5), merthogy ő ezt is tudja. És mi lesz vele? „Amitől rettegve rettegtem, most az jött rám...” – mondja már első beszédében (3,25). Ismered ezt az érzést? Annak a félelmét, hogy ő mindent tud rólad? Mert ez a mindentudás így sterilen egészen félelmetes. Mert amikor az ember ezzel a mindentudással szembesül, akkor a kiszolgáltatottságot érzi leginkább. A tudás hatalom. Félelmetes dolog úgy lenni kiszolgáltatva valakinek, hogy közben sem a bizalom, sem a szeretet szálai nem garantálják azt, hogy a rólam való ismeret, a fölöttem való rendelkezés a szeretet határain belül kerül felhasználásra.

A mai világban elkeseredett erőfeszítéseket tesznek arra vonatkozóan, hogy az ember saját személyes információk fölötti rendelkezésének a jogát szavatolják (lásd GDPR). Mert semmi garancia nincs arra, hogy az, aki a begyűjtött információk alapján megalkotja saját profilképünket nem a manipulációra fogja használni azt, vagy adott esetben akár arra, hogy ha valakinek az érdeke azt kívánja, tönkre tegye az életünket. A mindentudó Istenhez a kiszolgáltatottság érzése társul. Úgy ahogy Jób korábbi beszédeiben mindvégig érzékelhető ez a gondolat. Istenben az önkényes urat látja, aki hatalmát fitogtatva mutogatja meg, hogy milyen jól tud célozni (7,20). Az isteni mindentudás és teljes kontroll tudata csak akkor lesz megnyugtató érzés, ha ezzel a mindentudó Istennel bizalmi viszonyba kerülünk.

2. Hirdettem (42,3). Kicsoda az, aki eltakarja a tanácsot ismeret nélkül? – idézi Jób Isten korábbi válaszbeszédének (38,2) kezdő sorait. Az igazán bölcsnek, Jób-nak is, inkább az lenne a feladata, hogy ezt az isteni világrendet nyilvánossá tegye, hirdesse (lásd a kapcsolódó exegézist). Jób beismerő válaszában ezt mondja: „hirdettem, de nem értettem, meghaladott engem, nem ismertem”. Az előbbi mondat összefüggésében, mintha ezt hallanánk: tudtam, és mégsem tudtam. Részleges információk alapján vontam le nagy következtetéseket. Mi lehetett ez a részleges információ? Ha Jób beszédeit olvassuk, azt látjuk, hogy a személyes tapasztalata ezt a korábbi félelmetes tudását erősítette fel. „Amitől rettegve rettegtem, az jött most reám...” Közben a könyv olvasója, aki a történetet a teljesebb összefüggésben látja, tudja, hogy nem ilyen egyszerű a képlet. Hirdettem, beszéltem, de nem értettem – mondja a végén, és igazat kell adnunk neki.

Vajon mennyiben lehet teret engedni a saját tapasztalatoknak akkor, amikor Istenről képet alkotunk? El tudunk vonatkoztatni a saját konkrét élethelyzetünktől? Hogy tudnánk, ha saját bőrünkön tapasztaljuk? El tudjuk fogadni azt, hogy

Isten nem csak annyi, vagy egyáltalán nem az, amit az életeseményekből összerakunk róla? Eszméletlenül nehéz! Pedig a Jób könyve ezt sugallja: Isten nem az, akire Jób élettörténetéből következtetni lehetne. Sőt, az élettörténet teljesen félrevezető. Mert lehet, hogy egy kísértés ez az egész. Egy látszat-világ, mint a Mátrixban, vagy egy rejtett kamerás jelenet. És az a tudat sokkal visszafogottabbá tehet az Istenről való beszédben. Mert ha a saját tapasztalatok alapján akarok képet formálni róla, elképzelhető, hogy teljesen mellényúlok.

3. Láttalak (42,5). „Eddig csak hírből hallottam felőled, most saját szememmel láttalak téged” – mondja Jób. Végző soron ez a személyes találkozás az, amely felülírja Jóban a korábbi tudást. Ha az Isten beszédeit olvassuk (38–41), kétségtelesen az az érzésünk a végén, hogy Isten tényleg mindent tud, sőt mindent kézben tart. Ráadásul az összefüggéseket is ismeri olyan szálak között, amelyek számunkra nincsenek egymással semmiféle összefüggésben. Ha valaki avatatlanul belenéz egy számítógépes szoftverbe, csak számok és érthetetlen betűk halmazának tűnik az, amit lát. Mennyivel másabb ugyanaz a képernyő, ha ezt egy hozzáértő szem böngészi!

De a legnagyobb dolog mégiscsak az a tény, hogy Isten maga jelenik meg és beszél Jóbbal. Elsősorban nem az információ új – néhány gondolat visszatér ezekből Jóbnál saját beszédeiben is –, hanem az a tény, hogy Isten személyesen mondja el. És Jób személyesen találkozhat vele. Ebben a sok port kavarázó forgószelemben, viharban Isten maga van jelen.

4. Vigasztalódom (42,6). A szenvedő Jób keserve mögött okot kereső társak nyomorult vigasztalók (16,2). Jób könyvében van egy ilyen sorok közé foglalt következtetés, hogy nem minden okkal történik, vagy ez az ok a valóságnak nem ezen az oldalán található. Az értelem az ok-okozati összefüggéseket keresi, és ezen a ponton megint csak kétségbeejtő lehet megtapasztalni azt, hogy nem megfogható, nincs magyarázatod rá. De az, aki túlél egy ilyen Istennel való találkozást, jó reménységgel lehet. A helyzete annyiban nem változik, hogy továbbra is por és hamu. De az a por és hamu, ami egykor a gyász jele volt (2,8.12), így a találkozás után mégis a vigasztalás jelévé válik. A Krisztus testlételeiben ez az ember-mivolt még inkább felértékelődött. Az itt használt héber kifejezésben egyszerre van jelen a bánkódás és vigasztalódás, sőt a gondolatváltás is. Egyszerre kiderül az, hogy az ember mégiscsak ebben a lecsupaszított, mezítelen, földre hanyatló, por mivoltában van legközelebb hatalmas Teremtőjéhez. Ebben az állapotában van legnagyobb esélye a vele való személyes találkozásra.

#### 4. Példák, képek, szemelvények

A fenti prédikációvázlat már tartalmazza azokat az illusztrációs elemeket, amelyek az ige üzenetét bizonyos pontokon közelebb hozhatják a hallgatókhoz. Az információ-birtoklás, hatalom és kiszolgáltatottság-érzését a mai világunkban jól érzékelteti a személyi adatok feldolgozására és tárolására tett szabályozási kísérletek, a híradásokból ismert adatlopási történetek. A valóság részleges ismeretét, pontosabban az igazság több annál, amit látunk és tapasztalunk gondolatot pedig egy klasszikus, a *Mátrix* (1999) című film kiválóan illusztrálja.

#### 5. További szempontok az istentisztelet alakításához

A szövegmagyarázat rendjén több ponton is úgy értékeltem, hogy a RÚF távol áll a héber eredetitől. Nem csupán abban az értelemben, hogy a szöveg olvashatósága kedvéért beékel olyan kifejezéseket, amelyek nem jelennek meg az eredeti szövegben, hanem fordításában adott esetben olyan értelmezést képvisel, amelytől a fenti magyarázat alapjaiban eltér. A RÚF-nál célszerűbbnek tartom itt az 1908-as Revideált Károli-bibliafordítás használatát.

*Lekció.* Jób 1 történeti felvezetőként lehet segítségül a szöveg magyarázatához. Zsolt 73 jó példa arra, hogy az ember gondolkodásában milyen változást idézhet elő az, hogy a valóságot melyik oldalról szemléli (vö. 16-17. versek). János 4,1-29 a samáriai asszonnyal való találkozás története, aki a személyes tragédiák mellett (öt férje volt) szembesül azzal a Jézussal, aki mindent tud róla, a családtörténetét is ismeri.

*Énekek.* MRÉ 339 (Lelki próbáimban, Jézus, légy velem); MRÉ 399 (Ki Istenének átad mindent...); MRÉ 469 (Lábaidhoz hullok tört reménnyel...).

*Imádság.* Az imádságban a gyülekezet kétféleképpen lehet jelen: mint aki maga is a halál árnyékának völgyén halad át, vagy mint akinek meg kell tanulni sírni a sírókkal. Lehet, hogy vannak olyanok, akik Jóbbal együtt így összegzik dolgaikat, hogy „amitől rettegve rettegtem, az következett rám”. Az évvégi istentisztelet keretében az ember csokorba gyűjti tapasztalatait, s ezeket együtt teheti Isten elé. Hálát adhatunk azért, ha ezek a tapasztalatok közelebb vittek minket Istenhez az elmúlt évben, s ha úgy érzékeljük, hogy megkaptuk a kellő erőt ahhoz, hogy a veszteségeinket, a próbatételeket méltósággal hordozhassuk. Az imádságban kérni lehet azt, hogy Isten óvjon attól, hogy ezek a tapasztalatok elhomályosítsák előttünk

az ő igazi arcát, hogy a tévhitet erősítsék bennünk. Jób könyvének üzenete indítson inkább arra, hogy tudjuk, a valóság mindig több annál, amit képesek vagyunk felfogni. Kérjük, hogy keltsen bizalmat bennünk az a tény, hogy a rólunk való minden ismeretet Isten a javunkra használja fel, ahogy ezt az ismeretét a Krisztusban kinyilvánított szeretetével is megpecsételte. Az előttünk álló új évre tekintve pedig kérjük annak a lehetőségét, hogy több életformáló és szemléletformáló találkozássunk lehessen Istennel.

## 6. Felhasznált irodalom

Adorjáni Zoltán. *Jób testamentuma*. Budapest: L'Harmattan 2011.

Clines, David J. A. *Job 1–20*, Waco, TX: Word 1989.

Driver, Samuel R. és Gray, George B. *The Book of Job*. 1–2. köt. New York: Charles Scribner's Sons 1921.

Fohrer, Georg. *Das Buch Hiob*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1963.

Jongeling, B. *Een ararmees boek Job*. Amsterdam: Ton Bolland 1974.

König, Eduard. *Das Buc Hiob*. Gütersloh: C. Bertelsmann 1929.

Muntag Andor. *Jób könyve*. Budapest: Luther 2003.

Strauss, Hans. *Hiob. Kapitel 19,1–42,17*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000.



## Prédikátor 3,1-15 — A fatalizmustól az istenfélelemig

### 1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés

Tartalmi szempontból a Prédikátor könyve az Ószövetség egyik sajátos alkotása. Keletkezését a tudósok többnyire a Kr.e. 3. századra helyezik.<sup>1</sup> Szövegében megfigyelhetők a késői héber nyelv sajátosságai, sőt megjelenik itt néhány perzsa és több arám kifejezés is. A kijelölt fejezetben is találkozunk olyan kifejezésekkel, amelyek korábbi bibliai könyvekben nem fordulnak elő, vagy amelyek itt speciális értelemben jelennek meg. Egyes szavak pedig a hellén világ hatalmas gazdasági apparátusának szellemiségét idézik. Pl. יְתְרוֹן *jitrón*, „haszon” (3,9; vö. még 1,3; 2,11.13; 5,8.15; 7,12; 10,11.12), עָמַל *ámél*, „fáradozás, igyekezet” (3,9; még további 24 alkalommal itt), עֲיִן *inján*, „dolog, ügy” (3,10; vö. 1,13; 2,23.26; 4,8; 5,2.13; 8,16).

Az 1.v.-et tekinthetjük a perikópa feliratának, címének, vagy mottójának. A זְמַן *zómán* és עֵת *ét* rokon értelmű kifejezések és jelentésükben valószínűleg nem sok eltérés van („alkalom, idő; dátum”).<sup>2</sup> Az ismertebb *ét* a következő versekben refszerűen ismétlődik. A חֶפֶץ *chéfec* nem „tetszés, kedv” értelemben jelenik meg itt, hanem mint „dolog, ügy” (arám hatás, vö. héber דָּבָר *dábár*). „Az ég alatt” (תַּחַת *tachat* חַסְמָאִים *hassámájim*) a könyv egyik kulcskifejezése (1,13; 2,3; ennek szinonimája, „a nap alatt” többször előfordul), a prédikátor megfigyeléseinek a színterét jelöli. „Az ég alatt” az emberi lét korlátaira mutat, de azáltal, hogy emlékezteti olvasóit, hogy életük az „ég alatti” világban zajlik, egyúttal óvja is őket attól, hogy elfeledkezzenek az ég fölötti világról.

A 3,2-8-ban található felsorolás 7x2 párhuzamos verssorra épül, amelynek mindegyike ellentéteket tartalmaz. Emellett a két párhuzamos verssor többnyire hasonló gondolatot fejez ki (szül(et)és – halál, plántálás – kigyomlálás; keresés – vesztés, megőrzés – eldobás; szeretés – gyűlölés, hadakozás – békesség; stb.).<sup>3</sup> A

<sup>1</sup> A részletekhez lásd pl. az 6. pont alatt megjelölt irodalmat.

<sup>2</sup> Az עֵת *ét* szóval ellentétben a זְמַן *zómán* idegen, talán arámi eredetű. Vö. továbbá a זְמַן וְעֵדָן *zómán vöiddán* „ideig-óráig” kifejezést (Dán 2,21; 7,12).

<sup>3</sup> Ha ez igaz, akkor a kövek egybegyűjtése az öleléssel áll összefüggésben, és talán a házépítést, a családalapítást szimbolizálja. A kövek szétszórása pedig a szerelem és az élet elmúlására, a ház köveinek elhordására utalhat (3,5). A varrás és szakítás pedig a böjti és gyászos hallgatással

hetes a teljesség száma is; az idő az emberi élet minden területét meghatározza.<sup>4</sup> Azonban a párban megjelenő kifejezések leegyszerűsítve úgy is tekinthetők, mint amelyek az élet és halál ellentétének különböző aspektusait jelképezik és így az élet és elmúlás hangulatát idézik.

Kérdés, hogy hogyan értelmezendő az ismétlődő „ideje van” (לֵּטַת *ét lö*) szókapcsolat? A kifejezés utalhat arra, hogy az események időben behatároltak, nem akármikor történhetnek meg (mindennek megvan a *maga* ideje), csak ki kell várni. Ez azért kevésbé valószínű, mert nehezen vonatkoztatható a negatív eseményekre. De a kifejezést úgy is lehet értelmezni, hogy mindenre *van* idő, azaz egyszer mindez bekövetkezik az ember élete során. A hangsúly nem az ember lehetőségein van,<sup>5</sup> hanem inkább azon, hogy előbb utóbb elkerülhetetlenül bekövetkezik. A negatív és pozitív események sorrendje nem szabályszerű, nem kiszámítható: hol pozitív az első és negatív a második, hol pedig fordítva. Mégis van ebben a listában egy bizonyos monotonia, hasonlóan az 1,3-11-hoz.<sup>6</sup> A visszatérő „mindennek ideje van” pedig fokozza azt a ciklikusságot, amelyre a Prédikátor föl akarja hívni a figyelmet (1,9; 3,15).

A 9. v. kulcsfontosságú fordulatot hoz a prédikátor érvelésében. Kérdése, hogy mi haszna (יִתְרֹן *jitrón*) van az embernek minden fáradozásából? (A 9-10. versek kifejezései az üzleti világ szellemét idézik és egyfajta utilitarista szemléletre utalnak.) Ha az élet valóban pozitív és negatív események szabályszerű (sorsszerű?) és kikerülhetetlen váltakozása, akkor mi értelme van annak, hogy fáradozzon az ember a nap alatt? Végül is mindennel, amit az ember tesz, azt szeretné elérni, hogy elkerülje a negatív eseményeket és állandósítsa a pozitíveket. Világos ebből a kérdésből, hogy a Prédikátor itt nem az alkalmas idő felismerésének fontosságáról beszél,<sup>7</sup> hanem az állandóan visszatérő és elháríthatatlanul ismétlődő események foglalkoztatják.

A 3,10-15 a saját következtetéseit tartalmazza. A tapasztalatait a רִאִיתִי „láttam” (3,10), יָדַעְתִּי *jadatí* „megtudtam” (3,12.14) kezdetű versekben foglalja össze.<sup>8</sup> A prédikátor olyan ember, akit csak a saját tapasztalatai alapján gyűjtött ismeretei

---

együtt járó ruha meghasogatását jelentheti. Annak összevarrása és a beszéd a gyászos hallgatás feloldásának a jele (3,7).

<sup>4</sup> Krüger, *Kohelet*, 156.

<sup>5</sup> Szemben Krüger, *Kohelet*, 156, véleményével.

<sup>6</sup> A két perikópa hasonló szerkezetére hívja fel a figyelmet Krüger, *Kohelet*, 154-155. Vö. 1,4: egyik nemzetség megy – másik jön; 1,5: a nap feltámad – lenyugszik; 1,6: a szél délről északra megy és vissza; 1,7: a folyó a tengerbe siet – a tengerből újra visszakerül. Az 1,3 indítókérdése ugyanaz, mint 3,9.

<sup>7</sup> Így pl. Von Rad, *Weisheit*, 183-184, aki a 3,1-8-at önálló szövegegységként elemzi.

<sup>8</sup> Vö. további következtetésekhez a 3,16 (még ezt is láttam), 17 és 18-t (ezt mondtam magamnak).

győznek meg. Az atyák hagyományai, a közösségi tradíció, az ősi hitismeret itt nem jut szóhoz; amennyiben ezek megjelennek a könyvben, csak a polémia kedvéért kerülnek elő (lásd alább). Meddig jut el az az ember, aki figyelmen kívül hagyja az ősök hitét és egyedül indul el az istenkeresés útján? A 10-15. versek előbb az Isten cselekedetének megfigyeléséről beszélnek, majd azután, ezzel társítva, arra nézve von le következtetést, hogy mit tehet az ember. Eddig Istenről nem volt szó, csak az élet monoton ritmusáról. Most kinyílik a menny fölötti perspektíva és bekerül a képbe Isten.

Először elmondja, hogy Isten mindent szépen (יָפֵה *jáfe*) a maga idejében (עַתָּה *ét*) cselekedett. Bár a Prédikátor itt elsősorban a teremtésre utalhat<sup>9</sup> (amely a 3,2-8 7-es szerkezetéhez hasonlóan 7 napos periódus), mégis a kezdettől végig (מֵרֵאשִׁית וְעַד־סוֹף *mérós voad szóf*) tartó cselekedet valószínűleg a jövőt is magában foglalja. Isten az időt (עֹלָם *ólám*) az ember elméjébe (szívébe - לֵב *lév*) adja, de úgy, hogy az ember nem tudja kitalálni, hogy mit cselekszik Isten az elejétől a végéig. Az עֹלָם *ólám* itt nem az újszövetségi értelemben vett eljövendő örökkévalóságot jelenti, hanem azt a távoli időt, amely az emberöltőt meghaladja, beleértve a távoli múltat (1,10) és a távoli jövőt is (szemben az עַתָּה *ét* korlátoltságával). Az idő az ember tudatában van, de hogy mit és mikor cselekszik Isten csak visszafelé tudja megmondani.<sup>10</sup> Világossá válik azonban az, hogy itt a 3,2-8 eseményeit értelmezi úgy, mint amelyeket Isten hoz az ember életébe. A 3,2-8-cal összefüggésben valaminek az ideje nemcsak jön, hanem Isten hozza. Ennek a szép (יָפֵה *jáfe* = טוב *tóv*) isteni tettek megfelelően egyfelől arra serkent, hogy az ember örüljön és cselekedjen jól (טוב *tóv*) az ő életében (חַי *chajjá*). A 3,12 az örömet (שָׂמַח *számach*) és a jó cselekvését már nem korlátozza egyetlen alkalomra (a maga idejére), hanem az egész életre nézve érvényesíti. A 3,12 összehasonlítható a 2,24-gyel, amely szerint az ember mindennapja gyötrelmek és bánatok.<sup>11</sup> Másfelől arra biztat, hogy a megszokott dolgokat (evés és ivás) is tanulja meg nem természetesen venni, hanem ajándéknak tekinteni és örülni azoknak.

Másodszor Isten szép cselekedete a tökéletest is jelenti, amely örökre (עֹלָם *ólám*) megmarad (3,14). A helyes emberi válasz nem az, hogy úgy véli, hogy kipótolhatja azt, vagy elvehet belőle (elégedetlen azzal), hanem hogy tiszteli (féli) őt ezért. Az Isten cselekedetei nem az értelmet célozzák meg, hanem félelmet

<sup>9</sup> Krüger, *Kohelet*, 172-73.

<sup>10</sup> Egyértelműen ebbe az irányba mutat Préd 7,14: „A jó napokban élj a jóval, a rossz napokban pedig lásd be, hogy ezt is, amazt is Isten készítette azért, hogy az ember ne találja ki, mi következik.” Lásd még 8,17.

<sup>11</sup> Krüger, *Kohelet*, 176, a 3,11-t a 2,24 későbbi korrekciójának tekinti. Fontos azonban figyelni arra, hogy a 2,24 egy korábbi megállapítás, tényszerű közlés, a 3,11 pedig egy tanács a jövőre nézve, amelynek lehet 2,24 a kiindulópontja.

akarnak kiváltani. A megértés keresése helyett tehát (3,11), itt az istenfélelmet (אֱלֹהִים *járé*) javasolja. És itt kezdődik az igazi bölcsesség (Péld 1,7). Úgy tűnik, hogy 3,15 az 1,4-11 és 3,2-8 körforgásszerű zárt ciklikusságával ellentétben hangsúlyozza, hogy a világ ismétlődő dolgai a látszat ellenére nem maguktól működnek, hanem ezek mögött is Isten áll.

## 2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések

A Préd 3,1 világosan elhatárolható a megelőző perikópától, azonban nem egészen egyértelmű az, hogy az hol ér véget. Így vannak, akik a 3,1-8-at önálló költeményként elemzik. Viszont az idő gondolata a 3,11.14.15.17 versekben is megjelenik, így valamilyen szinten ezek is megelőző versekkel együtt olvasandók.<sup>12</sup> Támogatja ezt az is, hogy a Préd-ra oly gyakran jellemző vitázó forma hiánya feltételezi, hogy a 8. v. nem a perikópa zárógondolata, hanem következnie kell még a prédikátor kiértékelésének.

A Prédikátor könyvének alapvető jellegzetessége az, hogy számtalan *ellentétes* gondolatot tartalmaz egymás mellett.<sup>13</sup> Első olvasásra ez a zűrzavar látszatát keltetheti, amely az egyik oka volt annak, hogy Sammáj iskolája elutasította a könyv kanonicitását. Ezeket az ellentmondásokat úgy tűnik, nem lehet csupán az irodalomkritika segítségével értelmezni, hogy ti. a könyv különböző korok és szerzők szemléleteit és revízióit tükröznék. Az sem szolgál kielégítő magyarázattal, ha feltételezzük, hogy a szerző életének különböző periódusaiból jegyezte fel gondolatait, amelyek idővel a tapasztalat alapján módosultak. Nem valószínű az sem, hogy a könyv szerzője és a prédikátor két különböző személy lenne, és az ellentétek e két személy eltérő álláspontjait tükröznék. Egy napjainkban legtöbbször hangoztatott vélemény szerint a könyvön belüli ellentétek úgy magyarázhatók, hogy a prédikátor *idézete*ket vesz föl a könyvébe, amelyek a klasszikus bölcséletet képviselik, és amelyekhez hozzáfűzi a saját *vitázó* megjegyzéseit.<sup>14</sup>

A prédikátor tisztában van a Biblia nagy részével, jól ismeri a zsidóság erre az időre már kikristályosodott teológiáját. A fő teológiai áramlatot jól példázza a tárgy teret nyerő bölcsességirodalom (Példabeszédek, Sirák könyve, Bölcsességek könyve), a valamivel korábban keletkezett Krónikás történeti mű és az ekkor

---

<sup>12</sup> Blenkinsopp, *Ecclesiastes*, 57 (7. jegyzet), 60; Murphy, *Ecclesiastes*, 31.

<sup>13</sup> Valójában maga a könyv is egy paradoxon, mert míg egyfelől bírálja a klasszikus bölcsességet (Préd 1-2), közben a saját mondanivalóját mégis a bölcséleti irodalom formájába önti.

<sup>14</sup> A példákhoz lásd Schwienhorst-Schönberger, *Das Buch Kohelet*, 339-341. Az ókori bölcsességirodalomban elterjedt műfaj a mondanivaló párbeszédes formában való kifejtése (lásd pl. Jób könyve). Ennek egy továbbfejlesztett változata lenne az idézetekkel való vitázás.

kialakulóban levő apokaliptikus irodalom is. Ezeknek az alkotásoknak egyik jellegzetessége az, hogy a zsidó ember hitét bizonyos fokig racionalizálják, megmutatják, hogy milyen érvek alapján érdemes Istent szolgálni. Ez azt is jelenti, hogy Isten tevékenységét (jutalmazás, büntetés, stb.) is emberileg kiszámítható és értelmezhető törvényszerűség keretei között képzelik el.<sup>15</sup> A prédikátor ezt a törvényszerűségeken alapuló világrendet veszi vizsgálat alá kétféle szempontból. Egyrészt (a Jób könyvének a szerzőjéhez hasonlóan) arra mutat rá, hogy bizonyos dolgok árnyaltabban működnek, mint azt mások vallják. Másrészt a klasszikus teológia egyoldalúságát úgy érzékelteti, hogy rámutat a zsákutcára (hiábavalóság), amelybe az vezethet. Nem véletlen tehát, hogy a Péld („ellenirodalom?”) mintájára a könyv szerzője is szándékosan a Salamon bölcsességként mutatja be művét.

A babiloni fogság utáni kor időszakáról fontos információt találunk az apokaliptikus irodalomban, amely nagyjából a Préd-ral egyidejűleg vált az ókor virágzó műfajává. Az apokaliptikus irodalom időképe determinista, azaz hasonló ahhoz az időképhez, amely 3,1-8-ban a szerzőt foglalkoztatja. Nem kizárt, hogy ez a determinizmus szoros kapcsolatban áll a babiloni ómen-irodalommal, amelyek az emberi sors kikerülhetetlenségéről hasonló módon vélekedtek. A jóslás alapideológiája, hogy az idő (a jövő) kiszámítható és törvényszerű. A Préd azonban megkérdőjelezi azt, hogy ez a kiszámíthatóság motiváló tényező lenne, illetve hogy az valóban működik.

Bár a Préd 3-at többnyire másképpen magyarázzák, helyállónak tűnik Blenkinsopp megállapítása miszerint a 3,2-8-at is egy bevezető *idézetnek* kell tekintenünk,<sup>16</sup> amellyel a prédikátor *vitába száll*, és amelyhez a 3,9-15-ben fejti ki kifogásait. Ha tehát hűek akarunk maradni a Préd könyvének teológiájához, akkor a 3,1-8-at úgy kell olvasni, mint a Préd ellentextusát.

Természetesen a szöveg magyarázásánál nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy itt egy sajátos helyzetű ember szólal meg: az élettől megundorodott és magányosan kereső ember (vö. 2,18-19), akit a klasszikus kegyesség hitvallása már nem tud kielégíteni. Számára a 3,2-8 szabályossága már nem a megnyugtató harmóniát jelenti. A liktető, monoton rendszeresség hangsúlyozása inkább bosszantja a prédikátort.

---

<sup>15</sup> Egy ilyen törvényszerűség pl., hogy az igazat Isten mindig jutalmazza.

<sup>16</sup> Blenkinsopp, *Ecclesiastes*, 55-64; vö. Murphy, *Ecclesiastes*, 31, 33. Blenkinsopp szerint az idézet (zsidó vagy görög) sztoikus szemléletet tükröz. A Préd nem az alap gondolatot kifogásolja (mindennek megvan az ideje), hanem az ebből levonható etikai következtetésben tér el a sztoikustól. Míg ez azt állítja, hogy az ember az ő cselekedeteit az eseményeknek megfelelően irányítja, a Préd szerint ez nincs hatalmunkban (62). A Préd 3,1 a traktátus felirata (60). Krüger elválasztja egymástól 3,1-9 és 3,10-4,12-t, és ez utóbbit az előző revíziójának tartja, tehát a 3,10-22-t ő is egyfajta kommentárként fogja fel (*Kohelet*, 169).

Az idő tematikához lásd még Zsolt 31,16; Péld 15,23; 25,11; Ézs 45,7; Ám 3,6. Sirák 3,2-8; 39,16.21.34. Az ÚSZ-ből pedig: Mt 16,3; 21,34; 26,18; Mk 1,15; Mk 13,32-37; Lk 19,41-44; Lk 21,8; Jn 7,6.8; Csel 1,7; 17,26; 24,25; Róm 13,11; 1 Kor 7,29-31; 2 Kor 6,2; Gal 6,9-10; Ef 5,16.

### 3. Prédikációvázlat

Abban a világban, amelyben élünk a prédikátor személye és ideológiája sok ember számára vonzó lehet, főként azért, mert ez a könyv egy olyan személyiségről árulkodik, aki az élet értelmét nonkonformista módon keresi. A prédikátor az ég alatti világban szemlélődik és itt különböző kérdésekkel szembesül. A hagyományos válaszok, az évezredek tradíciója, az atyák útmutatása, magyarázata, következtetései, etikája nem elégítik ki őt, nem nyújtanak neki vigaszt. Úgy látja, hogy ezek ellentétben állnak saját tapasztalataival. Ugyanakkor látja az ég alatt élő ember korlátait is úgy a lehetőségek, mint a lehetőségek fölismerésének terén. Ez az élmény először kiábrándítja őt (2,18-19), de keresését nem hagyja abba. Elhatározza, hogy nem az ősök nyomán indul el, hanem új vizekre evez. A fenti bibliai rész ennek a keresésnek az eredményét tükrözi.

Miről szól ez a rész? A Préd 3,1-15 központi gondolata az emberi történelem montonitása, látszólagos determinációja és az ebből levonható következtetés az ember életének értelmére és céljára nézve. A Préd 3,2-8 különböző eseményeket sorol fel 7x2 párhuzamos verssorban, amelyek az emberi élet különböző területeire vonatkoznak. Ezek az események ellentétpárban jelennek meg, úgy mint kívánatos és nem kívánatos, vagy pozitív és negatív történések: születés – halál, szeretés – gyűlölés, stb. Az események hol pozitív/negatív, hol pedig fordított sorrendben következnek. Ha a Préd 3,2-8-at a fejezet többi részétől elvonatkoztatva olvassuk, akkor sokféleképpen értelmezhető. Beszélhet arról, hogy megvan minden időhöz az *odaillo* emberi cselekvés, az embernek csak föl kell ismerni az alkalmas időt, hogy az alkalmas cselekedettel reagáljon. De lehet úgy is értelmezni, hogy az élet eseményei nem véletlenszerűen, hanem időben *behatárolható* módon érnek minket. Ha most sírok, akkor számítsak arra, hogy egyszer majd eljön az ideje annak is, hogy ugrálva örvendezzek (3,4). Nem marad tartós ez az állapot.

Mégis, ha a 3,1-15-t együtt vizsgáljuk (mint ahogy ezt a perikópát tervezték is), akkor azt kell látnunk, hogy a 9. v. határozza meg a 3,2-8 értelmét is: Mi a haszna az embernek abból, hogy annyit fáradozik? Ez pedig azt jelenti, hogy a 3,2-8-ban a prédikátor egy a saját korában közismert életszemléletet idéz, amellyel vitatkozva rámutat arra a zsákutcára, ahová ez a filozófia vezethet. Ha ugyanis mindennek megvan a maga ideje, akkor miért fáradozzak? Az ember mindig azért tesz

dolgokat, hogy a jelenlegi helyzetén változtasson. Ha nincs mit ennie, dolgozik azért, hogy legyen. Ha még nincs lakása, akkor dolgozik azért, hogy házat vásárolhasson. Ha nincs egészsége, akkor minden megtesz azért, hogy azt megszerezze. Ha viszont az emberi életben mindennek megvan az ideje, akkor ez egyfajta fatalizmushoz vezethet: miért tenni valamit akkor, ha ez az én fáradozásomtól függetlenül úgymint megvalósul? Ha nem kerülhető el, ami „ránk van mérve”, nem szüszifoszi fáradozás-e csupán az élet?

A prédikátor itt olyan kérdést fogalmaz fel, amelyre közülünk is sokan eljutottak már, vagy bármikor eljuthatnak az életük során. Ilyen vívódásokból vezetnek letargiához, midlife crisis-hez, ebből lesz kiégés és öngyilkosság. Ha valaki csak az ég alatti szférában vizsgálódik, akkor nincs módja kitörni a bűvös köréből.<sup>17</sup> Ez az kereső ember viszont nem áll meg itt. A Préd-ban az ég alatt nemcsak a korlátot jelképezi, hanem egyúttal utal arra is, hogy esetleg az ég fölött vannak más válaszok és más lehetőségek is. És elindul ezeket megkeresni.

(I) Mit tud meg és mond el a prédikátor Istenről?

(1) Először azt, hogy a foglalatosságot, bajlódást, töprengést az *Isten adta* (3,10). Ugyanide kapcsolható a 3,15 is, amelyben az események ciklikusságát is úgy értékeli, mint amelyeket Isten hozott elő. Legalább a tudat szintjén tisztában lehetek azzal, hogy isteni eredetű az, ami gyötörni szokta a lelkemet. Többnyire akkor gyötör, amikor erről elfeledkezem. De ezzel a sorsszerűséggel nem lehet kibékülni akkor, ha csupán annyit látjuk, hogy Isten állította be a világ óráját. Ha „a gép forog” magától, de „az Alkotó pihen” és hagyja, hogy évmillióig eljárjon tengelyén.<sup>18</sup> Lehet, hogy a deista megelégszik ezzel, de a mai embert kevésbé nyugtatja meg ez a válasz. Lehet, hogy vannak emberek, akik beletörődnek abba a tudatba, hogy Isten cselekszik az ő életükben. A prédikátor ennél távolabb akar vezetni.

(2) Másodszor elmondja azt is, hogy Isten mindent szépen és a *maga idejében* tett. Ez már nem az óra kiszámítható ketyegése. Itt valószínűleg utalás történik a 3,2-8-ra, mint olyan eseményekre, amelyek nem csak úgy, beavatkozás és kontroll nélkül, sorsszerűen, véletlenszerűen következnek egymás után, hanem Isten a maga idejében viszi végbe azokat. Lehet, hogy az ember az idő foglya,<sup>19</sup> de az idő az Isten fogja. Azáltal, hogy a 3,2-8-t Isten kezébe teszi azt is elmondja, hogy a mi világunkkal ellentétben Isten világa nem polarizált. Sok más kortársától eltérően, akik az emberi élet eseményeinek alakulását a jó és gonosz erők harca

---

<sup>17</sup> Ld. Babits Mihály, *A lírikus epilógja*.

<sup>18</sup> Madách Imre, *Az ember tragédiája*.

<sup>19</sup> Lauha, *Kohelet*, 65: „az idő szuverén úr, az ember az ő rabszolgája”.

végkimenetelétől teszik függővé, a prédikátor a szerencsés és szerencsétlen napokat ugyanattól az Úrtól származtatja (vö. 7,14).

(3) Harmadszor, az hogy az ember eszik és iszik az Isten ajándéka. Az evés és ivás egészen *hétköznapi* dolgokat jelent. Amikor Kánaán földjén van, amit enni, senkinek nem jut eszébe megköszönni. De akkor, amikor az Isten éhséget ad a tej-jel és mézzel folyó földre, csak azután derül ki igazán, hogy ha van kenyér, akkor ez azt jelenti, hogy Isten látogatóban járt (Ruth 1,6). A prédikátor azt mondja, hogy nemcsak a nagy események jelzik azt, hogy Isten az ég alatt is jelen van, hanem az egészek hétköznapiak tűnő dolgok is róla árulkodnak (vö. 2,25). A negatív és pozitív események változása új istenismeretre vezet. Az ajándékban benne van az, hogy személyes. Nem az automatából vettem ki, hanem valaki elhozta nekem.

(4) Negyedszer, azt is megtudja, hogy Isten csak olyan dolgokat cselekszik, amelyhez sem hozzátenni nem kell, sem abból elvenni. Az ő cselekedete örökké (*ólám*) lesz, szemben az ember munkájának múlandóságával. Ahelyett, hogy a menedéket és a maradandóságot a saját munkámban, munkám hasznában keresném forduljak inkább hozzá.

(II) Milyen etikai következményei vannak ennek a felismerésnek az emberre nézve?

(1) Először is az, hogy az Isten *adott lehetőségeket és korlátokat*. Az örökkévalóságot az ember szívébe adta. Ez a kifejezés (*מִלְּפָנֶיךָ* *ólám*) utal a múltbeli és jövőbeli időre egyaránt. Kint lehet, hogy a pillanat az úr, de bent a szívben ott az örökkévalóság íze. Ugyanakkor nem felejthetjük el azt, hogy a lehetőségek mellett vannak korlátok is. Isten múltbeli tetteit láthatjuk, de a jövőnk kulcsát nem adta a mi kezünkbe. És az asztrológusok kezébe sem. Ott van az örökkévalóság, tudom, hogy jön, de elejétől végéig nem tudom kifürkészni. Miért van ez így? Hogy féljem az Istent, ami a Biblia nyelvén azt jelenti: tiszteljem őt. Mindent nem tudok meg, de amit megtudok azért legyen hálás.

(2) Másodsor, hogy a világban visszatérő események nemcsak az elkedvetlenítő sorsszerűsége utalhatnak, hanem a *hitemet erősíthetik* a jövőm felől. Az ember fölismerheti azt, hogy a múltban Isten mindent szépen a maga idejében tett (vö. teremtés). És jóllehet a jövőmet nem láthatom, nincs bepillantásom Isten háttérnaplójába az elkövetkező napokra, hetekre, évekre, mégis építhetek arra a bizonyosságra, hogy ha az Isten a múltban mindent jól cselekedett, és ha ahhoz semmit tenni nem kellett, akkor ez a jövőben is így lesz. Nem véletlenül kellett Izraelnek a saját történelmét recitálni akkor, amikor kétségei voltak jövője felől.

(3) Harmadszor, arra következtethetünk a prédikátorral együtt, hogy ha az Isten kezében van az életem forgása, nincs jobb, mint *jót cselekedni és örülni*. A jót



cselekedni (עָשָׂה יָפֵה *ászá jáfe*) egyrészt visszatükrözése annak, amit Isten tesz: mindent szépen, azaz jól (vö. a teremtéstörténet). De ezen túlmenően, valószínűleg az élethez való pozitív hozzáállást is jelenti, azaz a sírás helyett nevetés, gyűlölet helyett szeretet, gyilkolás helyett gyógyítás, háború helyett béke. Teljes életben azt jelenti, hogy ezeket most már nem az időhöz méri. Nem kell feltétlenül az idő foglya légy. A prédikátor itt azt mondja, hogy nem az időt kell megvágni, amelyhez az alkalmas cselekedetet társítom, hanem cselekedjem a jót, és akkor – tegyük hozzá – eljöhet az ideje is. A passzív elzárkózás, a keserű beletörődés, a rezignáció helyett az aktív részvételre biztat. A jó élvezése (kivárása) helyett a jó cselekvésére szólít föl. Az „örvendezzen” nem korlátozódik bizonyos körülményekre, hanem már-már az 1 Thessz 5,16 szellemében minden időszakra kiterjeszti azt. Ez az az öröm, amelyet nem a körülmények határoznak meg, hanem amely meghatározza a körülményeket. Jut belőle Pálnak a börtönbe is, viszi magával mindenhová (másokhoz is) tövises testében.

Az ÚSZ felől mi még többet látunk, mint ez az életet megjárt prédikátor. Bár az ösvényeket, amelyeken Isten vezetni fog még nem ismerjük, mégis tudjuk a célt, ahová el akar vezetni minket. Ez a tudat biztasson minket még hűségesebb Krisztus-követésre, istenfélelemre és – amit a prédikátor nem mondott el – hálaadásra.

#### 4. Példák, képek, szemelvények

A Préd 3-ban feszegetett egzisztenciális kérdés számtalan irodalmi műben megtalálható. Főntebb utalás történt már Babits Mihály, A lírikus epilógja, című versére, illetve Madách Imre, Az ember tragédiája, című művére.<sup>20</sup> Ez utóbbiban lásd főként a harmadik jelenet záró részeit, a Lucifer és Ádám párbeszédét:

Lucifer

*(félre)* Keserves lesz még egykor e tudásod,  
S tudatlanságért fogsz epedni vissza.

*(fent)* De türelem. Tudod, hogy a gyönyör  
Percét is harccal kell kiérdemelned;

Sok iskolát kell még addig kijárnod,  
Sokat csalódnod, míg mindent megértesz.

---

<sup>20</sup> Ha a prédikátor szemlélődése kiindulópontjának fontosságát akarnánk hangsúlyozni (menynyire meghatározza a helyzet a kérdésfelvetést és az eredményt), akkor utalhatunk a Kosztolányi Dezső, A szegény kisgyermek panaszai, című művére.

Ádám

Könnyű neked beszélni türelemről,  
Előtted egy öröklét van kitérve,  
De én az élet fájából nem ettem,  
Arasznyi lét, mi sietésre int.

Lucifer

Minden, mi él, az egyenlő soká él,  
A százados fa s egynapos rovar.  
Eszmél, örül, szeret és elbukik,  
Midőn napszámát s vágyait betölté.  
Nem az idő halad: mi változunk,  
Egy század, egy nap szinte egyre megy.  
Ne félj, betöltöd célotat te is,  
Csak azt ne hidd, hogy e sártestbe van  
Szorítva az ember egyénisége.  
Látád a hangyát és a méherajt:  
Ezer munkás jár dőrén össze-vissza  
Vakon cselekszik, téved, elbukik,  
De az egész, mint állandó egyén,  
Együttleges szellemben él, cselekszik,  
Kitűzött tervét bizton létesíti,  
Mig eljön a vég, s az egész eláll. -  
Portested is széthulland így, igaz,  
De száz alakban újlag felélsz,  
És nem kell újra semmit kezdened:  
Ha vétkezél, fiadban bűnhődöl,  
Köszvényedet őbenne folytatod,  
Amit tapasztalsz, érzesz és tanulsz,  
Évmilliókra lesz tulajdonod.

Ádám

Ez visszapillantása az öregnek.  
De ifju keblem forró vágya más:  
Jövőmbé vetni egy tekintetet.  
Hadd lássam, mért küzdök, mit szenvedek.

Éva

Hadd lássam én is, e sok újulásban  
Nem lankad-é el, nem veszít-e bájam.

Lucifer

Legyen. Bübáját szállítok reátok,  
És a jövőnek végeig beláttok  
Tünékeny álom képei alatt;  
De hogyha látjátok, mi dőre a cél,  
Mi súlyos a harc, melybe útatok tér;  
Hogy csüggedés ne érjen emiatt,  
És a csatától meg ne fussatok:  
Egére egy kicsiny sugárt adok,  
Mely biztatand, hogy csalfa tünemény  
Egész látás - s e sugár a remény. -

## 5. További szempontok az istentisztelet alakításához

*Lekció.* Ha a kijelölt bibliai rész túlságosan hosszúnak tűnne textusnak, akkor föl lehet olvasni lekciónak a 3,1-15-t és alapigének a kulcsfontosságú 9. verset. De az itt tárgyalt kérdéshez bőséggel kínálkozik más bibliai perikópa is, pl. Mk 13 (az idő, amely Isten hatalmában van, de amelyet az övéi javára akar fölhasználni; a választottakért *megrövidítheti* azokat); Jel 4 (betekintés az ég fölött történő dolgokba, az eseményekbe, amelyeknek meg *kell* történni; a hétköznapi ember számára hozzáférhetetlenek, de János által Isten itt föllebbenti a fátylat).

*Énekek.* Az igehirdetéshez tartalmi szempontból több ének is kapcsolódik.<sup>21</sup> Pl. Gondviselő jó Atyám vagy (391), Mindenek meghallják (392), Mind jó, amit Isten tészén (393), Forog a szerencse (396), Hagyjad az Úristenre (397), Istenre bízom magamat (398), Légy csendes szívvel (400), Térj magadhoz, drága Sion (407), Áldó hatalmak oltalmába rejtve (459).

*Egyéb.* A prédikációhoz kapcsolódó hitvallási kérdés: „Mit használ nekünk Isten teremtő munkájának és gondviselésének ismerete?” Kedvünk ellenére való dolgokban türelmesek, boldogságban háládatosak, az eljövendő dolgokra nézve jó

---

<sup>21</sup> A számok a Magyar Református Énekeskönyv (MRETZS és EREK: Kolozsvár 1999) énekszámait jelölik.

reménységünk legyen. A templomi istentisztelet záró mozzanatában, a záró ének és áldás előtt föl lehet olvasni összefoglalóként ezt a hitvallási kérdést és választ.

## 6. Felhasznált irodalom

Blenkinsopp, Joseph. Ecclesiastes 3.1-5: Another Interpretation. In: *Journal for the Study of the Old Testament* 66 (1995), 55-64.

Jakubinyi György. *Minden hiábavalóság? A Prédikátor könyvének magyarázata*. Gyulafehérvár <sup>2</sup>2000.

Krüger, Thomas. *Kohelet (Prediger)*. Biblischer Kommentar Altes Testament XIX Sonderband. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000.

Lauha, A. *Kohelet*. Biblischer Kommentar Altes Testament XIX. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1978.

Murphy, Roland E. *Ecclesiastes*. Word Biblical Commentary 23A. Dallas, TX: Word 1992.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger. Das Buch Kohelet. In: Zenger, Erich (szerk.): *Einleitung in das Alte Testament* (Stuttgart <sup>4</sup>2001), 339-341.

Rad, Gerhard von. *Weisheit in Israel*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag <sup>2</sup>1982.

## Ézsaiás 8,23–9,6 — Az alagút vége

### 1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés

Ézs 8,23-9,6<sup>1</sup> az Ézsaiás könyve egyik fontos alegységének, az ún. Ézsaiás emlékiratnak a záró perikópája.<sup>2</sup> Az emlékirat, amely a 6,1-9,6 részt foglalja magában, olyan Ézsaiás próféta életével kapcsolatos próféciákat és elbeszéléseket tartalmaz, amelyek a Kr.e. 733-732-es évekkkel állnak összefüggésben. Ebben az időszakban Júda északi szomszédjai, Izrael és Arám politikai szövetségre léptek a kor nagyhatalma, Asszíria ellen, és ebbe a koalícióba megpróbálták erőszakkal bevonni a déli Júdát is. A dávidi trónon ülő Áház királyt Ézsaiás próféta többször is kitartásra és hitre biztatja, higgadságra inti. A szóbeli formában elhangzó „ne félj!” üzenetet Isten látható jelekkel is megpecsételi: יְשׁוּבָא שׁוּאֵר שׁוֹאֵר (7,3), אֱלֹהֵי אֱמֻנָה Immánuel (7,14) és מַהֲרֵר שׁוֹלָל חַשׁ בַּז Mahhér-sálál-has-baz (8,1.3) gyermekek erősen szokatlan nevei a jövő vonatkozásában Jeruzsálem számára ígéretet, ellenségeit illetően veszedelmet jósolnak. Azonban a sokszori biztatás és jelek ellenére Ézs 7-8 arról tudósít, hogy a jeruzsálemi udvar kételkedve fogadja a próféta szavait és jeleit, sőt elutasítja azokat. Politikai vonalon ez úgy nyilvánul meg, hogy Áház Asszíriát kéri föl, hogy szorult helyzetében segítsen rajta (2 Kir 16,5-9). Ézsaiás bátorító üzenete csupán egy kisebb körben, a 8,16-ban tanítványoknak nevezett csoportban talál pozitív visszhangra. A jeruzsálemi vezető réteg többsége szorultságában a próféta szó helyett a halott lelkeket hívja segítségül (8,19). Ez a „halállal kötött szövetség” (Ézs 28,15,18) lesz Jeruzsálem életfilozófiája. A 8,20-22 meglehetősen nehezen rekonstruálható és értelmezhető szövegében annyi mindenesetre nyilvánvaló, hogy a próféta tanítástól és intéstől elforduló és a halottak világában segítséget kereső nép büntetése az éhínség, teljes sötétség, szorongattatás és elhagyatottság lesz. Ezt az állapotot Ézs 8,22 olyan sajátos héber kifejezésekkel írja körül, amelyek egyébként soha, vagy csak ritkán jelennek meg máshol az Ószö-

<sup>1</sup> A számozás a Magyar Bibliatársulat (1990) kiadását követi. A Rev. Károliban ez megfelel a 9,1-7 szakasznak. A számozásbeli eltérésekhez és a perikópa behatárolásának kérdéséhez lásd alább.

<sup>2</sup> Az elnevezés (Jesaja Denkschrift) K. Budde egy 1928-ban megjelent nagyhatalmú tanulmányából származik, aki az első személyben elmondott próféciákat és történeteket először azonosította a könyv önálló alegységeként.

vetségben. A szerző ezzel az irodalmi eszközzel is az idegenségnek az érzését kelti: az, ami Júdára következik olyan élmény, amelyben eddig még soha nem volt része.

A 8,23-9,6 perikópát közvetlenül megelőző rész fő tematikája tehát a sötétség. És 8,23-9,6 pedig pontosan ezt a gondolatsort bontja tovább. A jelen perikópa a megelőző rész közvetlen folytatásának tekintendő, amelyet a szerző pontosan a jelenlegi szövegösszefüggésre nézve komponált.<sup>3</sup> Nem egy szóban elhangzó próféciával van itt dolgunk, hanem egy olyan szöveggel, amely eredetileg is írásban készült el.

Az előző versekhez való tartalmi kötődés a perikópa *elhatárolásának* a tisztázásánál is fontos. Egyértelmű, hogy a 9,7 tematikailag egy új gondolati egységet kezd. Vitatott viszont, hogy az üdvprófécia pontosan hol kezdődik.<sup>4</sup> A Magyar Bibliatársulat (1990) és a Rev. Károli különböző számozásai és szövegtagolásai mögött két eltérő értelmező hagyomány áll, ti. az a kérdés, hogy a 9. rész üdvpróféciáját le kell-e választanunk a megelőző rész történelmi vonatkozású szövegeiről, vagy azal összefüggésben kell látnunk. A perikópák közötti összefüggés fenti vizsgálata megerősíti azt, hogy az üdvpróféciát nem lehet és nem is szabad függetleníteni a korábbi történelmi szituációt ábrázoló leírástól. Ha a 9,1-6-t leválasztanánk a 8,23-ról, azzal az üdvhirdető prófécia történelmi relevanciáját kérdőjeleznénk meg, szemben az ószövetségi történelemszemlélettel.<sup>5</sup>

A perikópa *műfaji meghatározásánál* is alapvető szempont a kontextushoz való szoros kötődés. Egyes magyarázók ugyanis a 8,23-9,6 mögött gyakran egy olyan, eredetileg önálló textust látnak, amely egy trónralépési ceremónia rítusának része volt.<sup>6</sup> Ebből a szempontból próbálták értelmezni a szöveget, és meghatározni konkrétan azt a királyt, akinek koronázásáról szól (pl. Ezékiás, Jósiás). Bár az ókori királyideológiával és annak irodalmi lecsapódásaival való szoros kapcsolatot nem lehet tagadni (lásd alább), a jelen szöveg bizonyára nem volt ilyen ceremónia része. Azok a versek, amelyek JHVH-t második személyben szólítják meg (9,2-3), illetve amelyek a hallgatóságot többes szám első személyben említik (9,5) nem

---

<sup>3</sup> Az exegetikai irodalomban olykor elhangzik az a vélemény is, miszerint És 8,23-9,6 eredetileg egy, a jelen kontextustól független szöveg volt. Az előző perikópával való kapcsolatot az ennél későbbi keletkezésű 8,21-22 (esetleg 23) versek oldják meg. Vö. Alt, *Jesaja* 8,23-9,6, 213; Wolff, *Frieden*, 61-62; Thompson, *Ideal King*, 85-86; Rózsa, *Üdvösségközvetítők*, 128. Véleményem szerint pontosan fordított a helyzet: És 8,23-9,6 egy korábbi tematika (a sötétség motívuma) vonalán keletkezik. Ehhez a továbbíró módszerhez És könyvében még más analógiát is találunk (vö. 11,1-7).

<sup>4</sup> Vö. Rózsa, *Üdvösségközvetítők*, 128-128.

<sup>5</sup> Vannak, akik a 8,23 első sorát sorolják a megelőző próféciához. Ez a vélemény a 8,23 rendkívül bonyolult szövegének egy bizonyos értelmezésén alapszik, amelyre itt a rendelkezésre álló keiretek miatt lehetetlen kitérni.

<sup>6</sup> Vö. von Rad, *Königsritual*, 203-205. Hasonlóképpen Sauer, *Königs-Krönugs-Ritual*, 381-391.

illenek a fenti rituális keretbe. De hasonlóképpen elhamarkodott lenne a szöveg-egységet himnusznak tekinteni.<sup>7</sup> Nemcsak a profetikus elemek kérdőjelezik meg ezt a besorolást, hanem a szöveg jelenlegi irodalmi funkciója is. Ha ti. ez a szöveg eleve a megelőző prófécia folytatásaként keletkezett és nem rendelkezett önálló liturgikus funkcióval, akkor helytelen lenne itt egyetlen liturgiai elemhez köthető konkrét műfajt keresni. Nincs olyan műfajcsoport, amelybe Ézs 8,23-9,6 fenntartások nélkül besorolható lenne. Megjelennek benne a koronázási rítussal kapcsolatos elemek, találunk az imádságra jellemző, Istent megszólító formulákat, de a szöveg jócskán tartalmaz jóvendölést is.

*Tartalmi szempontból* Ézs 8,23-9,6 szövege számos ponton komoly kihívást jelent a mai olvasónak. Itt csupán néhány fontosabb problémára lehet kitérni. A 8,23 versben a *הקל* *héqal* („könnyűvé tesz” tehertől, illetve „megaláz”, azaz tiszteletlenül bánik valakivel) és *הִכְבִּיד* *hikbíd* („nehézzé tesz, megterhel”, illetve „tisztességet ad/hoz” valakinek) igék kétségkívül egymással ellentétes gondolatokat jelenítenek meg.<sup>8</sup> Kérdés marad azonban, hogy pontosan mire is utal itt a szerző? A 23. verset a bibliafordítások és kommentárok egy önmagában zárt mondatként értelmezik: „ahogyan (*כִּי* *kö*) előbb megalázta, (úgy) később megdicsőítette”. Tartalmi okok miatt ennél valószínűbb azonban az, hogy az összehasonlítás a 9,1-ben nyeri el értelmét, és a mondat is itt zárul le: „ahogyan előbb megalázott, és később megdicsőített, *úgy* a nép, amely most sötétségben jár világosságot fog látni.” Azaz, Istennek egy korábbi történelmi tette bizalmat ébreszt a jövőre nézve. A várható szabadulást a 9,3 szintén egy történelmi analógia alapján képzelem el („miként a Midján napján”). Zebulon és Naftali területei Izrael északi régióit jelölik. Kevésbé világos a „Tenger útja” (*דֶּרֶךְ הַיָּם* *derek hajjám*) referencia. Általában a Földközi tenger melletti úttal szokták ezt azonosítani, de a bibliai korból erre nézve nincs támpontunk. Ugyanúgy kérdéses a *גִּלְיָל הַגּוֹיִם* *gölil haggójím* értelme. A többi kifejezés földrajzi konnotációja arra engedne következtetni, hogy itt is egy konkrét régióra kell gondolnunk, részben talán a későbbi Galileára, amely a Zebulon és Naftali területeit is magában foglalta (Galileai tenger nyugati vidéke). A három régióban A. Alt a Kr.e. 732-721 közötti Asszír birodalom három közigazgatási egységére való utalást lát.<sup>9</sup> Ez azonban erősen bizonytalan marad. A 9,3-ban említett „Midján

<sup>7</sup> Így pl. Wolff, *Frieden*, 63. Rózsa, *Üdvösségközvetítők*, 128-129 szerint itt háladalról van szó, ami két okból is problémás. Először, a hála motívum sehol nem jelenik meg a szövegben; másodsor, a hála a szabadulás után szokott elhangzani, amely itt még egy jövőbeli esemény. Wildberger, *Jesaja*, 366, is említi ugyan a háladal kategorizálás lehetőségét, de jelzi azt is, hogy a szöveg erősen formabontó.

<sup>8</sup> Vö. Wildberger, *Jesaja*, 372; Høgenhaven, 219-220; Czanik, 162.

<sup>9</sup> Alt, *Befreiungsnacht*, 210-211. A prófécia ennek megfelelően a 732-721 közötti időszakra datálja (vö. 2 Kir 15,29).

napja” a Gedeón bíró harcaira utal (Bír 6-8), amelyben a Zebulon és Naftali törzsei, sőt a tenger melletti vidék (Áser) és Jordánon túli térség (Manassé) is jelentős szerepet játszanak (Bír 6,35; 7,23). Az „előbb megalázta, majd megdicsőítette” a Bírák könyvéből jól ismert büntetés-szabadítás motívumra emlékeztet. Valószínűbb tehát, hogy a 9,3-hoz hasonlóan 8,23 is Izrael népének egy korábbi történelmi emléket idézi meg, amelyet a jelen helyzettel hoz párhuzamba.

A 9,1 sötétség-világosság tematikája, mint láttuk, szorosan a megelőző részhez kapcsolja ezt az üdvprófeciát. A 8,22 egyetlen versen belül három különböző szóval utal a sötétségre: *חַשְׁכָּה* *chaséká*, *מָוֶיף* *máúf*, *אֶפְלָה* *afélá*. A 8,23-9,1-ben ennek tükörképét kapjuk: *מָוֶיף* *múáf*, *חֹשֶׁק* *chósek*, *צַלְמוֹת* *erc calmút*. E szavaknak itt nem a fizikai vonatkozása jelentős. Az Ószövetség szimbólumrendszerében a sötétség az istennélküliséget, az elhagyatást, a halál közeli állapotot jelöli. Ezzel szemben a fény az élet, a szabadulás jele.

A második fontos kép az öröm, amely a 9,2-ben kerül előtérbe. A 9,2-ben szereplő „megszaporítod a népet” valószínűleg korai szövegromlás eredménye, amelyet már a héber szöveg áthagyományozói is észleltek. A Szent István Társulat (2003) bibliafordítása és a Káldi Neo-Vulgáta (1997) sok más modern fordítással együtt helyesen tolmácsolja: „megsokasítod az ujjongást”.<sup>10</sup> Az öröm mértékének kifejezéséhez két képet használ a szerző: a termés betakarításakor megélt öröm (vö. Zsolt 4,8; 126,6) és a győztes csata utáni zsákmányosztás öröme.

A 9,3-6 ennek az ujjongásnak az okaira mutat. A három *כִּי* *kí*, „mert” kezdetű mondat azt igazolja, hogy Isten népének van oka arra, hogy örüljön. Az első ok az ellenségtől való szabadulás. Ezt olyan élményként írja le, mint mikor leveszik az állatról az igát (*לֹל* *ól*) és a jármot (*mótá*),<sup>11</sup> és összetörik az ösztökét. Az idegen nagyhatalomnak való szolgálat a biblia nyelvén rabiga (vö. Ézs 10,27; 14,25; Jer 27-

<sup>10</sup> A héber szöveg szó szerint így hangzik: „megsokasítod a népet, *nem* növeled meg az örömet”, ami érthetetlen. A masszoréták ezt így javítják: „megsokasítod a népet *nekik*, megnöveled az örömet” (ez utóbbit követi a Rev. Károli és MBT is). Viszont ez az értelmezés is kifogásolható. Tartalmilag a *gój* név Júdával kapcsolatos említése itt nehezen indokolható. De még ennél is nagyobb gondot okoz az, hogy a máshol egyébként fennálló gondolati párhuzam itt megtörik. Ezért helyesebb a *לֹל* *haggój ló* helyett *הַגִּיל* *haggil*-t olvasni (ו *w* helyett י *j*, ami viszonylag gyakori héber másolási hiba): *הַגִּיל הַגְּדֹלֶת הַשְּׂמֵחָה הִרְבִּיתָ הַגִּיל הַגְּדֹלֶת הַשְּׂמֵחָה* *hírbítá haggil wöhigdaltá hasszimchá*, „megsokasítod az ujjongást, és megnöveled az örömet”, amelyet a fenti fordítások is követnek. Ugyanennek a rekonstruált *גִּיל* *gil* „ujjongás” szónak az igei formája (*יָגִיל* *jágilú*) jelenik meg a 9,2 végén. Vö. Wildberger, *Jesaja*, 364 és Czani, *Ézsaiás*, 166, akik a hasonló *גִּילָה* *gilá* „ujjongás” olvasatot javasolják.

<sup>11</sup> A *מָטָה* *matte* kifejezésben furcsa lenne a *מָטָה* *matte* „pálca” szó (a váll pálcája). Itt nem az állatot verő pálcáról van szó, hanem az iga (*לֹל* *ól*) szinonimájáról. Így helyesebb itt a *מָטָה* *matte* helyett a *מֹטָה* *mótá*-t olvasni („járom”) (lásd Jer 27,2; 28,10.13; Ezek 34,27; vö. Wildberger, *Jesaja*, 364).



28) és büntetése olyan, mint mikor bottal vernek valakit (Ézs 10,5.24.26; 14,5). Ehhez a tematikához kapcsolódik a 9,4 is. Az asszír katonasáruk és véráztatta köpönyegek elégetése nemcsak egyszerűen egy háború végét jelenti, hanem azt is, hogy itt Isten népe lett a győztes.

A 9,5-6 egy újabb okot is ad az ujjongásra. Egy új uralkodó kerül Jeruzsálem trónjára. Az 5-6. versekben kidomborodó uralkodó képe azonban több szempontból is rendhagyó. Először is feltűnő az, hogy a szöveg egy gyermek (*jeled*) születéséről beszél. A *jeled* szót egyesek képletesen értelmezik, és azzal az ókori jogszakkal hozzák kapcsolatba, mely szerint a király trónralépése tulajdonképpen egy adopciónak. Szemléletes ebből a szempontból a Zsolt 2, mely szerint JHVH a Sionon nemzi (דָּלַד *ild*), azaz fogadja fiává a trónra lépő királyt.<sup>12</sup> Mások arra hivatkoznak, hogy egy felnőtt királyt a Biblia nem nevez „gyermek”-nek. Ezért itt inkább egy jövőbeli uralkodó tényleges születésére gondolnak.<sup>13</sup> Amennyiben elfogadjuk azt, hogy Ézs 8,23-9,6 valóban a jelen kontextus számára komponált irodalmi szöveg és nem egy másik kontextusból átvett, korábban önálló liturgikus kompozíció, akkor a második opciót kell valószínűbbnek tartanunk. Itt nem egy konkrét, a szerző korában éppen trónra lépő, vagy születő királyról van szó, hanem valóban profetikus értelemben egy eljövendő uralkodóról. Azaz a szöveg egy uralkodó születésének reményét és nem a konkrét tényét rögzíti. Ugyanakkor a *jeled*, „gyermek” terminus ismét a prófécia kontextuális jellegét erősíti. Hiszen éppen az Ézsaiás emlékirat összefüggésében látjuk, hogy a szimbolikus nevekkel bíró gyermekek rendhagyó módon a prófétai üzenet hordozóivá válnak (lásd 7,1.14; 8,1.3.18). Magyarán: a *jeled* kifejezést nem(csak) a királyorákulumok felől, hanem az Ézsaiás könyve felől kell értelmeznünk. Ezt a gondolatot erősítik a születendő uralkodó jelképes nevei is.

Régi fölismerés az, hogy az uralkodó itt szokatlan módon egy egész sor nevet kap. Az ókorban szokás volt, hogy a trónra lépő király új uralkodói címmel indult. Viszont itt nem csupán ennyiről van szó. Itt nemcsak a sémi névtanban teljesen ismeretlen névelemek sorával találkozunk, hanem egyszerre több névvel is. Ez a jelenség pedig meglehetősen egyedi módon az ókori egyiptomi kultúrához kötődik. Az ókori Kelet uralkodóitól eltérően az egyiptomi fáraó öt nevet kapott. Túl azon, hogy az Ézs 9,5-ben megjövendőlt uralkodó is öt nevet kap, a nevek szerkezete és tartalma is erősen az egyiptomi gyakorlatra emlékeztet.<sup>14</sup> Az első név, אֲלֶפֶס

<sup>12</sup> Von Rad, *Königsritual*, 212; Alt, *Befreiungsnacht*, 218; Rózsa, *Üdvösségközvetítők*, 139. Vö. még Sauer, *Königs-Krönugs-Ritual*, 383-387.

<sup>13</sup> Wolff, *Frieden*, 68-69; Wildberger, *Jesaja*, 377-378.

<sup>14</sup> Az egyiptomi háttérrel Hugo Gressmann ismerte föl, akinek nézetét később többen is átvették és részleteiben is kidolgozták. Vö. Alt, *Befreiungsnacht*, 219; Wildberger, *Jesaja*, 381; Wildberger, *Thronnamen*, 56-74.

יִעָץ *pele jóéc*, fordításokban gyakran „csodálatos tanácsos”. Nem valószínű azonban, hogy egy uralkodót tanácsadónak nevez. A יִעָץ *jóéc* azt is jelenti, hogy „tervező” (pl. aki haditerveket sző), amely sokkal jobban illik a jelen összefüggésbe („csodát tervező”, ti. az aki csodás terveket sző).<sup>15</sup> A második név, גִּבּוֹר אֵל *él gibbór*, fordításokban leggyakrabban „erős/hős isten” (vö. גִּבּוֹר אִישׁ *is gibbór* „hős férfi”, 1 Sám 14,52), de érezzük, hogy ez itt kakukktojás. Bizonyos szövegekben a גִּבּוֹר *gibbór* Isten jelzője (Jer 32,18). Ezért vannak, akik úgy vélik, hogy az Ézs 9,5 nevei nem a király tulajdonságaira mutatnak, hanem a király Istenére, JHVH-ra.<sup>16</sup> Ez a nézet azonban főként a negyedik és ötödik névelem esetében erősen megkérdőjelezhető. Valószínűbbnek tartom, hogy az גִּבּוֹר אֵל *él gibbór* itt a gyermek tulajdonságaira utal. Tény, hogy az Izraeli királyideológiától nem idegen a király és az istenség (értsd emberfölöttiség) kapcsolatának hangsúlyozása. Ha a Zsolt 2 nem riad vissza attól, hogy a királyt JHVH által nemzett fiúként mutassa be, s ha a Zsolt 45,7 (és 8?) a királyt istennek (אֱלֹהִים *elohím*) nevezi, akkor elvileg nem kellene furcsállnunk Ézs 9,5 szóképeit sem (amennyiben számolunk a képanyag ókori metaforikus értelmével).<sup>17</sup> A Bibliában azonban az אֵל *él* és אֱלֹהִים *elohím* szavak nem azonosíthatók minden további nélkül. Nem kizárt az, hogy az אֵל *él* jelentése itt nem „Isten”, hanem „vezér”, ebben a konstrukcióban „hős vezér”.<sup>18</sup> Ezt az értelmezést támogatja az, hogy mind a négy másik név emberi vezetői tekintélyre utal.<sup>19</sup> A harmadik név, אָבִי אֲדָמָה *abí ad* „örökkévaló atya”. Az אָב *áb* nemcsak fizikai értelemben vett apát jelent, hanem olyan személyt is jelölhet, aki tekintéllyel bír mások fölött (Ézs 22,21). Az örökkévaló (אֲדָמָה *ad*) pedig a királyság tartósságára utal (vö. Zsolt 72,5,17). A negyedik név, שָׁלוֹם שָׂרָה *sar sálóm* „békeesség fejedelme”, az ország jövőbeni jólétét és stabilitását jelzi. Az ötödik név feltehetően a 9,6 első sorában maradt fenn: רַב־הַמְּשָׁרָה *rab hammiszrá* „a fejedelemség ura”.<sup>20</sup> Az egyiptomi

<sup>15</sup> A két szó kombinációja jellegzetesen ézsaiási, és máshol Istennel kapcsolatban jelenik meg (28,29; 25,1; 29,14). Vö. Wildberger, *Jesaja*, 381-382. Régebbi bibliafordítások elválasztják egymástól a „csodálatos” és „tanácsos” neveket (így szerepel ez Händel *Messias* oratóriumában is). Ez azonban nem elfogadható.

<sup>16</sup> Vö. Wegner, *Re-examination*, 109-110; Goldingay, *Compound Name*, 239-244.

<sup>17</sup> Vö. Wildberger, *Jesaja*, 382-383.

<sup>18</sup> Stat. abs. אֵל *ajíl*, st. constr. אֵל *éjl* (script. def. אֵל *él*; vö. Ezék 40,48 és 41,3). Vö. Ezék 32,21: אֵלֵי גִבּוֹרִים *élé gibbórim*, „hatalmas hősök”.

<sup>19</sup> Ellene csupán az hozható föl, hogy az Él Gibbór Ézs 10,21-ben gyakori vélemény szerint Istenre vonatkozik. Ám elvileg ez a vers a jeruzsálemi királysághoz való visszatérésre is utalhat (vö. 1 Kir 12,26). De akárhogy nézzük is, Ézs 9,5 mindenképpen egy földi uralkodót illet az Él Gibbór névvel.

<sup>20</sup> A héber szövegben itt ez áll: לְרַב־הַמְּשָׁרָה *lomarbeh hammiszrá*, amelyet a fordítások általában így adnak vissza: „uralma növekedésének...” A מְרַבָּה *marbe* jelentése viszont „sokaság”, s bizonytalan a „nagyság” értelmezés. A רַב־הַמְּשָׁרָה *hammiszrá* „uralom” kifejezés pedig nem mennyiségi fogalom. Egyébként a héber szöveg itt teljesen bizonytalan, amit az ókori fordítások is

fáraóknál az ötödik névelem a születéskor kapott név volt. Az a tény, hogy itt Ézs 9,6-ban nem egy általunk is ismert júdai király neve jelenik meg megerősíti azt, hogy valóban a jövőbe tekintő prófétai szöveggel van itt dolgunk. Az eljövendő királyi trón alapja a מִשְׁפַּחַת מִסְפָּאֵת *mispát* és חֶדְקָא *cödáká*, amely a világ stabilitását biztosító jogrendet jelenti, és amelyet Ézsaiás a maga korában hiánycikként említ (Ézs 1,21; 5,7.16; 28,17). Csak az a királyság lehet maradandó, amely ilyen értékekre alapoz.

## 2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések

Ha Ézs 8,23-9,6-t tágabb bibliai teológiai összefüggésben vizsgáljuk, akkor mindekelőtt az Ézsaiás könyve Asszíria ellenes próféciáival látunk szoros tartalmi és motívumbeli rokonságot (Ézs 10,5-15.24-27;<sup>21</sup> 11,1-9; 14,24-27; 16,1-5; 30,27-33; 37,21-35). Ezen túl viszont, Ézs 8,23-9,6 közel áll olyan, a dávidi utód eljövételéről szóló perikópákhoz is, amelyek egyszerre hangsúlyozzák azt, hogy a király önmagában kicsiny ugyan, de hatalmas Isten szolgálatában áll. Ide tartozik Ézs 11,1-9, ahol a letarolt fából (10,33-34) kinövő Isai sarja Isten erejével uralkodik. Mik 5,1-6-ban bemutatott uralkodó a kis Betlehemből, egy jelentéktelen családból származik, de Isten erejével és tekintélyével fog uralkodni és biztosítani a békességet Asszíria ellen. Zak 4-ben Zerubbábel a fogság utáni Júda reménysége. A kezdet kicsiny ugyan, de Isten a nagy hegyet is lapállá teszi előtte. Hasonlóképpen, Zak 9,9-10-ben Júda eljövendő királya alázatos és szamarháton ülő, aki mindezek ellenére az egész világ ura (vö. Zsolt 2; 72).

Ugyancsak utalnunk kell itt arra, hogy az Ézs 8,23-9,1 megjelenik az Újszövetségben is, Mt 4,15-16-ban. A Mt 4,15-16-beli ézsaiási idézet szövegtagolása eltér a héber szövegtől és közelebb áll a Septuagintához. A megalázás-megdicsőítés párhuzama teljesen elvész, s a „Zebulon és Naftali földje” egy új mondatot kezd. Az evangélista számára igazából a helységnevek a fontosak: Zebulon és Naftali vidéke (s az ezzel kapcsolatban említett másik három földrajzi terminus) az a terület, ahol Kapernaum is található, s ahol Jézus Krisztus elkezd tanítói működését. Az ézsaiási idézet tehát Jézus egész galileai működésének a mottója.<sup>22</sup> A világosság

---

alátámasztanak (vö. Wildberger, *Jesaja*, 365). Más, véleményem szerint kevésbé meggyőző javaslatokhoz lásd Zimmerli, *Thronnamen*, 249-252; Schunck, *Thronname*, 108-110; Wegner, *Re-examination*, 111.

<sup>21</sup> Az Ézs 10,24-27-ben ugyancsak megjelenik a történelmi analógia (az Egyiptomból való szabadulás, mint a jövő szabadulás garanciája), illetve utalás történik a Gedeón történetére.

<sup>22</sup> Az evangélium következő nagy egysége Mt 16,21-nél kezdődik, ahol Jézus Jeruzsálemi útjáról és szenvedéseiről kezd el beszélni a tanítványainak. Vö. Hagner, *Matthew*, 71.

nem más, mint Jézus, az ő tanítása, a sötétségben élő nép pedig Galilea népe. Feltehetően Ézs 9,1-re utal Lk 1,32-33 és 78-79 is: a születendő Jézus az, akit a Magaságos fiának neveznek majd, s akinek Isten odaadja a Dávid trónját. Feltűnő, hogy az evangélium nem idézi a 9,5-6 neveit Jézussal kapcsolatban, bár itt egészen kézenfekvő lenne.

A későbbi keresztyén teológiában Ézs 8,23-9,6-t egyértelműen a Messiás-próféciák közé sorolják. Magától értetődő indokot szolgáltatott ehhez a „születendő gyermek”-motívuma (vö. Ézs 7,14). Az ószövetségi messiási próféciák keresztyén értelmezése az írásmagyarázat történelme során igen sok bonyodalmat okozott. S bár a jelen perikópa applikációjára való tekintettel ezt a hosszú hermeneutikatörténetet nem hagyhatjuk figyelmen kívül, a rendelkezésre álló keret mégis csak két rövid, de teológiailag igen lényeges megjegyzésre ad lehetőséget.

Először, az ézsaiási textus Jézus Krisztussal való kapcsolata nem közvetlen, hanem közvetett. Azaz, Ézs 8,23-9,6 elsősorban, eredetileg nem Jézus eljövételéről szólt, hanem az asszír uralom alóli fölszabadulást hirdette. A későbbi (és modern) olvasók számára már extravagánsnak tűnő királyi nevek és a világ egyik végétől a másikig terjedő dávidi birodalom leírása is tökéletesen beleillik a szerző korának udvari költészetébe és királyideológiájába. Számolva azzal, hogy ez a fogalmazásmód a szerző korában is a költői nyelv sajátossága volt, ezeket a költői képeket nekünk ma sem szabad, és nem is kell historizálni,<sup>23</sup> hanem meg kell hagyni metaforáknak.

Másodszor, az ézsaiási textus és az újszövetségi Messiás közötti hermeneutikai kapcsolópont kulcsát máshol kell keresnünk. A keresztyén teológiának mindenekelőtt a szöveg (és itt konkrétan Ézs 8,23-9,6) *lelkületéhez* kell hűnek maradni. Ez itt három dolgot jelent. (a) Egyrészt, ez a perikópa is ismeri és alkalmazza az analógia hermeneutikáját: ahogyan Isten megalázta és megszabadította Izraelt a Midján napjaiban, úgy fogja megszabadítani népét az Asszír uralom napjaiban is. A szerző analógia elvét követve az ézsaiási szöveg alapján eljuthatunk a Messiás Jézus Krisztusig. Ahogyan Isten szabadító válasza az asszír korban egy dávidi utód formájában konkretizálódott, úgy jogosan (értsd: szöveghűen) tekintjük Jézust úgy, mint aki egy későbbi korban Isten szabadító tettének a konkrét kiábrázolása volt. A prófécia egyszeri beteljesedésének hangoztatásával szemben ez a megközelítés Ézs 8,23-9,6-t a jövő számára is nyitva hagyja. Jézus eljövételével ez a szöveg nem veszítette el jelentőségét az Isten szabadítására váró népe számára. (b) Másrészt, láttuk már fentebb, hogy a sötétség és a gyermek motívumok vonatkozásában az Ézs 8,23-9,6 szerzője maga is újraolvas és tovább bont korábbi ézsaiási szövegeket. Az a folyamat, amelynek során az újszövetségi Messiás kép rávetül a 9,5-6 asszír

---

<sup>23</sup> Azaz azt mondani, hogy egyedül Jézusra illik az „erős isten”, „örökkévaló atya” stb. cím.

kor utáni uralkodójára, tulajdonképpen ugyanezt a szerző által is gyakorolt hermeneutikai hagyományt viszi tovább. (c) Végül, a perikópa nem egy beteljesedett állapotot ír le (nem egy már megtörtént szabadulásról, és egy már megszületett uralkodóról beszél), hanem nyitott a jövő felé.<sup>24</sup> Ennek a prófétai aspektusnak a lehetőségeit, az eljövendő uralkodó felé való odafordulást hermeneutikailag kétségtelenül jogosan, és az Ézs 9,5-6 szerzőjének szellemében merítik ki az újszövetség evangélistái – és ennek nyomán a későbbi keresztyén teológia – akkor, amikor az Ézs 9,5 békefejedelmét a Dávid házából származó Jézus Krisztussal azonosítják. Ez az értelmezés viszont alapvetően különbözik attól a szemlélettől, mely szerint Ézs 9,5-6 eleve és kizárólag a Jézus eljövételéről beszélne. Az igehirdetésre nézve ez azt jelenti, hogy a prédikációban szükségszerűen számolni kell ezekkel az értelmezési sikkokkal. A messiási értelmezést megelőzően arról is beszélni kell, hogy mit üzent ez a prófécia annak a hallgatónak, akit a szerző a saját korában akart megszólítani.

### 3. Prédikációvázlat

Világosság, öröm, szabadság, békesség – röviden ezek Ézs 8,23-9,6 legfontosabb kulcsszavai. De amikor e szavakat halljuk, számunkra mindegyik kifejezés szorosan kötődik a karácsonyi történetekhez is. Amolyan ünnepi hangulatot keltő képek, amelyeket egy-egy fennkölt pillanat futó élményeként ismerünk. Bevillan a megterített asztal, az ünnepi gyertyafény, a becsomagolt ajándék, a békés családtagok mosolygó arca. De ez a prófécia nem erről szól; nem egy rövid örömnüpperről. A képek itt egy tartós, maradandó állapotot írnak le, amely Isten népére vár. El lehet-e ide jutni? Oda, hogy mindez ne csak futó élmény, hanem állapot legyen? S ha igen, hogyan?

\*

Ez a prófécia először sok évszázaddal Krisztus születése előtt hangzott el, egy olyan korban, amikor Isten népének egykori dicsőségét az ókor egyik nagybirodalma, Asszíria árnyékolta be. Nem magától jött, hanem hívták. Ézsaiás próféta könyvében arról olvasunk, hogy Áházt, Jeruzsálem uralkodóját a két szomszédos kis ország, Samária és Damaszkusz királyai fenyegetik. A próféta azonban az Istenben való hitre és kitartásra buzdítja őt és népét, és Jeruzsálemnek biztos győzelmet ígér. De Áház másként gondolkodik. Amolyan józan réal-politikus ő, aki úgy véli,

---

<sup>24</sup> Sok más bibliafordítással szemben, a magyar fordításokban helyesen jelenik meg a héber perfectum igék jövő idejű értelmezése (a nép látni fogja a világosságot, az uralkodó születni fog, stb.). Vö. Czanik, *Ézsaiás*, 164.

hogy a hitnek helye van a templomban. De amikor konkrét csaták zajlanak, akkor nem lehet a lélek fegyvereivel küzdeni. Az élet kemény valóságai közepette Ézsaiás Istenre való hagyatkozásról szóló üzenete számára nem tűnik elég kézzelfoghatónak. Áháznak más fegyver kell. S komoly pénzzel fölbérel a kor legnagyobb háborús gépezetét, Asszíriát, hogy az őt fenyegető két kiskirályt félre tegye az útból. Asszíria jön is, de Júda igazából csak ekkor ébred rá arra, hogy míg egyik királytól megmenekült, valójában eladta magát egy másiknak.

Az is kiderül, hogy a vezetői racionalitás valójában csupán ürügy arra, hogy valaki lerázza magáról a prófétát. A jövő felőli bizonytalanságot ugyanis még egy reál-politikus sem tudja csupán a józan ész szintjén kezelni. Kell valami biztosabb fogódzó, ami a lelket is megnyugtatja. Valami egzotikusabb, mint a megszokott ézsaiási igehirdetés. A hasonlóképpen szorult helyzetben levő és Istentől egyre távolabb sodródó egykori Saul királyhoz hasonlóan Áház is „az élők érdekében a halottakhoz fordul” (8,19), azaz a halottidézőknél keresi jövője titkát. Azonban ennek a lépésnek következményeit Ézs 8,21-22 félelmetes képekkel írja le: „Szomorúan és éhesen bolyong a nép az országban. Ha éheznie kell, fölháborodik, gyalázza királyát és Istenét. Fölfelé néz, majd a földre tekint, de csak nyomorúságot és sötétséget lát, nyomasztó borút, homályba taszítva.” A sötét képek jól érzékeltetik: ennél távolabb már aligha kerülhet valaki Istentől.

De prófécia nem áll meg ennél a mozzanatnál. A halál földjén járó nép számára Isten új üzenetet küld. Az új üzenet egy „de”-vel kezdődik, amely jelzi, hogy annak, ami következik köze van ahhoz, ami korábban volt. Az meghirdetett üdv nem irreleváns utópia, nem a jelen történeti helyzettől elszakadó eszkatologikus, végidőkre szóló prófécia (ki éri azt már meg!), hanem olyan leírás, amely éppen a szorongatott helyzetben levőket tájékoztatja a reális szabadulási lehetőségek felől. Sok opció nem áll rendelkezésre, az igaz, de ami van, az biztos. „A nép, amely sötétségben jár nagy világosságot fog látni; akik a sötétség földjén<sup>25</sup> lakoznak, azokra világosság ragyog.” Nem a nép találja meg a halál árnyékából kifelé vezető utat, hanem Isten keresi meg őket. Nincsen az a pokoli mélység, ahová az ő fénye be ne világítana. Még ott is, ahol Istent határozottan visszautasították, még ott is, ahol átkozódva fordultak az ég felé, ott is fölragyog a világosság.

Ott ahol világosság van, élet van, öröm van. Amikor Ézs 9 örömről beszél, azt hangsúlyozza, hogy Isten népének oka van az örömezésre. A prófécia háromféle okot sorol fel (három *kí* kezdetű mondat): a rabszolgaság alóli tehertől való felszabadulás (9,3), a véres háborúk és az ellenség megszűnése (9,4) és az új uralkodó eljövetele (9,5-6). Mindháromnál hangsúlyos, hogy Isten a cselekvő. A rabigát nem

---

<sup>25</sup> A sötétség földje (עַלְמָוֹת עֲרָבָה *erec calmút*) az a hely, amit a Biblia máshol a halottak birodalmaként ismer (Jób 10,21; vö. Ézs 23,4).

a nép rázza le – amikor megpróbálta ezt saját erejéből, vagy idegen (egyiptomi) segítséggel, még jobban ránehezedett. A jármot Isten töri össze. A harcnak nem a júdai túlerő, hanem Isten maga vet véget (vö. Ézs 37,36). Az új uralkodó egy, a nép közül kimagasló, Jeruzsálem által királlyá választott személy, hanem valaki, aki adatik nekik – így passzívumban, amely mögött Isten maga a rejtett alany. Nem ez az eljövendő uralkodó szerzi a szabadulást, hanem az ő eljövetele is része Isten szabadító tetteinek.

A születendő uralkodó öt nevet kap, amelyek mindenféle szempontból idegenek a zsidó nevek világában. De pontosan ez az idegenség a lényeg! Mert ami következik Isten páratlan cselekedete lesz. Az öt név – amely az egyiptomi fáraók titulaturáival mutat közeli rokonságot – kifejezi mindazt, amit Izrael egy uralkodótól várhat. Ő az, aki csodás terveket sző, a tervező. Ebben a névben ott van az a higgadtság, amit Ézsaiás próféta folyton számon kért a királyoktól, ti. hogy nem elhamarkodottan cselekszik. A „hős vezér” (esetleg a klasszikus „erős Isten”) a tervek kivitelezéséhez szükséges potenciálról szól. Van hatalma is arra, hogy amit tervez, azt véghez vigye. Az „örökkévaló atya” jelöli a tekintélyt. A Biblia az „atya” elnevezést a tekintéllyel bíró emberekre (tisztviselőkre, prófétákra) alkalmazza. Az „örökkévaló” jelzőben pedig ott van a perspektíva: ennek a királynak van jövőképe. A „békesség fejedelme” név a társadalmi jólétre, a belső integritásra irányítja a figyelmet. Úgy lenni fejedelem, hogy közben béke is legyen – nemcsak az ókorban volt ez komoly kihívás. Az utolsó név „a fejedelemség ura”, amely egyúttal azért feltűnő, mert nem „királyról” beszél. Ezt az uralkodót a prófécia nem nevezi királynak. A király ugyanis Isten maga, az uralkodó pedig az ő erejével regnál.

Isten népének szabadulását a prófécia a Gedeón bíró idején szerzett győzelemhez hasonlítja. Istennek a múltban megmutatott szeretete a látnok számára a jövőre nézve bizonyosságot jelet. A gazdasági világban a merész befektetőket apró betűs szövegek intik arra, hogy egy társaság által a múltban elért sikerek nem jelentenek garanciát a jövőre nézve. Ézs 9 ezt másképpen látja. Istennek a múltban elért sikerei az ő népe számára garanciát jelentenek a jövőre nézve. Ez a hit történeti távlata: az Isten szabadítása nemcsak egyszeri alkalmi ünnep, hanem bizonyosság a jövőre nézve is.

\*\*

Ez a történelmi távlat indokolja azt, hogy az ézsaiási prófécia Jézus Krisztussal kapcsolatba hozzuk. Máté evangélista a halálvölgyben föltámadó világosságot Jézus Krisztus tanításával hozza összefüggésbe (4,15-16). Ott ahol Jézus még nem lépett föl, ahová nem ragyogott be a Hegyi Beszéd tiszta fénye, pontosan olyan sötétség van, mint évszázadokkal előtte a próféta korában. Nem elég az, ha valaki tudja azt, hogy olyan nép leszarmazottja, amelyet Isten egyszer kihozott a sötétségből.

földjéről. A szabadítás örömeinek élményét minden generációnak át kell élni. Lukács evangélista Jézusban fölismeri azt az uralkodót, akinek Isten átadja a Dávid trónját. Kortársai közül azonban kevesen látják meg azt a nagy szabadulást, amelyet Isten egy gyermek formájában ajándékozott ennek a világnak. Ehhez hasonló következtetésre jut János is: bár az Isten világossága eljött ebbe a világba, a világ nem ismerte meg őt, és nem fogadta be őt. Az a tény, hogy Jézus nemcsak Izrael, hanem az egész „pogányok Galileája” számára világosságot hozott, az ószövetségi prófécia perspektíváit kiterjeszti azokra is, akik nem tartoznak Júda népéhez, amelyhez az ézsaiási szöveg első rendben szólt.

\*\*\*

De Jézus Krisztus eljövetelel Ézs 8,23-9,6 nem veszítette el jelentőségét. Az szabadítás eljövetele nem egy nagy szimfónia záróakkordja, hanem alapmotívum, amely újra és újra megismétlődik. A Krisztusban való beteljesedés pontosan azt bizonyítja, hogy ennek az ígének a próféta korán túl is jelentősége van. Ha van ma olyan hely, ahol sötétség uralkodik, ott újra aktuálissá válhat, beteljesedhet ez az evangélium: a sötétben járó nép nagy világosságot lát! Ha van gazdátlan élet, akkor ott újra érvényes a kijelentés: „gyermek születik nekünk, fiú adatik nekünk”. Mert csak ott ahol *nekünk* születik meg beszélhetünk a prófécia igazi, végső beteljesedéséről. Ott ahol Jézus mindnyájunknak ugyanazt jelenti: azt aki velünk csodákat tervez és visz véghez, aki hitünk harcainak vitéz hőse, aki számunkra távlatokat nyitó tekintély, aki stabilitást és békét hoz, s aki a legfőbb úr életünkben.

#### 4. Példák, képek, szemelvények

Az Ézs 9,5 prófécijának egyik klasszikus zenei földolgozását Georg Friedrich Händel *Messiás* című oratóriumában találjuk. Az oratórium szövege kimondottan bibliai idézetekből áll. A három részes oratórium első fele a Messiás eljövetelére vonatkozó prófécia zenei földolgozását tartalmazza. Az első rész harmadik szakaszában (Ézsaiás könyvéből származó idézetek) kap helyet egy basszus ária, amely a sötétségben ülő nép számára fölragyogó világosságot akarja zenei eszközökkel megragadni. Az idézet Ézs 9,1-ből származik (The people that walked in darkness...).<sup>26</sup> Az áriát követi a harmadik szakasz záró darabja, egy csodálatos korusföldolgozás, amely Ézs 9,5 alapján a megszületett uralkodó fölötti örömről énekel (For unto us a Child is born...).<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Lásd pl. <http://www.youtube.com/watch?v=Q-3ecH57mBg>.

<sup>27</sup> Lásd pl. <http://www.youtube.com/watch?v=7VynBiI9M3o>.



## 5. További szempontok az istentisztelet alakításához

*Énekek.* MRÉ 27 / Az Úr Isten az én világosságom; 80,1-2 / Hallgasd meg, Izrael Pásztora (kezdőének); 200 / Ó maradj kegyelmeddel (vö. 3. vers; záróének); 296 / Szép tündöklő hajnalcsillag; 301 / Új világosság jelenék; 329 / Itt állok jászolod felett (3. vers); 372 / Könyörödjünk az Istennek Szentlelkének (igehirdetés előtt); 485 / Jézus Krisztus szép fényes hajnal; 447 / Uram, bocsássad el (záróének); 510 / Ó, lelkem szent napsugara! (záróének).

*Imádság.* Hálaadás olyan szabadulásokért (közösségi és egyéni életünkben), amelyben a múltban részünk volt. Hálaadás azért, hogy Jézus Krisztus eljövetele által minket is részesített Isten az ószövetségi prófécia privilégiumában. Kérés, hogy Isten tanítson meg a világosságban élni, a világosság fiaiként élni. Kérés, hogy Isten segítsen fölismerni azokat a lehetőségeket, amelyeket Jézus Krisztusban adott nekünk (a Messiás neveiben rejlő evangélium). Közbenjárni olyan gyülekezeti tagokért, akik életüknek most egy sötét szakaszához érkeztek. Közbenjárni azokért, akik szellemi sötétségben vannak, mert nem ismerik az evangélium világosságát.

## 6. Felhasznált irodalom

- Alt, Albrecht. Jesaja 8,23-9,6: Befreiungsnacht und Krönungstag. In: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1953, 2. köt., 206-225.
- Carlson, R. A. The anti-Assyrian character of the oracle in Is. ix 1-6. In: *Vetus Testamentum* 18 (1968), 130-135.
- Czanik Péter: *Ézsaiás könyvének magyarázata. 1-12 fejezet*. Budapest-Utrecht 1983.
- Eshel, Hanan. Isaiah viii 23: An Historical-Geographical Analogy. In: *Vetus Testamentum* 40 (1990), 104-109.
- Goldingay, John. The Compound Name in Isaiah 9:5(6). In: *Catholic Biblical Quarterly* 61 (1999), 239-244.
- Hagner, D. A.: *Matthew 1-13*. Word Biblical Commentary 33A. Waco, TX: Word 1993.
- Høgenhaven, Jesper: On the structure and meaning of Isaiah viii 23b. In: *Vetus Testamentum* 37 (1987), 218-221.
- Rad, Gerhard von. Das jüdische Königsritual. In: *Gesammelte Schriften zum Alten Testament*. Theologische Bücherei 8. München: Christoph Kaiser Verlag, 1961, 203-205.

- Rózsa Huba. *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*. Budapest: Szent István Társulat 2005.
- Sauer, Georg. Jesaja 8,23-9,6: ein Text zum Königs-Krönungs-Ritual in Juda. In: *Wiener Jahrbuch für Theologie* 2 (1998), 381-391.
- Schunck, Klaus Dietrich. Der fünfte Thronname des Messias (Jes. ix 5-6). In: *Vetus Testamentum* 23 (1973), 108-110.
- Thompson, Michael E. W. Isaiah's Ideal King. In: *Journal for the Study of the Old Testament* 24 (1982), 79-88.
- Wegner, Paul D. Another Look at Isaiah viii 23b. In: *Vetus Testamentum* 41 (1991), 481-484.
- Wegner, Paul D. A Re-examination of Isaiah IX 1-6. In: *Vetus Testamentum* 42 (1992), 103-112.
- Wildberger, Hans: *Jesaja 1-12*. Biblischer Kommentar X/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1972.
- Wildberger, Hans. Die Thronnamen des Messias, Jes. 9,5b. In: *Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*. München: Christoph Kaiser Verlag, 1979, 56-74.
- Wolff, Hans Walter. *Frieden ohne Ende. Eine Auslegung von Jes. 7,1-7 und 9,1-6*. Biblische Studien 35. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1962.
- Zimmerli, Walter. Vier oder fünf Thronnamen des messianischen Herrschers von Jes. ix 5b. 6. In: *Vetus Testamentum* 22 (1972), 249-252.

## Ézsaiás 43,1-7(8) — Mennyit érek?

### 1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés

A *szövegegység elhatárolását* illetően eltérő véleményekkel találkozunk a szakirodalomban. A 43,1-7 perikópát leggyakrabban önálló beszédegységnek tekintik. Indoklásként főképpen azt hozzák fel, hogy az 1. és 7. versek egyfajta keretet képeznek. A 7. vers mintegy irodalmi inklúzióként megismétli az 1. vers főbb kifejezéseit (בְּשֵׁם *qará'* bösém, בְּרָא *bará'*, יָצַר *jácar*), s ezzel mintegy pontot tesz a perikópa végére. Úgy tűnik, ez az egység így kerek, egész. Ám bármennyire is elterjedt vélemény ez az exegeták körében, több problémát is felvet. Először, a 43,1-ben megjelenő וְעָתָּה *wöattá* „de most” kifejezés eleve azt a látszatot kelti, hogy a 43,1 egy megelőző szövegrész folytatása akar lenni, kapcsolódik valamihez.<sup>1</sup> Másodsor, Ellinger szerint a 43,8-ban megjelenő „vakság” és „süketség” motívumok arra engednek következtetni, hogy e vers keletkezésekor a 43,1-7 már össze volt kapcsolva a 42,18-25-tel. A 42,18-25 ugyanis pontosan ezekre a motívumokra épül.<sup>2</sup> Harmadszor, úgy tűnik, hogy a 43,1-7-ben megfogalmazott válaszok, a megelőző perikópa egyes hangsúlyos pontjait követik.<sup>3</sup> Negyedszer, az is kétséges, hogy a 42,25 lehet-e egy szövegrész záró verse. A 25. verssel ugyanis abbamaradna a szerző gondolatmenete.<sup>4</sup> Ezek az érvek inkább azt erősítik meg, hogy a 43,1-7 a

<sup>1</sup> A וְעָתָּה *wöattá* hasonló funkciójához lásd még Ézs 44,1; 47,8; 49,5; 52,5; stb. Ézs 43,1 előző perikópához való kötődését azok is elismerik, akik a 43,1-7-t önálló egységként kezelik (Brueggemann, *Isaiah*, 52). Ám a וְעָתָּה *wöattá* kifejezést egyesek szerkesztői betoldásnak tekintik, és nem a prófécia eredeti részének (így pl. Ellinger, *Deuterocesaja*, 281-282). A kérdés persze az, hogy miért van erre szükség?

<sup>2</sup> Ellinger, *Deuterocesaja*, 282. Igaz, Ellinger szerint nem kizárt, hogy a 8. vers keletkezéséért és a 42,18-25 és 43,1-7 egybeszerkesztéséért ugyanaz a szerző felelős.

<sup>3</sup> Pl. a 42,22 szerint, miután Izraelt Isten prédául adta az ellenségnek, nem volt „szabadító” (מַצִּיל *maccil* < נָצַל *nácal*), és nem volt, aki azt mondta volna az ellenségnek: „add vissza” (חָשַׁב *hásab* < שׁוּב *súb* hif.). A 43,3 szerint JHVH lesz Izrael szabadítója (מוֹשִׁיעַ *mósia*). Ézs 43,6 szerint majd parancsolni fog a négy égtájnak, hogy „adja vissza” (נָתַן *nátan*) a foglyokat. 42,24 szerint Isten maga adja oda (נָתַן *nátan*) Izraelt a pusztítónak, 43,4 szerint pedig ő az, aki később váltságdíjat ad (נָתַן *nátan*) Izrael megszabadítására.

<sup>4</sup> Vajon csupán annyi lett volna a szándék, hogy rámutasson arra, hogy JHVH haragja magyarázza a babiloni fogságot? Véleményem egy ilyen üzenet *önálló* formában retorikailag nehezen illeszkedik Deutero-Ézsaiás teológiájába. A hozzá kapcsolódó „megoldással” együtt az üzenet már nyilvánvalóan másképpen cseng.

megelőző 42,18-25-re nézve, ezt mintegy szem előtt tartva és feltehetően azzal egy időben keletkezett.

De nemcsak a perikópa kezdete vonatkozásában van bizonytalanság, hanem a szövegegység végét illetően is. Míg egyesek a 43,8-at már a következő egység bevezető részének tekintik,<sup>5</sup> több magyarázatban és bibliafordításban az egység nem a 7. versnél ér véget, hanem ide kapcsolják a 8. verset is.<sup>6</sup> Erre vonatkozóan komoly érvek hozhatók fel. Először, Ézs 43,8 nehezen köthető a 43,9kk perikópához. A 9. vers a népek összegyülekezésével egy új gondolategységet kezd, s a 9. vers megfelel ennek az új retorikai egységet kezdő funkciónak. Másodszor, a 8. versben megjelenő נצו *jácá* hif. imperat. hn. egyesszámú forma („hozd ki!”)<sup>7</sup> nehezen értelmezhető a 9. és következő versek összefüggésében, ugyanis nincs címzettje (ki hozza ki a népet?). Ezzel szemben viszont, ez az imperat. forma szorosán köthető a 43,6 felszólító igeformáihoz, s feltehetően ugyanazok (a négy égtáj) a címzettek. Harmadszor, a 8. vers ugyancsak a „szemei vannak, de nem látnak” motívumot hozza elő, mint 42,18. Ilyen formában tekinthető úgy, mint az egész nagy egység, 42,18-43,7 zárógondolata.

Következésképpen, Ézs 42,18-43,8 nagy valószínűséggel egyetlen nagy beszédegységet alkot. A 43,1-8-ban meghirdetett üdvígéret nem önállóan, hanem egy feddő beszéddel összefüggésben hangzik el. A jelen perikópa értelmezésére nézve ennek a kontextusnak komoly teológiai jelentősége van, amelyre az alábbiakban még visszatérek.

*Műfaji szempontból* Ézs 43,1-7-t papi üdvorákulumnaként szokták kategorizálni.<sup>8</sup> Ez a csoportosítás azonban legfeljebb abban segít, hogy a szövegegység alaphangját a bibliai prófétai irodalom összefüggésében el tudjuk helyezni. Ha viszont a fenti nagyobb szerkezeti egységet figyelembe vesszük, akkor egyértelmű, hogy ez a bátorító hang a 42,18-25 figyelmeztetéseivel, dorgáló, önreflexiós hangnemével együtt jut érvényre.<sup>9</sup> Blenkinsopp szerint Deutero-Ézsaiásnak ez a didaktikus stílusa talán arra utalhat, hogy a perikópák eredetileg valamilyen proto-zsinagógai kontextusban születtek. S bár ezt bizonyítani nagyon nehéz, az a meglátása

---

<sup>5</sup> Westermann, *Jesaja*, 99; Koole, *Jesaja*, 201; Brueggemann, *Isaiah*, 56.

<sup>6</sup> Vö. New American Bible (1991), Traduction Œcuménique de la Bible (1988), NBG Vertaling (1951).

<sup>7</sup> A LXX itt esz. 1. személyben fordít („kiveztem...”), hasonlóképpen 1QIsa<sup>b</sup> is. Az 1QIsa<sup>a</sup> viszont egy tsz. 3. hn. formát hoz. Feltehetően mindkét variáció a Masszoréta Szöveg (MSZ) értelmezésére tett kísérlet. Az első az eredeti imperat. forma címzettjének a problémáját akarja feloldani, a második a 9. v. tsz. 3. hn. perf. formájával akarja összhangba hozni a 8. verset. A MSZ nehezebb olvasata viszont előnyben részesítendő. Ezt erősíti meg a Vulgata is (*educ foras*).

<sup>8</sup> Ellinger, *Deuterocesaja*, 276; Karasszon, *Ézsaiás*, 728.

<sup>9</sup> Childs, *Isaiah*, 334.

mindenesetre elgondolkodtató, hogy ez a műfaj formailag és teológiailag is kapcsolódik a Deuteronomiumhoz és a deuteronomista iratokhoz.<sup>10</sup>

A fenti perikópa *kortörténeti szempontból* való behatárolásához a szöveg néhány globális támpontot ad. Mindenekelőtt, Ézs 40-55 közismerten alapvetően a babiloni fogság korához kötődik. Az, ami itt elhangzik nem jövendölés egy kései korról – így olvasná ezt néhány konzervatív bibliamagyarázó, aki e próféciákat megpróbálja visszamenekíteni a 8. századi Ézsaiás korába –, hanem egy helyzetkép. Ezen belül e próféciák általában feltételezik Círusz uralomra jutását, és Babilon (békés) elfoglalását (Kr.e. 539). Az a tény, hogy Egyiptom, Kús és Szebá Izraelért fizetendő váltságdíjként szóba jöhet, arra utal, hogy Kambüszész, Círusz utóda még nem hódította meg Egyiptomot (Kr.e. 525).<sup>11</sup>

*Tartalmi megjegyzések.* A 43,1 megszólítottja Jákob és Izrael. Deutero-Ézsaiás próféciáinak címzettje általában kétféle névvel jelenik meg: Jákob/Izrael férfialak, illetve Sion női szereplő. Feltűnő, hogy Deutero-Ézsaiásnál a Jákob név kevés kivételtől eltekintve következetesen az Izrael névvel együtt jelenik meg. Jákob itt nem(csak) földrajzi név, a korábbi Izrael (és Júda) országának megnevezése, hanem ezáltal a próféta Isten népe ősatyját, az egész múltat megidézi. Jákob a vándorló ősatya, a hozzá hasonlóan Isten népe is vándorúton van, a babiloni fogságban, távol otthonától.<sup>12</sup> Ugyanakkor a Jákob/Izrael névben van egyfajta kettősség is, egy kettős identitás: Jákob az a személy, aki az Istennel való találkozás előtt volt, Izrael az, akivé lett, miután Istennel találkozott (1 Móz 32,22-32). Találhatóan kapcsolható ez Luther klasszikus keresztyén antropológiájához: simul justus et peccator, az Istenben hívő ember egyszerre igaz és bűnös.

Ézs 43,1 Istenre vonatkozóan két fontos dolgot mond el: ő Jákob teremtője és Izrael formálója, illetve ő Izrael megváltója is. A „JHVH, mint Jákob teremtője” gyakori téma e könyvön belül (40,26.28; 41,20; 42,5; 43,15; stb.). A „te teremtőd (אֱלֹהֵי בֹרְאֵךְ), Jákob” ebben az esetben elsősorban nem a világmindenség teremtésének a gondolatát villantja fel (vö. 1 Móz 1), hanem a személyes teremtés gondolatát. Isten nemcsak egyszerűen a mindenség teremtője, nemcsak Ádám teremtője, hanem személyesen Jákob alkotója is. A teremtés ilyen személyes megfogalmazása bibliai szövegekben az istenség és az őt tisztelő közötti szoros kapcsolatot fejezi ki. Másrészt, Hermisson hívja föl a figyelmet arra, hogy Deutero-Ézsaiás teológiájában a teremtés egyúttal az uralom kifejezése is (43,15). A teremtő Isten a legnagyobb az

---

<sup>10</sup> Blenkinsopp, *Isaiah*, 51-54, 64-65, 101, 218; vö. Brueggemann, *Isaiah*, 51.

<sup>11</sup> Váltságdíjat ugyanis csak abból lehet fizetni, ami még nem a másik tulajdona, azaz, amit Perzsia még nem foglalt el (Ellinger, *Deuterojesaja*, 298).

<sup>12</sup> Hermisson jegyzi meg, hogy Ézsaiás könyve a hazatért Jákóbot már csak Sionnak nevezi. Vö. Hermisson, Jákob, 25.

istenek között. Abban a babiloni kontextusban, ahol ez a prófécia elhangzik, egy ilyen megjegyzés minden bizonnyal feltűnő asszociációkat keltett.<sup>13</sup>

A teremtés mellett legalább olyan hangsúllyal bír a könyvön belül az isteni megváltás gondolata (41,14; 43,14; 44,6.22-23; 47,4; 48,14; 48,20; stb.). A „megvált” (גָּאָל *gáal*) egy ismert szociális-jogi jelenségre irányítja a figyelmet. Abban az esetben, ha valaki eladósodott, az adóssága törlesztését szolgálai munkával lehetett rendezni. Ebből a szolgálai státusból egy közeli rokon kiválthatta őt, ha az eladósodott rokon adósságát föl vállalta és a tartozást kifizette. Azt a személyt, aki erre a szerepre vállalkozott a biblia megváltónak, גָּוֹל *góél*-nak nevezi. Deutero-Ézsaiásnál Isten egyik gyakori neve a גָּוֹל יִשְׂרָאֵל *góél yisráél* „Izrael megváltója”. Ellinger szerint nem elhanyagolható az, hogy a szerző éppen a גָּאָל *gáal* a kifejezéshez ragaszkodik. Mert lett volna e gondolat kifejezésére más alkalmas héber szó is (pl. a פָּדָה *pádáh*). Csakhogy a גָּאָל *gáal* ige éppen e „rokoni kötődés” miatt válik fontossá a próféta számára.<sup>14</sup> JHVH גָּוֹל *góél* (profán értelemben véve tehát: a legközelebbi rokon) mivolta pontosan azt fejezi ki, hogy ő egy szoros belső, „rokoni” kötődés miatt vállalja fel azt, hogy Izraelért kifizeti a váltságdíjat. A גָּאָל *gáal* tehát jól érzékelteti azt, hogy a megváltás nem az isteni nagyvonalúságról szól (ti. Isten megengedheti magának, mert van hozzá hatalma, hogy kiváltsa Jákobot), hanem ez a tett egy szeretetből fakadó elkötelezettségről tanúskodik.

A teremtés és a megváltás egyaránt tulajdonjogot fejez ki. A kettős kép segítségével azt mondja el itt a próféta, hogy Jákob/Izrael kétszeresen is az Istené: egyrészt a teremtés jogán, másrészt a megváltás jogán. A „néven szólítottalak téged” frázis is ebben az összefüggésben értelmezendő. A kijelentésnek tulajdonképpen ez az értelme: nevet adtam neked. A gyermeket az apja vagy az anyja nevezi el, tehát az a személy, akinek a tulajdonát képezi. A Bibliában ezért olyan jelentősek azok a mozzanatok, amikor névváltoztatás történik. Amikor Jákob megszületett, a szülők elnevezték őt Jákobnak, mert – mondja a szerző – az ő testvérbátyjának sarkába (אֶקֶב *ákéb*) kapaszkodva jött ki az anyaméhből (1 Móz 25,25). Amikor 1 Móz 32-ben Isten egy másik nevet ad ennek a Jákobnak, akkor ezáltal azt is elmondja: most ő adott nevet Jákobnak, így ő ezentúl Istené (vö. Ézs 43,1: לִי-אֶתָּה *lí attá* „enyém vagy”).

Az 1. vers az isteni tulajdon tényét hangsúlyozta: Izrael Isten tulajdona. A 2. vers a JHVH-hoz való tartozással együtt járó következményekről szól. Milyen előnyei

<sup>13</sup> Hermisson, Jákob, 32. Nem lehet figyelmen kívül hagyni azt, hogy ez az ézsaiási gyűjtemény keletkezés szempontjából pontosan ahhoz a társadalmi kontextushoz köthető, amelyen belül a babiloni Marduk királyságát legitimáló Enuma elis teremtésmítosz is létrejött. Az Enuma elis szerint Marduk pontosan azzal vívja ki magának az Istenek királya elismerést, hogy ő maga lesz a teremtő.

<sup>14</sup> Ellinger, *Deuterojesaja*, 151.

származnak Isten népének abból, hogy ő Isten tulajdona? Az, hogy tűzön-vízen át megoltalmazza őt az ő ura. Mindkét kép a legszélsőségesebb veszélyformákat jelzi. A víz nyilvánvalóan az őskáosz, a teremtés ellenes erők szimbóluma is. A tűz az ítélet képével asszociálható (vö. a közvetlenül megelőző 42,25-ben). A 2. vers implicite azt feltételezi, hogy még a megváltott Izrael esetében is sor kerülhet ilyen élethelyzetekre. Izraelnek adott esetben át kell kelnie vizeken, hatalmas folyókon. De ezekkel a veszélyhelyzetekkel úgy kell szembenéznie, hogy az ő oldalán vonul az a teremtő Isten, aki a legtajtékzóbb hullámokat is megszelídítette. Hangsúlyos ebben a versben az, hogy Isten nemcsak átküldi Izraelt ezeken a vizeken, hanem ő maga is ott vonul fel, vele együtt (vö. אֲנִי־יְהוָה *ittöká áni* „veled vagyok”). Vagy Dán 3 történetéhez hasonlóan, Isten maga beáll a három hitvalló mellé abba az égő kemencébe, ahová őket bezárták. Ehhez a gondolatmenethez kötődik a 3. vers első két párhuzamos sora is, amely összesen négy istennevet tömörít kettesével. A két párhuzamos sor egyúttal két külön eseménysorra is emlékeztet: az „én vagyok JHVH, a te Istened” a Tízparancsolat kezdősora, ti. azé a gyűjteményé, amely Izrael Egyiptomból való szabadulását rögzíti, s amely a vízen, a Vörös-tengeren való átvonulásra emlékeztet. Az „Izrael Szentje, a te Megváltód (מוֹשֶׁה *mósia*)” név az Ézsaiás könyvének tipikus elnevezését hozza (a יֵשׁוּעַ *Jesaja* és מוֹשֶׁה *mósia* nevek egy töről fakadnak). Az isteni szentség különösen a tűz képzetével társul (vö. Ézs 10,17).

A 3. vers második fele és a 4. vers ismét a megváltás gondolatához kötődik. A כֹּפֶר *kófer* „váltságdíj”-at jelent (2 Móz 21,30; 30,12.15-16), de a szó ismét csak kettős értelmű. Ugyanis a héberben a כָּפַר *káfar* ige a bűntől való megtisztulást, engesztelést is kifejezi (2 Móz 32,30; 3 Móz 1,4), a כֹּפֶר *kófer* pedig az ennek érdekében bemutatott áldozatot (2 Móz 29,33.36-37). A szövetség ládájának a fedelét is כַּפֹּרֶת *kappóret*-nek nevezték, amelyet engesztelés jeléül vérrel kellett meghinteni a יוֹם הַכִּפּוּרִים *jóm hakkippurím*, azaz az engesztelés napján. A váltságdíj tehát, amelyet fizetni kell, Izrael bűnével van összefüggésben. Az adósságot rendezni kell, Izrael helyett (תַּקְתָּהָ *takteká*) valaki mást kell adni. Az bibliai szemlélet szerint bármilyen sérelmet csak kárpótlással lehet megoldani.<sup>15</sup> A bűnért valamilyen módon meg *kell* fizetni, mert csak így állhat helyre a teremtett világ rendje. Ami viszont feltűnő ebben a versben az, hogy Izrael helyett Isten Egyiptomot, Kúst és Szebát fizeti váltságdíjként. Demográfiai szempontból Izrael messzemenően jelentéktelenebb volt az ókor e nagy népeinél. Egyiptom, Kús és Szebá az észak afrikai

<sup>15</sup> Ebbe a gondolatkörbe illeszkedik a „szemet szemért, fogat fogért...” jól ismert rendelkezése is. Ez tehát nem egy kegyetlen, primitív törvény, hanem a dolgok kiegyenlítésének, a társadalom és az egész világ stabilitásának helyreállítását célzó szabályozó elv.

térseget jelenti, a mai Egyiptom és Szudán területét.<sup>16</sup> Az ókorban ezek a helyek messze földön híresek voltak tudományukról, gazdagságukról, egzotikus javaikról, így az ázsiai uralkodók igyekeztek is kezet vetni rájuk. A 7. századi asszír királyoknak és Círusz perzsa utódainak sikerült Egyiptom déli határáig kiterjeszteni birodalmukat. Az Eufráteszen túli szemszögből nézve e távoli országok jelképezték akkor a világ peremét, a קֹצֵה הָאָרֶץ *qöcé háárec*-t (vö. Ézs 43,6).

A prófécia szempontjából a lényeges mozzanat ez: Isten három nagy népet fizet váltságdíjként Izraelért. Azaz: mérhetetlenül többet fizet ezért a népért, mint amennyire bárki felbecsülne azt.<sup>17</sup> Ennek motivációjaként a 4. vers három tényezőt említ: értékes vagy szemeimben (בְּעֵינַי *böénaj*), becses vagy, és szeretlek. Isten népének értékét nem az szabja meg, hogy mások mennyire jelentős nemzetnek látják azt. Még az sem, hogy Izrael hogyan gondolkodik önmagáról. Jeruzsálem pusztulása és a babiloni fogság, mint kontextus komolyan próbára tette Izrael önértékelését. Deutero-Ézsaiás könyve több helyen is utal arra, hogy a prófétának milyen gondolkodású hallgatóság előtt kellett Isten üzenetét közvetítenie. Ézs 40,27 pl. ezt mondja: „ügyemmel nem törődik Istenem”. Vagy: 49,14: „elhagyott az Úr engem, és rólam elfeledkezett az Úr”. Ézs 43,4 ilyen embereknek hirdeti: Izrael valódi ára nem az, amennyire mások értékelik őt. Még csak nem is az, amilyen értékesnek vagy értéktelennek önmagát látja. Sőt! Izraelnek nem is önmagában van értéke. Isten népe annyit ér, amennyire Isten becsüli őt, annyit Istennek ér.<sup>18</sup> A szeretet nem a piaci árfolyam szerint gondolkodik, nem veszi figyelembe a tőzsde szabályait. A szeretet öntörvényű és csupán a minden áron való megszerzés vágya mozgatja. A „mert szeretlek téged” nem pusztán érzelmi motiváció. Ókori szövegekből tudjuk, hogy az אָהָב *áhab*, „szeret” ige a vazallusszerződések kapcsolati terminológiája (így jelenik meg a Deuteronómiumban is). A szeretet ebben az összefüggésben nem csupán az érzelmet, hanem a feltétlen elköteleződést jelenti a másik fél iránt.

Az 5-7a. versek Izrael egybegyűjtésének ígérteit fogalmazzák meg. A megváltás ténye<sup>19</sup> nem marad elvont teológia csupán, hanem történeti keretek között

<sup>16</sup> Az afrikai Szebá, Kús déli szomszédja, nem tévesztendő össze Sebával, amely Arábiában van. Vö. Balogh, Kús földje, 577-604.

<sup>17</sup> Nyilvánvaló, hogy ezt a szöveget Izrael szemszögből kell olvasnunk. Ez a vers nem e három másik nemzet értéktelenségéről, hanem Isten népének óriási értékéről beszél. Ha valaki a népek teológiai értékelésére kíváncsi, akkor pl. Ézs 19,24-25 sokkal jobban eligazít.

<sup>18</sup> A „becses vagy” kifejezés 43,4-ben héberül nif. formában található, נִקְבַּדְתָּ *nikbadtá*, ami azt jelenti, hogy másvalaki tartja ilyen értékesnek, másvalaki becsüli fel (ti. Isten).

<sup>19</sup> Igaz ugyan, hogy az ézsaiási szöveg 43,1-ben a qal perf. formát használja (גֹּאֲלִיתָ *göaltiká*), ám ez nem jelenti azt, hogy a megváltás eseménye az az egykori Egyiptomból való szabadulásra utalna, mint az némely magyarázatban megjelenik. Ellene mond ennek az a tény, hogy Isten magát Egyiptomot fizeti váltságdíjként.



konkrét eseménnyé válik. A megváltás teológiája láthatóvá válik: Isten népe haza fog térni a szétszórtságából. S ez az esemény a világ minden szegletét érinteni fogja. Az, ami Isten népével történik üzenet-értékű. A héber kifejezések a lehetetlen megvalósulásáról beszélnek. Isten szétszórta Izrael utódait, mint ahogy a magot szórják szét, mikor elvetik. Ez a kép Hóseásnál különösen hangsúlyos (Hós 1,4-5,11; 2,22). Hóseás szimbolikus nevű elsőszülött fia Jezeél, aki nevében ezt az ítéletes üzenetet hordozza: Isten szétszór (עָרַר *zára*). Ézs 43,5 szerint a már szétszór magot (עָרַר *zera*, egyaránt jelenti az utódot és az elhintett magot) Isten összegyűjti (קָבַע *qábac*). A képben benne van az, hogy a szétszórta magot csak egyenként lehet összeszedni, s ez a művelet különös, gondos odafigyelést igényel.

A 43,7b-8 ismét visszatér a címzettekhez, Izrael fiaihoz. A prófécia úgy fejeződik be, hogy még Izrael fülében az visszhangozzon utoljára az, hogy Isten minek tartja őt. A felsorolás rendjén ilyen körülírások jelennek meg, mint: fiaim, leányaim, akik nevemről neveztetnek (vagyis: akikről azt mondják, hogy ők az Úréi), akiket dicsőségemre teremtettem, a nép, amelynek szemei vannak, de nem látnak, fülei vannak, de nem hallanak. Ha igaz az, hogy a 8. vers is ide tartozik, azt látjuk, hogy Isten Jákobot és Izraelt egynek tekinti. Pontosan arra a népre, amelynek szemei vannak, de nem látnak, mondja ki Isten, hogy az fiaim és leányaim. A Jákob vétke miatt előállt helyzetet csak az tudja megoldani, aki ellen vétkeztek. A 8. vers és 7. vers címzettjeinek összekapcsolása, megnevezése még egyszer kifejezi azt, hogy a 42,18-25 feddő beszédét és 43,1-6 üdvígéretét egy nagy egység részeként kell kezelnünk. A nép vaksága okán került a jelenlegi helyzetbe, mert nem akarta megfogadni az intést (42,20). Ugyanez a nép még most is képtelen meglátni azt, hogy a helyzete nem Isten tétlenségéről, nemtörődömségéről tanúskodik (40,27), hanem arról, hogy ő valóban beavatkozott a dolgok menetébe (42,24-25). A vakság ellenére azonban mégis hangzik az üdvígéret: vakságukkal együtt az Isten szemeiben ők becses fiak és leányok.

## 2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések

Mint fentebb szó volt róla, Ézs 43,1-7(8) nem önálló üdvprófécia. Az üdvhirdetés itt is kapcsolódik egy megelőző feddő beszédhez. Az ószövetségi üdvígéretetek általában ilyen feddő, ítéletet hirdető prófeciákhoz kötődnek. Ennek komoly teológiai jelentősége van: az üdvöt hozó Isten nem választható el az ítélő Istentől. Vagy másként fogalmazva: a kegyelem nem független az ítélettől, hanem mintegy előfeltételezi azt. Az üdv nem általánosan érvényes, hanem ítélet alatt álló embereknek szól. Az üdv arról szól, hogy Isten egy adott ponton felfüggeszti az ítéletet. Ez az a mód, hogy Isten igazságossága érvényesül, a tóra érvényre jut (42,21; vö. Ézs 33,5).

A kegyelem nem mondhat ellent az igazságnak. Ez a megváltás esetében is érvényes: Izrael csak akkor szabadulhat, ha az adósságot valaki más törleszti.

Ézs 42,18-20 szerint Izrael nem hallotta a fenyegető szót akkor, amikor jólétben élt, de figyelmeztető tűz lángolt körülötte. Ézs 42,23 fölteszi a kérdést, hogy vajon most később (vagy végre, לְאַחֵר *löächór*) kész lesz-e meghallani az új üzenetet? A korábbi ítélethirdetésre és az új üdvhirdetésre is jellemző, hogy a hallgatóság a prófétai igével ellentétes körülményeket lát maga körül. A prófétai szó ezért kihívás: valami egészen más, mint amiről a konkrét helyzet szól. Fontos itt hangsúlyozni azt, hogy retorikai szempontból, a próféta szemszögéből nézve épp e diszcrepancia miatt a 6. század közösségében sem volt könnyebb a szolgálata, mint a 8-7. században. Nemcsak az ítéletet hirdető prófécia tűnt nevetségesnek a 8-7. századi hallgatóság előtt, hanem legalább ennyire nehezen hihető volt az a szabadulásról szóló ígéret, amelyről a fogság korában élőket Deutero-Ézsaiás meg akarta győzni. Teológiailag ez azt jelenti, hogy az isteni üzenet elfogadhatósága nem a tartalomtól függ, ti. hogy pozitív vagy negatív üzenet-e az, ami elhangzik, hanem attól, hogy vajon a hallgatóság képes lesz-e átlátni és túllépni azon, amiben él. Ez az a másfajta látás, amelyről Ézs 42,18 és 43,8 is beszél, és amelyet a bibliai szövegek máshol hitnek neveznek. A hit a jelentől elrugaszkodó (de nem lehetetlen) valóságot fogad el. A hit számára pont úgy kihívást jelent elfogadni a szabadulásról szóló üzenetet a szorongattatás idején, mint hinni az ítélet eljövetelében akkor, ha az ember éppen jólétben él.

Ézs 43,1-8 központi gondolata az, hogy Izrael Isten tulajdona. Ezt a személyes teremtés és megváltás kettős képével vetíti elénk. Deutero-Ézsaiás teológiáját alapvetően meghatározza a megváltás gondolata. Egyetlen más ószövetségi könyvben sem lesz ez a téma ennyire hangsúlyos. A megváltás-metafora értelmét e könyvön belül legkifejezőbb módon Ézs 50,1 körvonalazza: „hol van csak egy is azok közül, akik nekem kölcsönt adtak (amit ne tudtam volna kifizetni, s ezért el kellett volna adnom titeket)? Íme, a ti vétkeitekért adattatok el...” A próféta teológiája szerint tehát Izrael nem azért került fogságba, mert JHVH tartozik, és nem tudta kifizetni ezt az adósságot.<sup>20</sup> Izrael maga az, akit az adósság terhel, mégpedig Isten iránti adósság. Izrael tehát nem Babilonnak tartozik és nem is Perzsiának, hanem JHVH-nak. Nem tartom meggyőzőnek azt a magyarázatot, amely Ézs 43,3-t úgy értelmezi, hogy Isten a perzsa királynak fizet majd váltságdíjat.<sup>21</sup> Politikailag lehet ugyan ezt a szöveget úgy értelmezni, hogy az Egyiptom, Kús és Szebá váltságul való odaadása a Perzsa birodalom területi terjeszkedéséről szól. A prófécia

---

<sup>20</sup> Hogy egy klasszikust idézzünk: Kołakowski, Leszek, *Isten nem adóssunk semmivel* (Budapest: Európa, 2000).

<sup>21</sup> Így értelmezi pl. Ellinger, *Deuterocesaja*, 299; Blenkinsopp, *Isaiah*, 222.

teológiai perspektívái mögött azonban végső soron JHVH maga az, aki mindenk fölött – így Círusz fölött is – hatalmat gyakorol. Egyiptom, Kús és Szebá perzsa kézre kerülése tehát egy, a politikai koordinátáknál sokkal magasabb szinten jelentkező teológiai rendező elvet szemléltet: végső soron a világ alapját képező egyetemes (értsd: isteni) igazságosságnak kell megvalósulnia, a számláknak ezen a téren kell kiegyenlítődnie.<sup>22</sup>

Mindenesetre, a megváltás-metaphora egyúttal egy hatalmas paradoxon is: hiszen mint kiderül az, akinek Izrael tartozik, és az, aki a tartozását törleszti (nem elengedi, hanem megfizeti), a גֹּאֵל *góél*, ugyanaz a személy: maga JHVH! A kettős identitás tehát nemcsak Jákob-Izraelt jellemzi (vö. 43,1), hanem Istent magát is: ő az ítélő és a kegyelmes úr, aki számon kéri az adósságot, és föl vállalja, hogy azt ki is fizeti. Máshol ezt így mondja el a próféta: „nincs, aki kezemből kiszabadítson” (Ézs 43,13; vö. 5 Móz 32,39), hacsak ő maga nem lesz szabadító (vö. Ézs 43,3). Ugyanide tartozik Ézs 45,7: „én alkottam a világosságot, én alkottam a sötétséget, én szerzek békeséget és teremtek bajt, én, az Úr cselekszem mindezt”. Ezt a paradigmát követi a próféciának a szerkezete is: Isten, aki odaad, mert Izrael adós (42,18-25) és Isten, aki megvált, mert kötődik Izraelhez, s felvállalja, hogy kifizeti adósságát (43,1-8). Isten az, aki Izraelt odaadja (יְהוָה *nátan*, Ézs 42,24) ellenségének, és ő az, aki mindent odaad (יְהוָה *nátan*, Ézs 43,3-4) annak érdekében, hogy népét kiszabadítsa.

Deutero-Ézsaiás könyvének ez a szemlélete kétségtelenül mély nyomot hagyott az Újszövetségen, s a későbbi keresztyén teológián, amely különösen Pál megváltás-tanára épül. 2 Móz 6,6-ban a héber גָּאֵל *gáal* görög fordítása λυτρώω *liütroó* (vö. a páli ἀπολύτρωσις *ápoliütrószisz*, Róm 3,24), amely az újszövetségi megváltás-gondolat egyik szakterminusa. Az evangéliumok közül a páli teológiához közel álló Lk 24,21 (vö. 1,68) használja ezt a kifejezést: Jézus fogja megváltani Izraelt. Ebben az összefüggésben a megváltás még a (politikai?) szabadítás szinonimája, akárcsak Ézs 43-ban. Az újszövetségi levélirodalomban azonban a megváltás már összekapcsolódik az áldozat gondolatával.<sup>23</sup> Krisztus kereszthalála áldozat is, mégpedig helyettes áldozat, váltság az ember bűnéért (Ef 1,7; Kol 1,14; Tit 2,14; 1 Pét 1,18). Ez az áldozat egy váltságdíj, egy ár (τιμή *timé*) amelynek fejében a gyülekezet tagjait megvásárolták (ἐξαγοράζω *exágorádzó*) a bűn vagy törvény alatti élet

<sup>22</sup> Bár az újszövetségi szövegek értelmezésénél Morris fölöslegesnek tartja fölteni a kérdést, hogy kinek kell a váltságot kifizetni (Morris, Redemption, 785; Blenkinsopp, *Isaiah*, 221 pl. problémának tartja, hogy a keresztyén teológiában ez a kérdés megválaszolatlan marad), úgy vélem, hogy az Újszövetség itt alapvetően az ószövetségi hagyományokat viszi tovább. A váltságdíjat Istennek kell kifizetni, ti. annak, akinek a nép bűnei miatt tartozik. Ugyanaz a gondolat jelenik meg egyes újszövetségi szövegekben is, mint Deutero-Ézsaiásnál. Vö. alább.

<sup>23</sup> Utaltam már fentebb erre a kettősségre a héber כָּפַר *káfar* ige elemzésekor is.

szolgaságából (1 Kor 6,20; 7,23; Gal 4,5; lásd még Jel 5,9). Ha az Újszövetség olvasója saját emberi méltóságának igazi értékére kíváncsi, akkor ennek árát Krisztusban, Isten kereszthalálra adott fiában látja.

### 3. Prédikációvázlat

Mennyit ér egy emberi élet? Melyik ember élete? Az Egyesült Államok elnökének az élete? Az ügyvezető igazgatóé? Egy édesanya élete? Egy kisgyermek élete? Egy hajléktalan élete? Egy gyógyíthatatlan beteg élete? Az édesanyám élete? A társam élete? A gyermekem élete? Az én életem? Ki mondja meg, hogy ki mennyit ér? Ki az, aki jogot formálhat arra, hogy eldöntse, hogy ki mennyit ér? Azért van egyfajta törvényszerűség: az emberi élet értéke mindig erősen szubjektív. Minél közelebb áll hozzánk valaki, annál jobban ragaszkodunk hozzá, annál értékesebbnek, drágábbnak, becsesebbnek tartjuk őt, elvesztése pedig annál nagyobb fájdalmat okoz.

De tényleg csak ez az erősen szubjektív sík létezik? Csak annyira fontos egy ember, amennyire én magam fontosnak tartom azt? Nem túl rizikós csupán saját érzelmeinkre hagyatkozni? Etikai vonatkozásban ezek a kérdések óriási dilemmákat okoznak a mai társadalomban. S ha valaki csalódott már önmagában, akkor tudja, hogy az ilyen kérdéseket nem lehet csupán önző érzelmi relativizmussal kezelni. Valami több kell; valami más autoritás, nagyobb annál, mint amivel külön-külön rendelkezünk. Ez az ige ezt a kérdést helyezi egy másik megvilágításba.

A prófécia egy olyan összefüggésben hangzik el, ahol Isten népe éppen büntetését tölti. Az Isten elleni sorozatos lázadás következménye az lett, hogy a nép jelentős részét a Babiloni birodalom távoli városaiba deportálták. Akik pedig ettől megmenekültek, sokan a négy égtáj valamelyike irányába vették útjukat. Ez a száműzetés komoly lelki válságot okozott a nép körében. Sokan teszik fel a kérdést, hogy van-e értelme így tovább élni. Egy ilyen élethelyzet nemcsak a hitet teszi próbára. A szenvedés megtöri az emberi méltóságot is. Ézs 40,27 szerint a fogságban levő nép hitvallása ez: „üggyemmel nem gondol Istenem”. Vagy másutt azt mondja: „Elfeledkezett rólam az Úr.” (Ézs 49,14). Az ilyen tétlen Istenről vallott hit gyakran veszélyesebb, mint az ateizmus. Mint minden ideológiának, ennek is gyakorlati következményei vannak. Az isteni méltóság iránti érdeklődéssel egyenes arányban csökken az emberi méltóság iránti érdeklődés is.

Isten népének akkori állapotát leginkább egy hajléktalanéhoz lehetne hasonlítani. Száműzték a saját országából, adóssága miatt el kellett hagynia otthonát, házat, sokan elveszítették családtagjaikat is. S az ószövetségi próféták véleménye szerint ráadásul joggal is történt mindez. Az ítéletben azonban megszólal a kegye-

lem, amely három fő gondolatban foglalható össze: enyém vagy, veled vagyok, haza viszlek.

(a) Enyém vagy

„De most így szól az Úr, a te teremtőd, Jákob, és a te alkotód, Izrael: Ne félj, mert megváltottalak, néven szólítottalak téged, az enyém vagy.” A *Valahol Európában* c. musical egyik jól ismert betétje a Kuksi dala. Kuksi a háború szörnyűségeit átélő kisgyermek, aki elveszíti szüleit, s mindig a holnapot várja, amelyről apa azt mondta, hogy majd minden rendbe jön. Kuksi dalának a refrénje így hangzik: „Nem szabad félni...” A haldokló apa csak ennyit mondhatott: gyermekem, *nem szabad félni*. De itt ennél sokkal több az, ami elhangzik. Ne félj, mert neveden szólítottalak téged, az enyém vagy!

Ézs 43,1 Jákobnak és Izraelnek nevezi a prófécia hallgatóit. Ebben a névben benne van a csaló bűnös, aki folyton túljárt mások eszén, s akiről úgy látszott, hogy minden esemény neki kedvez (gondoljunk a Jákob-történet részleteire). De Jákob Isten eszén nem tudott túljárni. Eljött az a pont az életében, ahol menekülnie kellett, el kellett hagynia hazáját, vándorrá vált. De a névben ott van az az Izrael is, aki az Istennel tusakodott, s aki csak akkor nyugodott meg, amikor az atyjától ellopott áldást (1 Móz 29) az Istentől nyert igazi áldással cserélhette fel (1 Móz 32). Jákob, a csaló, Izrael, a megtérő bűnös. Ézsaiás próféta szerint Isten ezzel a kettősséggel együtt vállalja fel az ő népét. Nemcsak Izraelt hívja, nemcsak róla mondja el, hogy az övé, hanem Jákobot is vállalja, azt aki még mindig távolodik az atyai háztól, aki még mindig másik irányba megy. De ahogy Jákob számára örökös kihívás az, hogy Izrael legyen, a megkegyelmezett Izraelnek is jól emlékezetébe kell vésnie a Jákob nevet. Nem szabad elfelejtenie, hogy honnan vezette ki őt Isten. Luther Márton az Istenben hívő emberről mondja, hogy az egyszerre igaz és bűnös, egyszerre Jákob és Izrael. A keresztyén antropológiában ez a múlttal és jövővel számolni akaró szemlélet vezet a helyes önértékeléshez. „Enyém vagy.” Milyen jogon? Vannak, akik úgy gondolják, hogy saját maguk dönthetnek arról, hogy Istenhez akarnak-e tartozni vagy sem. Ézsaiás próféta szerint ebbe kb. annyi beleszólásunk van, mint a születésünkbe. A prófécia két okot sorol fel, amely miatt Izrael Isten tulajdonává válik. Az első a teremtés, a személyes teremtés. Hiszen az, ahogyan itt a teremtés gondolata megjelenik már nem az az általános teremtéstörténet, amit 1 Móz 1-ből ismerünk: az Úr megteremtette az első embert, aztán a többiek már mind „csak” születtek. Ézs 43,1 szerint Isten Jákobot is teremtette. S a bibliai gondolkodásban a teremtés a tulajdonjogot is jelenti. A teremtés tehát már eleve Istenhez köti az embert. Ez a keresztyén misszió egyik kiindulópontja, az egyháznak ebben a világban betöltött feladatához egy komoly erőforrás: nem

Isten számára idegen embereket kell megszólítania, hanem olyanokat, akik egyféleképpen már az ő tulajdonai.

A másik metafora, amelyet a szöveg használ a megváltás képe. A bibliai gondolkodásban ez egy szociális-jogi fogalom. Ha valaki eladósodott, akkor családtagja, vagy ő maga is szolgálává lett. S ez az állapot csak akkor ért véget, ha egy közeli rokon vállalta azt, hogy a tartozást kifizeti helyette. Ezt a személyt nevezték megváltónak (1. exegetikai rész). A prófécia nem véletlenül használja itt pontosan ezt a kifejezést (*gá'al*). Ebben ugyanis benne van az a belső kötődés, amely közeli családtagok, rokonok között állt fenn. Isten nem csupán egy korlátlan lehetőségekkel rendelkező úr, aki „csak úgy” megengedheti magának, hogy kifizesse a váltságdíjat. Hanem a megváltást egy belső kötődés indokolja.

A megváltás munkájának elképesztő részleteibe enged itt betekintést a próféta. Isten szíve titkainak mélységeit mutatja meg. Ézs 43,4 három nemzetet sorol fel, amelyet Isten váltságdíjként fizet Izraelért. A motiváció: mert értékes vagy az én szemeimben. Akarod tudni, hogy mennyit érsz igazából? Mennyi az ember értéke? Mennyit érek? Amennyire mások értékelnek? Amennyire hozzám közelálló emberek becsülnek? Amennyire magamat értékelem? Sokféle mérce van ebben a világban, amihez viszonyítani szoktuk magunkat, teljesítményünket, értékünket. Mégis a legmegbízhatóbb az, hogy Istennek mennyit érünk. Ez a mi igazi „piaci” értékünk. Az Újszövetség a végletekig feszíti a lehetőségeket: az Isten saját fiát küldi el váltságdíjként az emberért, Jákobért, érted. Ha arra vagy kíváncsi, hogy mennyit érsz Isten szemeiben, akkor ezt a Krisztusban láthatod teljes valójában. A Krisztusban szerzett váltság az, amelyben az ember felismeri önmaga valódi értékét. Enélkül nem tudod, hogy mennyire drága vagy.

#### (b) Veled vagyok

A megváltás nemcsak egy másik énképet hoz magával, hanem egy másik világgépet is. Ézs 43,2 ezt így mondja el: „Ha vízen mész át, én veled vagyok, ha folyókon, nem borítanak el téged. Ha tűzben jársz, nem égsz meg, ha lángban, nem perzsel meg téged.” A víz és tűz motívumok az emberi világ legszélsőségesebb helyzeteit vetítik elénk. A képek mögött a világ rendjét zavaró tényezőket, Isten elleni erőket kell látnunk (vö. exegézis). A megváltott ember körül nem változik meg a világ: nem tűnnek el a veszélyt jelentő áradatok, sodró örvények, tajtékozó folyók, nem szűnik meg a tűz. De valami mégiscsak alapvetően más ebben a képben. Ugyanazokon a folyókon és vizeken, ugyanazon lángok között maga Isten is átvonul az ő népe mellett. A tanítványok is megtanulták, hogy milyen más az, amikor a viharzó tengeren Jézus is ott van a csónakban. Gyakran döbbenünk rá mi is arra, hogy valójában nem a viharral, s nem is a tengerrel van a baj. A legzavaróbb az, ha abban

a tudatban ülünk a hajóban, hogy egyedül vagyunk. Miért van az, hogy fél a gyermekem a sötétben, s nem tud elaludni? Pedig ha mellé fekszem, vagy ha ő bebújhat az ágyamba, pillanatokon belül elalszik. Nem a sötétséggel van a baj, hanem azzal a tudattal, ha azt hisszük, hogy egyedül vagyunk.

Figyeljük csak meg ezt a fogalmazásmódot: ha vízen mész át, én veled megyek... Nagyon megragadó ez a kép, mert ott van ebben valami mérhetetlen szabadság, az emberi utak egyedisége, sajátos kanyarulatai, egyéni irányai. Nem mindenki ugyanazt a pázmát követi. Még csak nem is arról beszél itt, hogy az egész nyájnak Isten nyomában kellene lépkedni. Itt az Isten maga szegődik mellénk társul, kinek-kinek a saját útján.

#### (c) Haza viszlek

Izrael számára a megváltás nem maradt csupán egy ideológia, egy világszemlélet, egy tudat. A megváltás különböző történelmi események formájában konkretizálódik. Úgy ahogy Jákob hazatért bujdosása földjéről, Isten is hazaviszi a népet a szétszórtságából. Egybegyűjtöm a te magodat a föld minden szegletéről – hirdeti a próféta. A metafora a magvetésnek az ellentétes képét hozza. Ahogy szétszórták a magot, most úgy, mintegy szemenként gyűjti össze őket Isten. Találó újszövetségi párhuzama ennek az elgurult drachma vagy az elveszett juh példázata (Lk 15). Isten aprólékos gonddal keresi meg a legutolsó embert is, és nem adja fel addig, amíg meg nem találta, akit keres. Isten nem nagyvonalú, s nincs a világnak az a szeglete, amely ne reagálna az imperatívuszokra: „add vissza”.

A hazatérés a keresztyén ember számára a világ helyreállításának a reménységét csillantja fel. A Krisztusban történt megváltás nem Isten utolsó szava, s ezért nem lehet az emberi élet célja sem. Ez nem az utolsó mozzanat, aminek egy ember életében történnie kell. A megváltás egy mozgalmat indít el, amely akkor ér véget, amikor Isten népe haza érkezik. Ez nem is a halál pillanata, hanem az az alkalom, amikor Isten sátra az emberek közé költözik. A fogságban élő emberekként, vagy az úton már hazafelé tartó vándorokként ezt az isteni végcél nem veszíthetjük el szemeink előtt. A Zsidókhöz írt levél szavaival: ez még nem a nyugalom helye (Zsid 4).

#### 4. További szempontok az istentisztelet alakításához

*Lekció.* Lekcióként olvasható az üdvprófécia tágabb kontextusa, amelynek összefüggésében Ézs 43,1-7(8) érthetővé válik, ti. Ézs 42,18-25. Másik ószövetségi opció Dán 3, ahol a tűzben együtt jár Isten angyala a három hitvalló ifjúval. Az újszövetségi szövegek közül a teológiai elemzés rendjén néhány fontosabb párhuzamra

már utaltam. Lekció gyanánt olvasható pl. Lk 15,1-7 (az elveszett juh példázata), vagy Lk 15,8-10 (az elveszett drachma példázata) is.

*Énekek.* MRÉ 342 (Jézus világ megváltója...), 335 (Ó ártatlanság Báránya...), 346 (Győzhetetlen én kőszálom...), 292 (Ó dicsőségnek felkent fejedelme...)

*Imádság.* Hálaadás azért, hogy Isten a mindenséget teremtő úr, az idő (történelem) és tér (országok) királya. Hálaadás azért, ha ezt az imádságot személyesebb formában is elmondhatjuk: Isten az én életem teremtője, az én időmnek ura, és az én környezetemben is láthatóan munkálkodó úr. Hálaadás azért, hogy az ítéletes időszakot a kegyelem ideje követi, amely azt mutatja, hogy Isten újat akar kezdeni. Hálaadás, hogy kettős természetünkkel együtt fogad el minket, és a maga kettős arcával segít az ő útjain megmaradni. Kérés, hogy vegye el a vakságot és siketséget ott, ahol ez az ítélet vagy kegyelem üzenetének átadását és befogadását gátolná. Kérés, hogy Isten biztató szava oszlassa el a félelmet a kétkedő szívekben és tudatosítsa bennünk a teremtett és megváltott mivoltunkkal együtt járó kiváltságokat. Kérés, hogy a mi utunkat is vállalja fel, és tanítson minket ennek az isteni kíséretnek a tudatában élni. Kérés, hogy Isten távlati perspektíváját soha ne veszítsük szem elől.

*Egyéb.* Ézs 43,1-8 üzenetéhez szorosan kötődik a Heidelberi Káté 1. felelete, amelynek központi üzenete az, hogy „Jézus Krisztus tulajdona vagyok”. Ennek a hitvallásnak a közös elismérlése lehet az istentiszteleti együttlét záró mozzanata.

## 5. Felhasznált irodalom

Balogh Csaba. Kús földje és kúsiták az Ószövetségben. In: *Református Szemle* 103 (2010), 577-604.

Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 40-55*. The Anchor Bible Commentary 19A. New York: Doubleday 2000.

Bueggemann, Walter. *Isaiah 40-66*. Westminster Bible Companion. Louisville: Westminster John Knox 1998.

Childs, Brevard. *Isaiah: A commentary*. The Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox 2001.

Ellinger, Karl. *Deuterójesája. 40,1-45,7*. Biblischer Kommentar Altes Testament XI/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1978.

Hermisson, Hans-Jürgen. Jákob és Sion, teremtés és üdvösség. Deutero-Ézsaiás teológiájának egysége. In: *Studia Biblica Athanasiana* 9 (2006), 21-36.



- Karasszon Dezső. Ézsaiás könyvének magyarázata. In: *Jubileumi Kommentár*, Budapest: Kálvin János Kiadó 1995, 691-748.
- Koole, J. L. *Jesaja II*. Commentaar op het Oude Testament. Kampen: Kok 1985.
- Morris, Leon. Redemption. In: Hawthorne, G. F. és Martin, R. (szerk.): *Dictionary of Paul and His Letters*. Leicester: Inter-Varsity 1993, 784-786.
- Westermann, Claus. *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*. Das Alte Testament Deutsch 19. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966.



## Ézsaiás 49,1-6 — Kudarcc és hivatástudat Isten szolgálatában

### 1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés

Ézs 49,1-6 a második azon négy perikópa közül, amelyek Bernhard Duhm Ézsaiás-kommentárjának megjelenése óta Ebed-JHVH-énekek vagy Szolga-énekek néven váltak ismertté az Ézsaiás próféta könyvét olvasók körében (vö. még Ézs 42,1-4; 50,4-7; 52,13-53,12).<sup>1</sup> Duhm úgy vélte, hogy ez a négy szöveg eredetileg egyetlen összefüggő költeményt vagy éneket alkotott, amelyben fokozatosan egy rejtélyes alak, JHVH-szolgájának a képe bontakozik ki. Ezeket a részeket későbbi redaktorok választották szét, s helyezték el a jelenlegi szövegekörnyezetben. Ezzel az átrendezéssel a szövegek közötti összefüggés fölbomlott és az egyes perikópák üzenete változáson ment át. Duhm tézisének különböző vonatkozásait némelyek vitatták és vitatják,<sup>2</sup> ám az a meglátása mely szerint a Deutero-Ézsaiás könyvének e négy szakaszában szereplő עֶבֶד *ebed* „szolga” egyfajta összekötő kapocsként egymáshoz fűzi ezeket a szövegeket, napjainkig általánosan elterjedt véleménynek számít. Igaz ugyan, hogy e könyvön belül a szolga (עֶבֶד *ebed*) nemcsak ezekben a perikópákban jelenik meg, s az is helytálló megállapítás, hogy az עֶבֶד *ebed* egy többértű kifejezés, mégis e négy egység egymáshoz tartozása, tartalmi rokonsága és végső soron közös eredete legalábbis első látásra kézenfekvőnek tűnik.<sup>3</sup>

Ha a fenti megfontolások alapján Ézs 49,1-6-t először ennek a négyes költeménynek a *kontextusában* vizsgáljuk, akkor mindenekelőtt föltűnik az, hogy a szövegben (Ézs 50-hez hasonlóan és Ézs 42 illetve 52-53-tól eltérően) itt a szolga maga szólal meg és vall az ő elhívásáról, munkájának eredménytelenségéről és ezzel együtt arról a reménységről is, amelyet JHVH konkrét, neki szóló kijelentésére alapoz. Ennek a perikópának a hangulata leginkább Jeremiás próféta ún. „vallomása-ira” emlékezteti az olvasót.<sup>4</sup> S valóban, azt a személyt, aki itt a szolga alakját ölti

<sup>1</sup> Vö. Duhm, *Jesaja*, 311.

<sup>2</sup> Vö. Rózsa, *Üdvösségközvetítők*, 193-288; Görgey, Deutero-Ézsaiás, 12-13; Mettinger, Búcsú, 75-117; Hermisson, *Elsietett búcsú*, 119-132.

<sup>3</sup> Az írásmagyarázat történetében természetesen nem maradnak el azok a hangok sem, amelyek az első, a második és harmadik, illetve a negyedik énekekben megjelenő עֶבֶד *ebed* mögött más-más történelmi alakokat látnak. Vö. pl. Weippert, *Die „Konfessionen” Deuterojesajas*, 104-115. Lásd Rózsa, *Üdvösségközvetítők*, 199.

<sup>4</sup> Rózsa, *Üdvösségközvetítők*, 198-199.

magára, általában egy prófétai szereplővel, sok esetben Deutero-Ézsaiással, a névtelen prófétával azonosítják. Ennek indoklása az, hogy a 2. v. a szolga szavaira, beszédére helyezi a hangsúlyt. Emellett a szolga elhívása párhuzamba állítható Jeremiás próféta elhívás-történetével (vö. Jer 1).<sup>5</sup> Bizonyos jelek azonban a 49,1-6 mögött mégis inkább egy politikai vezetőt sejtetnének, s itt főként a 6. vers nemzeti restaurációs programjaira kell gondolnunk. A szolga elhívása „anyja méhétől fogva” eredetileg az ókori királyorákulumok jellegzetes motívuma volt.<sup>6</sup> A 2. vers harcias képei, a kard és a nyíl ugyancsak egy hadvezérre emlékeztetnek. A 49,2-ben megjelenő száj (הַפֶּה *pe*) motívum, amely a szolga beszédére utal egy királlyal is kapcsolatba hozható. A jog (חֶסֶד *mispát*) és igazság kihirdetése a királyi feladatkörbe tartozott (vö. Ézs 11,4!).

A szolgálóénekek kontextusa mellett ugyancsak fontos szempont az egyes énekek, s itt konkrétan Ézs 49,1-6 jelenlegi deutero-ézsaiási szövegösszefüggése is.<sup>7</sup> A szolgálóról szóló epizódok egyértelmű irodalmi kapcsolatban állnak a szöveg környezetében levő passzusokkal. Sőt, e szövegek némelyike eleve úgy íródott, mint a szolgáló-ének magyarázata és újraértelmezése. Ézs 49 vonatkozásában ez a következőképpen néz ki. A 49,1-6 énekét két másik orákulum követi: a 49,7 és a 49,8-12. Ezek közül az első a szolgálót Izraellel azonosítja, s előfeltételezi a negyedik éneket, Ézs 53-t is.<sup>8</sup> A második egy Küroszhoz (Círuszhoz) szóló prófécia, amely mögött valószínűleg az a hermeneutikai szempont áll, hogy a Kürosz személyét a szerző (vagy szerkesztő) valamilyen módon összekapcsolta, esetleg azonosította a 49,1-6-beli szolgáló alakjával.<sup>9</sup>

*Kortörténeti szempontból* Ézs 49,1-6 passzusát a korai perzsa korba datálják. Világpolitikai szempontból ez az időszak igen komoly változásokat hozott. Kr.e. 539-ben Kürosz, Perzsia királya átveszi az uralmat az Újbabiloni birodalom fölött. Az erőszakos áttelepítéseiről híres korábbi impérium után most egy olyan királyság jön létre, amely a népek számára biztosíthatja a hazatérés, a társadalmi újjászerveződés és önrendelkezés lehetőségét (vö. Ezsd 1). Az Ószövetség olyannyira pozitívan értékeli ezt az új fordulatot, hogy Kürosz királyt JHVH fölkentjeként, messiásaként jeleníti meg (vö. Ézs 41,25; 44,28; 45,1-4), és ő lesz a könyv számtalan

---

<sup>5</sup> Vö. Hermisson, *Deuterojesaja*, 329, 342; Rózsa, *Üdvösségközvetítők*, 254.

<sup>6</sup> Bár igaz, hogy ezt prófétai szövegek is átveszik, pl. Jer 1. Vö. Kustár, *Király*, 34-67.

<sup>7</sup> Vö. Hermisson, *Deuterojesaja*, 334.

<sup>8</sup> Így pl. Hermisson, *Deuterojesaja*, 338.

<sup>9</sup> Vö. Hermisson, *Deuterojesaja*, 339. Kürosz perzsa király mindvégig pozitív szereplő Ézsaiás könyvében, sőt Ézs 45,1 egyenesen JHVH felkentjének, messiásának nevezi őt. Ez nyilvánvalóan összefügg azzal a történelmi ténnyel, hogy Kürosz rendkívül fontos szerepet játszott a babiloni fogság utáni zsidóság életében. Jer 25,9; 27,6; 43,10 Nebukadneccar királyt is JHVH szolgájának nevezi, akin keresztül Isten az ő világméretű tervét valósítja meg.

üdvorákulumának pozitív protagonistája. Történelmileg és politikailag ez egy békés korszak volt, amely belső stabilitáshoz vezetett. A korábban sérült nemzeti öntudat újraéledhetett a Júdából elszármazott zsidóság körében is. Teológiai szempontból rendkívül fontos fejlemény ebben a korban az üdvuniverzalizmus, amely nyilvánvalóan szorosan összefügg a fent említett történelmi kontextussal. Az univerzalizmus, JHVH egész világra kiterjedő hatalmának emlegetése (szemben a korábbi territoriális/nemzeti istenség gondolatával) már az asszír imperializmus idején is megfigyelhető, de ez a gondolat reneszánszát mégis a perzsa korban éli. JHVH a világméretű úr, aki a perzsa királyon keresztül gyakorolja hatalmát a földön (vö. a korábbi Zsolt 2 Jeruzsálem-központú világszemléletével). Az üdvuniverzalizmus azonban nemcsak JHVH Júdán és Jeruzsálemen túl terjedő hatalmára irányította a figyelmet, hanem az idegen nemzetek és JHVH kapcsolatának igen aktuális kérdését is fölvetette. Mennyiben tekinthető még privilégiumnak az, hogy Izrael JHVH népe? Ha nemcsak az egykori jeruzsálemi király, hanem a perzsiai is az Úr felkentje, akkor ebből az is következik, hogy az üdv nemcsak Izraelnek szól. Politikailag ez abban konkretizálódik, hogy Kürosz ediktuma nemcsak a zsidók, hanem az egykori Babiloni birodalom területén élő összes többi nép számára ugyanazokat a jogokat biztosította. S amennyiben Kürosz Isten eszköze volt, úgy ezek a királyi rendeletek és szabadító tettek teológiailag végső soron JHVH jogrendjének (מִשְׁפָּט *mispát*) és utasításainak (תּוֹרָה *tórá*) világméretű érvényesítését is jelentették. Ez a történelmi és teológiai fejlemény elengedhetetlenül fontos Ézs 49,1-6 üzenetének értelmezésében.

Fontos kérdés továbbá Ézs 49,1-6 szövegének egységessége. Ézs 49,3 szerint az énekben megjelenő szolgát (עֶבֶד *ebed*) a szerző „Izrael”-nek nevezi: *szolgám vagy te, Izrael...* Az 5-6. versek szerint viszont ennek a szolgának éppen Izrael vonatkozásában van küldetése. Ez az „Izrael” elhívása „Izrael” irányában a 49,1-6 legtöbb fejtörést okozó problémája. A kérdés megoldására alapvetően kétféle javaslat létezik. Egyik szerint a 3. versben szereplő „Izrael” egy későbbi glossza, amely az eredetileg egy más (pl. prófétai) individuumra vonatkozó szöveget megpróbál Ézsaiás könyvének tágabb kontextusával összefüggésbe hozni. Deutero-Ézsaiás sok más helyen Izraelt tekinti szolgának (עֶבֶד *ebed*) (41,8-9; 44,1.2.21; stb.),<sup>10</sup> s ilyen irányú értelmezést mutat a perikópát közvetlenül követő 49,7 orákuluma is. Az „Izrael” magyarázó glossza lehet tehát ugyanannak a szerkesztői munkának az eredménye, amely 49,1-6-t a könyvön belül elhelyezte, vagy amely 49,7-t megalkotta. Egy másik magyarázat szerint a 3. versben szereplő „Izrael” eredeti, csak hogy itt nem

---

<sup>10</sup> Vö. Rózsa, *Üdvösségközvetítők*, 201. Ráadásul a פָּאָר *páar* hitp. „dicsekedik” ige hasonló vonatkozásban Izraellel kapcsolatban megjelenik Ézs 44,23-ban is.

a történelmi Izraelt jelenti, hanem egy ideális Izraelt, akit egy személy, akár pl. egy próféta személy is képviselhet.<sup>11</sup>

A szöveg egységességének a kérdése azonban nemcsak az „Izrael” kifejezés egyazon szövegen belüli kétféle értelme miatt merül föl. Bár a legtöbb magyarázó a fenti bekezdéssel megoldottnak véli a perikópa integritásának problémáját,<sup>12</sup> valójában a helyzet ennél bonyolultabb. Itt csupán három fontos problémára szeretnék rámutatni. (1) A 49,1 és 6 versei alapján rekonstruálhatjuk a szöveg fő gondolatmenetét: a próféciában megszólaló szolga a világ nemzeteihez fordul, hogy elmondja, hogy az ő közvetítésével JHVH üdve a föld végéig fog terjedni. Ebben a gondolatkörben azonban nem igazán érthető a 4-5a versek szerepe.<sup>13</sup> (2) Problémát jelent továbbá az is, hogy az 5b vers („és/de kedves vagyok a JHVH szemeiben...”) nehezen kapcsolható a megelőző mondatához, úgy ahogy azt a kommentárok gyakran jelzik is.<sup>14</sup> A „kedves vagyok a JHVH szemeiben” valójában inkább a 2. vershez, esetleg a 3. vershez kapcsolandó.<sup>15</sup> (3) Végül pedig, eltérő az a mód, ahogyan az 5a és 6. versek leírják a szolgának Izrael irányában végzendő feladatát. Az 5. vers szerint a szolga feladata az, hogy Jákobot visszatérítse (שוב לְשׁוּבָב *lösóbéb* < שׁוּב *súb* polél) JHVH-hoz.<sup>16</sup> E leírás mögött valamiféle vallásos értelemben vett megtérésre való felhívás rejlik. A 6. vers azonban már politikai értelemben beszél Izrael restaurációjáról, amelyet más igékkel fejez ki a szerző (קוּם *qúm* hifil „helyreállít” és שׁוּב *súb* hifil „azt cselekszi, hogy visszatérjen”). A 6. vers a világ legtávolabbi részein lakó idegen nemzetek felé is hasonló cselekedetet helyez kilátásba. A szolga

---

<sup>11</sup> Hermisson megfogalmazásában „a szolga 'Izrael', de Izrael nem azonos a szolgával.” (*Deuterocesaja*, 337). E jelképes szerep vonatkozásában Hermisson rámutat arra, hogy a Deuteronomista történelmi műben a király is ilyen Izraelt reprezentáló funkcióban jelenik meg. Sőt a próféták közül pl. Jeremiás vagy Ezékiel élete gyakran Izrael sorsát ábrázolta ki (Hermisson, *Deuterocesaja*, 352).

<sup>12</sup> Hermisson, *Deuterocesaja*, 324.

<sup>13</sup> Hermisson is utal arra, hogy a 4. vers nem az előző versekből, hanem a későbbi 5-6. versekből érthető meg (*Deuterocesaja*, 330), bár ő ennek ellenére 49,1-6 vonatkozásában mégis egy irodalmi egységről beszél.

<sup>14</sup> Az 5. vers mondat szerkezete rendkívül körülményes. Valahogy így fordíthatunk: „Most ezt mondta JHVH, aki engem az anyaméhtől fogva szolgájának alkotott (azért hogy Jákobot megtérítsem hozzá és azért, hogy Izrael hozzá gyűjtessek), *hogy* kedves vagyok az ő szemeiben és erősségem az én Istenem.”

<sup>15</sup> A 49,3-t általában így fordítják: „szolgám vagy te ... akiben én megdicsőülök (אָשֶׁר-בְּךָ אֶתְפָּאֵר *aser bóká etpár*)” (vö. Rev. Károli, Magyar Bibliatársulat, Kecskeméthy fordítása, Szent István Társulat, Káldi Neo-Vulgáta). A פָּאֵר *pár* ige hitp. formája azonban más helyen azt jelenti, hogy „valakivel vagy valamivel dicsekedni” (Bír 7,2; Ézs 10,15). A 49,3-ban tehát JHVH a szolgájával (בְּבוּ *bö* instrumentalis) dicsekszik, s ez a szolga (és nem JHVH) rendkívüliségéről szól. Ennek a gondolatnak a párhuzama jelenik meg 49,5b-ben, „kedves vagyok a JHVH szemeiben”.

<sup>16</sup> Az 5. vers két infinitívusos mondatának cselekvő alanya csak a szolga lehet.

a népek felé JHVH világosságának (רֹאֵר *ór*) és a szabadításának (יְשׁוּעָה *jösua*) közvetítő eszközévé válik. Kézenfekvő itt arra gondolni, hogy ez a fajta restauráció és szabadítás-közvetítő funkció már nem prófétai feladat, hanem politikai vezető igényel. Következtetésképpen azt mondhatjuk, hogy a szöveg eredeti formájában (49,1-2,5b-6<sup>17</sup>) feltehetően egy királyra vonatkozott.

A királyi funkcióval rendelkező szolga személyének vonatkozásában itt két opcióra gondolhatunk. (a) Egyik az, hogy ezt a személyt Kürosszal azonosítjuk. Ő volt az a király, akin keresztül JHVH üdvterve megvalósulhatott egyrészt a szétszórtságban élő Izrael hazavezetésében, másrészt meg azért, hogy hasonló lehetőségeket biztosított a Perzsa birodalom legtávolabbi zugaiban élő népek számára is. Látszólag így értelmezi ezt a textust 49,8-12 is. (b) Egy másik opció lehet valamely júdai királyi utód, talán Zerubbábel, aki a kora fogság utáni prófétai is narratív szövegek tanúsága szerint rövid ideig igen jelentős szerepet játszott a fogság utáni közösség életében. Ebben az esetben a Zerubbábel királyi funkciójának világméretű perspektívába való helyezését a királyzsoltárok analógiájára kell elképzelnünk (vö. Zsolt 2; 72; 110), amelyekhez Ézs 49,1-6 egyébként műfajilag közel is áll. Végül – bizonyos történelmi fejlemények (pl. Zerubbábel halála) vagy teológiai okok miatt – ezt az eredetileg egy királyra vonatkozó próféciát később a (3)4-5a versek beiktatásával úgy értelmezték át, hogy a szolga már nem egy királyt, hanem egy másik személyt jelölt.

*Tartalmi szempontból* Ézs 49,1-6 azon különös próféciák közé tartozik, amelyeknek címzettje nem Izrael, hanem az idegen nemzetek. A szigetek (אִיִּים *ijjím*) (49,1) Deutero-Ézsaiás könyvében a világ legtávolabbi pontjait szimbolizálják (Ézs 40,15; 41,1,5; 42,4,10; 51,5), s közvetve azt a hatalmat, amelyet a kor akkori világbirodalma, Perzsia által maga JHVH valósított meg. Ugyanehhez a kezdeti univerzalista perspektívához tér vissza a 6. vers is (vö. a föld határa). Ha a szöveget egyetlen haladványként olvassuk, akkor röviden így foglalhatjuk össze a mondanivalóját: a szolga a világ nemzeteit szólítja meg, hogy elmondja nekik, hogy JHVH azzal bízta meg őt, hogy világosságának és üdvösségének hírért a földkerekség legtávolabbi pontjára is eljuttassa. De milyen kapcsolatban áll ez az üdv az idegen népekkel? Vajon a népek csak tanúi annak a szabadításnak, amely Izraellel történik vagy ők maguk is részesei annak? Deutero-Ézsaiásnál a népek gyakran jelennek meg tanúkként ott, ahol JHVH a saját népe érdekében cselekszik. Ez azonban nem üdvuniverzalizmus, mert a szabadulás ígérete csak Izrael számára jelent örömhírt. Isten oly módon változtat az ő sorsán, hogy királyok lesznek majd a dajkáik és idegen népek fogják kincseikkel elárasztani a dicsőségétől megfosztott jeruzsálemi szenthelyet. Vannak, akik Ézs 49,1-6 mögött is ezt a végső soron Izrael számára

---

<sup>17</sup> Esetleg ide sorolható még a 49,3 is, ha az „Izrael”-t későbbi glosszájának tekintjük.

eljövő üdvösséget látják, amelynek az idegen nemzetek csupán szemlélői lesznek. Mások azt hangoztatják, hogy a szigetek, illetve a távoli népek itt valójában a szét-szórtságban élő júdai népcsoportok szimbolikus nevei (vö. Ézs 49,12). Tehát igaz ugyan, hogy az üdv a föld végéig terjed, ám ismét csak a diaszpóra zsidóság számára lesz az érvényes. Ennek az értelmezésnek ellent mondanak viszont a szolga feladatkörét körvonalazó 5-6. versek. Ezek szerint a szolga feladata eredetileg az volt, hogy Jákob és Izrael népét Istenhez gyűjtse, a 6. versben viszont a népek irányába is egy új megbízást kap, ti. hogy számukra is világosságot hozzon, s JHVH szabadítását rájuk is kiterjessze. A világosság (אור *ór*) itt is a szabadulás (יְשׁוּאָה *jösúa*) szinonimája (vö. Ézs 9,1; 42,6-7; 58,8.10).

Az anyaméhtől fogva való elhívás az ókori királyorákulumok sajátos terminológiája. S ugyancsak ide tartozik az a képzet is, amely szerint Isten kimondja születésnél a gyermek nevét. A héber הִזְכִּיר שְׁמִי *hizkír sömí* jelentése „kimondta nevémet” (nem „megemlékezett nevemről”). A néven szólítás egyúttal *elhívást* is jelent, s egészen pontosan arra utal, hogy valakit valamilyen feladattal bíznak meg.<sup>18</sup> Az ókori gondolkodásban az ember sorsa (értsd ezen az életre kapott útravalót, feladatot, megbízást, életcélt) a születésnél dől el.<sup>19</sup> De Isten nemcsak elrendeli a sorsot, hanem erre a feladatra ő maga készíti fel és teszi alkalmassá a szolgát. Ezt a folyamatot írja le a 2. vers, amelyben a szolga JHVH saját fegyvereként jelenik meg (kard és nyíl), amelyen keresztül ő hatalmát gyakorolja úgy, hogy mindeközben a szolga isteni oltalmat élvezhet.<sup>20</sup> A 4. vers arról számol be, hogy az Istentől elrendelt feladat megvalósításának útján a szolga kudarcokat is átél. Annak ellenére, hogy feladatát az Úr rendelte el, nincs sikerélménye. Bár JHVH tette őt alkalmassá erre a feladatra, mégis hiányzik az eredmény. A fáradsággal és odaadással végzett munka látszólag mégsem hozta meg gyümölcsét. De a szolga azt is hangsúlyozza, hogy jutalmát végső soron nem az elvégzett munka sikerének öröme jelenti. A jutalom megvan, Istennél van (4b).<sup>21</sup> Sőt abban sem kételkedik, hogy ennek a feladatnak a sikertelensége arra utalna, hogy Isten kifogással van az ő személye iránt, hogy ő rosszul végezte volna feladatát. Mindvégig meg van győződve arról, hogy az Úr dicsekszik vele (3. v.) és ő kedves az Úr szemeiben (5b). A hivatástudata,

---

<sup>18</sup> Vö. Hermisson, *Deuterocesaja*, 342.

<sup>19</sup> Vö. Balogh, *Teremtés*, 9-36.

<sup>20</sup> A „kezőnek árnyéka” és a „elrejtetni az ő tegezébe” az oltalmat fejezik ki.

<sup>21</sup> Amennyiben a szolgát Izrael népével azonosítanánk (ahogy az a szöveg rekontextualizálásával történik), úgy a 4. v. Izrael bálványimádására is utalhat, mert Ézsaiás könyvében a רִיק רִיק, תוֹהוּ *tohu* és הֶבֶל *hebel* kifejezések a bálványozással állnak összefüggésben (41,29; 44,9; 45,19; 57,13). Ebben az esetben a מִשְׁפָּט *mispát* és פְּעֻלָּה *pöullá* nem pozitív, hanem negatív értelmű, azaz „ítélet” és „büntetés” (vö. Ézs 65,7). Az értelmezésnek ezt a módját erősíti Ézs 43,22-24 is, ahol Izrael népe vonatkozásában hasonló kifejezésekkel találkozunk.



az énképe, a bizalma egy pillanatig sem sérül. A sikertelen erőfeszítésre JHVH reakciója nem az, hogy a szolgát mentesíti feladatai alól, hanem az, hogy újabb megbízást kap, egy még tágasabb munkaterületet: JHVH üdvét a választott népen túl a föld legszélsőbb határáig kell eljuttatnia. Az 5b versben levő **כָּבֵד** *kábad* „tisztelni, becsesnek tartani” ige pontosan az ellentéte a 6. versben levő **קָלַל** *qálal* „kicsinek, jelentéktelennek tartani” nifal igeformának.<sup>22</sup> Az a tény tehát, hogy a szolga egy új feladatot kap annak igazolása, hogy Isten megbecsüli ezt a szolgát.

## 2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések

Fentebb már szó volt arról, hogy Ézs 49,1-6 központi mondanivalója az üdv egyetemessége, illetve az a mód, ahogy ennek megvalósításában Isten közvetett módon az ő szolgáját kívánja felhasználni. A Genézis könyvében Isten, mint világot teremtő, minden népnek sorsot elrendelő úr jelenik meg. Majd különböző okok miatt ez az egyetemes perspektíva elkezd szűkülni egészen odáig, hogy Isten egy családot választ el egy bizonyos feladatra, ti. Ábrahámot. Ám ez az elrendelés kezdetől fogva nem azt jelentette, hogy Isten csak ezzel a nemzetséggel törődne. Sőt: a kiválasztás határozottan azt a célt szolgálta, hogy legyen egy olyan csatorna, amelyen keresztül Isten kapcsolatot tart az egész teremtett világgal. JHVH népe küldetését csakis az egész teremtett világ összefüggésében élhette meg. Jól érzékeltetik ezt az 1 Móz 10 nemzetségtáblázatai is, amelyek Izraelt nem elszigetelten, hanem más népekkel kapcsolatban mutatják be. Amikor 1 Móz 12 Ábrahám elhívásáról szól, akkor ezt az eseményt hasonlóképpen egy világméretű perspektívába helyezi. 2 Móz 19 ismételten hangsúlyozza, hogy Izrael „papok birodalma” és „szent nép” Isten számára. De ahogy a pap csak egy gyülekezet kontextusában lehet pap, végezheti feladatát és élheti meg hivatását, úgy az Exodus könyvének ez a leírása is azt bizonyítja, hogy Izrael népe nem töltheti be ezt a hivatást a népek nélkül. Izrael történelme ebben a vonatkozásban számtalan kihívást hozott. 2 Móz 19 kollektív elhívás-történetét sorozatosan követik olyan leírások, amelyek éppen arról beszélnek, hogy Izrael nem ennek a papi feladatnak megfelelően él. Azáltal, hogy a környezetében élő népekhez hasonló lesz, elveszíti azt a sajátos státust, amely őt erre alkalmassá tette. Ézs 49,1-6 arról beszél, hogy az a szabadulás, amelyet Isten az ő népe életében végrehajtott most nem marad meg csupán nemzeti keretek között. Ott ahol Izrael, mint papi szolga, nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket, ott Isten egy másik szolgát küld el. Izrael kudarca nem jelentheti Isten tervének a kudarcát, mert Isten nem fogy ki az ötletekből.

---

<sup>22</sup> Hermisson, *Deuterojesaja*, 361.

A nagybirodalmak folytonos változásai között a prófétai lélekkel bíró látnok meglátta azt, hogy Izrael ugyan Istené, de Isten nem csupán Izraelé. Mindarról, amiről Izrael tud a népeknek is tudni kell. Mert igaz ugyan, hogy itt világméretű szabadulásról van szó, de mindez úgy történik, hogy a népek is megtanulják JHWH jogrendjét (מִשְׁפָּט *mispát*) és utasításait (תּוֹרָה *tórá*). A népek nem Tóra nélkül üdvözülnek, hanem úgy, hogy Isten gondoskodik arról, hogy ez eljusson hozzájuk. Mert az üdv azzal kezdődik, hogy a népek megismerik a Tórát, sőt: az üdv maga a Tóra!

Újszövetségi vonatkozásban ismerős az az ógyházi hagyomány, amely a szolga alakját Jézussal kapcsolta össze. S itt nem csupán ApCsel 8,26-40 történetére kell gondolnunk, amely az Ézs 53 szenvedő szolgáját a Messiás Jézussal azonosítja. Igaz ugyan, hogy az evangéliumok elsősorban Jézusnak a zsidóságban végzett küldetését hangsúlyozzák, mégis ezekben a történetekben föl-fölvillan az, hogy az üdv Izrael határain túlra terjed (Mt 15,22-28). Az evangélium Izraelen túli terjedése iránt különös érdeklődést mutató Lukács evangélista Ézs 49,6 központi gondolatát veszi át, amikor a megszületett Jézust úgy mutatja be, hogy ő a „pogányok világossága” (Lk 2,30-32). Mégis, az újszövetség szempontjából hangsúlyos az, hogy ez a pogányok iránti nyitottság a Krisztus kereszthalálát és feltámadását követően válik igazán fontossá. Mt 28,18 missziói parancsa a világ legtávolabbi részeire is elküldi a tanítványokat. A pizídiái Antiókiában Pál és Barnabás előbb a zsinagógában prédikálnak, de miután ott elutasítják őket a pogányokhoz fordulnak. A két apostol döntését Ézs 49,6-tal indokolja: „Először nektek kellett hirdetnünk az Isten igéjét, mivel azonban ti elutasítjátok, és nem tartjátok magatokat méltónak az örök életre, íme, a pogányokhoz fordulunk. Mert így parancsolta meg nekünk az Úr: Pogányok világosságává teszek, hogy üdvösségük légy a föld végső határáig (ApCsel 13,46-47).” A szövegösszefüggés alapján az is világos, hogy az üdvösség itt a Krisztus evangéliumát jelenti, amelyet az antiókhiai zsidók nem fogadtak el.

Pontosan úgy, ahogy azt az Ézs 49,1-6 későbbi szerkesztői is értelmezik, ez a szöveg a szolgán túl a szolgákról is szól. Az a feladat, amelyet az egyháznak végeznie kell, az üdv eljuttatása a világ minden pontjára, nem egy új hivatás, hanem egy olyan feladat, amellyel a tanítvány a Mester nyomdokaiba lép.

### 3. Prédikációvázlat

Az egyházban folyton viaskodunk az identitástudattal, ti. azzal a kérdéssel, hogy hogyan is körvonalazható Krisztus elhívottainak feladatköre? Mi jelent egyháznak lenni a mai társadalomban? Ki az, aki meghatározhatja ezt a feladatkört? Kinek kell megfelelni? Mennyiben igaz az, hogy az egyháznak mindig ugyanazt kellett

tennie? Egyáltalán van-e szükség arra, hogy alkalomról-alkalomra revideáljuk egyházképünket és hivatásunkat? Vajon külső elvárások, társadalmi átalakulások, a történelem eseményeinek változásai szükségszerűen átformálják-e azt, ahogy az egyház küldetését teljesíti a világban? Mi az amihez ragaszkodni kell, s mi az, ami-ben nyitottaknak kell lenni? Nos Ézs 49,1-6 ezekre a kérdésekre reflektál, s segít a válaszok megtalálásában.

Ézs 49,1-6 egyike a könyv azon passzusainak, amelyeket az Úr szolgájáról szóló énekeként ismerünk. Számunkra a „szolga” elnevezés többnyire a rabszolgaságot, a hűbéri társadalmi struktúrát juttatja eszünkbe, s így a kifejezés meglehetősen negatívan cseng. A bibliai világban azonban a „szolga” szóhoz nem ez a konnotáció társul. A Bibliában a szolga egyrészt státust jelent (ti. egy valakivel szembeni alárendelt viszonyt), másrészt azt, hogy valakinek feladata van, s hogy ezt a feladatot más osztja le. Igen magas rangú hivatalnokokat is szolgáknak neveztek. S ilyen értelemben a király is egy felsőbb autoritással, Istennel szemben szolga volt. Egy nagy tekintélyű személy szolgájának lenni valójában elismerést jelentett semmint terhet.

Ézsaiás könyvének szolga-énekeiben a szolga pontos személye rejtve marad. De nem kizárt, hogy ez az elrejtettség szándékos. Az Ézsaiás könyvének második felében megjelenő Izrael, Jákob vagy Sión nevekhez hasonlóan ez a szolga is bizonyos szempontból kollektív egyéniség, akiben több más bibliai szereplő személyisége kondenzálódik: mindazokat a szerepköröket magára ölti, amelyeket Isten korábbi szolgálóinak királyokként, prófétákként, papokként, pásztorokként, felelős vezetőkként föl kellett volna vállalni. Ennek a szolgának Isten népe, Izrael vonatkozásában van feladata, de egyúttal egyfajta minta is e nép számára, akiben Izrael igazi önmagára ismerhet. Nem véletlen hát, hogy Ézsaiás könyvének szerkesztői egy adott ponton a szolgát magával Izraellel azonosítják. Ézs 49,1-6-ban a szolga önmagáról beszél, elhívásáról, kudarcairól, bizalmáról és arról az új feladatról, amellyel megbízza őt Isten. S mondhatjuk azt, hogy ebben a szolgában Isten népének elhívása, kudarcai, bizalma és feladata konkretizálódik.

1. Egy feladatra *születni kell*. Mi magunk is fölismerjük azt, hogy ha valaki úgy játszik a hangszeren, hogy az a „vérében van”, vagy csak azért játszik, mert kell, mert mások kényszerítik rá. Óriási különbség van aközött, hogy valaki rátermett valamire, vagy külső befolyás hatására végzi ugyanazt a feladatot. Az ókori ember gondolkodásvilágában az emberi sors (azaz mindaz a feladat, amit egy élet során végezni kell) már születés előtt eldőlt. Isten maga dönti el, s írja fel azokra „sorstáblákra”, amelyről pl. a Zsolt 139,16 beszél. Az 1. v. szerint a szolga már anyja méhétől kezdődően elhívást kapott feladatára. Igaz, ezt az elhívást csak később érti meg az

ember. De attól függetlenül, hogy ki mikor jut el erre a felismerésre, tény az, hogy van ilyen. Ez a szolga akkor nyúl vissza ehhez az időszakhoz, akkor döbben rá erre, és akkor merít erőt belőle, amikor élete krízishelyzetbe kerül, s olyan támpontokat keres, amelyek segítségével talpon tud maradni. Ekkor ismeri föl azt, hogy az Úr őt már anyja méhétől fogva elrendelte arra a bizonyos feladatra. Különösen megnyerő gondolat ebben az igében az, hogy miközben a szolga kudarcot él át (4. vers), mégis hisz abban, hogy Isten őt *erre* a feladatra rendelte. A reformátori hagyomány egyik fontos felismerése az a hittétel, hogy Isten az embert elrendeli valamire. És itt most nem a törvényszerűsége van a hangsúly, és nem is az a kérdés, hogy lehet-e változtatni ezen az elrendelésen vagy sem. Maga a tény a fontos: Isten elrendel, ami azt jelenti, hogy Istennek van egy elképzelése az ember életéről. Vannak tervei. S ezen túl már van feladat is, ti. fölfedni, megtudni azt, hogy mi is az a terv, amelyet meg akar valósítani az életünkben.

De ez nemcsak egyéni, hanem közösségi szinten is érvényes. Amikor az erőszakos Babiloni birodalom összeomlik, az új perzsa király Babilon korábbi alattvalóinak páratlan szabadságot biztosít. Izraelt azonban mindez készületlenül éri. A váratlanul kibontakozó szabadsággal együtt jár egy nagyfokú elbizonytalanodás is. De amennyiben küldetéséről akar megbizonyosodni, úgy a szolgálóhoz hasonlóan neki is vissza kell menni a kezdetekig, s újra meg újra, vagy először föltenni a kérdést: mi végett rendelt el Isten?

Ennek a felismerésnek az útján támpontok is vannak. Hiszen amire a szolgát elrendelte az ő Ura, arra alkalmassá is tette. A 2. vers felsorolja mindazokat a kellékeket, amelyekkel a szolga rendelkezik: éles kard az ő szája és hegyes nyíl az ő nyelve. A leírás mögött egy próféta (Jer 23,29) vagy királyi tisztséget (Ézs 11,4) kell elképzelnünk. A konkrétumokon túl a hangsúly azon van, hogy Isten nemcsak feladatokat ad, hanem az ahhoz szükséges eszközökkel is ellát.

2. Furcsamód *nincs garancia* arra, hogy a küldetés maradéktalanul megvalósulhat, hogy a munkának meglesz az eredménye, a gyümölcse. Még az isteni elrendelés sem garancia! Az egyik legsajátosabb elhívástörténet a Bibliában Ézsaiásé, akinek azt mondja az Úr: „Menj, és mondd meg e népnek: Hallván halljatok, de ne értsetek, látván lássatok, de ne ismerjete! Tedd kövérré e nép szívét, tedd süketté a fülét, és kösd be a szemét, hogy szemével ne lásson, fülével ne halljon, szívével ne értsen, és megtérve meg ne gyógyuljon.” (Ézs 6,9-10). A 4. versben a szolga arról panaszkodik, hogy munkája mindeddig teljes kudarc volt. Bár részéről pozitív a hozzáállás, ő sokat fáradozott és belevetette minden erejét, nincs semmi eredmény. Megvan a hivatástudat, Istentől van a feladat, a szolga teljes odaadással dolgozik, fáradozik, emésztí magát és semmi látszat. Keserves ez az állapot, de ma

sem ismeretlen. Egyházként, lelkipásztorként, Isten szolgájaként, tanítványként, szülőként, férjként, feleségként, minden státuszban átéljük, megtapasztaljuk. S mégis nehezen merjük kimondani azt, hogy az Isten szolgálatában végzett munka sikere nem egyenesen arányos a hozzáállásunkkal. A Biblia számtalan története aláhúzza ezt. A próféták között Illés kétségtelenül rendkívüli tekintéllyel bír, és mégis kevesen vannak, akik hallgatnak rá. Jeremiás a végletekig is képes volt elmenni az ő Istenéért, s végül mégis egyedül, teljesen egyedül kell átélnie azt, hogy senki nem hisz neki. Mindenét föladta, ifjúságát, boldogságát, saját terveit, céljait úgy, hogy munkájának semmi eredményét nem láthatta. A kérdés nem az, hogy hányan hisznek, hanem az, hogy ki meri-e mondani, hogy ő maradéktalanul teljesítette szolgálai kötelességét, és meg van-e győződve arról, hogy azt a feladatot végzi, amire megbízást kapott? Az utolsó szó Istené, s ha mérlegelni, ítélni kell, ha jutalomról van szó, ott csak Isten adhat végleges választ.

A kudarcok közepette is – vagy főként akkor! – él ebben a szolgában az a tudat, hogy őt Isten erre a feladatra rendelte. Sőt: Isten gyönyörködik benne, s szolgál kedves az ő szemében (5. v.)! Akkor is, ha ő csak kudarcokról tud beszámolni. Isten nem teljesítmény-elvű, s a szolgálóihoz való viszonyulása nem az elvégzett munka eredményének függvénye. Ezt az állapotot Isten szolgálóinak csak akkor lehet elhordozni, ha megvannak életében ezek a támpontok. Ha megvan az a biztos tudat, hogy Isten maga rendelt erre a feladatra, ha megvan az a tudat, hogy minden képességem megvan arra, hogy ezt végezzem, mert ő maga tett erre alkalmassá, ha el tudom mondani, hogy fáradtam és odaadtam minden erőmet, s ha hiszek abban, hogy az eredménytől függetlenül kedves vagyok az ő szemében. Az Isten szolgálatában végzett munkában tulajdonképpen ez a legnagyobb eredmény: nem az hogy az emberek megtérnek az evangélium hallatára, hanem az, hogy bármi történjék is, megmaradok a hitben, az Istennel való közösségben, a kitartásban, a buzgóságban, hogy megtanulom Isten szemével látni önmagam. Hogy fölismerem azt, hogy Isten jobban szeret engem, mint azt az ügyet, amelyet szolgállok!

3. Isten szolgálóinak életében gyakran van szükség arra, hogy a *küldetést újraértelmezzék*. Ézs 49,6-ban a sikertelen szolga új feladatot kap. Ha úgy látja, hogy eddig hiába fáradozott Izrael egybegyűjtésén, akkor most Isten új távlatokat nyit: a pogányok felé, a föld végső határáig lehet Isten hírnöke. ApCsel 13,46-47-ben arról olvasunk, hogy miután Pál és Barnabás mindent megtesznek annak érdekében, hogy az evangéliumot eljuttassák az antiókhiai zsidóknak, s miután sorozatos kísérletüket azok visszautasítják, ők a pogányokhoz mennek, akik készséggel fogadják a Krisztusról szóló üzenetet. A kudarc gyakran vezet ahhoz a következtetéshez, hogy nem érdemes ezt csinálni. Nincs semmi visszajelzés, vagy csak ellenkezés

van, folyton félreértenek, vagy szándékosan ellenszegülnek, inkább hagyjuk az egészet. Pál nem mondta ezt. Nem mondhatta, mert volt egy olyan élménye, amely miatt képtelen lett volna ezt így kimondani (ApCsel 9). Elég ha annyit vonunk le következtetésképpen az igéből, hogy az Isten szolgálatában végzett munkának az eredménytelensége soha nem annak a jele, hogy ezt nem kell tovább csinálni. Mégpedig annál az egyszerű oknál fogva nem lehet erre utaló jel, hogy Jézus maga mondta, hogy mindaddig hirdetni kell az evangéliumot, amíg ő eljön. A misszió, a tanítványi küldetés nem ott ér véget, ahol elmegy a hallgatóság, hanem ahol viszszaajön Jézus.

Ézs 49,6 arról beszél, hogy Isten mindig új kapukat nyit. Így gyógyítja az ő szolgálait. Amikor élete legsötétebb pontjához érkezik, akkor Isten azt a feladatot adja neki, hogy ő legyen a „népek világossága” (אֵר גּוֹיִם *ór góyím*). Amikor a megkeseredett Illéssel találkozik a Hóreb hegyénél, akkor új feladatokat kap (1 Kir 19). A szolgálatában megfáradt Mózeset pedig ráveszi arra, hogy ossza meg a terhet másokkal (4 Móz 11). A válasz nem a szolgálattól való absztinencia, hanem a munkatársak, az új szolgálati területek feltérképezése, az új elhívás. De a szolgáló részéről ez nyitottságot és odafigyelést igényel. Ézs 49,1-6 szolgálóját arra kényszerítette, hogy Izrael partikularizmusáról addig vallott nézeteit újraértelmezze. Ehhez pedig egy egész, évszázadokon át beidegződött teológiai rendszert kellett leépíteni. A Jeruzsálemi központúságtól el kellett jutni addig, hogy nem Jeruzsálemben, nem Samáriában, hanem lélekben és igazságban kell imádni az Istent (Jn 4). Karthágói Küprianosz jól ismert ekkleziológiai tétele, *extra ecclesiam nulla sallus* „az egyházon kívül nincs üdvösség” az egyház, mint rendszer keretét hangsúlyozta egy olyan korban, ahol a tévtanítások a széthúzás ezt a keretet kezdte ki. De van, amikor a hangsúlyt nem az *ecclesiara*, a rendszerre, a keretre, hanem a *sallusra*, a távoli szigeteknek hirdetendő üdvre kell áthelyezni. Ha az Isten nyit, az egyháznak is nyitni kell. Még akkor is, ha ez az út szokatlannak tűnik és kérdőre vonja az eddigi beidegződéseket. Ézs 49,1-6 szolgálóját egészen kézzelfogható tényezők, a politikai események alakulásai is készítették arra, hogy küldetését az új idők fényében újraértelmezze. Ha az egyház Istent a történelemben megnyilatkozó úrként ismeri, akkor figyelnie kell arra is, amire az Úr közvetett módon, életének eseményein keresztül készíti.

#### 4. Példák, képek, szemelvények

Az emberi sors, élet, feladat elrendelésének a kérdését számtalan formában földolgozták már. Egy filmvilágból vett példa lehet George Nolfi *The Adjustment Bureau* (Sorsügynökség) című filmje (2012). A film azt a kérdést firtatja, hogy az ember

életének eseményei mennyiben lehetnek előre meghatározottak, illetve mennyire lehet kitörni a sorsból? Föl lehet-e venni a harcot a sorssal szemben? Bár sok dolgot lehet rögzíteni, pl. a szerelmet képtelen még egy „sorsügynökség” is kordában tartani. S nemcsak azért mert ne lennének eszközei rá, hanem főként azért mert nem is akarja. Ott ahol az élet az emberről, személyekről szól, szükség van „spontaneitásra”, szabadságra. A film használható illusztrációként ott, ahol arról beszélünk, hogy Isten számára a személy, az ő szolgájának a sorsa fontosabb az ügynél, amelynek szolgálatába állította őt.

## 5. További szempontok az istentisztelet alakításához

*Lekció.* ApCsel 13,13-52; 1 Kir 19,1-18; Zsolt 2; 72.

*Énekek.* MRÉ 47 (No minden népek, örvendeztetek); 139 (Uram te megvizsgálsz engem); 396 (Forog a szerencse); 397 (Hagyjad az Úristenre te minden utadat); 398 (Istenre bízom magamat).

## 6. Felhasznált irodalom

Balogh Csaba: Teremtés és születés. A Zsoltárok 139:13-16 antropológiai kérdései. In: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 3 (2012) 9-36.

Blenkinsopp, Joseph. Deutero-Ézsaiás: Az univerzalizmus prófétája. In: *Studia Biblica Athanasiana* 9 (2006), 37-55.

Görgey Etelka. „Minden egész eltört...?” Deutero-Ézsaiás magyarázattörténetének állása a XX-XXI. század fordulóján. In: *Studia Biblica Athanasiana* 9 (2006), 5-19.

Hermisson, Hans-Jürgen. *Deuterojesaja. 45,8-49,13.* Biblischer Kommentar - Altes Testament XI/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2003.

Hermisson, Hans-Jürgen: Elsietett búcsú az Ebed-JHVH-daloktól. In: *Studia Biblica Athanasiana* 9 (2006), 119-132.

Kustár Zoltán: Király vagy próféta? Jeremiás elhívása az ókori király-ideológia fényében. In: Karasszon István (szerk.): *Hálaáldozat. Tanulmányok Dr. Molnár János dékán tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*, Komárom, 2008, 34-67.

Mettinger, Tryggve N. D. Búcsú a „Szolga-énekektől”. In: *Studia Biblica Athanasiana* 9 (2006), 75-117.

Pákozdy László Márton. *Az Ebed Jahweh Deuterojesaja teológiájában.* Deuterojesajási tanulmányok II. Debrecen 1942.

Rózsa Huba. *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*. Budapest: Szent István Társulat  
2005.

Weippert, Manfred: Die „Konfessionen“ Deuterocesajas. In: R. Albertz et al.  
(szerk.): *Schöpfung und Befreiung. Für Claus Westermann zum 80. Geburtstag*,  
Stuttgart: Calwer, 1989, 104-115



## Máté 25,14-30 — A hűség kockázata

### 1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés

Máté 25,14-30-t a „talentumok példázatának” szokták nevezni.<sup>1</sup> Ez az elnevezés azonban már induláskor kérdéses ösvényre terelheti az exegézisünket. Ugyanis a példázat fókuszában nem a talentumok állnak, hanem a szolgák, akikre uruk a talentumokat bízta, illetve az a mód, ahogy ők uruk vagyonával ténykednek. Jézus nem a talentumokhoz akar hasonlítani itt valamit (Isten országát), hanem a példázat magatartásformákat akar kiemelni, amelyben a talentum a képanyag másodlagos eleme csupán.<sup>2</sup> Ez pedig azt is jelenti, hogy a szöveg magyarázatában nem annyira a talentum mint szimbólum beazonosítására kell tennünk a hangsúlyt, hanem arra a viselkedési paradigmára kell fordítani a figyelmet, amelyet a szolgák és az ő uruk egymáshoz való viszonyában látunk. Helyesebb lenne, tehát, ezt a szövegrészt pl. „a szolgálati hűségről és hanyagságról”, vagy „hű és hanyag szolgákról” szóló példázatnak nevezni. Természetesen, mindez nem zárja ki azt, hogy a talentum mint képanyag bizonyos jelentőséggel bír a szövegben.

Máté 25,14-30 egy nagyobb gyűjtemény része, amely Jézusnak az utolsó időkre vonatkozó tanítását (eszkatológiai rész) tartalmazza (Mt 24–25).<sup>3</sup> Ez a gyűjtemény Jézus konkrét kijelentései mellett több olyan példázatot is magában foglal, amelyeknek témája az utolsó ítélet és az arra való előkészülés. A gyűjteményen belül egyes példázatok szorosabban kötődnek egymáshoz és korábbi gondolatokat fűznek tovább. Jézus kijelentéseit Mt 24-ben két rövid példázat zárja. Mt 24,43-44 az Úr napjának eljövételét az éjjeli tolvaj váratlan betöréséhez hasonlítja. Mt 24,45-51 pedig részben témát vált, és a Jézus eljövételére való illendő és állandó

<sup>1</sup> Ezt a perikópát az 1908-as Revideált Károli Bibliában (RevK) illetve a Magyar Bibliatársulat 1990-es Újfordításában (MBT) egyaránt úgy jelölik meg, mint a talentumokról szóló példázatot.

<sup>2</sup> Úgy kell ezt elképzelniünk, mintha a megelőző, a tíz szűzről szóló példázatot (Mt 25,1-13) a „lámpaolaj példázatának” neveznénk. Világos azonban abban is, hogy az okos és bolond szüzek állnak a példázat középpontjában, és azok a magatartásformák, amelyeket ezek képviselnek. Ellenpéldaként említhetjük pl. a mustármag (Mt 13,31-32) vagy a kovász példázatát (Mt 13,33), ahol a mustármag / kovász = Isten országa hasonlóan van a hangsúly.

<sup>3</sup> Máté többször csoportosítva mutatja be Jézus beszédeit: pl. Hegyi Beszéd (Mt 5–7), Isten országáról szóló példázatok (Mt 13), a gyülekezeti közösség életére vonatkozó tanítások (Mt 18) (vö. Hagner, *Matthew*, 683-685).

előkészületről beszél egy olyan jó szolga példája kapcsán, akit az ő ura, amikor hazajön, munkában talál. Van olyan vélemény, mely szerint a szüzekről szóló példázat (25,1-13), illetve a szolgálati hűségről szóló példázat (25,14-30) ezt a korábbi két rövid hasonlatot akarja a maga rendjén részletesebben továbbfejteni.<sup>4</sup> Az előbbi a tíz szűz példáján keresztül az Úr napjának hirtelen és váratlan eljövételéről szól (mint a tolvaj), az utóbbi pedig a 24,45-51 jó és gonosz szolgáról szóló képét bontja tovább, most már egy másik oldalról is megvilágítva. A záró példázat pedig (Mt 25,31-46) azt a kérdést feszegeti, amely az előzőekben implicit módon előkerült, hogy ti. a gyülekezet nem homogén közösség, vannak hűséges és hűtlen szolgák, okos és bolond szüzek, juhok és kecskék.

Máté evangélista szerint Jézus ezt a példázatot a *tanítványoknak* mondja (Mt 24,1).<sup>5</sup> Világos ez a képanyag további részéből is. Mt 25,14 szerint az úr (Jézus) a saját szolgálait (tanítványok) bízta meg feladattal. Ezek szerint a jó és a gonosz szolga ellentéte nem a tanítványok és „a világ” ellentétét fejezi ki, hanem a jó tanítvány és a rossz tanítvány közötti ellentétet. Ez a példázat figyelmeztetésével együtt a mindenkori keresztyén gyülekezetnek szól.

Mt 25,14 folytatja tehát a megkezdett gondolatsort (vö. γάρ *gár*). A történet szorosán kapcsolódik a Jézus eljövételéről szóló tanításhoz. Ez az eszkatológikus perspektíva az, amely a példázat cselekményében motiváló erőként hat. Az a tény hogy Jézus visszajön, indokolja azt, hogy mit, miért és hogyan kell cselekedni a visszajövetelt megelőző időben. A keresztyén etikának két mozgatórugója van: az egyik a Krisztus-esemény, ahol a tanítvány a feladatot kapja (Jn 13,15: „példát adtam nektek...”), a másik a számonkérés, ahol elszámol azzal, hogy hogyan teljesítette a feladatát. Mindkettőre figyelni kell. Aki csak az elsőt tartja szem előtt, könnyelmű lesz, aki csak a másodikat, rettegésben éli az életét (mint a példázatbeli harmadik szolga).

Mt 25,14 szerint az ember eltávozik, nem mond le a hatalmáról, csupán távolléte idejére bízta meg a szolgálait. A szolgák nem öröklük a vagyont, nem a sajátjuk, csak sáfárkodniuk kell. A δοῦλος *doulosz* nem feltétlenül rabszolgára utal, hanem az alattvalóra. Már itt hangsúlyos az, hogy az úr nem *egy* szolgára bízta a vagyonát

---

<sup>4</sup> Vö. Van Bruggen, *Mattheüs*, 429.

<sup>5</sup> Lukács párhuzamos példázata (vö. a 2. alpont) egy szélesebb hallgatói kört enged feltételezni (Lk 19,11; vö. Kozma, *Jézus Krisztus példázatai*, 42). Ez az eltérés nemcsak abból adódik, hogy Lukács más történeti kontextusba ülteti a példázatot (Jeruzsálem felé vezető úton, hogy választ adjon azoknak, akik azt hiszik, hogy azonnal, azaz Jézus bevonulásával megérkezik Isten országa). Megfigyelhető ugyanis, hogy Jézus eszkatológikus tanításának leírásánál is, Mátétól eltérően Lk 21,5-36 nem szűkíti le explicite a hallgatóság körét Jézus tanítványaira.

(talentumokat), hanem több szolgát (Mt szerint hármat) rendel erre.<sup>6</sup> A szolgák *együtt* lesznek az úr teljes vagyonának őrei. A megbízó úr szemszögéből nézve mindegyik ugyanúgy szolgál, alárendelt, δούλος *dúlosz*. Egymás között pedig szolgáltatásak (vö. σύνδουλος *szündúlosz* Mt 24,49-ben). A görög szöveg nem elsőrangú, másodrangú és harmadrangú szolgálókról beszél, még csak nem is sorszámneveket találunk itt, hanem egyikről (ὁ μὲν *hó men*), másiktól (ὁ δὺο *hó dió*) és ismét másiktól (ὁ ἕν *hó hen*). A feladatkör is ugyanaz, mindhárom szolgálóra ugyanúgy talentumokat (értéket) bíz. Csupán a megbízatás mértékében van különbség.<sup>7</sup> Az egyik öt talentumot, a másik kettőt, a harmadik egyet kap, ki-ki az ő erejéhez mérten (κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν *kátá tén idián diinámin*). A δύναμις *diinámisz* a szolgálókban már meglévő képesség, előzetes adottság, amelynek figyelembe vételével történik a talentumok szétosztása. A megbízatás mértékében való különbség tehát abból adódik, hogy eleve más *diinámisszal*, más adottságokkal rendelkeznek a szolgálók. Amennyiben személyválogatásról lehet beszélni, akkor azt csak jó értelemben tehetjük: az úr tekintettel van arra, hogy ki mire képes. Ebben benne van az, hogy az úr ismeri az ő szolgálói *diinámiszát*, tudja, hogy kire mit bízhat. Sőt, amint a harmadik szolgáló példája később bizonyítja, az úr motivációként még többet is rá mer bízni, mint amennyire a szolgáló képes lenne. Mindenesetre, abban a tényben, hogy a talentumok (az egész vagyon) a szolgálók kezére kerülnek, az úr irántuk való bizalma nyilvánul meg. Máté elbeszélése nem tartalmaz konkrét utasítást arra nézve, hogy az úrnak mi a szándéka ezzel a pénzzel,<sup>8</sup> de a „kinek-kinek az erejéhez mérten” megjegyzés implicite azt feltételezi, hogy az úr itt a kereskedésre gondol.

A talentum hatalmas pénzösszeg. Egy átlag munkás napi bére 1 drachma (dénár) volt. 100 drachma = 1 mína. 60 mína = 1 talentum.<sup>9</sup> Tehát 1 talentum = 6000 drachma, azaz 6000 napi bér, azaz kb. 17 évi napszám.<sup>10</sup> A Mt 25,21 szerint azonban az úr szemében még ez a hatalmas összeg is kevés ahhoz viszonyítva, amennyit a két szolgáló jutalomképpen kapni fog. Még az is, aki az egy talentumot kapta iszonyú mértékű megbízatást kapott. Ez az összeg csak akkor kevesebb, ha az öt vagy a két talentumhoz hasonlítjuk, de hatalmas kincs, ha a szolgáló saját lehetőségeihez

<sup>6</sup> Lk verziójában tíz szolgálóknak adott 1-1 talentumról olvasunk, de az elszámolásnál csak három szolgáló jelenik meg.

<sup>7</sup> Lk-nál a különbség nem a kapott talentumok / mínák számában van (megbízatás), hanem az elért teljesítményben (az egyik egy mínához még tízet szerez, a másik még ötöt). Mt-nál ellenben a teljesítmény mindkét esetben ugyanolyan mértékű (100%-os).

<sup>8</sup> Lk ezzel szemben nyilván hangsúlyozza, hogy azért adja át nekik, hogy kereskedjenek (Lk 19,13).

<sup>9</sup> Vö. Kozma, *Jézus Krisztus példázatai*, 504.

<sup>10</sup> A végösszeg 48 000 drachma, ami 12x4000, amely tekinthető szimbolikus számnak: az „egész vagyon”-t fejezi ki (vö. Mt 25,14).

mérjük. Végső soron mind a pénz, mind az esetleges nyereség az úr tulajdona, nem a szolgálké, így a szolgákra nézve mindegy volt, hogy mekkora összeggel kereskednek.

A görög kéziratokban (és ennek megfelelően a fordításokban) eltérés van abban a tekintetben, hogy az „azonnal” időhatározó szócska (εὐθέως *eütheósz*) melyik vershez kapcsolható. A legtöbb kézirat a 15. vershez csatolja (az úr „azonnal elutazott”; vö. RevK), egy néhány fontos kézirat viszont a 16. vershez (az első szolga „azonnal elindult”, azaz nyomban munkához látott; vö. MBT).<sup>11</sup> Ez utóbbi azért valószínűbb, mert Máté (aki gyakran használja ezt a kifejezést) ezt a szócskát mindig azon ige *elé* szokta beszúrni, amelyre vonatkozik.<sup>12</sup> Tehát nem „azonnal elutazott” (az úr), hanem „azonnal elment” (az első szolga), és nyomban munkához is látott. Ebben a megjegyzésben benne van az, hogy komolyan vette a feladatot és a Mt 24,48-beli gonosz szolgálóval ellentétben nem arra gondolt, hogy lesz majd még ideje az úr hazatéréséig tevékenykedni.

A két tevékeny szolga esetében a munka 100%-os gyümölcsöt hozott. A talentum mértéke különbözött ugyan, de a hozzáállás és az eredmény nem (vö. ὡσαύτως *hószáüitósz*, „ugyanúgy”, 25,17). Ennek megfelelően a számadáskor mindkét szolgát ugyanúgy értékeli az uruk. Mindkettő jó és hű szolga, és mindkettő pontosan ugyanabban a jutalomban részesül: bemehetnek az örömlakomára (25,21.23). A *χάρά* *chárá* a héber *חֶמְדָּה* *szimchá*-hoz hasonlóan az úr hazatérésének alkalmából rendezett vendégséget jelenti.<sup>13</sup> A példázatban azonban a Jézus visszajövetelek sorra kerülő eszkatológikus vacsorára is utalhat (vö. Mt 22,1-14; 25,10).

A harmadik szolgáról beszél a példázat a legrészletesebben, ami arra vall, hogy ez a szöveg elsősorban figyelmeztetésként hangzik el. Ez a szolga elrejtette a pénzt a földbe, valószínűleg a tolvajok elől.<sup>14</sup> Pedig a pénz természetszerűen azért van, hogy forgassák. Még hangsúlyosabbá válik ez, ha arra gondolunk, hogy az úr erre nézve utasítást is adott (Lk 21,13). Esetleg utalhat ez arra is, hogy ez a szolga nem számolt azzal, hogy ura hosszabb ideig marad távol (vö. a bolond szüzek a megelőző példázatban), és arra gondolhatott, hogy rövid időre nem érdemes ekkora kockázatot vállalni azért a kis nyereségért, amelyet ez a pénzösszeg hozhat. Esetleg a saját képességei (*δύναμις* *dünámisz*) felől is kétségei lehettek. Az ura látott benne annyi alkalmasságot, hogy rábízta a talentumot, de ő kételkedett abban, hogy képes lenne megfelelni ennek a feladatnak. A benne rejlő *dünamisz*t nem

---

<sup>11</sup> Vö. Van Bruggen, *Mattheüs*, 430; Hagner, *Matthew*, 732.

<sup>12</sup> Pl. 4,20; 8,3; 20,34; 21,2; 26,49.74; stb.

<sup>13</sup> A kifejezés további használatához, lásd Strack-Billerbeck, *Matthäus*, 972-973.

<sup>14</sup> Vö. Strack-Billerbeck, *Matthäus*, 973-974.

állította az ő urának a szolgálatába. A Mt 25,24-ben olvasható önvallomása a szolga hitének alapjaira világít rá: „Úgy ismertelek meg (γινώσκω *ginoszkó* ind. aor.), hogy te kemény ember vagy.” A kemény (σκληρός *szklérosz*) itt nem a kegyetlen embert jelenti, hanem a szigorú, határozott urat. A szolga életformája, etikája ezen az ő uráról alkotott képen („istenképen”) alapszik. Ennek a félelemnek a fogságában élt. Nem tudott felszabadulni. Pedig pontosan abban a tényben, hogy ura rábízta a kincseit, láthatta volna azt, hogy bizalommal van irányában. Abban pedig, hogy az úr egy talentumot adott neki és nem kettőt és nem ötöt, láthatta, hogy tekintettel van a képességeire is, amely ismételen az iránta való szeretetről árulkodott. Ez a szolga az az ember, aki az ő ura hozzá való eddigi viszonyulásának csak a negatív vonatkozásait memorizálta.

A számadásban az úr azon a nyelven beszél vele, amelyet a szolga is ismer. Még az a töredékes kép is, amellyel a szolga bírt, egy másfajta cselekvési forma mozgatórugója is lehetett volna. Így úgy tűnik, hogy nem egyéb, mint a tétlenség és könnyelműség tisztelettudó takargatása. Ha az úr ott is arat/takar, ahol nem vetett (25,24.26), azaz mindenhol a nyereséget keresi, akkor is lehetett volna mit tenni. Elmenni a bankárokhoz, akik ugyan nem adtak volna 100%-os kamatot, de nagyobb hasznot hoztak volna, mint a hosszú ideig (25,19) elrejtett kincs. Az úrnak ez a reakciója furcsának tűnhet a mai olvasó számára. Miért kellene inkább a kockázatos kereskedést vállalni a biztonságos megőrzés helyett? De nem felejtethjük el, hogy a példázaton túl Jézus a tanítványoknak az Isten országában, az evangélium terjesztésében való ténykedéséről beszél, amelyre nézve axióma az, hogy itt a kockázatokkal nyereség és nem veszteség jár (vö. Mt 10,39; 16,25).<sup>15</sup> A gonosz és rest szolga (Mt 25,26) ellenpárja a jó és hű szolgának (ἀγαθός *ágáthosz* / πονηρός *ponérosz*). Ebből a parallelizmusból viszont az is következik, hogy a hűség ellentéte nemcsak a hűtlenség (hitelenség),<sup>16</sup> hanem a restség is. Mt 24,48-49-ben (amelyet ez a példázat tovább fejt) az a gonosz és hitetlen szolga áll előtérben, aki részegeskedik és veri a szolgatársait. De Mt 25,14-30 arról beszél, hogy nemcsak az a rossz szolga, aki valami rosszat tesz, hanem az is, aki nem tesz valami jót, aki lusta. Azaz megtartóztatni magam a részegségtől még nem jelenti a tanítványi szerepkör betöltését.

Az összefoglaló zárógondolatot („akinek van adatik...”) nem szabad a kontextustól függetlenül értelmezni és mindenre érvényes axiómává emelni. Itt konkrétan erre az esetre vonatkozik és nem általában érvényes alapelv.<sup>17</sup> Akinek van

---

<sup>15</sup> „...aki pedig elveszti életét énértem, az megtalálja azt”.

<sup>16</sup> A héber és a görög egyaránt ugyanabból a szógyökből képezi a „hinni” és „hűségessé lenni” szavakat (אמן *áman* / πιστ- *πισzt-*).

<sup>17</sup> Vö. Mt 13,12-t egy másik kontextusban.

nyeresége (első és második szolga) lesz még ennél is nagyobb nyeresége, is akinek nincs nyeresége (harmadik szolga) attól az az egy talentum is elvétetik, amely nála volt.

## 2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések

A példázat Máté evangéliumában elfoglalt helyéről és ennek teológiai jelentőségéről a fentiekben már szó volt. És utalás történt már arra is, hogy ennek a példázatnak egy változata (ikerpárja) Lukácsnál is megjelenik (Lk 19,11-28). A két szöveg viszont több szempontból is eltér egymástól. Más az irodalmi és történeti kontextus, több ponton eltérőek a tartalmi elemek és részben más az üzenet is, amely a példázathoz kapcsolódik.<sup>18</sup> Éppen ez a különböző szerzői/szerkesztői szándék az, amely azt sugallja, hogy a két példázatot azon kontextusokon belül kell értelmezni, amelyekre nézve íródtak. Az ige magyarázata rendjén nem kell a Lk verziójának sajátosságait külön kiemelni.

A példázatbeli úr itt is Jézus személyére utal, mint ahogy ő áll minden eszkatológikus példázat középpontjában Mt 24-25-ben. A szolgák a mindenkori tanítványok. A feladat, amire a megbízást kapják az Isten országának terjesztése a Krisztus visszajövetele előtti időben. A talentumokkal való sáfarkodás pedig az a szolgálat, amelyet a tanítványoknak végezniük kell. Ilyen értelemben Mt 25,14-30 összefüggésbe hozható olyan textusokkal, amelyek a keresztyén gyülekezetben tevékenykedő szolgák azonos feladatköréről de megbízatásuk különböző formáiról beszélnek. Az Ószövetségben többször olvasunk arról, hogy Isten szolgálói különböző „talentumok” birtokában végzik munkájukat. Mózes, aki magát képtelennek érzi arra, hogy Isten szószólója legyen a nép előtt, egy szolgatársat kap maga mellé Áron személyében, aki „száj gyanánt” lesz majd neki (2 Móz 4,10-16). Amikor Mózes amiatt panaszkodik, hogy nem tudja egyedül viselni népének terhét, Isten 70 szolgatársat rendel mellé, akiknek ugyanabból a lélekből ad, amely Mózesben volt, és vele együtt töltik be majd ugyanazt a feladatot személyes, a lélektől kapott talentumaik szerint (4 Móz 11). A szent sátor elkészítésekor ugyanannak a sáornak a szolgálatában, de különböző helyeken találjuk Lévi fiainak családjait (4 Móz 3,14-39; 4,1-33). 1 Móz 49,1-28 és 5 Móz 33 szerint Izrael mindenik törzse külön áldást kap Jákóbon illetve Mózesen keresztül (vö. 1 Móz 49,28: „mindegyiket a ráillő / neki

---

<sup>18</sup> Lk története ráadásul kétfokuszú. A Mt-i verzióhoz viszonyítva alattvalók lázadásáról és azok megbüntetéséről is olvasunk (Lk 19,14.27), de ez valószínűleg irodalmi átszerkesztés eredménye. A részletekhez lásd pl. Kozma, *Jézus Krisztus példázatai*, 500-513. Kevésbé valószínű a Van Bruggen véleménye (*Mattheüs*, 430), miszerint a Lk és Mt verzióját két különböző példázatnak kellene tekinteniünk.

szóló áldással áldotta meg”), de az egyes törzseknek adott áldások különbözősége Izrael egész közösségére nézve mégis az egységet szimbolizálja. Hasonló példákat említhetünk az Újszövetségből is. ApCsel 6 szerint a tanítványok közösségének föl kellett ismerni azt, hogy kinek hol van a szolgálati területe. Ott ahol Szentlélekkel teljes emberek végzik a szolgálatot, kamatoztatják a kapott talentumokat, „Isten igéje növekedik és sokasodik a tanítványok száma” (6,7). Róma 12,3 pedig a hit mértékéről beszél, amelyet Isten kinek-kinek megadott, sok példával illusztrálva az egységet és a különbözőséget. A levélnek ez a fejezete, amely a Római levél megelőző tanító részeit zárja rávilágít arra, hogy az Isten által megváltoztatott elme (Róm 12,1) nemcsak egy másfajta gondolkodásmódhoz, hanem egy másfajta életgyakorlathoz is vezet (12,2kk). Magától értetődően ide tartozik 1 Kor 12, amely a lelki ajándékok különbözősége ellenére megvalósuló egységben látja a gyülekezet fennmaradását. Ezek az ajándékok, amelyeket az apostol itt a test tagjaihoz is hasonlít, nem önmagukért, hanem a másik tagért, végső sorban pedig az egész testért vannak. Jakab levele pedig további példáját adja annak, hogy az aki a felülről való „jó adományban és tökéletes ajándékban” részesült (Jak 1,17) ezt cselekedeteiben kell, hogy kamatoztassa (Jak 1,22; 2,14-17).

### 3. Prédikációvázlat

Gazdasági válságban van a világ. Vannak, akik ezt csak a híradóból tudják, vannak akik a pénztárcájukon érzik, akkor amikor kimennek a piacra, és vannak, akiket egzisztenciálisan, egészen közelről érint: elveszítik munkahelyüket, vagy csőd szélére kerül a vállalkozásuk. A gazdasági válság legfontosabb jele az, hogy csökken, vagy megszűnik a befektetések száma. Ott ahol válság van, nincs befektetés. Ez nemcsak a gazdasági életben működik így, hanem a hitéletben is. Ha válság van, nincs befektetés. Nem vállalom a kockázatot. A hitéletben viszonyt ez a legnagyobb kockázat: ha nem vállalom a kockázatot. Jézus mondja: „Aki megtalálja életét, az elveszti azt, aki pedig elveszti életét énértem, az megtalálja azt.” (Mt 10,39). A tanítványság elejétől végéig erről szól: merék-e kockázatot vállalni Isten országa érdekében?

A fenti példázat a mindenkori Krisztus-tanítványok kockázatos szolgálatáról szól, a hűség kockázatáról. A példázatot az Úr a saját tanítványainak mondja el. Mai szereplői itt ülnek a templomban. Mindhárman ugyanattól az úrtól kaptak ugyanolyan talentumokat, értékeket, nagyobb vagy még nagyobb mértékben. A példázat tehát nem egyházban élőkről és egyházon kívüliekről beszél, nem hívókról és hitetlenekről. A szereplők mi vagyunk, a Jézus visszajövetelét váró gyülekezet. A szövegben mindhárom szolga „adventben él”, azaz tudja, hogy útra induló

uruk előbb-utóbb vissza fog térni, és hogy munkájukkal és a rájuk bízott vagyonnal (talentumokkal) el kell majd számolniuk. A példázat végére mégis úgy látjuk, hogy a szolgák sorsa alapvetően másképpen alakul. Egyik örömlakomára megy, a másik kint marad a sötétben. Nem azért, mert tobzódva élt, eltékozolta volna a pénz, hanem egyszerűen azért, mert nem csinált vele semmit. Mert nem mert kockáztatni. Mert félt az urától. Vagy mert kétségei voltak a saját kapacitása felől. Vagy mert elégedetlen volt az étellel, hogy másnak több jutott. Vagy mert lusta volt, vagy közömbös. Egyszerűen nem érdekelte ez az egész befektetési história. Az indokok mit sem változtatnak azon a tényen, hogy két szolga mulat az ő urának asztala körül, míg a másik a kint a sűrű sötétben fogait csikorgatja. Mt 7,21: „Nem mindenki megy be a mennyek országába, aki ezt mondja nekem: 'Uram, Uram', hanem csak az, aki cselekszi az én mennyei Atyám akaratát.”<sup>19</sup>

### 1. *Értéket bíztak ránk*

A Krisztus szolgája olyan tanítvány, akikre értékeket bíztak (Mt szerint mind a hárman kaptak, Lk szerint mind a tízen). Nincs senki, aki ne kapott volna. Pál írja (1 Kor 14,26): „Amikor egybegyűltök, mindenkinek van zsoltára, van tanítása, van kinyilatkoztatása, van nyelvadománya, van értelmezése...”. Mindenkinek van valamije, és együtt az Úr teljes „vagyónát” hordozzuk. Mi vagyunk mindene ebben a világban. A keresztyén ember értéket hordozó ember. A keresztyén egyház Krisztus *minden* értékét bírja. Nemcsak egyszerűen szolgák vagyunk, hanem olyanok, akiket kiemeltek, megtiszteltek azzal, hogy ideig óráig Urunk kincseinek sáfárai lehetünk. A kincs nem a miénk. Nem dolgoztunk meg érte. Nem a mi arcunk verítékének az eredménye. Ezt kaptuk, ránk bízták. A szöveg 5, 2 és 1 talentumról beszél. Ezek óriási mennyiségű összeget jelentenek. Még az egy talentum is 16-17 év munkájának a bére. Tehát nem kis és nagy összegekről van itt szó, hanem nagy és még nagyobb összegről. A kor szokásai szerint a kereskedésből származó esetleges nyereség is a megbízó úr tulajdona volt, így a szolgáknak nem fűződtek személyes érdekei ahhoz, hogy minél nagyobb összeget vegyenek át uruktól.

Az igaz, hogy nem mindenkire bíz egyforma mértékben feladatot az Úr, de mindenkire ugyanazt az értéket bízza, más mennyiségben. A feladatunk ugyanaz (kereskedés), és Krisztus szemszögéből nézve mindannyian ugyanúgy szolgák vagyunk. Nincs rangsorolás, a talentumok nem a szolga értékét, hanem a megbízatás mértékét jelentik (vö. exegézis). A különbség abból adódik, hogy az Úr a bennünk levő képességet (*dünámisz*) nézi. Ez a képesség az, amivel teremtettségünknel fogva rendelkezünk. Azok a talentumok, amelyeket ránk bíz összefüggésben állnak születésünk óta magunkkal hozott képességeinkkel. A kettő nem ugyanaz.

---

<sup>19</sup> Lásd még Mt 25,1-13; 25,31-46; stb.



(Lehet valaki jó zenei képességekkel rendelkező ember, de nem állítja ezeket az Úr szolgálatába.). Természetesen Isten tehet kivételeket is. Ő tesz látóvá vagy vakká, némává vagy beszélővé, mondja Mózesnek (2 Móz 4,11). Mégis azt látjuk, hogy végül is Isten nem Mózesből farag nagy rétort, hanem Áront rendeli arra, hogy a fáraó előtt közbenjárjon. Ha valakinek nincs zenehallása (*dünámisz*), akkor Isten nem neki adja azt a talentumot, hogy dicsőítő énekeket komponáljon, vagy gyülekezeti kórust vezessen. De megadhatja azt, hogy ugyanaz az ember más feladatot kitűnően elvégezzen. A talentum nem a velünk született tehetség, hanem az, amit Isten erre a velünk született tehetségre építeni akar. Éppen a magunkkal hozott képességeink miatt különböznek a talentumaink is.

## *2. Mit kezdek az értékekkel?*

Hogyan ismerem fel a talentumaimat? Tegyük fel magunknak azt a kérdést, hogy mi az, amihez értek, amit természetemnél fogva tenni tudok, az a fizikai képesség, amivel rendelkezek? És utána kérdezzem meg magamtól, hogy ezt a képességet hogyan tudom a testvérem javára, a gyülekezetem életének gazdagítására, Isten dicsőségére használni? A példázat elolvasása után az már nem kérdés, hogy van-e valamilyen Istentől kapott talentumom? Csak az kérdés, hogy fölismertem-e már, illetve, hogy mit kezdek azokkal? A pénz azért van, hogy kereskedjenek vele, különben értékét veszíti. Az Istentől kapott talentumok azáltal gyarapodnak, ha élünk velük. (Minél többet zenél valaki, annál jobb zenész lesz belőle. Minél több testvér számára tudok segítőként jelen lenni, annál jobban látom át majd más emberek helyzetét és segíthetek rajtuk.)

A példázatban két szolga azonnal munkához lát. Az aki két talentumot kap ugyanúgy igyekszik feladatának eleget tenni, mint az aki az ötöt kapta, ugyanolyan erőbedobással, ugyanolyan teljesítménnyel. „100%-osan beleadja” magát és 100%-os lesz az eredmény is. Nem arra gondol, hogy milyen kár, hogy neki csak két talentum adatott. Azzal sáfárkodik, amije van. És azzal úgy, mintha neki is öt lenne. Nem mindig sikerül ezt a mércét elérni. Mt 13,8.23 szerint az elhintett mag, ha kikel, és termést hoz, lesz ahol harminc, hatvan vagy százszorosát hozza. Sok-sok körülménytől függően. De mindenhol termést hoz.

Ha a példázatbeli harmadik szolga valami keveset tett volna (rábízta a talentumot a bankárookra) nem hozott volna 100% hasznot, de mindenképpen többet, mint így. Vannak emberek, akik elássák talentumaikat. Sok oka lehet ennek. Esetleg volt már sikertelen próbálkozásuk. Úgy érezték, hogy veszítettek. Vagy még el sem kezdték kamatoztatni, mert eleve félnek a kudarcától. Úgy gondolják, hogy ők nem értenek „a kereskedéshez” (a keresztyén szolgálathoz). Pedig az a tény, hogy az Úr ránk merete bízni a talentumokat, azt jelenti, hogy ő lát bennünk fantáziát. Ő

is kockáztat, amikor ránk bízva az evangélium sorsát. Az igaz, hogy így biztonságosabb, hogy nem teszünk semmit. A hajó is a kikötőben van a legnagyobb biztonságban. Csak egy baj van: nem arra tervezték, hogy a kikötőben ringatózzék. De az is lehet, hogy nagy dolgokra vágyunk, olyanra, amihez legalább öt talentumra lenne szükségünk. S elhanyagoljuk a kéznél levő feladatokat, miközben arról álmodunk, hogy mennyire jó lenne megtenni a lehetetlent. Micsoda tőkét lehetne kovácsolni öt talentumból, de így? Esetleg van olyan, akit egy hamis istenkép gátol abban, hogy talentumaival elinduljon. A példázatbeli szolga urában egy szigorú, kemény urat lát, és nem veszi észre a gyöngédségét, amellyel vele bánik (ld. exegézis). Van olyan ember, aki csak olyan dolgokra emlékszik életében, ahol Isten valamit keresztül tett neki. Nem szívesen szánja el magát egy ilyen Isten szolgálátára. De van, aki éppen ellenkezőleg, az Urat egy tehetetlen, nagykegyelmű ártatlan Istennek képzele, akinek teljesen mindegy, hogy tesz-e valamit az érdekében ebben a világban vagy sem. A példázat arról beszél, hogy nemcsak az a bűn, ha valaki eltékozolja az ura vagyonát, arra költi, amire nem kellene, mint a tékozló fiú, vagy ha részegeskedik, mint a Mt 24,49-beli szolga. Hanem az is bűn, ha valaki tétlenül ül, függetlenül attól, hogy milyen indokkal teszi (kisebrendűségi érzés, valós vagy vélt kudarcélmény, kezdeményezési képtelenség, stb.). A benned levő képességeket állítsd Isten szolgálatába!

Vannak akik nemcsak a maguk talentumait ássák el, hanem a másokét is. Pl. a szülő nem tesz meg mindent annak érdekében, hogy a gyermeke talentumaival szolgálhasson Istennek, vagy akár aktívan megakadályozza őt abban.

### *3. Van számonkérés*

A példázat arról beszél, hogy van számonkérés. Lehet, hogy az úr sok ideig van távol (Mt 25,19), de visszatér. Jó kedve van, mert újra itthon van. Örömlakomát rendezett. De ez nem jelenti azt, hogy most jókedvében egyszerre elfelejt mindent, hogy elmarad a számonkérés. Jézus mindegyik példázata, amely az ő eljövételéről szól, erősen hangsúlyozza azt, hogy nem azért jön, hogy amnesztiát hirdessen. Azt megtette akkor, amikor először jött el közénk. Pál ezt mondja az athénieknek (Ap-Csel 17,30-31): „A tudatlanság időszakait (ugyan) elnézte Isten, de most azt hirdeti az embereknek, hogy mindenki mindenütt térjen meg, mert rendelt egy napot, amelyen igazságos ítéletet mond majd az egész földkerekség fölött...”. A Jézus keresztthalála igazságtalan ítélet volt. A „Krisztus szolgája”-státusz nem ment majd fel az alól, hogy mindannyiunknak meg kell állnunk Isten előtt.

A szolga hűségét az úr nem a talentum összegével méri, hanem az odaadásával. Az a szolga, aki négy talentummal jött ugyanúgy „jó és hű szolgám”, mint az,

akinek összesen tíz lett. Mindkettő ugyanahhoz az asztalhoz ül majd, ugyanannak az úrnak a vendége lesz.

Míg a másik két szolga azon fáradozott, hogy a gazda talentumaihoz újakat keressen, a harmadik esetleg arra gondolt, hogy milyen jó lenne neki is ilyen eredményeket elérni. De meg sem kísérelt tenni valamit ennek érdekében. Ideje bőven volt (Mt 25,19), de ő ezt inkább arra használta, hogy életfelfogása alátámasztására megfogalmazzon egy olyan szépen mentséget, amely megfelel a szolgálai etiketnek és az elővigyázatos gazdasági stratégiának. Mint a példázatból kiderül, sikertelenül. Vannak emberek, akik előre eltervezik azt, hogy mit mondanak majd Istennek a maguk mentségére, ha ott állnak előtte. De bármennyire hiányos és töredékes is az istenismeretünk és az énképünk, az Úr talál benne annyi alapot, hogy életünket jogosan mérlegre tegye. Boldog az az ember, aki nem a kiskapukban bízik!

A képesség (*dinamisz*) bennünk van, a talentumokat megadta Isten. Mit kezd vele? Az Istennek nemcsak azzal vagyunk adósok, amit tőle kaptunk, hanem azzal is, amit az ő érdekében tehetnénk.

#### 4. Példák, képek, szemelvények

Példaként lehet említeni olyan történelmi személyeket, akikben egy már meglévő adottságot használt fel Isten arra, hogy az ő talentumait kamatoztassák. Bibliai példák: Dávidot Isten a juhok mellől hívta el, hogy legeltesse az ő népét (1 Krón 17,7; Zsolt 78,70-71). Pál apostol tanult zsidó ember volt, akinek tudományát megtérése után Isten a keresztyén egyház építésére használta. Olyan országokban, ahol tilos a keresztyéneknek missziót folytatni, Isten különböző szakmájú embereket (orvosok, tanárok, mérnökök) használ fel arra, hogy az evangélium hirdetői legyenek. Az úr egész vagyonát szolgáláira bízza. Lásd ehhez a 2. alpontban említett bibliai példákat.

#### 5. További szempontok az istentisztelet alakításához

Az istentisztelet menetének meghatározásánál különös figyelmet lehet fordítani arra, hogy különböző pontokon a gyülekezet minél több tagját bekapcsoljuk (ének, zene, kórus, imádság, fölolvadás, versmondás). Ebben egyrészt rámutathatunk arra, hogy mindannyian talentumokkal rendelkezünk, illetve, hogy ezek a talentumok a szolgálók közösségben sokkal inkább rávilágítanak Istenre, mintha azokat egyénileg szemlélnénk. Az igehirdetés után, a gyülekezeti alkalmak bejelentésénél, hangsúlyozzuk külön azokat a szolgálati lehetőségeket, ahová a gyülekezet

tagjainak be lehet kapcsolódni. Határozzunk meg a gyülekezet számára konkrét szolgálati területeket (diakónia), ahová emberek jelentkezését várjuk (jól körülhatárolt keresztyén szolgálati kompetenciák).

*Lekció.* Felolvasható a teljes példázat (Mt 25,14-30), s az igehirdetés textusának választhatjuk az összefoglaló 29. verset. Ebben az esetben már az igehirdetés elején hangsúlyoznunk kell, hogy ez a vers nem általános bibliai (gazdasági) szabály (ebben a formában veszélyesen félreérthető), hanem abból a kontextusból érthetjük meg, amelyben található, ti. a talentumokkal sáfárkodó szolgák történetéből. Ha a Mt 25,14-30 teljes szövegét fölolvassuk textusként, akkor választhatjuk lekciónak valamelyik, a 2. pont alatt megjelölt szövegrészt (pl. 1 Móz 49,1-28 [28. vers mindegyik a *ráillő* áldást kapja]; Róm 12,1-8; 1 Kor 12,1-11).

*Énekek.* 419 – Ó, Sion ébredj; 432 – Mit használ keresztyénségem; 472 – Most, most még ifjú korodban (munkáldkj későn, korán; add időd, erőd neki).

*Imádság.* Hálaadás azért, hogy Isten „minden vagyonát” ránk bízta, hogy tekintettel van „képességeinkre”, hogy bizalommal van irántunk. Kérés, hogy mutassa meg Isten, hogy milyen talentumokat adott nekünk személy szerint, és tudatosítsa bennünk azt, hogy hogyan lehet ezekkel élni a közösség hasznára és az ő dicsőségére. Helyezzen ő oda minket, ahol látni szeretne. Adja meg nekünk a kockázatvállalás merészségét, és merítsünk erőt abból a kockázatból, amelyet ő vállalt érettünk, amikor Fiát elküldte, vagy amikor az evangélium sorsát a mi kezünkre bízta.

## 6. Felhasznált irodalom

Bruggen, Jacob van. *Mattheüs. Het evangelie voor Israel.* Commentaar op het Nieuwe Testament. Kampen: Kok 1990.

Hagner, Donald A. *Matthew 14–28.* Word Biblical Commentary 33B. Waco, TX: Word 1995.

Kálvin János. *Evangéliumi harmónia.* Budapest 1941, 3. köt.

Kozma Zsolt. *Szavak az Igéből. Tanulmányok.* Kolozsvár: Erdélyi Református Egyházkerület 2003, 284-285.

Kozma Zsolt. *Jézus Krisztus példázatai.* Gödöllő: Iránytű 2002, 500-513.

Strack, Hermann L. és Billerbeck, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Das Evangelium nach Matthäus.* München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung<sup>5</sup>1969.

## Róma 9,30–10,21 — A hallástól a vallásig

### 1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés

A fenti bibliai perikópa a Rómaiakhoz írt levél egy nagyobb alegységének, a Róm 9–11 fejezetek része, amely Izraelnek, Isten választott népének a sorsát vizsgálja Pál korábbi fejtegetései értelmében. Ennek kapcsán pedig Izrael és a keresztyén teológia közötti különbséget taglalja, eszkatológiai kitekintéssel: mi lesz Izraellel? A Róm 9–11 fejezetei azonban alá vannak rendelve, és részét képezik Róm 1–11 nagy gondolatmenetének. Bizonyítékképpen erre nézve elég annyit mondani, hogy a 9–11. fejezetek szókincse számtalan ponton egyezik azzal, és így visszakapcsol ahhoz, amit a levélben korábban olvasunk, mintegy jelezve ezzel is a Róm 9–11 témájának kontextus-függőségét. A szöveg részleteinek az elemzése rendjén kétségtelenül döntő jelentőséggel bír annak a tudata, hogy a fenti perikópa csupán egy részlete annak a grandiózus retorikának, amely a maga egységében és teljességében képviseli az apostoli üzenetet. Az exegézisnek tehát számolnia kell a levél tágabb teológiai kontextusával, amelyre a következő alfejezetben visszatérek.

*A perikópa körülhatárolása.* A fenti ok miatt nincs könnyű dolgunk, ha az igehirdetés alapját képező textus korlátait keressük. Célszerűnek tűnik a Róm 9,30–10,21 egységet együtt olvasni, értelmezni.<sup>1</sup> A Róma 1–11 központi kérdése az, hogy hogyan lehet megtalálni azt az „igaz” státuszt (δικαιοσύνη *dikáioszüné*), amely Isten eljövendő ítéletére való tekintettel az ember számára menedékjogot (σωτηρία *szotériá*) biztosít (lásd alább a teológiai összegzést). A Róm 9,30–10,21 ugyanerre a témára tekint, mégpedig úgy, hogy a δικαιοσύνη / σωτηρία *dikaioszüné / szotériá* páros itt az Isten keresése-megtalálása szinonimájaként jelenik meg.

A perikópát kezdő Róm 9,30–32 és a záró 10,20–21 a keres-talál motívuma mintegy körülöleli ezt a szövegegységet és körülhatárolja a szöveg alaptematikáját. A kezdő és záró versek között azonban van egy teológiai szempontból rendkívül izgalmas feszültség. A perikópa elején az ember Isten-keresése a téma: Róm 9,30–32 szerint a népek nem keresnek, de találnak; Izrael keres, de nem talál. A Róm 10,20–

<sup>1</sup> Clark, *Romans*, 2,503–504; Moo, *Romans*, 554.

21 viszont Isten ember-kereséséről szól: az őt nem kereső néppel találtatta meg magát (vö. Ézs 65,1), illetve széttárta karjait Izrael felé, aki nem akart hozzá térni (vö. Ézs 65,2). Mindkét esetben az abszolút érthetetlen, a fonák, a paradoxon domborodik ki: Hogyan találhat az, aki nem keres? És hogyhogy Isten imádkozik Izraelhez (ezt jelenti ugyanis, hogy „széttárta karjait Izrael felé”)?

*Szerkezeti felépítés.* Az érvelő szöveg retorikai fordulatait, kulcspontjait, lényegét könnyebben áttekinthetjük akkor, ha röviden felvázoljuk a szöveg logikai szerkezetét.

1	<b>Tézis</b> (következtetés)	a népek nem kerestek, de találnak, Izrael keresett, de nem talált.
2	<b>Kérdés</b> <b>Válasz</b> <b>Bizonyítás</b>	Miért nem talált Izrael? Mert <i>nem hitből</i> keresett. a. Ószövetségi argumentum (a Prófétákból): Ézs 8,14 és 28,16: a botránkozás köve ott van Sionban, amelybe belebotlik, aki nem <i>hisz</i> . b. Ószövetségi argumentum (a Tórából): Igaz ugyan, hogy Mózes azt mondta, hogy a törvényt kell <i>cselekedni</i> (Lev 18,5), de a Tóra vége (záradéka) mégiscsak a <i>hitre</i> mutat (Deut 9,4 és 30,12-14), ami a szájjal és szívvel (tehát nem a cselekedettel) függ össze.
3	<b>Következtetés</b>  (Újabb) <b>bizonyítás</b>	Tehát ha szájjal úrnak vallod Jézust és szívedben <i>hiszed</i> , hogy Isten feltámasztotta őt a halálból megtartatsz ( $\sigma\acute{\omega}\zeta\omega$ <i>szódzó</i> passzívum). a. Ószövetségi argumentum (szívben <i>hisz</i> ): Ézs 28,16: mindaz, aki <i>hisz</i> , nem szégyenül meg Megjegyzés: „Mindaz”, vagyis zsidó és görög egyaránt. b. Ószövetségi argumentum (szájjal <i>vall</i> ): Jóel 3,5: aki kimondja (= segítségül hív) az Úr nevét megtartatatik ( $\sigma\acute{\omega}\zeta\omega$ <i>szódzó</i> passzívum).
4	(Költői) kérdés  <b>Bizonyítás</b>	De hogy lehet vallani, ha nem <i>hisz</i> ... Visszafejtett logikai láncolat: mond ← <i>hisz</i> ← hall ← hirdet ← elküldetik Ószövetségi argumentum (a hirdetéshez): Ézs 52,7

Megjegyzés: De nem mindenki *hisz*, aki hallja.

Ószövetségi argumentum: Ézs 53,1

---

5	<b>Következtetés</b>	Tehát a <i>hit</i> ← hallásból van ← az pedig a krisztusi evangélium hirdetéséből.
6	<b>a. Kérdés</b>	Dehát a zsidók nem hallották ( <i>ἤκουσαν ékuszan</i> )?
	<b>Válasz</b>	de igen
	<b>Bizonyítás</b>	Ószövetségi argumentum (az Írásokból): Zsolt 19,5
	<b>b. Kérdés</b>	Talán Izrael nem tudott róla ( <i>ἔγνω egnó</i> )?
	<b>Válasz</b>	de igen
	<b>Bizonyítás</b>	Ószövetségi argumentum (a Tórából): Deut 32,21 Ószövetségi argumentum (a Prófétákból): Ézs 65,1-2

---

A hit tematika, amellyel az argumentáció indít, az érvelés rendjén lépten-nyomon visszatér. Erre kétségtelenül szükség is van. Hiszen a kezdő és zárógondolat olyan paradoxonokat villant fel, amelyek alapvetően próbára teszik az emberi értelmet, s amelyeket nem lehet a pusztá racionalitás síkján magyarázni (vö. 7,21-25; 11,33-34). Jézus Krisztus maga egy nagy paradoxon. A Sionban elhelyezett kő (9,33) – amely nem más, mint a Messiás – eredeti ézsaiási kontextusa<sup>2</sup> szerint is egy ket-tősséget hordoz magában. Szó szerint is ezen áll és bukik minden. Az hogy áll vagy bukik egyetlen tényező dönti el: a hit. Az istenkereső ember és emberkereső Isten tematikán belül a hit kulcsfontosságú szerepével és forrásával foglalkozik itt az apostol.

Ugyanakkor formai szempontból paradoxnak tűnhet az a tény, hogy Pál az irracionális hit kérdésével egy érvelő, emberi logikára épülő tanítás keretében foglalkozik: kérdést vet fel, válaszol, argumentál, következtet. Hogy lehetne racionálisan megmagyarázni az irracionálist? A záradékban, Róm 11,33-34-ben *expressis verbis* ki is mondja, hogy nem lehet. De akkor mi történik itt?

A páli retorika emberi logikára épülő felvezetése valójában nem azt célozza meg, hogy a hitet érthetővé tegye. Az, ahogy Pál a hitet tartalmi szempontból definiálja abszolút irracionális: az Atya odaadta Krisztust engesztelő áldozatul, aki meghalt, de feltámadt és a mennybe ment, ahol most királyként uralkodik. Pál valójában nem a hit ezen tartalmi elemeit akarja bizonyítani. A logikus érveléssel mindössze az a célja, hogy rávilágítson arra, hogy Isten ezt a titkot már kijelentette a Bibliában. Ha valaki az apostoli igehirdetés fényében olvassa az Ószövetséget,

---

<sup>2</sup> Róm 9,33 itt két ézsaiási textust kapcsol össze: Ézs 8,14-t és 28,16-t. A „kő” motívum már az Ézsaiás ógörög (Septuaginta) és arám (Targum) fordításában is messianisztikus értelmű, úgy ahogy Pálnál is.

akkor logikusan csak arra a következtetésre juthat, hogy mindez ott van a kijelentésben.<sup>3</sup> Pál zsidó vitapartneri számára elsősorban nem az észszerűség volt a döntő érv az evangélium mellett vagy ellen (hiszen az irracionális elem ott van az Ószövetségben is számtalan csoda formájában), hanem az, hogy az evangélium hogyan hozható összefüggésbe a szent könyvként tisztelt Bibliával. A logikus érvelés tehát abban játszik szerepet, ahogyan az apostol a bibliai szövegeket felhasználja az argumentációban. Ez magyarázza az ószövetségi idézetek sokaságát, illetve azt, hogy a különböző autoritással bíró gyűjteményekből (Tóra, Próféták) hozza az érveit.

*Megjegyzések a szöveghez.* A keresés nem minden, a buzgó keresés (ζηλος *dzélosz*) sem (10,2). S ezt Pál tudja a legjobban, aki maga is vak buzgósággal követte a törvényt, mígnem Isten megnyitotta szemeit (ApCsel 9). Izraelt saját keresése vakította meg abban, hogy észrevegye, hogy Isten keresi őt (lásd 19. vers: παραζηλώω *párádzélóó*).<sup>4</sup> Már-már szinte paradoxonszerűen hangzik, hogy Izrael számára maga a Tóra, a Biblia (legalábbis annak az értelmezése) volt az akadály, hogy megismerje Istent. Nem hitből kerestett – mondja az apostol. A nem hitből olvasott Biblia lett az akadály az Isten üzenetének a megértésében.

Pedig az az igazság, amit Izrael nem ismert fel, már a Tórában is ott van. A törvény vége Krisztus – mondja az apostol (10,4). Vitatott mondat, hogy a τέλος *telosz* itt „vég”<sup>5</sup> vagy „cél”.<sup>6</sup> Némelyek összekapcsolják a kettőt, és „végcél”-ről beszélnek (MBT 1992, SzIT 2003). Valószínűbbnek tartom, hogy itt a mózesi Tóra végéről, vagyis a záradékaról beszél. A következő versekből ki is derül, hogy a Deuteronomiumra, azaz a Tóra utolsó könyvére, annak is utolsó fejezeteiben rejlő „Krisztusra” történik utalás.

A páli érvelés szempontjából fontos tisztázni a Róm 10,5-6 közötti mondattani kapcsolatot. A szöveg logikája azt kívánja, hogy a γὰρ ... δὲ szókapcsolatot a „bár ... de...” formában értelmezzük: bár Mózes azt írta a törvényből való megigazulásról..., de a hitből való megigazulás így szól...<sup>7</sup> Azaz: a mózesi út, amelyre Izrael hivatkozik, valóban meg van írva (Lev 18,5), ám maga a hitből való igazság (így

---

<sup>3</sup> Moo, *Romans*, 550.

<sup>4</sup> A 10,2 és 9 versek pont ezt a kettősséget érzékeltetik: Izrael buzgólkodik (ζηλος *dzélosz*) Istenért, Isten is buzgólkodik Izrael „mellett”, mintegy vele párhuzamosan (παρα-ζηλώω *párádzélóó*). A két keresés elhalad egymás mellett.

<sup>5</sup> Lekkerkerker, *Romeinen*, 55.

<sup>6</sup> Kálvin, *Rómaiakhoz*, 212; Clark, *Romans*, 2.519.

<sup>7</sup> A γὰρ *gár* ilyen értelmezéséhez lásd 2 Thessz 2,7. Vö μὲν γὰρ *men gár* in Róm 2,25; 1 Kor 5,3. Lásd még Kruijse, *Romans*, 406.



megszemélyesítve, tehát nem Mózes mondja!) a törvény végén ennél többet mond:<sup>8</sup> „Ne mondd a te szívedben: Kicsoda megy fel az égbe... kicsoda száll alá az alvilágba...” Az égbe felmenni Pál értelmezése szerint a mennybemenetelre utal, az alvilágra alászállni pedig a Krisztus halálát jelenti.<sup>9</sup> Ez a Deut 9,4 és 30,12-14-ből összerakott idézet, amely ugyancsak a Tórából, annak végéről származik, nem a cselekvés, hanem a hit szerepét hangsúlyozza. A páli értelmezés alapján ugyanis a „ne mondd szívedben” (azaz ne gondold magadban, ne gondolkodj így) azt jelenti, hogy ne gondolj ilyeneket, vagyis ne légy hitetlen. Ne mondd, hogy a Krisztus mennybemenetele vagy halála nem történhetett meg. A Törvény záradéka tehát (s ilyen értelemben a végkövetkeztetése) implicite a hitre utal, sőt a hit fontosságát hangsúlyozza.

A Deut 30,12-14 idézete ugyanakkor beemel ide egy látszólag másodlagos témát: a szólást. Mindezidáig csak a hit, mint belső meggyőződés állt a központban. Az ószövetségi idézetben a száj a szüntelenül ismételt Tórára utal, a szív pedig a bensőségességet jelenti. Ezt a kontextust Pál arra használja, hogy a hit bensőséges és publikus voltát egyaránt hangsúlyozza. Nem csupán a belső meggyőződés, hanem a nyilvános tanúságtétel, az evangélium továbbmondása is fontos. Fontos itt hangsúlyozni, hogy a keresztyén életformát az apostol a zsidóhoz hasonlóan nem csak a belső bizalomban, hanem a külső továbbmondásban is látja. A deuteronomiumi idézet alapján arra is rámutat, hogy a „szádban és szívedben” az evangélium közelségét is jelezi. Az evangéliumi üzenet nem elérhetetlen, nem megfoghatatlan, hanem közel van. A *ὁμολογέω* *homolgeó* kifejezésben a „hasonlóan mondani” gondolat rejtőzik. A hasonló, egybecsengő kettős irányú: egyrészt a szívben levő hit és a külső mondat közötti összhangot jelenti. Másrészt a hallott evangélium és a továbbmondott evangélium közötti összhangra utal.

A deuteronomiumi idézet értelmezése alapján a keresztyén hit tartalma a Krisztus feltámadása (pontosabban a Krisztus pokolra szállása és feltámadása) és Krisztus uralkodása (a mennyben van). Az apostol következtetése az (10,9), hogy ha ez a hit belső meggyőződéssé válik (ezt jelenti, hogy a szívben van) és kifelé megnyilvánul (ezt jelenti, hogy a szájbán van), akkor tesz szert valaki az „igaz” státuszra és akkor menekül meg az ítéletnapon. A *σωθήσῃ* *szotészé* passzív formája (vö. 10,9.13) jelzi, hogy itt nem emberi cselekvés alapú a szabadulás / üdvösség,

---

<sup>8</sup> Szemben pl. Kálvin, *Rómaiakhoz*, 213 értelmezésével. Kálvin szerint ez a mondat azt jelenti, hogy „Mózes nem azért adta nekik a törvényt, hogy ezt a cselekedetekben való bizakodáshoz kösse, hanem inkább Krisztushoz vezesse őket”. Valójában a Hegyi Beszéd tanításához hasonlóan itt is a mózesi tanítások értelmének a relativizálásáról van szó. Ha nem a Tóra végére gondol, sokkal kézenfekvőbb lett volna az ábrahám példát említeni a Tóra elejéről (vö. Róm 4). De az a tény, hogy a törvény ezzel is végződik, pont azt jelzi, hogy ebben csúcsosodik ki.

<sup>9</sup> A páli értelmezés sajátos mivoltát már sokan szóvá tették (vö. Kálvin, *Rómaiakhoz*, 215).

hanem az ember szenvedő alanya annak, amit Isten végez el. A mai magyar nyelv számára ugyan szokatlanul hangzó „megtartatsz / üdvözítettetsz” fordítás nemcsak célszerű, de teológiailag indokolt is ezen a helyen (lásd alább a teológiai elemzést). Hiszen a korábban kérdőre vont zsidó aktivizmus üdvszerző szemléletével szemben ez az Isteni aktivitást hangsúlyozza.

Ezt a Tórára épített következtetést két újabb ószövetségi argumentummal támasztja alá. Az első szöveg 10,11 a korábban már idézett Ézs 28,16-ból a „hit” elemre reflektál. Mintegy mellékes megjegyzésként jön be a 12. vers. A bibliafordítások nem tulajdonítanak kellő figyelmet annak, hogy Róm 10,11 ézsaiási idézeténél nyomatékosít egy fontos kifejezést: „mindaz, aki (πᾶς ὁ πᾶσις ἄνθρωπος) hisz benne...”.<sup>10</sup> Ez a kifejezés Ézs 28,16 Septuaginta szerinti fordításából hiányzik. Pál retorikájában viszont különösen fontos szerepet tölt be. Hiszen a „mindaz” Pál értelmezése szerint a zsidókat és a pogányokat is jelenti. Ez a „mindaz” indokolja azt, hogy „nincs különbség”, amelyet a Római levél amúgy több más összefüggésben is említ (vö. 1,18; 2,11; 3,9.22). Az ítélettel zsidónak és nem zsidónak szembe kell nézni, zsidó és nem zsidó bűn alatt van, és zsidó és nem zsidó hit által válhat igazzá az ítélet napján. Nincsenek külön utak Istenhez.

A második argumentum Jóel 3,5-ből vett idézet, amely a korábbi következtetés „szájjal vallja / kimondja” elemhez kapcsolódik. Jóel 3,5 ugyan nem a vallástételről szól. Viszont az Úr nevének segítségül hívása (ἐπικαλέω *epikáleó*) itt is a korábbi vallástételhez (ὁμολογέω *homologeó*) hasonlóan egy verbális megnyilvánulást jelöl. Ráadásul Pál értelmezésében ez is egy eszkatológikus textus, amely az eljövendő harag napját vetíti előre, amelyre a Római levél is reflektál.

A Deut 30-ból levont konklúzióhoz hasonlóan a jóeli idézet is implicite egyfajta következtetés is (10,9 és 13 egyaránt a megtartatásról – σῶζω *szódzó* passzívum – szól). Ha viszont a segítségkéréshez hit kell, honnan származik a hit? A hit úgy jöhet létre, hogy valaki hallja az evangéliumot. A szóbeli tanítás az ókori zsidóságban kétségtelenül fontos szerepet töltött be. A Deuteronomium gyakran hangsúlyozza, hogy a szabadulás történetét el kell mondani az utódoknak. Pál az örömhírnöki szolgálatot is ószövetségi példával (Ézs 52,7) igazolja. A hallás előfeltétele a hitnek. Hit csak a prédikálás révén alakulhat ki. Az apostol és a keresztyén gyülekezet számára ez a legfontosabb küldetés: részt venni Isten munkájában, amely konkrétan azt jelenti, hogy hirdetni az örömhírt.

Hitet csak hallás révén lehet szerezni. De nem minden hallásból származik hit. A keresztyén misszióknak ez a paradoxona: miközben egy isteni megbízatást teljesít, annak tudatában kell végeznie ezt a szolgálatot, hogy nem mindig lesz sikere.

---

<sup>10</sup> Vö. Clark, *Romans*, 2.531; Kruise, *Romans*, 411.

De csoda-e ez, ha ezzel a módszerrel még Isten sem érte el mindig a célját (vö. Róm 10,16.21)?

## 2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések

Mint fentebb szó volt róla, Róm 9,30–10,21 szövegét nem lehet függetleníteni attól a nagyobb kontextustól, amelyben megjelenik. Hogyan illeszkedik e perikópa szemlélete a levél egészének argumentációjába? A Rómaiakhoz írt levél teológiai része (Róm 1–11) alapvetően egy jól körülhatárolható, eszkatológiai kitekintésű kérdést vizsgál, amely röviden így foglalható össze. Az egész emberiségnek Isten eljövendő haragjával kell szembe néznie (1,18; 2,16). A világ efelé az ítéletnap felé halad.<sup>11</sup> Ettől az ítélettől való megmenekülés, megszabadulás a *σωτηρία szotériá* (régies magyar szóval: üdvösség) (vö. 5,9).<sup>12</sup> Ezt az isteni ítéletet csak az igazak élik túl. A nagy kérdés, a Római levél alapvető kérdése tehát az, hogy hogyan lesz valaki igazzá, hogyan tesz szert az igaz státuszra, amit a levél a jól ismert *δικαιοσύνη dikaioszüné* kifejezéssel ír körül? Minden, ami a levélben előjön, ennek a kérdésnek egy-egy mellékvágánya.

Ez az eszkatológikus perspektíva tehát abszolút nem mellékes elem, mint ahogy az sem, hogy ebben a kitekintésben alapvetően egy jogi kontextussal állunk szemben: van bíró, vádlott, vétség, törvény, ítélet, felmentés. A világ úgy ér véget, mint egy nagy törvényszéki tárgyalás. A tulajdonképpeni cél, az „igaz” státusz eléréséhez a Római levél két utat vezet fel: a hagyományos zsidó szemléletet és Pál sajátos szemléletét. A klasszikus zsidó szemlélet szerint akkor igaz valaki, ha a törvény szerint él, ha betartja mindazt, ami le van írva a Tórában. És itt jelenik meg a páli teológia zseniálisan újszerű látása: „A törvény cselekvése révén senki sem fog megigazulni. Ugyanis a törvény nem azért van, hogy eldöntsék, hogy ki az igaz, hanem azért, hogy eldöntsék, hogy ki a bűnös (vö. 3,20).<sup>13</sup> A való életben is a

---

<sup>11</sup> Ez a végítéletre való előkészület apokaliptikus látása meghatározza a Krisztus korabeli zsidóság egész világszemléletét (legalábbis alapvetően jelen van a mérvadó farizeus-kegyességben, de Qumránban is). A „messiás” megjelenése is gyakorlatilag az efelé a végítélet felé tartó események sorának volt az egyik megelőző mozzanata. Valójában tehát az újszövetségi szemléletben sem a messiás-kérdés a végső kérdés. Az egykori farizeus, Pál apostol a nem zsidó hallgatóság számára is ezt az apokaliptikus végítéletet tűzi ki prédikációja végső üzenetévé, ahogy ezt kiválóan érzékelteti a paradigmatisz athéni beszéd is (vö. ApCsel 17,31): Isten rendelt egy napot, amikor megítéli ezt a világot, s az emberiség célja, hogy felkészüljön erre a napra. És ezen a ponton jön be a Krisztus-kérdés.

<sup>12</sup> Mivel azonban erre a majdani szabadulásra most kell felkészülni, most lehet szert tenni, ezért a *σωτηρία szotériá* kifejezésnek van egy kettős idői értelme: már most a hívőké, ami valójában csak akkor, az ítéletnapon fog érvényesülni (Róm 11,11; 13,11).

<sup>13</sup> Ez az értelem általában elsikkad a Róm 3,20 fordításaiban. Lásd Revideált Károli (1908), Káldi Neo-Vulgáta (1997), Szent István Társulat (2003), sőt a Magyar Bibliatársulat fordításának

törvény a cselekvési *határokat* rögzíti, nem a lehetséges cselekvési formákat (ami egyébként lehetetlen is). A törvényből tehát annyit lehet megtudni, hogy ki a bűnös. De az „igaz” státuszt nem lehet a törvény előírásainak teljesítése alapján megszerezni.

Miért nem? Hát ha valaki nem vétkes, akkor az értelemszerűen nem igaz? Pál szerint nem. Itt Pál tulajdonképpen egy olyan elemet vesz be az érvelésbe, amely alapvetően ószövetségi gyökerű. Az ószövetségi bűnértelmezésben van egy *jogi*, cselekvéshez kötött bűn-konceptió, amelynek értelmében a bűn egy tettelesen elkövetett vétség. De van egy másik bűn is, amely nem feltétlenül tettehez, hanem inkább státuszhoz kötött. Ez utóbbi egy olyan állapot, amely az embert alkalmatlanná teszi arra, hogy a szent Istenhez közeledjen, áldozatot mutasson be. A jogi bűnértelmezésen (törvényszegés) túl ez egy *kultikus* bűnértelmezés.<sup>14</sup> Egy tettelesen elkövetett vétség rendezéséhez az ószövetség szerint nem csak az tartozott, hogy a vétkes visszafizeti az okozott kárt, hanem a „rendszer” akkor állt helyre, ha ezután a vétkes engesztelési áldozatot mutatott be. Ez utóbbi révén szerezte vissza azt a kultikus értelemben vett szent státuszt, amely révén ismét a kultuszi közösség része lehetett. Tehát a bűn több, mint törvényszegés, ezért az igazságosság is több, mint törvénytisztelet.

Az hogy Pál szemléletében az igazságosság kérdése nem csupán jogi fogalom, hanem összekapcsolódik a szentséggel is, az is igazolja, hogy a Krisztus-hívő igaznak nyilvánított gyülekezetet „elhívott szenteknek” (vö. szent = elválasztott) nevezi (Róm 1,7). Ezzel magyarázható tehát az „igaz” értelmezése kapcsán a zsidó legalizmus és páli szemlélet különbözősége. Az „igaz” státuszt csak Krisztus engesztelő áldozata, tehát egy kultikus cselekvés révén lehet elérni. Nem a törvény teljesítése, hanem ez az áldozati aktus az, amely valakit a *δικαίος dikáiosz* állapotba juttat, abba tudniillik, amely révén elkerülheti az ítéletet a harag napján.

Pál szerint Krisztus áldozata óta a *δικαιοσύνη dikáioszüné* független a törvénytől (3,21). S mivel ezt az áldozatot Krisztus hajtotta végre, nem beszélhetünk aktív értelemben az ember megigazulásáról, igazzá válásáról (a törvény megtartása révén), csak igaznak nyilvánításról. Nem véletlen, hogy ilyen összefüggésben a *δικαιώω dikáioó* „igaznak lenni” kifejezést a Római levél passzív igemóddal jelöli

---

szövege sem egyértelmű (1992, 2014). A legkézenfekvőbb értelmezés ezen a ponton a Veritas Károli-revizíója (2011).

<sup>14</sup> Ide kapcsolódnak pl. az ún. tisztasági törvények, amelyek kultikus értelemben „vétkesnek” minősítettek valakit akkor is, ha az tettelesség okán nem vonható felelősségre. A bűn tehát nemcsak a tettelességhez kapcsolódik. Pál szerint a halál (a bűn zsoldja) a törvénytől függetlenül is szedte áldozatait (Róm 5,12-14), a törvény megjelenése a maga részletességében csak a bűnt (értsd: számonkérhetőséget) gyarapította.

(3,28; vö. 4,3.22).<sup>15</sup> Mivel ezt az áldozatot Isten maga mutatta be az ember helyett, ezért ez az esemény a kegyelem (χάρις *chárisz*) megnyilvánulása is.<sup>16</sup>

A páli felvezetésben itt jön be a hit gondolata. Az igaz státusz eléréséhez nem a törvény, hanem a Krisztus áldozata az út. Az áldozatot ez esetben nem az ember hozza, ahogy az az Ószövetségben rendszerint történt. Viszont a bibliai világ- és kultuszszemlélet értelmében ahhoz, hogy érvényes legyen az áldozat, ki kell alakulnia valamilyen kötődésnek az áldozat és az Isten előtti igaz státuszt kereső ember között. Ennek módja Pál szerint a hit. A hit az a kötődés, amely révén az embertől függetlenül történt áldozat Isten előtt mégis az ő áldozata lehet. A hit révén tulajdonítatik az igaz mivolt az embernek. Ezt az elvet Pál kivonja a zsidó partikularizmus korláta alól, és különböző érvek alapján bizonyítja, hogy zsidóra és görögökre (vagyis nem zsidóra) egyaránt érvényes (3,22; 4,3).<sup>17</sup>

Röviden összegezve Pál teológiájának a lényegét azt mondhatjuk, hogy nem az az igaz, aki nem bűnös (a törvény szerint),<sup>18</sup> hanem az az igaz, aki hisz Jézus Krisztusban, azaz konkrétan abban, hogy Krisztus áldozata elhozta számára azt a váltást, amely révén igaznak nyilvánított emberként állhat meg Isten előtt.

Közismert, hogy a reformátori hitvallások egyik alapdokumentuma a Római levél. A bűn kérdésében azonban még ezek az iratok is csak részben veszik át a páli teológia fent említett szemléletét. A Heidelbergi Káté bűn-értelmezésében pl. a bűnt nem annyira a szentség kérdésének az összefüggésében tárgyalja, mint inkább az ún. „eredendő” (született, természet szerinti) bűn összefüggésében (5., 7. KF), s akkor is a tettelesen elkövetett bűnökre gondol (11. KF). A páli szemlélettel közelebbről egybecseng az igaz hitről (21., 65. KF) és a megigazulásról (59-61. KF) szóló tanítás.

A fenti bibliai szemlélet saját korunkhoz való teológiai kötődése két ponton elgondolkodtató. (1) Egyrészt az egész Római levél felvezetéséből egyértelmű, hogy a végső perspektíva, amely az egész keresztyén hitet és életet meghatározza *eszkatológikus* jellegű. Vagyis: mindaz, amit Pál tanít abból az alapvető váradalomból származik, hogy Isten rendelt egy napot, amelyen számadásra hívja ezt az egész

---

<sup>15</sup> Ugyanez érvényes a σῶζω *szódzó* „megmenekül, üdvözül” igére is (vö. Róm 10,9.13).

<sup>16</sup> A kegyelem nem a „könyörület”, hanem az „adás” értelmében. Ti. ő adta az áldozatot. Ez azt is jelenti, hogy a törvény és az evangélium nem egymás ellentéte, mert nem ugyanarról szól. A törvény a bűnről szól, s mint ilyen továbbra is megvan a jelentősége. Az evangélium a megigazulás módjáról beszél, amely feltételezi az előbbi.

<sup>17</sup> Korábbi értelmezési kísérletektől eltérően úgy vélem, hogy a páli gondolatvezetésben a hit valóban az emberi tényező, és nem a Krisztus hűségét jelzi. Azaz az engesztelő áldozat azokra nézve teremt esélyt az igazságtételre, akik azt hitben magukévé teszik.

<sup>18</sup> A témát az Újszövetség több más története is érinti, más szempontból. Pl. azok a jézusi példázatok és tanítások, amelyek a törvényt relativizálják az irgalmassággal szemben (irgalmas samaritánus, gazdag ifjú, stb.).

világot. A keresztyén hit tehát nem ideiglenes, erre a világra néző célokat szolgál. Nem a világ békéje, az emberek közötti jó viszony, a személyes földi boldogulás gondolata vezeti. A keresztyén ember arra készül, hogy Istennel találkozzék. Minden, amit tesz, és ahogy él, ennek tudatában kell, hogy történjen. Ez az eszkatológikus perspektíva gyakran elsikkad a kortárs keresztyén diskurzusban, igehirdetésben is. (2) Másodszor, a páli bűn- és váltság-szemlélet is alapvetően szembe megy azzal a napjainkban is gyakran hangoztatott „népi” felfogással, amely az ember Isten előtti tisztaságát, igaz mivoltát úgy értelmezi, hogy igaz vagyok Isten előtt, mert nem vétettem Isten parancsa (pl. a Tízparancsolat) ellen. Ennek az egyházi körben is nem ritkán hangoztatott „népi teológiának” kevés köze van ahhoz, amiről fentebb szó volt. Ott ahol hiányzik a bibliai bűn- és váltság-szemlélet a Krisztus engesztelő áldozata evangéliumának és az ehhez kapcsolódó hitnek a hirdetése magától értetődően nem lehet olyan megragadó, mint amilyennek az apostol szánta. A hit evangéliumának a retorikája csak ott érhet célba, ahol sikerül ehhez megteremtteni az előfeltételeket is. Azaz sikerül tisztázni, hogy pontosan miért rendkívüli a páli üzenet.

### 3. Prédikációvázlat

Pál apostol Rómaiakhoz írt levele a keresztyén egyház számára alapidokumentum. Nem tévedünk, ha azt mondjuk, hogy Pál apostol alkotja meg azt az elvi keretet, amelynek az evangéliumokban levő példázatok, csodatörténetek és etikai tanítások a gyakorlati feldolgozását hozzák.

A Római levél tanító jellegénél fogva egy nagy érvelő eszmefuttatásnak tűnhet. S azok, akik az irracionális bizalmi tényezőt, vagy az etikai gyakorlatiasságot keresik a Bibliában, hamar napirendre térnének fölötte. Inkább olvassák a levél 12. és következő részeit, ahol Pál már egészen konkrét etikai és gyakorlati kérdésekről beszél. Ugyan miért kellene különösebb figyelmet szentelni ennek a gondolatnak: Ha száddal úrnak vallod Jézust, és szívedben hiszel, megtartatsz. S mi van ebben a mondatban, hogy: A hitre az evangéliumhirdetés hallgatása révén lehet szert tenni.

Hogy e mondatok mögött valami rendkívüli felismerés rejlik, az kétségtelen. Ez a levél volt az, amely nemcsak abban segített, hogy Szent Ágoston élete radikálisan megváltozzon, s hogy Luther ráleljen a régen keresett kegyelmes Istenre. A személyes találkozásokon túl a páli evangélium egy olyan lavinát indított el, amely a reformáció korában fölforgatta az egész egyházat és világot. Valami különös erő rejlik ebben az első rálátásra nagyon elvinek tűnő evangéliumban.

Nem véletlenül. Lehet, hogy nem mindig tudatosan bennünk, de a gyakorlati döntéseinket, lépéseinket, tetteinket, azt ahogyan élünk, ahogy egymáshoz és önmagunkhoz viszonyulunk egy gondolkodási rendszer, egy ideológia, egy életelv határozza meg. Alapvetően minden viszonyulás mögött valamilyen életfilozófia áll. Ez az elv a magunk számára logikus, meggyőző. Olyannyira a miénk lehet, hogy intuitív módon, spontánul is azt követjük, aszerint élünk, ennek megfelelően reagálunk. Ha hiszel abban, hogy a megbocsátás segít továbblépni egy adott helyzetben, akkor keresni fogod a lehetőségét annak, hogy megbocsáthass. Ha hiszel abban, hogy a szeretettel való viszonyulás többet ér a durva beszólásnál, akkor előbb utóbb beépül ez a viselkedésedbe, az emberekhez való viszonyulásodba. Ha hiszel abban, hogy felelősséggel tartozol és el kell számolnod Isten előtt mindenért, amit teszel, ez meg fogja határozni azt, ahogy a mindennapjaidat éled. Ha másban hiszel, akkor annak megfelelően fogsz élni. Mert minden cselekvés mögött egy elv, egy hit rejtőzik. Tudatosan felismert és megélt hit, vagy nem tudatosult belső meggyőződés.

A Római levél 12. és következő fejezetei beszélnek konkrétan arról, hogy mit jelent a keresztyén hitet gyakorlatban megélni, hogy miért más az, aki keresztyén, ahhoz viszonyítva, aki nem az. De ennek a gyakorlati útmutatásnak az elvi alapjai, a rációja a megelőző 11 fejezetben rejlik. Enélkül az egész gyakorlati útmutatás a levegőben lógna. Olyan lenne, mintha egy könyvnek csak egy részletét ismernénk, amiből nem valószínű, hogy rekonstruálni tudjuk a teljes képet. Mert ugyan honnan érthetné meg, és hogyan értene egyet valaki azzal a gondolattal, hogy „áldjátok azokat, akik üldöznek titeket” (Róm 12,14)? Vagy „ha éhezik ellenséged, adj ennie”, s „ne álljatok bosszút magatokért”, hanem „győzd le a jóval a rosszat” (Róm 12,19-21)? Ugyan hogyan jutna el a biológiai túlélésre hangolt ember addig, hogy ezt meg is valósítsa, hacsak valaki meg nem győzi őt arról, hogy milyen ráció mentén indokolható és elfogadható ez a magatartás. Ide elvek kellenek, meggyőződés kell, lelkiület kell, hit kell.

### *1. Szívvel hiszünk*

Pál azt mondja, hogy már a Tóra is, azaz a zsidóság (és az abból kinövő keresztyénység) alapdokumentuma is végső soron ebben csúcsosodik ki, arra a következtetésre jut, hogy a szívbeli hit és annak megvallása az, amely az üdvösség kulcsa (lásd az exegetikai részt).

A hit itt nem arra vonatkozik, hogy „hiszem, hogy van Isten”. Ez a bibliai szövegek esetében axióma, sehol nem cél ennek a bizonyítása. A hit nem is csak annyit jelent, hogy „hiszem, hogy Isten megítéli a világot”. Azok számára, akiknek a Római levél íródott, akikkel Pál apostol vitába szállt ez a gondolat ugyanúgy

megkérdőjelezhetetlen volt. A hit tartalma itt konkrétan erre vonatkozik: „hiszem, hogy az Atya Jézus Krisztust feltámasztotta a halálból, aki felment a mennybe és ott királyként uralkodik”. Ez volt az a konkrét tartalom, amely abban a világban nem volt magától értetődő. Pedig az apostol érvelése szerint, a mindenki által várt nagy végítéletben ezen a hiten áll vagy bukik minden.

Ez a tartalom ma már olyannyira közhelynek tűnik számunkra, hogy fel sem kapjuk a fejünket. De valóban közhely? Mit is jelent ez? A Krisztus munkájának a legfőbb jelentőségét Pál nem abban látja, hogy Jézus mester sok szép és egzotikus dolgot tanított, miközben itt járt a földön. A Krisztus-esemény legfontosabb hozadékának nem is annyira az Úr tanítását, mint a Krisztus halálát tekinti, annak engesztelő, feloldozó jellegét. Krisztus meghalt a mi bűneinkért, és feltámasztatott azért, hogy igazak legyünk Isten előtt, megmeneküljünk az ítélet napján, üdvösségünk, azaz szabadulásunk legyen.

Szívvel hisszük ezt – mondja az apostol. Közismert, hogy a szív a bibliai gondolkodásban az ember központja, a processzor, egyszerre az értelemnek és az érzelemnek a székhelye. S ilyenként a hit az értelem és érzelem tényezőket is magában foglalja. A bibliai hit-fogalomban mindenek előtt a „bizalom” tényező a hangsúlyos: hinni azt jelenti, hogy megbízni valakiben (vö. 1 Móz 15,6; Ézs 7,9; Hab 2,4). A Krisztus feltámadásában és mennyei uralkodásában való bizalom pedig elképesztő erőket szabadíthat fel az emberben. Az Isten és ember között egy bizalmi viszony van, egy bizalmi légkör van. Nem kell különösebben indokolni azt, hogy mennyivel másabb úgy élni egy kapcsolatban, egy közösségben, egy társadalomban, hogy jelen van ez a bizalmi szál. Milyen más az, ha nem azt kell keresni, hogy a másik hol akar becsapni, vagy túljárni az eszemen.

A Római levélben Pál apostol egy teljesítmény-elvű szemlélet ellen emel szót. Nem sokban különbözik ez attól az ideológiától, amelynek nem vallásos formáit a saját világunkból is ismerjük. Ha jól teljesítesz, fennáll a lehetősége annak, hogy igaz leszel Isten előtt. Ha kifizeted a tartozást, helyreáll a rend. Ez a szemléletmód viszont alapvetően destruktív, kényszeres. Nem produktív társadalmi szempontból, de egyéni szempontból sem. Mert ebből teljesítmény-kényszer, megfélemlési kényszer származik. Ha sikerül, akkor önteltséghez vezet. Ha nem sikerül, akkor megjelenik az önbecsület hiánya, a kudarc, a depresszió. Mennyivel másabb annak a tudatában élni, azzal a bizalommal élni, hogy elfogadott vagyok Isten előtt! Milyen más következménnyel jár, ha Isten iránt nem az adósság visszafizetésének a kényszere, hanem az adósság elengedésének a hálája kötelez!



## *2. Szájjal teszünk vallást*

A fentiekkel talán kevésbé vitatkoznánk, annál inkább viszont Pál következtetésével: szájjal teszünk vallást, hogy megtartassunk. A „vallástétel” itt többértelmű. A szöveg összefüggése alapján vonatkozik a bizonyoságtételre (a kimondott hitre), de a hirdetett evangéliumra, sőt az Isten imában való segítségül hívására is. Akárhogy értelmezzük, a lényeg az, hogy a szívbeli, bensőséges, személyes vonatkozáshoz társul itt a nyilvánosság gondolata. A keresztyén öntudat nyilvános felvállalása, amely egybecseng a hallott evangéliummal (az evangéliumi hagyományhoz való kötődés), de egybecseng a szívvel is (azaz meggyőződés alapú hit) (lásd fentebb a ὁμολογέω kifejezést).

Privát ügy-e a hit? Különösen a magyar fül számára tűnhet furcsának ez az egészen divatos kérdés. Hiszen a „vallás” szavunk etimológiailag is a verbálisan megvallott belső meggyőződésre, sőt a bizonyoságtételre utal. Mi tagadás, nem nagyon passzol ez a mai világunkba. A hétköznapi életből számtalan példáját látjuk annak, ahogy különböző szervezetek, ideológiák a hit nyilvánosságát megpróbálják korlátozni (vö. vallási jelek, pl. kereszt-szimbólumok eltüntetése, a „keresztyén Európa” ideológiájának fel nem vállalása alkotmányi szinten, stb.). Politikai vagy társadalom-filozófiai szempontból lehet, s kell is vitázni az ilyen jellegű rendeletekről. Egyházi vonalon nem is késik a vonatkozó kritika akkor, ha valamely politikai formáció ilyen rendeletekhez folyamodik. Azonban a probléma bagatellizálása nélkül úgy gondolom, hogy a Krisztus egyháza szempontjából nem az a legjelentősebb kérdés, hogy ott-e a látható szimbólum valamely világi / állami intézményben, okiratban, hogy jelen van-e a mondat az alkotmányban. Számtalan sokkal előbb és dinamikusabb módja van annak, hogy az egyház, vagy a keresztyén ember tudomására hozza a világnak, hogy ő Krisztus követője. Azok a látható szimbólumok, amelyeknek eltűnését fájdalommal nyugtázzuk, gyakran pótló eszközök gyanánt szolgálnak ott, ahol az egyház, Krisztus szolgája nem tudja, vagy nem akarja a hitnek azt a nyilvános formáját megélni, amelyre viszont lehetősége lenne, amelynek nem lenne akadálya, amelyet sem alkotmány, sem más világi rendelet nem akar megtiltani neki.

Mered-e vállalni a hitet a nyilvánosság előtt? Izrael szabadulás- és vándorlásélménye nem maradhatott magánügy. Tovább kellett adni az utódoknak, és hirdetni kellett a föld határáig.

## *3. A hit hallásból van*

Az egyetlen menedéket nyújtó hitre úgy lehet szert tenni, hogy hallgatjuk és meghalljuk az evangéliumot. Ez a kijelentés nemcsak a hit forrását jelöli meg (honnan származik?), hanem minősít is: az igazi hit az, amely az evangélium hallásából

táplálkozik. Róm 9,8 szerint Ábrahám igazi fiai azok, akik „az ígélet gyermekei”. A görög szövegben az ígélet (ἐπαγγελία) kifejezésben visszacseng az evangélium hirdetésének szakszava a Róm 10,15-ből (εὐαγγελίζω). A hívő Ábrahám igazi utódai, az ígélet gyermekei azok, akik hallják és hallgatják az evangéliumot.

A hallgatás, a figyelés a bibliai terminológiában a tanítványság alapjellemezője (Ézs 50,5). A feltámadás eleve egy olyan esemény, amelynek nem voltak szemtanúi. Még a tanítványok, vagy a Jézus közvetlen közelében élő, számára kedves személyek sem látták azt, ahogy az Úr feltámadt. Az evangélium központi üzenete eleve egy olyan esemény, amelynek nem voltak emberi szemtanúi, s amely a kezdet kezdetétől hallomás útján terjedt. Előbb az angyalok, az első hírnökök mondták el némelyeknek, s utána eljutott a hír a tanítványi csoporthoz is. Amit látni lehetett nem a feltámadás, hanem az üres sír volt. Önmagában elgondolkodtató, de többféleképpen is értelmezhető tapasztalat. Valójában a hallott evangélium volt az, amely a tanítványokban a helyére tette a dolgokat.

A hit az evangélium hallásából származik. Nem a látásból. A Szentírás számtalan formában hangsúlyozza, hogy a hallás sokkal feljebbvaló a látásnál. Különösen nyomatékosan kerül ez előtérbe a János evangéliumában, ahol a látható jelek csak megerősítik a hitet ott, ahol ez már hallás nyomán kialakult, de nem a látás szüli a hitet (vö. Jn 12,37; lásd még Zsid 11; Róm 8,24). A hit bizalom, amely természeténél fogva előzékeny, de amelynek alapja a megismerés: Isten, aki képes arra, hogy megcselekedje, meg is cselekszi, az ő ígérete szerint.

A hallás ugyanakkor a bibliai szóhasználatban a percepció, a valóság érzékelésének, észlelésének egyik formája. Azáltal hogy az apostol a hitet a hirdetett ige meghallására szűkíti tulajdonképpen az igazsághoz való hozzáférés *korlátairól* is beszél. Ez az, amiről tudunk. Részleges a tudásunk, a valóságról való ismeretünk. De ez is elég ahhoz, hogy valaki eljusson a hitig.

Miről árulkodnak a templomlátogatási statisztikák? És miről árulkodnak az ige hirdetések? Az apostol tökéletesen tisztában van azzal, hogy az evangélium hirdetése, még ha tisztán hangzik is, nem varázsszer: vannak akik nem figyelnek Isten hívására, akik nem hallgatják meg az Isten imáját (vö. Róm 10,21). Ez a kettősség a hívő ember számára kijózanító, de ugyanakkor lelkesítő is. Nincs más, rejtélyes módszer, mint hitelesen hirdetni az evangéliumot, s könyörögni azért, hogy ennek nyomán Isten lelke hitet ébresszen mindazokban, akik ezzel az üzenettel szembe-sülnek.

#### 4. Példák, képek, szemelvények

Bibliai illusztrációk: 1 Móz 15,1-6; Ézs 7,1-9; Mk 2,1-12; Jn 12,34-43; ApCsel 9,1-30; Zsid 11.

Kapcsolódó kérdések és válaszok a Heidelbergi Kátéból: 20-22; 61; 65-67.

#### 5. További szempontok az istentisztelet alakításához

*Lekció.* Az összefüggő perikópa textusnak hosszú. Lekció gyanánt viszont fel lehet olvasni a teljes Róm 9,30–10,21 szövegét. Az igehirdetés alaptextusául lehet választani a 9-10. és 17. verseket. A fenti prédikációvázlat is erre a három versre fókuszál.

*Imádság.* Az imádság rendjén nem maradhat el a fohász a fogatékkal élőkért sem. A „hit hallásból van” értelemszerűen a hallássérültek sorsára is irányítja a gyülekezet figyelmét. Az evangélium számukra is hozzáférhetővé kell, hogy váljon. A fentiek értelmében a hallás-motívum elsősorban a korlátozott tapasztalatszerzést jelenti.

*Énekek.* Az egyházi énekeskönyvekben a hit gyakori téma. A liturgikus istentiszteletet keretbe foglalja például ha kezdőénekként a 348. ének 1-3 verseit énekeljük, záróénekként pedig ugyanennek az éneknek a 4-5. verseit. Isten múltbeli tette, a korábbi hittapasztalat (1-3 versek) felkészít a templomi istentiszteletre. A templomból való elmenetelkor pedig a jövőre nézve a hit és bizalom megerősítésére szolgál ez a múltbeli tapasztalat (vö. 4. vers: „hited tőle mit várhat”). Az 5. vers ráadásul a hit megvallásának a mozzanatát is tartalmazza (vö. „róla tégy hitvallást nyelvem”). Az igehirdetés témájához kapcsolódnak még a következő énekek: 384 (Hozzád jövök ó Mesterem); 392 (Mindenek meghallják); 403 (Semmit ne bánkódjál, Krisztus szent serege); 425 (Hinni taníts, Uram); 434 (Szólsz hozzá, Istenem).

#### 6. Felhasznált irodalom

Bruce, F. F. *Romans*. Tyndale New Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans 1985.

Cranfield, C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. London: T&T Clark 1979, 2. köt.

Kálvin János. *A Rómaiakhoz írt levél magyarázata*. Budapest: Kálvin Kiadó 1992.

- Kruise, Colin G. *Paul's Letter to the Romans*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans 2012.
- Moo, Douglas J. *The Epistle to the Romans*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans 1996.
- Lekkerkerker, A. F. N. *De Brief van Paulus aan de Romeinen II*. Prediking van het Nieuwe Testament. Nijkerk: Callenbach 1980.

## Róma 12,1-3 — Metamorfózis

### 1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés

A római gyülekezethez írt levél elsősorban arról ismert, hogy itt Pál apostol a keresztyénség néhány alapvető elvi kérdését tisztázza. Róma 1-11 beszél Isten igazságosságáról, az ember bűnéről, megigazításáról, megszentelődéséről. Szó van itt kegyelmi kiválasztásról, illetve Izrael és a pogányok viszonyáról. Úgy tűnik, hogy a Róm 11,33-36 doxológiájában lezáródik a levél elvi kérdéseiről szóló része és a Róm 12-vel egy új nagy fejezet következik. Az apostol áttér a dogmatikáról az etikára, az elvi tanításról a keresztyén életgyakorlatra.<sup>1</sup> Ennek a második etikai résznek a két kezdő versét egyesek programszerű feliratnak tekintik,<sup>2</sup> amely annyiban helyes hogy a következő fejezetek szemléletét alapvetően meghatározza. De ugyanakkor azt is fontos megjegyezni, hogy Róm 12,1-2 nemcsak előre mutat, hanem visszafele is, és a megelőző fejezetekkel számtalan érdekes kapcsolópontot teremt, amelyekről az alábbiakban még szó lesz. Ezeken a kapcsolópontokon keresztül válik nyilvánvalóvá az, hogy nemcsak a „dogmatikának” lesz szükségszerű következménye az „etika”, hanem az etikának is szüntelenül vissza kell nyúlni a dogmatikához.<sup>3</sup> A keresztyén életre vonatkozó tanításnak nem szabad elszakadnia az elvi alapoktól.

A Róm 12,1 szerint ez a fejezet és a következő részek műfaji formája paraklézis, intő, buzdító beszéd, amelyben a gyülekezetet alapító apostol a gyülekezet tagjait, mint testvéreket szólítja meg.<sup>4</sup> A buzdítás oka Isten irgalmassága. Az „irgalmasság” (οἰκτιρμός *oiktirmosz*) kifejezés itt valójában többesszámban jelenik meg, amely mögött valószínűleg a héber רַחֲמִים *rachamím* gondolata áll, amely mindig többesszámban fordul elő az Ószövetségben. Szóanyagában kötődik ez a vers a megelőző perikópához, különösen a zsidók és pogányok viszonyáról szóló Róm 9-11-hez. Róm 9,15 a pogányok kiválasztása kapcsán idézi 2 Móz 33,9-et: „...

<sup>1</sup> Greijdanus, *Rome*, 533; Michel, *Römer*, 288; Lekkerkerker, *Romeinen*, 103. Etikai vonatkozású kérdésekkel, alkalmazott teológiával esetenként korábban is találkozunk (vö. Róm 6,11; 8,12; 11,20), de a Róm 11-16 intéseket tartalmazó gyűjtemény.

<sup>2</sup> Michel, *Römer*, 288.

<sup>3</sup> Kálvin, *Rómaiakhoz*, 253. Kálvin ebben látja a filozófiai etika és a keresztyén etika közötti alapvető különbséget. A bölcséleti etika „olyan, mint a fundamentum nélküli épület káprázatos felső része...”

<sup>4</sup> A Róm 12,8 szerint a παράκλησις *paráklészisz* egy a Lélek ajándékai közül.

irgalmazok, akinek irgalmazok (οἰκτιρω *oiktiró*)”.<sup>5</sup> Az irgalmazottak csoportjában a római gyülekezet tagjai fölismerhetik önmagukat. Most Róm 12,1 azokat szólítja meg, akiken Isten megkönyörült. Ami ezentúl következik, ti. az etikai fölszólítások teljesítése, az által (διὰ *diá*) válik lehetségessé, hogy a Róm 9–11 értelmében a római gyülekezet tagjain is megkönyörült Isten. Isten irgalmassága a keresztyén élet oka és megélésének eszköze. A διὰ *diá* eszközt („által”) vagy okot („miatt”, „valaminek az okán”) fejez ki, de nem célt. Nem az etikus élet szül irgalmasságot, hanem az irgalmasság teszi lehetővé, sőt szükségszerűvé a keresztyén etikát.<sup>6</sup>

A Róm 12,1-3-ban három kérés/intés fogalmazódik meg. (1) Az első így szól: „szánjátok oda a ti testeteket Istennek, (mint) élő, szent és kedves áldozatot, (mint) lelki istentiszteletet.” Kérdés, hogy mit ért itt az apostol a „test” kifejezésen? A görög verzióban itt a σῶμα *szómá*, nem a σάρξ *szárx* jelenik meg. Bár a kettő közötti különbség nem mindig egyértelmű.<sup>7</sup> Az világos, hogy a σάρξ *szárx* a hústestre utal. A σῶμα *szómá* jelentésköre ennél tágabb; itt tulajdonképpen a teljes embert jelenti, a maga szellemi, lelki és fizikai valójában.<sup>8</sup> Ha a σῶμα *szómá* jelentéskörét a levélben tovább vizsgáljuk (Róm 1,24; 6,6.12; 7,24; 8,10.11.13.23) azt mondhatjuk, hogy a római levél a σῶμα *szómá*-t különösen gyakran a halandósággal kapcsolatban említi („bűnnek a teste, halálnak a teste”). Az „áldozat” kapcsán az apostol három kifejezést használ. Két jelző, a „szent” és a „kedves/tetsző”, minden áldozat esetében alapvető követelmény. Különösen feltűnő viszont az „élő” szócska, amely ezt az áldozatot megkülönbözteti minden másától. Az áldozatban a vér által szereznek engesztelést, vagy adnak hálát. A bibliai szimbolikában a vér kiontása az élet kiontását, a halált jelenti. Az élő áldozat az állandóságot fejezi ki. Ez nem olyan, amit egyszer végrehajtanak, majd esetleg újra megismételnek.<sup>9</sup> Itt áldozattá-lételről van szó. Ugyanakkor a római levélen belül az „élet”-nek van egy többletjelentése is. Róm 6 szerint az élet Krisztusban van. Élő áldozat tehát csak az lehet, aki meghalt vele és életre támadt. Krisztus áldozata után fölöslegessé, sőt istenkáromlássá válik minden olyan áldozat, amelyben az ember alanyként (és nem

<sup>5</sup> A 2 Móz 33,19-ben itt a רַחַם *rácham* „megkönyörülni” igei formáját találjuk.

<sup>6</sup> Ilyen értelemben a magyar fordításban megjelenő „kérlek... Isten irgalmasságára” félrevezető lehet. Az „Isten irgalmassága által/okán” kifejezés jelentését kétféleképpen lehet értelmezni, attól függően, hogy a frázist melyik igéhez kapcsoljuk. Pál apostol *kéri* a gyülekezetet Isten irgalmassága okán (vö. az ezzel párhuzamos 12,3-at: „mondom a kegyelem által...” [διὰ *diá*]), vagy „kérlek titeket, hogy Isten irgalmassága miatt *szánjátok oda* a testeiteket”.

<sup>7</sup> Lásd pl. Róm 8,11-12, amely úgy tűnik, hogy ezt a két kifejezést szinonimaként használja.

<sup>8</sup> Vö. Murray, *Romans*, 110-111; Schmidt, *Römer*, 207. A héber נֶפֶשׁ *nefes* kifejezést a Septuaginta (LXX) gyakran fordítja σῶμα *szómá*-nak ott, ahol a magyarul ezt mondanánk, személy, lélek (pl. mindenki, minden lélek).

<sup>9</sup> Zsid 10,1-3 szerint éppen az áldozat periodicitása az, amely bizonyítja, hogy ez mennyire tökéletlen eszköz a bűnök rendezésére. Mert ha tökéletes lenne, csak egyszer kellene végrehajtani.

tárgyként) akar megjelenni. Ahhoz mérhető, amit Krisztus tett nem tud adni. A legtöbb, amit adhat az, hogy önmagát adja. Ezt a *σῶμα σὸμά*-áldozatot Róm 12,1 más néven „okos istentisztelet”-nek (*λογική λατρεία logiké látreiá*) nevezi. A *λατρεία látreiá* jelenti az istentiszteleti cselekmények összességét általában, a szolgálatot, a ceremóniát, amely a templomban zajlik, beleértve az áldozás aktusát is. Róm 12,1 szerint a hívők élete, önmaguk hálaáldozatként való odaszánása olyan, mint egy istentiszteleti szertartás, mint egy kultuszi esemény. Kérdés, hogy mit jelent a *λογικός logikosz* jelző? Egyértelmű az, hogy itt nem csupán az intelligencia szintjén megélt valamiféle racionális vallásosságot propagál az apostol. Ez nemcsak a szóhasználatnak mond ellent, hanem annak a kontextusnak is, amely a következőkben konkrét cselekedetekre szólít föl. Pál apostol nem használja máshol a *λογική logiké* kifejezést. Valószínűnek tarthatjuk, hogy a *λογικός logikosz* és a *πνευματικός pneümátikosz* („lelki”) rokonértelmű szavak.<sup>10</sup> Erre nézve 1 Pt 2,2 segíthet tovább, ahol az apostol a hamisítatlan „lelki (értelemben vett) tejről” (*λογικὸν γάλα logikon gálá*) ír.<sup>11</sup> Utalhatunk továbbá a hellenista zsidóság spirituális áldozatértelmezésére, amelyben a *λογική λατρεία logiké látreiá* a hálaadó imádságot jelöli,<sup>12</sup> ti. azt, amely a hálaadó áldozat helyére lépett. A lelki áldozat az, amely a kultikus/rituális ellentéte, vagy alternatívája. Ha helyes ez az értelmezés, akkor ez azt jelenti, hogy a test élő áldozatként való odaszánása olyan, mint egy lelki (értelemben vett) istentisztelet. A *λογική logiké* szó használata azonban azzal is magyarázható, hogy a 12,2-ben megjelenik a *νοῦς nous* „értelem, gondolkodás”, amely a 12,1-gyel párhuzamban áll. A „lelki istentisztelet” ilyen értelemben átmenetet képez az első és második intés között.

(2) A második intést az apostol hármasként tárja a gyülekezet elé, amely negatív-pozitív-negatív sémát követ: (a) ne idomuljatok e világhoz – (b) változások meg a ti értelmek megújulása által – (c) vizsgáljátok meg, hogy mi Isten akarat. Az (a) és (b) két rokonértelmű kifejezést használ. A *συσχηματίζω szüszhémátidzó* azt jelenti, hogy „idomulni, igazodni valamihez”, együtt (*σὺν szün*) alakulni vele egy bizonyos sémára (*σχῆμα szhémá*) (lásd még 1 Pt 1,14). Adott a modell. A világ itt nem annyira az a világ lakóit, az emberiséget, mint inkább a világekorszakot (*αἰῶν ájón*) jelenti, illetve – tekintettel arra, hogy itt a gondolkodásmód sémáiról van szó – az apostol itt a korszellemre utal. Pál gondolkodásában egyrészt a keresztyén ember meghalt erre a világra nézve. Másrészt ez a világekorszak

<sup>10</sup> Lásd Michel, Lekkerkerker. Másként vélekedik Greijdanus, *Rome*, 536-537. A „lelki áldozathoz” lásd 1 Pt 2,5.

<sup>11</sup> Néhány verssel később 1 Pt 2,5 a hívők „lelki áldozat”-áról is beszél, talán éppen Róm 12,1 (és 2 Móz 19) hatására, de itt már a *πνευματικός θυσίας pneümátokosz tüsziasz* kifejezést használja.

<sup>12</sup> Michel, *Römer*, 292; Bruce, *Romans*, 213. Lévi testamentuma szerint (3:6) az angyalok az Úrnak „lelki (*λογικός logikosz*) és vér nélküli áldozatot” mutatnak be.

múlандó az ő ábrázatával együtt.<sup>13</sup> A világhoz való idomulás helyett itt gondolkodásbeli (νοῦς *nusz*) átváltozást, metamorfózist ajánl (μεταμορφῶς *metámorfóó*).<sup>14</sup> A Krisztus-követővé lett ember számára mindenek előtt szellemi téren, a gondolkodásmódban kell bekövetkeznie a változásnak. Ez elsősorban abban nyilvánul meg, hogy az értelem kíváncsivá válik arra, hogy mit akar Isten. Isten akaratát csak ilyen megváltozott elmével lehet megvizsgálni (δοκιμάζω *dokimádzó*).

(3) A harmadik intés a római gyülekezet tagjait abból a szempontból érinti, hogy önmagukról hogyan gondolkodnak, milyen az énképük, és ennek megfelelően milyen az egymáshoz való viszonyuk. A φρονέω *froneó* „vélekedni, gondolkodni” ige, amely különböző formáiban négyszer jelenik meg a Róm 12,3-ban ebben a perikópában már sorrendben a harmadik olyan szó, amely az ember értelmi-szellemi világával áll kapcsolatban (a λογικός *logikosz* és a νοῦς *nusz* mellett).

A levél többször sejteti azt, hogy a római gyülekezet is sokféle szempontból heterogén közösség volt. A törvény és az evangélium kérdésének tárgyalása, az ószövetségi idézetek sokasága, de Izrael jövőjét érintő kérdések viszonylag aprólékos elemzése is mind arra utal, hogy a római gyülekezetben a pogányokból keresztyénekké lett tagok mellett, volt egy meghatározó zsidó-keresztyén csoport is. Ezek a csoportok különféle vonatkozásban igényelhetek a maguk számára tekintélyt. A zsidók azért, mert „az üdvösség közülük támadt”, a pogányokból lett keresztyének azért, mert a megelőző fejezetben Pál meglehetősen kedvező színekben tünteti fel őket. Izrael megkeményedése után, most ők a privilegizáltak. Ezzel szemben az apostol arra szólítja fel őket, hogy mindenki legyen tisztában a saját lehetőségeivel és korlátaival (vö. Róma 11,25, ugyanazzal a φρονέω *froneó* igével). Már önmagában a bevezetés, „a nekem adott kegyelem alapján mondom nektek”, azt sugallja, hogy ő nem az apostoli tekintély jogán kéri ki magának az engedelmisséget, hanem a kegyelem alapján szólítja meg őket, mintegy ezzel is példát adva, hogy az ember legyen tudatában annak, hogy azt amije van, kapta valakitől. Ezért ne gondoljon többet (ὑπερφρονέω *üperfroneó*) annál, mint ahogyan vélekednie kell, hanem józanul vélekedjék (σωφρονέω *szófroneó*). A σωφρονέω *szófroneó* kifejezést találjuk pl. a gadarai ördögös szellemi állapotának leírásában, miután Jézus megszabadította őt „az idegen légiótól” (Mk 5,15).<sup>15</sup>

A helyes gondolkodás tartalmi vonatkozásait valójában a következő versek fogják kifejteni (12,4-8). A gyülekezet tagjainak helyes önértékelése és a testvérek

<sup>13</sup> Vö. 1 Kor 7,31: „elmúlik e világ ábrázata” (τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου *tu szchéma to koszmu tutu*).

<sup>14</sup> Ugyanez a szó jelenik meg a Jézus átváltozását leíró történetekben (Mk 9,2; Mt 17,2), és 2 Kor 3,18 ezzel a kifejezéssel írja le a hívők Jézus ábrázatára (εἰκῶν *eikón*) való átváltozását. A μορφή *morfé* és a σχῆμα *szkémá* együtt jelenik meg a Fil 2,7 Krisztus-himnuszában.

<sup>15</sup> Ennek ellentéte 2 Kor 5,13 szerint az extázissal együtt járó szellemi állapot.



értékelése mindenekelőtt a gyülekezeten belüli egység szempontjából kulcsfontosságú. A Krisztus teste egy nagy egység, de ezen belül az egyes személyek különböző megbízásokat látnak el (1 Kor 12). A test egy, de sok tagja van, a különböző kegyelmi ajándékok szerint. Ezeket az ajándékokat pedig Isten a hit mértéke (*μέτρον metron*) szerint osztotta szét (12,3,6). Mit jelent a hit mértéke? A mérték mindenekelőtt korlátot jelent. A mértékkal osztott hit azt jelenti, hogy a gyülekezet tagjai közül senki nem birtokosa a hit teljességének. Ezért nem gondolhat többet (*ὑπερφρονέω überfroneó*) magáról, mint amit valójában kapott. A *ὑπερ hüper* már a korlát túllépését jelentené. Isten a hitet kimérte, kiporcíozta (*μερίζω meridzó*). A kép mögött ott van az a gondolat, hogy egy meglévő egységet osztott szét. Van akinek erősebb hitet adott, van akinek gyengébbet. De akinek erősebb van, még azé sem teljes. Teljessé csak úgy lesz, ha egyik kipótolja a másikat, ha az erős és a gyenge hit egymás mellé kerül (vö. Róm 14). A gyülekezet a maga egységében bírja a hit teljességét, amint ezt a kegyelmi adományok listája a 12,4-8 verseiben szépen érzékeltet. Ha mind együtt van ez a sok ajándék, akkor lesz teljes a Krisztus teste.

## 2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések

Amint említettük, Róm 12,1 kultikus terminológiát használ, de azt metaforikusan értelmezi. Az ószövetségi áldozati állat helyett itt a keresztyén ember testének (egész valójának) odaáldozásáról beszél. A reformátori egyházi tanítás általában azt hangsúlyozza, hogy Krisztus áldozata az ószövetségi áldozat beteljesítése volt. Kereszthalála fölöslegessé tesz minden más áldozatot. A Szentírás azonban kétféle áldozatról beszél. Az áldozatnak van egy olyan formája, amely megelőzi a bűnbocsánatot. Ennek az engesztelő áldozatnak a célja az, hogy kiengesztelje Istent, hogy bocsánatot nyerjen. Az Újszövetség Krisztus kereszthalálát ilyen értelemben tekinti az ószövetségi áldozati szertartások beteljesülésének és lezárásának.<sup>16</sup> De a Biblia tud olyan áldozatról is, amelyre akkor került sor, amikor Izrael népe életében valamilyen formában (pl. egy szabadító történelmi tett által) *már* megjelent Isten. Az áldozatnak ezt a formáját hálaadó áldozatnak tekintették. A Krisztus kereszthalála nem hálaáldozat volt. Más szóval, az ószövetségi hálaáldozat Krisztus halála után is érvényben marad. A Róm 12,1 szerint a test odaáldozása ennek az ószövetségi kultikus formának a spirituális vetülete. Isten irgalmassága nem teszi fölöslegessé ezt az áldozatot, hanem értelmet és célt ad annak. A bibliai áldozat lényegét a 1 Krón 29,14 így foglalja össze: „Mert ki vagyok én, és mi az én népem,

---

<sup>16</sup> L. ezzel kapcsolatban Róm 3,25; Ef 5,2; Zsid 7,27; 9,26; 10,12,14; 1 Jn 2,2; 4,10.

honnan volt erőnk ilyen önkéntes adakozásra? Bizony tőled van mindez, és csak azt adtuk neked, amit kezedből kaptunk.” Áldozni azt jelenti, hogy visszaadni Istennek azt, ami őt illeti meg. Az Ószövetség elutasítja azt a gondolatot, hogy az áldozatra Istennek lenne szüksége (vö. Zsolt 51), illetve, hogy a formálisan végrehajtott kultuszi cselekmény bárminemű hatásfokkal bírna (Mik 6,6-8). Innen már csak egy lépés van az áldozat spirituális értelmezésének a megjelenéséig. Zsolt 141,2 az imádságot áldozatnak, áldozattal egyenrangú cselekménynek tekinti (vö. Péld 15,8). Ennek a lelki áldozatnak egy tovább gondolt formája az, amiről Róm 12,1 beszél. A *σῶμα* *szómá* feláldozásának gondolatát a levél korábbi fejezetei már előkészítik. Róm 6,13 ezt írja a keresztség által Krisztusban új életet nyert rómabelieknek: „szánjátok oda magatokat Istennek (*παραστήσατε ἑαυτοὺς* *párasztészáte ea-ütusz* [ugyanaz az ige, mint 12,1-ben!])... tagjaitokat (*τὰ μέλη ὑμῶν* *tá melé hüμών*) is adjátok át.” Noha az ember gondolkodásában elválík egymástól az áldozó és az áldozat, már a legelső áldozatbemutatásnál, Kain és Ábel történetében is nyilvánvaló az, hogy Isten a kettőt egységben látja.<sup>17</sup>

Az emberi értelem metamorfózisa és Isten akaratának a megvizsgálása szintén egy korábban megfogalmazódó teológiai tétel továbbgondolása. A római levél már több esetben bizonyította, hogy alapvető metamorfózis nélkül az emberi értelem nem képes Isten dolgait megérteni (8,5-8). Egészen egyértelmű ez a Róm 9-11-ben. A pogányok kegyelmi kiválasztása és Izrael megkeményítése kapcsán Isten különös tervéről beszél, mely szerint ő „mindeneket engedetlenség alá rekesztett, hogy mindeneken könyörüljön” (11,32). Az ő gazdagságának, bölcsességének és tudományának mélységei kikutathatatlanok, és kinyomozhatatlanok az ő útjai (11,33-34). Később pedig a levél további részében Pál számtalan olyan etikai útmutatást ad, amely nem illik bele ennek a világnak a gondolkodási sémájába: pl. az ellenség szeretete, a gonosznak jóval való meggyőzése (vö. Róm 12,14.17.19-21), a hitben erőtlenséghez való felelősségteljes viszonyulás (Róm 14), stb. Ezek elfogadásához új gondolkodásmódra van szükség. Az újszerű élet nem szabályok és parancsok kivittelezését jelenti, hanem mindenekelőtt egy alapvető szemléletváltást feltételez. Nemcsak a testnek kell áldozattá válni, hanem az értelemnek is meg kell hajolnia Isten előtt.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Vö. 1 Móz 4,4-5: Isten rátekintett *Ábelre* és az ő ajándékára, *Kainra* pedig és az ő ajándékára nem tekintett. Az áldozat és az áldozó ember közötti szoros kapcsolatot húzzák alá az Ószövetségnek azon szövegei, amelyek az elsőszülött megváltásáért bemutatott áldozatokról beszélnek (2 Móz 13,12-53; 34,19-20). 4 Móz 3,12-13 szerint a lévíták tulajdonképpen az ilyen megváltó áldozat szerepét töltötték be. Ezért bizonyos értelemben tekinthetjük őket a Róm 12,1-beli „élő áldozat” előképének.

<sup>18</sup> A görög bölcsek a *νοῦς* *musz*-t tekintették a hégemónikonnak, a vezérlőnek. Pál pedig ezt az értelmet itt (Kálvin szavaival) „elűzi a trónról” (Kálvin, *Rómaiakhoz*, 256).

A Róm 12,2-ben használt νοῦς *nusz* „értelem”, „gondolkodás”, ószövetségi megfelelője a szív (לֵב *léb*). Jer 31,33 azt hirdeti, hogy eljön majd az az idő, amikor Isten a törvényt nem csupán mint használati utasítást adja Izrael kezébe kőtáblákon, hanem a szívébe írja be azt, azaz Izrael gondolkodásmódját fogja megváltoztatni. Ennek előjeleiről olvasunk pl. Zsolt 73-ban és Mal 3,13-18-ban. Zsolt 73 szerint a szentély, az Isten közelsége az a hely, ahol az embernek alapvetően megváltozhat a világról alkotott képe. Enélkül nem érti, hogy miért lenne jó Istent keresni ebben a világban és az ő törvényének megfelelően élni. A Róm 12,2-ben valószínűleg szándékosan csatol vissza az apostol a levél bevezető részére is, ahol a nem keresztényekről beszélt. Róm 1,28-ban ugyanazt a δοκιμάζω *dokimázo* igét találjuk, mint 12,2-ben, csak hogy ott negatív értelemben. A pogányok nem keresték Isten akaratát, amelynek eredménye az ἀδόκιμος νοῦς *ádokimosz nusz* „képtelen gondolkodás” lett, valójában olyan értelem, amely nem mérlegel, amelynek nincs erkölcsi értéke.

A Róm 12,3-ban megjelenő gondolatnak is tág a teológiai kontextusa. A mértékel osztott hit képével összecseng az, amit az Ef 4,7 a mértékel osztott kegyelemről (χάρις κατὰ τὸ μέτρον *chárisz kátá to metron*) mond. Ef 4 is Róm 12,3-8-hoz hasonlóan beszél a sokrétű kegyelmi ajándékról és az ennek ellenére, vagy éppen ebben megvalósuló egységről. Ide kapcsolódik továbbá 1 Kor 12, a kegyelmi ajándékok sokféleségéről és a Krisztus testének az egységéről. Hasonló tematikát bontogat Jézusnak a szolgálati hűségéről is hanyagságról szóló példázata Mt 25,14-30-ban, amely a megbízatás sokszínűségét, de a szándék egységét a szétosztott talentumok történetével meséli el.<sup>19</sup> Az ószövetségi szövegek közül példaképpen megemlíthetjük a 2 Móz 18; 4 Móz 2 és 11 elbeszéléseit.

### 3. Prédikációvázlat

Mózes halála után a honfoglalás új kihívása előtt álló Józsuét ezzel biztatja Isten: „Ne hagyj abba ennek a törvénykönyvnek az olvasását, hanem tanulmányozd éjjel-nappal, őrizd meg, és tartsd meg mindazt, ami ebben meg van írva. Akkor sikerrel jársz utadon, és boldogulsz.” (Józs 1,8). Ha hűséges vagy a Bibliához boldog és sikeres életed lesz.

Így van ez? Zsolt 1,2-3 azt írja, hogy az az ember, akinek az Úr törvényében van gyönyörűsége és arról elmélkedik éjjel és nappal, „olyan lesz, mint a folyóvíz mellé ültetett fa, amely idejében megtermi gyümölcsét, és nem hervad el a lombja.

---

<sup>19</sup> Vö. fentebb 7. fejezet.

Minden sikerül, amit tesz.” Ez a mi tapasztalatunk is? Hogy az Isten törvényéhez ragaszkodó keresztyén ember életét siker és boldogság kíséri?

Lehet, hogy vannak olyanok, akik éppen az elmúlt napokban élték át életük legnagyobb tragédiáját. Vagy olyanok, akik éppen kórházi kivizsgálás előtt állnak. Vagy akiknek még néhány hetük van addig, amíg felbomlik a munkaszerződésük. Valami megakadályoz abban, hogy a Biblia tanítását készpénznek vegyüek. Arról nem is beszélve, ha a törvényt annak jézusi értelmezésében próbálom kivitelezni. Ezt mondja Mt 5,22: „Én pedig azt mondom nektek, hogy ne szálljatok szembe a gonosszal, hanem annak, aki arcul üt jobb felől, tartsd oda másik arcodat is.” Vagy: „Szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok azokért, akik üldöznek titeket”. Hasonlóképpen mondja Pál az alapige után néhány verssel: „ha éhezik ellenséged, adj ennie, ha szomjazik, adj innia” (Róm 12,20). Még a Józsué korában érvényes törvénnyel is nehezen tudunk mit kezdeni („szeresd felebarátodat”), nemhogy annak radikális újszövetségi verzióival. Van még valaki, aki ezek után is elhiszi azt, hogy a krisztusi etika boldogulással és sikerrel jár?

Ez a néhány példa elegendő arra, hogy érezzük, hogy a mi világunk és a krisztusi világ között óriási szakadék húzódik. Sokszor megfogalmaztuk már, hogy az, amit Jézus megálmodott egy másik világ számára készült. Ennek a világnak meg kell változnia ahhoz, hogy a Hegyi Beszéd magasra állított mércéit alkalmazni tudjuk. Nem lehet, jelen körülményeink között nem kivitelezhető. Ezek után nem csoda az, hogy a krisztusi szellemiség egy alkalmazhatatlan dogmává degradálódik ebben a világban. Az elveket, a tételeket megtanuljuk (Róm 1–11), de nem vagyunk képesek azokat gyakorlatba átültetni (Róm 12–16). Számunkra a Római levél véget ér valahol a 11. fejezet doxológiájával.

Pál tanítása szerint két alapvető akadálya van annak, hogy ebben a világban Isten törvénye szerint éljünk. Egyik a test, teológiai szempontból az emberi erőtlenség jelképe, a fizikai létünk korlátja, a másik pedig az ideológia, a gondolkodásmód. Mielőtt a római levél végén az apostol rátérne a keresztyének életét meghatározó útjelzők felsorolására, először annak a titkát szeretné tisztázni, hogy hogyan válhat a Krisztus törvénye szerinti élet belső kényszerré. Hogyan lehet a törvény ítéletének tüzeből, egy belső, Isten irgalmasságának szikrája által lángra lobbantott, csontjainkban izzó tűz? Hogyan valósulhat meg az, amit Jer 31,33 így mond, hogy „törvényemet a belsejükbé helyezem, szívükbé írom be”.

(1) „Szánjátok oda a ti *testeteket*...” Amikor hitről beszélünk hajlamosak vagyunk egy másik világra gondolni. A testi, fizikai világot elválasztani a lelki, szellemi világtól, a templomi életet a családi otthontól, a gyülekezeti közösségi identitásunkat a magánéletünkötől. Erről a különbségtételről azonban a Szentírás nem

tud. A teremtés története arról szól, hogy Isten alkotja meg a fizikai világot, nemcsak a szellemvilágot. Ő is ott jár a kertben Ádámmal és Évával. Ott nincs szent és profán. Az isteni világ és az emberi világ között a válaszfal nem a természeti, a fizikai, hanem a bűn. Isten karácsonykor ezt a válaszfalat töri át és teremti meg annak lehetőségét, hogy a profánt szakralizáljuk.

A test önmagában nem szent. Igaz vannak, akik szentnek tekintik. Mindig is voltak. Ha azt hinnénk, hogy a test istenítése csupán modern korunk fejleménye, amihez a kétezer éves evangélium nem tud érdemben hozzászólni, az olvassa el a római levél bevezető fejezetét (Róm 1,24-28). A test nem szent, de szentté lehet általa, hogy odaadjuk hálaáldozatként Istennek. A test nem isten, hanem áldozat. De eltérően az áldozat szokásos formáitól ez élő áldozat. Ezt nem lehet egyszerűsrimenkorra föláldozni, hanem csak úgy, hogy az oltáron élem az életemet. Annak a tudatában élek, hogy az én életem Isten előtti áldozat. A korábban említett jézusi tanítások csak úgy kelhetnek életre, ha én magam, fizikai korlátaimmal, mást diktáló indulataimmal áldozattá válok. Az ellenséget nem lehet másképpen szeretni, csak úgy, ha indulatom, haragom, dühöm és zsigereimbe zárt bosszúvágyam az oltárra kerülnek. Ezt látjuk az ószövetségi ún. bosszú-zsoltárokból is, hogy az imádkozó ember bosszúvágyát is az oltárra teszi (Zsolt 109). És ezt az áldozatot kedvesen fogadja Isten. Gondolkozzunk így: minden haraggal lesújtó kéz, minden gyilkos tekintet, minden bosszúra szomjas pillantás, minden kemény szó (Mt 5,22) válhat Isten dicsőítésének eszközévé akkor, ha ezeket le tudom tenni előtte. Ezt az életformát nevezi úgy a Róm 12,1, hogy „istentisztelet”. Itt ugyanazt a kifejezést használja, mint a templomban zajló kultuszi cselekményekre. Ez az amit így szoktak nevezni, hogy az élet istentisztelete.

Áldozattá lenni – Pál apostolnak ez a programja a keresztyén gyülekezet számára. Nem a sors áldozatává, hanem Isten számára élő áldozattá lenni. Ezt így nem lehet megjátszani. Erre önmagunkban nincs erőnk. Ezért is írja az apostol, hogy ez „az Isten irgalmassága miatt” történhet így. Ezzel nem érdemeket próbálunk megszerezni, nem irgalmasságot akarunk kicsikarni, hanem ezzel válaszolunk Isten irgalmasságára, és az ő tettéből meríthetünk erőt. Ide kapcsolódik a Heidelbergi Káté 32. kérdése és válasza: „Miért neveznek téged keresztyénnek? Azért, ...hogy magamat élő hálaáldozatként neki adjam.”

(2) A másik korlát a *gondolkodásmód*. „Változtatok el a ti értelmek megújulása által” (12,2). Érezzük azt, hogy ezt nem lehet kivitelezni csak azért mert valaki erre felszólít minket. Krisztus követése nem egyszerűen régi szokások elhagyását jelenti. Attól, hogy valaki fehér ruhát ölt, még nem lesz olyan, mint az angyalok. A törvények egy részét meg lehet tenni azért, hogy mások elvárásainak eleget

tegyünk, hogy elkerüljük a büntetést, hogy valami javunk származzon belőle, stb. De ahhoz, hogy személyiségünket alapvetően érintő, önérzetünket sértő kérdésekben saját magunk ellen vegyük fel a harcot, ehhez már többre van szükség. Ahhoz, hogy Jézus vagy Pál apostol tanítását gyakorlatba ültessük a gondolkodásmódunk megváltozására van szükség. Nemcsak a testnek, hanem az értelemnek is meg kell hajolni Isten előtt.

Zsolt 73,1-17 szemléletesen érzékelteti azt, hogy meddig jut el az ember, ha ennek a világnak a paradigmái szerint próbál élete eseményeinek értelmet adni: „Íme, ilyenek a bűnösök! Háborítatlanul gyarapítják vagyoniukat szüntelen. De én hiába tartottam tisztán a szívemet, hiába mostam kezemet ártatlanságomban, mert csapások érték mindennap, fenyítések minden reggel.” Hiába. Hasonlóképpen Mal 3,14: „Hiábavaló az Isten szolgálata, és mi haszna, hogy megtartjuk törvényeit, hogy alázatosan járunk a Seregek Ura előtt?” Mi haszna?

Hányszor kimondjuk ezt mi is, naponként, ha korrupciós hivatalnokokkal, közösségeket és egész országot csődbe sodró politikai vezetőkkel szembesülünk, vagy Krisztus tekintélyét hamis és körmönfont egyházpolitikával bemocskoló pázsitorokkal van dolgunk. Mondjuk ezt tehetetlenül szemlélve a düledező ország- és világgazdaság büntetlen szipolyozóit, vagy látva egészségügyi érdekeltségű mágnásüzemek alattomos szervezkedéseit. Mi haszna? Van aki ezt nem bírja. Elkezd ennek a világnak a sémája szerint idomulni. Úgy véli, hogy a bibliai etikai modellek már nem működnek (család, házasság, munka, felelős vezetés, stb.). Azt látjuk, hogy sok kérdésben néhány évtized lemaradással az egyház szemlélete is a korszellemhez idomul.

Ha azt hisszük, hogy ez a világ valaha más volt, vagy mássá lesz tévedünk. A világ nem lesz mássá. Mi több, Pál apostol is ilyennek látta azt a maga korában. És mégis ezt írja, amit ír! Hogy lehet áldani azokat, akikátkoznak (12,14), hogy lehet az önmagukat istenítő császárok között is alázatosnak maradni (12,16), hogy lehet a gonoszért jóval fizetni (12,17), a gazságok láttán a bosszút Isten kezébe tenni (12,19), a felsőbb hatalmasságnak engedelmessé válni és azért imádkozni (13,1), lehet adót fizetni (13,6). Hogy lehet? Ha a világ (korszellem) nem változik, akkor a mi szellemünknek kell megváltoznia.

Az Isten törvénye, az evangélium nem irracionális, csak akkor, ha még nem történt meg a racionális ez a metamorfózis. A 73. Zsoltár azt mondja, hogy egy dolgot lát a szem ha Isten nincs benne a képben: „Egondolkoztam rajta, meg akartam érteni, de túl nehéznek tűnt nekem.” (73,16). De más dolgot lát akkor, ha belép a szentélybe: „Végül elmentem Isten szent helyére, és megértettem, hogy milyen végűk lesz”. (73,17). Itt nyerhet egy másik dimenziót a látásunk (vö. 2 Kir 6,16-17). Csak az ilyen megváltozott elme képes arra, hogy Isten akaratát megvizsgálja, hogy

azt jónak és tökéletesnek lássa, hogy kedvesnek találja (mint amilyennek Isten találta a mi áldozatunkat).

(3) Harmadszor arról beszél Pál apostol, hogy a megújult értelem nem adhat okot arra, hogy valaki fölényesen gondolkozzon önmagáról. Nemcsak egy másik világképet alakít ki bennem a metamorfózis, hanem egy másik énképet is. Egy világszemlélet, ideológia elsajátítása esetén mindig megvan az exkluzivizmus veszélye. Ha valaki úgy véli, hogy ismeri a világ magyarázatának a titkát, felfuvalkodottá teheti. Itt ennek kapcsán inti az apostol a gyülekezetet. A római közösség sokféle szempontból heterogén volt (etnikai szempontból vagy a hitben való előrehaladás szempontjából). A következő versek részletesen beszélnek a kegyelmi ajándékok különbözőségéről. De ezzel együtt hangsúlyozza az apostol azt is, hogy itt egység van. Mindegyik ajándékot annak mértéke szerint Isten adta, akár jelentősnek tűnik, akár jelentéktelennek. A hit mértékében különbségek vannak, de annak hatékonyságában és természetében nem. A keresztyén embernek itt kell megtanulni azt, hogy nemcsak az erős hit Isten ajándéka, hanem az erőtlenség is.<sup>20</sup> Ezért kell a hitben erőtlent ugyanabba a közösségbe befogadni (Róm 14,1). Az apostol a hit mérték szerint való szétosztásáról beszél, amely az egység és a különbözőség képét egyaránt magán hordozza. Önmagában senki nem bírja a hit teljességét, de együtt igen. Ez két szempontból jelent kihívást a mindenkori keresztyén gyülekezet számára. Egyrészt az individualizmus korában a közösség tagjainak egymásrautaltságát hangsúlyozza. Másrészt kihívás számunkra az, hogy mindent a *nekünk* adott hit mértéke szerint lelkiismeretesen elvégezzünk (12,6). A mérték korlátokat jelent, a lélek jelenléte nem káoszt, hanem józan rendet szül.

Sem Jézus, sem Pál nem egy másik világ számára fogalmazza meg etikai alapelveit. Amiről ők beszélnek, annak erre a világra nézve van alapvető jelentősége. Ha igaz az, hogy Jézus az Isten országát elhozta hozzánk, akkor ezt a folyamatot már nem lehet visszafordítani. Ennek az országnak a mi világunkban kell terjednie, látthatóvá válnia. Mégpedig a gyülekezetből kifele vigyük magunkkal azt, aminek hiányában a világ is nyög és sóvárogva várja megjelenését.

#### 4. Példák, képek, szemelvények

Hogy a „világidegen” ideológiák mennyire igénylik a gondolkodásmód metamorfózisát, azt kitűnően érzékelteti például Anders Thomas Jensen dán rendező

---

<sup>20</sup> Pál még olyan megnyilvánulási formákat is kegyelmi ajándéknak tekint, amelyek számunkra egészen természeteseknek tűnnek.

*Ádám almái* (Adams aebler) című filmje (2005). A filmben Ivan, az édenkert-szerű templom papja egy másik világon élő ember számára alapvetően gyerekesnek, naivnak, abszurdnak, groteszknek, ostobának, egy adott ponton pedig veszélyesnek (pszichiátriai esetnek) is tűnik. A legnagyobb veszély mégis az, a világ attól dől össze, ha ez a sok szempontból idegen és abszurd ideológiát valló Ivan elhatározza, hogy mássá lesz. Bármennyire idegen gondolat az ellenség szeretete, mégis a világ ez után nyög és sóhajtozik.

## 5. További szempontok az istentisztelet alakításához

*Lekció.* A szöveg elemzésénél már több olyan bibliai textusról volt szó, amely a Róm 12,1-3 valamelyik aspektusát jobban megvilágítja (pl. Mt 25,14-30; Róm 6; Ef 4; 1 Kor 12; 4 Móz 2). A perikópa egészének üzenetére való tekintettel viszont megfelelőbb a Zsolt 73-t vagy Jer 31,31-34-t választani.

*Imádság.* Hálaadás Isten irgalmáért, Krisztus engesztelő áldozatáért, amely által új életre szabadított fel minket. Megteremtette annak lehetőségét, hogy egy másik szemmel lássuk ezt a világot. Köszönjük meg neki a hitet, amelyet a mi gyülekezetünkben is szétszított mérték szerint. Az erős hitért és a gyenge hitért is adjunk hálát. Azokért is akikre sok talentumot bízott és azokért, akiknek kevesebbet adott. Kérjük őt, hogy a nekünk adott hit mértéke szerint tudjuk betölteni feladatainkat, élni kegyelmi ajándékainkkal a közösség egysége és épülése érdekében. Kérjük azt, hogy akkor, amikor a korszellem gondolkodási sémáit sokkal reálisabbnak, életszerűbbeknek észleljük, ajándékozzon meg egy másik látással (2 Kir 6,16-17), amely minden körülmények között meglátja, hogy mi az ő jó, kedves és tökéletes akarata. Ne elégedjünk meg azzal, hogy átlagemberek, átlagkeresztyének legyünk, hanem ez a tökéletes akarat álljon ott mérceként előttünk. Így legyünk az ő követői egy olyan múltó világban, ahová Jézus már elhozta az ő országát.

*Ének.* Tematikájában kapcsolódnak a következő énekek: 73. *Bizonyára jó az Isten;* 314. *Az én időm, mint a szép nyár...* (7.v.); 317. *E világ mióta fennáll...* (5.v. „Ne szabad magad e világhoz, földi veszendő jószághoz”); 432. *Mit használ keresztyénységem?*; 434. *Szólsz hozzám Istenem...*



## 6. Felhasznált irodalom

- Boor, Werner de. *Der Brief des Paulus an die Römer*. Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal: C. Brockhaus Verlag 1967.
- Bruce, F. F. *Romans*. Tyndale New Testament Commentaries. Leicester: IVP 1997.
- Greijdanus, S. *De brief van den apostel Paulus aan de gemeente te Rome*. Kommentaar op het Nieuwe Testament 6. Amsterdam: H. A. van Bottenburg 1933.
- Kálvin János. *A Rómaiakhoz írt levél magyarázata*. Budapest: Kálvin Kiadó 1992.
- Lekkerkerker, A. F. N. *De brief van Paulus aan de Romeinen*. De prediking van het Nieuwe Testament. Nijkerk: Callenbach 1980.
- Michel, O. *Der Brief an die Römer*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966.
- Murray, John. *The Epistle to the Romans*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans 1965.
- Schmidt, Hans W. *Der Brief des Paulus an die Römer*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 6. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1963.



## 1 Korinthus 2,(9-11)12-16 — Lélektranszplantáció

### 1. Amit a textusról tudni kell – exegetikai megértés

*A tágabb szövegkontextus.* 1 Kor 2,12-26 nem önálló szövegegység, hanem egy hosszabb argumentatív gondolatmenet egyik töredéke. A perikópa értelmezésénél kardinális jelentősége van ennek a tágabb szövegkörnyezetnek, amelynek kulcsifejezései visszaköszönnek az aktuális perikópában is. Az a hosszú gondolatfűző, amelynek egyik láncszeme a 2,12-26, a levél legelején, 1 Kor 1,5-ben kezdődik és a 4. fejezet végéig tart.

- 1,4-9 – mindent tudtok. A korinthusiakhoz írt első levél felvezetőjében, az apostoli levelekre jellemző hálaadó részben a mondanivaló lényegi eleme fogalmazódik meg. Pál konkrétan azért ad hálát, hogy a korinthusiakat Isten Krisztusban megajándékozta minden beszéddel (*λόγος logosz*) és ismerettel (*γνώσις gnószisz*). Mit jelent ez az első hallásra elvontnak tűnő gondolat? Valószínűleg azt, hogy más gyülekezetekhez viszonyítva a korinthusiaknak bőven volt részük evangéliumi tanításban, az evangélium hirdetői közül többen is megfordultak közöttük (vö. 1 Kor 1,12; 3,22).
- 1,10-16 – a bőséges ismeret belső vizzályhoz vezetett. A következő gondolati egység szerint éppen a beszéd (értsd: a hirdetett evangélium) és a hozzá kapcsolódó ismeretnek ez a bőséges ajándéka volt az, amely a gyülekezeten belül szakadásokhoz vezetett. Ezért arra kéri a korinthusiakat, hogy az egységre törekedve ugyanazt mondják (*λέγω legó*), egyazon értelemmel (*νοῦς nusz*) és véleménnyel (*γνώμη gnómé*) legyenek (1,10).
- 1,17–2,5 – nem emberi bölcsesség. A vizzály alapját képező külső szereplők, tanítók között (Pál, Apollós, Kéfás) az apostol nem mások, hanem a saját evangéliumhirdetésével foglalkozik. Ebben az egységben az alaptéma a páli igehirdetésben megjelenő isteni kinyilatkoztatás alaptermészete, amelyet röviden így tipizál: nem emberi bölcsesség ékes szavai (2,1.4-5), hanem lélek és erő felmutatása (2,4). Az ékesszóláshoz, az emberi bölcs beszédhez (*σοφία λόγου szófiá logu*) képest a kereszt általi megváltásról szóló sajátos keresztyén beszédmód a magasan képzett görög világ számára bolondság (*μωρία móriá*), de a hívőknek

erő (δύναμις *dünámisz*) (1,18).<sup>1</sup> Hogy itt az emberi bölcsesség konkrétan valamire vonatkozik, vagy általánosságban jellemzi a nem keresztyén gondolkodásmódot, az nem egyértelmű,<sup>2</sup> ám az erő, amelyet azzal szembeállít minden bizonnyal a kereszthalált halt Messiás látszólagos gyengeségében megnyilvánuló isteni cselekvésre utal.

- 2,6-16 – hanem Isteni bölcsesség. Ez a perikópa különösebb gondolati törés nélkül kapcsolódik az előzőhöz. Míg 1,17–2,5-ben inkább a „nem emberi bölcsesség” gondolat volt hangsúlyos, itt a másik oldalról írja le: a keresztről szóló evangélium isteni bölcsesség, „amelyet a tökéletesek között szólunk”.<sup>3</sup>
- 3,1-3 – testiek vagy lelkiek? Miután az isteni bölcsességet csak a hitben felnőtt, lelki emberek képesek befogadni, Pál megállapítja, hogy a korinthusiak még mindig „kisedek”, akik nem bírják a felnőtteknek szánt szilárd eledelt. Az ezt követő versekben (4,20-ig) ezt a hitbeli erőtlenséget tematizálja.

Az 1 Kor 1–4 két alapvető kulcsszava tehát az „ismeret” (ti. a titkos isteni világterv), illetve az ezt közvetítő „beszéd” (vagyis az evangéliumhirdetés). Az 1 Kor 1,5-ben ezek adják meg az alaphangot, s az aktuális perikópában is pontosan ez a két téma az, amely átítatja az egész szövegegységet.

- 2,12-13 szerint a lélek azért adatott, hogy *megismerjük* (οἶδα *oidá*) azt, amit Isten ajándékozott nekünk, illetve, miután megismertük, *beszélünk* (λαλέω *láleó*) is erről.
- A 13. vers a beszédet tematizálja (emberi beszéd / tanítás vs. isteni tanítás).
- A 14-15. versben pedig a megismerés / felismerés képessége vagy képtelensége a téma.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> A beszéd és erő ellentétéhez lásd 1 Kor 4,19-20.

<sup>2</sup> Apollósról megjegyzi az Újszövetség, hogy ékesszóló, művelt tanító volt (ApCsel 18,24). Pál irányába pedig elhangzik a kritika, hogy „beszéde silány”. A 2 Kor 10,10-ben passzív formában megjelenő ἐξουθενέω *exutheneó* aktív jelentése „megvetni, megutálni”, a passzív part. ennek megfelelően ’megvetett, utálatos’. Nem kizárt, hogy amikor az 1 Kor 1,28-ban Pál ugyanezt a kifejezést használja az Isten által kiválasztott megvetettekről, akkor konkrétan a gyülekezet tagjai mellett (1,26) önmagára is gondol (1 Kor 15,9; Ef 3,8). Nem kizárt, hogy a gyülekezeten belüli vita és az apostoli reflexió konkrétan az Apollós bölcs beszédéhez képest gyenge páli retorikával is összefüggésben áll. Érdemes megjegyezni, hogy 1 Kor 3,4-5 és 4,6 a Pál vagy Apollós alternatívára szűkíti a tárgyalt tekintély-probléma emberi vonatkozásait.

<sup>3</sup> A tökéletes (τέλειος *teleiosz*) itt a gondolkodásában és hitében érett gyülekezetet jelenti, szemben a vizálykodásban inkább a gyermeteg gondolkodásmódot tükröző éretlen korinthusiakkal. Lásd 1 Kor 14,20-t, illetve vö. a 2,6 és 3,1kk szövegeit.

<sup>4</sup> Az utolsó, 16. vers ószövetségi idézete szintén a megismerés témakörével asszociálható, ahhoz kapcsolt illusztráció, ugyanakkor a fő gondolatmenetnek alárendelt egység.

A 2,9-16-ban a két alaptéma, az ismeret és beszéd mellett az új motívumot a *lélek* (πνεῦμα *pneüma*) gondolata hozza. A felvezető ugyan már ezt a gondolatot is elővételezte,<sup>5</sup> de a téma valójában itt válik az apostoli retorika lényegi részévé. A πνεῦμα *pneüma* „lélek” főnév, illetve annak melléknévi formája („lelki”) nem kevesebb, mint 12 alkalommal jelenik meg a 9-16. versekben!

*A perikópa elhatárolása és szerkezete.* Fontos hangsúlyozni ugyanakkor, hogy a 2,6-16 retorikai egységen belül a pünkösdi igehirdetéshez alapot szolgáló lélek (πνεῦμα *pneüma*) gondolatnak alárendelt szerepe van. A 2,6-16 gondolatláncolata röviden így foglalható össze: Istennek van egy titkos bölcs terve, amelyet csak azok képesek megérteni, akiknek azt Isten az ő lelke által kinyilatkoztatta. Ezt a központi gondolatot a 10. vers tartalmazza.<sup>6</sup> Majd ezt követően, mintegy *mellékvágányon*, magyarázatként indul el a lélekről szóló perikópa, amely alá van rendelve a titok kinyilatkoztatása fő gondolatának. Az 1 Kor 1–2 egyes alegységei közötti szoros összefonódást, ugyanakkor a textus behatárolásának gyakorlati (liturgiális) szempontjait figyelembe véve, a 2,12-16 helyett helyesebbnek tartanám a 2,6-16, vagy tovább szűkítve esetleg a 2,9-16 alaptextusként való kezelését. Így érvényesülhetnek ugyanis azok a kontextuális retorikai szempontok, amelyekről fentebb beszélttem. A perikópa retorikai gondolatszerkezete így vázolható fel:

- 10 Isten az *ő lelke* által kinyilatkoztatta nekünk titkos tervét,  
11 ugyanis valakinek a titkait igazán csak annak lelke ismeri.  
12 Márpedig mi pedig ezt az isteni lelket kaptuk,  
azért, hogy *megismerjük* mindazt, amit Isten készített nekünk,  
13 amit *hirdetünk* is azt nem emberi, hanem lelki tanításban,  
14 amelyet a nem lelki ember nem képes befogadni,  
15 a lelki ember viszont befogadja.  
15b Mellékszál: a lelkinék nincs felülbírálati fóruma.  
16a Bizonyíték (Ézs 40:13): Kicsoda értené és tanítaná az Urat?  
16b Márpedig bennünk az Úr (Krisztus) értelme van.

Az apostoli retorika tekintetében annyit még érdemes itt megjegyezni, hogy Pálra jellemző módon az érvelés állandó ellentétekre épül, amelyeket a „nem / hanem”

---

<sup>5</sup> Vö. 1 Kor 2,4: „Beszédem és igehirdetésem sem az meggyőző bölcs szavakban állt, hanem *lélek* és erő bizonyításában.”

<sup>6</sup> Fee, *First Epistle*, 102 a 12. verset tekinti a „fő témának”, bár azt ő is elismeri, hogy a mondatkezdő kötőszó alárendeli ezt a gondolatot a 10a versnek.

(οὐ / ἀλλὰ u / állá), vagy az „azonban” (δὲ de) kötőszavak jelenítenek meg.<sup>7</sup> A 12-16-ban három nagyobb ellentétpár figyelhető meg:

- 12. vers: Nem a világ lelkét, *hanem* az Istentől való lelket vettük.
- 13. vers: Amit hirdetünk nem ember általi tanítás, *hanem* (Isten) lelke általi tanítás.
- 14-15. vers: A természeti ember nem képes befogadni / felismerni, *de* a lelki ember mindent képes elbírálni.

*Versenkénti szövegmagyarázat.* A 12-16. versekben az ismeret-tematikát négy ige hozza: az οἶδα *oidá* „(meg)tudni, (meg)ismerni” (12. v.), a γινώσκω *ginoszkó* „megismerni” (16. v.), az ἀνακρίνω *ánákrinó* „mérlegelni, elbírálni, felbecsülni” (háromszor jelenik meg a 14-15. v.), illetve az ez utóbbihoz közel álló, azzal egy tőről fakadó συγκρίνω *szüinkrinó* „magyarázni” (etimológiailag „egymás mellé helyezve mérlegelni”, 13. v.). A megismerés tematikához kapcsolódó beszéd-koncepciót a λόγος *logosz* „beszéd” és διδασκός *didáktosz* „tanítás” kifejezések jelenítik meg (ez utóbbi kétszer fordul elő).

A πνεῦμα *pneüma* „lélek” főnév, illetve ennek melléknévi formája, amelyek összesen mintegy 12 × (!) jelennek meg ebben a perikópában, egy olyan kontextusban találhatóak tehát, ahol a lélek explicite a *megismerés* motívumához kapcsolódik. A szöveg magyarázata szempontjából ez rendkívül lényeges felismerés. A lélek-fogalomról sokféleképpen beszélhetünk a bibliai szövegek alapján, de ebben a szövegben mindenekelőtt a léleknek (πνεῦμα *pneüma*) az értelemmel, a szellemmel, a gondolkodással, a megértéssel (konkrétan a fentebb említett négy igével) való kapcsolata válik hangsúlyossá.

A 12. vers szerint az Istenből vagy Istentől (ἐκ *ek*) való lélek az a célt szolgálja, hogy megismerjük azt, amit Isten adott nekünk. Az isteni lélektől eltérően a „világ lelke” azonos az emberiség lelkével, de akár így is fordíthatnánk, hogy „korszellem”.<sup>8</sup> Itt Isten és a világ mint két entitás áll szemben egymással. Az apostoli retorika szerint (vö. 11. v.) a lélek az, amely egy lényt (embert vagy Istent) annak legmélyebb rétegéig ismeri.<sup>9</sup> Az aktuális definícióban a lélek nem más, mint a tudat,

<sup>7</sup> Vö. Carson, *Cross*, 46. A statisztikai adatokat tekintve pl. az ἀλλὰ „hanem” a jóval terjedelmesebb János evangéliuma után leggyakrabban 1 Kor-ban fordul elő. Az előfordulások számának sorrendjét illetően ezt látjuk: Jn – 102×; 1 Kor – 72×; Róm – 69×; 2 Kor – 68×; Mk – 45× stb.

<sup>8</sup> A Kr.u. 1. században a görög (πνεῦμα τοῦ) κόσμου (*pneüma tu koszmu*) kifejezésben a kozmosz a héb. חַיְיָ הָאֱלֹהִים *háólam* megfelelője, amely nem más, mint a mai értelemben vett „kor, emberiség”.

<sup>9</sup> Az 1 Kor 2,10 itt a βάθος *báthosz* valaminek a „legmélyebb része”, a feneke. Vö. Judit 8,14 (az emberi szív / gondolkodás mélységéről); Róm 11,33 (Isten ismeretének és bölcsességének mélysége); Jel 2,24 (a sátán mélysége).

az öntudat. S az apostol nem kevesebbet állít, mint azt, hogy az isteni lélek átadásával a keresztyén gyülekezet Isten (ön)tudatának részesévé válik. Az adott kontextusban (2,6-16) ez úgy értelmezendő, hogy az a bölcs terv, amely szerint Isten halad, a lélek által a gyülekezet számára is nyilvánvalóvá lesz. A lélek átadása eredményeként Istennek már nincsenek titkai, mert ugyanaz a lélek (tudat) lakik a keresztyén gyülekezetben, amely magában Istenben is.

A 13. versnek az utolsó sorát, „a lelkiekhez lelkieket társítván”, úgy értelmezem, hogy az első „lelkiek” (πνευματικός *pneumatikosz* többes szám) a címzett lelki *emberekre* vonatkozik,<sup>10</sup> a második „lelkiek” (πνευματικός *pneumatikosz*, többes szám, tárgyaset) pedig a beszéd *tartalmára* utal: tehát a lelki értelemben gondolkodó címzetteknek lelki értelmű tanítást közvetít. Ahhoz, hogy az üzenet átmenjen, szükséges egy közös érintkezési felület, egy közös nyelv, egy közös gondolkodási séma. A természet szerinti (ψυχικός *pszüchikosz*) ember ugyanis egyrészt „nem fogadja el” (οὐ δέχεται *u dechetái*) a lelki tartalmat (bolondságnak tekinti), másrészt „nem is képes” (οὐ δύναται *u dünátái*) felismerni és befogadni azt. Lényeges ebben a 14. versben az, hogy elutasítás mögött nemcsak egyszerűen egy szubjektív emberi döntés áll (ami fölött valaki szabadon rendelkezhet), hanem az emberi készség és képesség, amely már túlmutat a szubjektumon.

A természeti és a lelki embert ugyanakkor nem egyszerűen egymás ellentétpárjaként mutatja be. A 15. vers szerint, míg a természeti ember a lelki tartalmat nem képes megítélni, felmérni, felbecsülni (ἀνακρίνω *ánákrinó*), a lelki ember „mindent” (τὰ πάντα *tá pántá*) képes megítélni: azaz a lelkit és a természetit egyaránt.<sup>11</sup> Eszerint a lelki embernek van egy többlete: emberi mivoltánál fogva érti az emberi természet nyelvét, de az isteni lélek ajándéka révén érti Isten gondolatait is.

Kérdés, hogy mire utalhat a 15b vers: „amaz pedig senki által sem bíraltatik felül” (értsd: fölötte senki sem ítélkezhet). Ez a mondatrész az előző természeti vs. lelki ember gondolatot egy lépéssel már tovább viszi, s ilyen formában alárendelt üzenetet közvetít. Valószínűnek tartom, hogy itt Pál nem(csak) általában a lelki emberről, hanem specifikusan önmagáról beszél, illetve a Korinthusban őt ért bírálatokra reflektál, amelyre a későbbiekben még többször visszatér.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Szemben a természeti / fizikai emberrel (ἄνθρωπος ψυχικός *ánthroposz pszüchikosz*). Ezt az ellentétet fejezi ki a 14. versben található adverbatív kötőszó, illetve a 14-15. verseken belüli ellentét is. Hasonlóképpen Pop, *Corinthians*, 64; Garland, *1 Corinthians*, 100.

<sup>11</sup> Ebben a versben a többes számú semlegesnem általában a „dolgokra” utal, mint a 12. vagy 13. versekben.

<sup>12</sup> Ebbe az irányba mutat mindenekelőtt 1 Kor 4,3, amely ugyanezt az „ítélkezni valaki fölött” (ἀνακρίνω *anakrinó* + ὑπό *hüpo*) szó szerkezetet tartalmazza: „Én pedig a legkevésbé sem törődöm azzal, hogy ti hogyan ítélkeztek felettem (ὑφ’ ὑμῶν ἀνακριθῶ *áf humón anakrithó*) (RÚF).

Értelmezésem szerint az Ézs 40,13-ból vett illusztráció elsősorban specifikusan ennek a 15b versnek az igazolását szolgálja.

Érdemes hangsúlyozni, hogy a szöveg a többes számú formákat preferálja. Nem egyéneket, hanem a gyülekezetet mint közösséget szólítja meg.<sup>13</sup> Ez a közösségi jelleg a későbbiekben is fontos szerepet játszik. Az 1 Kor 12,13 szerint a korinthusiak egy lélek által egy testté kereszteltettek meg. Egyenként csak tagok. A lélek nem a tagokban, hanem a testben van. Az 1 Kor 3,16 szerint a gyülekezet *együtt* Isten temploma. Egyenként csak kövek (vö. 1 Pt 2,5). A lélek nem a kövekben, hanem a templomban lakik. A lélek megnyilvánulásának, megvilágosító ténykedésének ezt a közösségi vonatkozását rendkívül fontosnak tekintem. Isten lelke a közösségben és a közösség érdekében adatik (vö. 1 Kor 12).

### Exkurzus

Az 1 Kor 2,16 ószövetségi idézete az Ézs 40,13 görög (és nem héber) verziójából átvett közel szó szerinti, részleges idézet (vö. LXX). Érdekes az, hogy Pál apostol a Róm 11,34-ben hivatkozik ugyanerre az ézsaiási szövegre, egy hasonló kontextusban, ahol Isten rejtélyes cselekvési tervéről beszél. Viszont a két idézet némiképp eltér egymástól.

	Ézs 40,13	Róm 11,33	1 Kor 2,16
[1]	Ki ismerte meg az Úr értelmét,	Ki ismerte meg az Úr értelmét,	Ki ismerte meg az Úr értelmét,
[2]	és ki lett tanácsadójává,	vagy ki lett tanácsadójává?	-
[3]	hogyan oktassa őt?	-	hogyan oktassa őt?

Róm 11,34 csak az ézsaiási szöveg [1] és [2] mondat egységeit idézi, míg 1 Kor 2,16 az [1] és [3] alegységeket. A fentiek értelmében, a 15b versrészlethez kapcsolódóan itt a [3] fragmentum bír illusztrációs jelleggel: mivel bennünk az Úr értelme van, nincs magasabb intelligencia, amely többre taníthatna.

Különösen izgalmasnak tartom ugyanakkor, hogy az idézett Ézs 40,13 szövegében az ógörög verzió a héber  $\eta\iota\eta$  *ruach* „lélek” kifejezést a  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  *nusz* „értelem” (és nem a  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  *pneüma*) görög szóval fordítja, azaz pontosan abban az értelemben,

<sup>13</sup> Vö. 12. vers: mi, megismerjük, nekünk; 13. vers: szólunk; 16. vers: bennünk. Még az absztraktabb 14-15. versekben is valószínű, hogy nem konkrét egyénekről, hanem általánosságban beszél embertípusokról, közösségekről. A többes szám mögött mindenekelőtt Pál (és szolgatársai) állnak (Pop, *Corinthians*, 61), de a folytatás értelmében ebben a „mi”-ben a gyülekezet is osztozik (tehát nemcsak az evangélium hirdetőiről mondja, hogy Isten lelkét kapták).



ahogy a lélek koncepciót Pál az 1 Kor 2 összefüggésében magyarázza. Nem tartom kizártnak, hogy Pál lélek = értelem szemléletmódjának formálásában, az adott ilusztrációs szerepén túlmenően (lásd fentebb), ez az ézsaiási szöveg tágabb értelemben is fontos szerepet játszik.<sup>14</sup>

Szintén feltűnő, hogy „az Úr értelme” kifejezést, amely Ézs 40,13 héber szövegében a JHVH lelkére vonatkozott (יהוה רוח *rúach JHVH*), a Septuaginta közvetítésével (νοῦς κυρίου *nusz küriu*) Pál apostol azonosnak tekint a Krisztus értelmével (νοῦς Χριστοῦ *nusz Christu*). Ahogyan azt máshol is látjuk, az ézsaiási idézet annak eredeti kontextusától némiképp eltérően (bár nem azzal ellentétben) használja fel. Eredetileg a szöveg az Úr páratlanságát és terveinek kiismerhetetlenségét hangsúlyozta. Az isteni lélek közlése, átadása által viszont a keresztyén közönség ennek a páratlan isteni ismeretnek a birtokába jutott.

A világgal kapcsolatos titkos tervét Isten a lélek által nyilatkoztatja ki. A hívőkben ugyanaz a lélek lakozik, amely Istenben is. A lélek által Isten az ő önismeretét, öntudatát áthelyezi a keresztyén gyülekezet közösségébe. Az isteni bölcs tervet csak azok látják át (fogják fel) és fogadják el (értenek egyet, teszik magukévá), akikben Isten lelke van.

## 2. A perikópa megértése – teológiai összefüggések

A πνεῦμα *pneüma* „lélek”, illetve ennek származékszavai újszövetségi előfordulási helyeit illetően azt látjuk, hogy ez a kifejezés a lélek munkájára koncentráló ApCsel után (70 ×) leggyakrabban az 1 Kor-ban fordul elő (56 ×).<sup>15</sup> Ha a statisztikát a vizsgált bibliai könyv méreteihez arányítjuk, az 1 Kor akkor is a második helyen áll.<sup>16</sup> Az újszövetségi bibliai szövegekben a lélek gondolat különböző módon jelenik meg. ApCsel 1,8 szerint a lélek *erőt* ad azoknak, akik abban részesülnek. János evangéliumából ismerős a *segítő* lélek (παράκλητος *páráklétosz* „segítő, közbenjáró”) koncepció (Jn 14,16.26; 15,26; 16,7). A páli szövegekben a lélek különböző összefüggésekben jön elő. Pl. Pál gyakran épít a test vs. lélek gondolati ellentétre.<sup>17</sup> Amennyiben az 1 Kor 2 kapcsolódásait keressük, akkor azokhoz a szövegekhez kell

---

<sup>14</sup> Az Ézs 40,13-ból vett idézetnek erre a kettős jelentőségére hivatkozik Carson, *Cross*, 60-61 is. Vö. Fee, *First Epistle*, 117.

<sup>15</sup> Ezt követi továbbá a Róm (37 ×), Lk (36 ×), Jel (25 ×), Jn (24 ×) stb.

<sup>16</sup> Méretarányosan első helyen van Gal (19 ×). Lásd továbbá Ef (17 ×), 1 Pt (10 ×) stb.

<sup>17</sup> Vö. σῶμα *szóma* <> πνεῦμα *pneüma* (1 Kor 5,3; 6,16-17); σὰρξ *szárx* <> πνεῦμα *pneüma* (1 Kor 5,5; 9,11; Kol 2,5).

sorolnunk, amelyekben a lélek és a *gondolkodásmód* asszociációja domborodik ki.<sup>18</sup>

Az isteni terv mint titok (arámi תַּרְרָז *ráz*), az ókeresztyén egyház teológiájára jellemző ún. apokaliptikus szemlélet egyik alapeleme. Találó illusztráció ehhez a Dán 2,18-19, 27-30, 47; 4,6; 5,11. Az Istennel való sajátos kapcsolat és kinyilatkoztatás révén Dániel ismeri az átfogó isteni titkokat, isteni terveket. Hogy lehet ez? A magyarázat az, hogy Dánielben – másoktól eltérően – isteni lélek van. Ahogy Dán 4,6-ben a babiloni Nebukadneccar fogalmaz: „Baltazár, te a jósok legkiválóbbja, [...] tudom, hogy benned a szent istenek *lelke* van, és semmiféle *titok* sem megfejt-hetetlen előtted [...]”. Pál apostol 1 Kor 2-ben bemutatott látásmódjában a léleknek és a speciális isteni titok-tudásnak az összekapcsolása leginkább ebben az apokaliptikus gondolkodásmódban érhető tetten. Ahogy Dániel az isteni lélek birtokában ismerhette meg a világméretű isteni tervet, úgy ez a terv az Istentől való lelket elnyerő keresztyén közösség számára is hozzáférhetővé válik.<sup>19</sup>

A bibliai teológiában a tágabb pneumatológiai kereten túl specifikusan az *illumináció* kérdésköre az, amely az aktuális perikópához kapcsolódik: Isten lelke felvilágosítja, megnyitja az ember szemét, fülét és szívét (azaz értelmét). Tulajdonképpen innen indít 1 Kor 2,9 sokat vitatott idézete is: „amit szem nem látott, fül nem hallott, sem emberi szív el nem gondolt, azt készítette Isten az őt szeretőknek.” Ez a vers ebben a kontextusban nem az eszkatológikus jövőre vonatkozik és nem a meglepetés-elem miatt hangsúlyos,<sup>20</sup> hanem a kinyilatkoztatás miatt (vö. 10. v.): „nekünk viszont Isten kinyilatkoztatta az ő lelke által”. Az Isten (lelke) által megnyitott szem, fül és szív (= értelem) tematika sok bibliai szöveg témája. Az Istenre figyelő belső látás, vagy főként negatív értelemben annak hiánya, leginkább

---

<sup>18</sup> Érdekes mód egyetlen esetben, 1 Kor 14,14-15-ben az értelem (*νοῦς nusz*) vs. lélek (*πνεῦμα pneümá*) ellentéttel is találkozunk. Ez nem azt jelenti, hogy Pál számára a lélek mégiscsak határozottan elkülöníthető az értelemtől. Helyesebben fogalmaznánk, ha azt mondanánk, hogy a lélek nem egyszerűen a tudat, az értelem (*νοῦς nusz*), hanem annál több. Magában foglalja a nem konkretizált ismeretet, tervet, szándékot is. A kettő közötti viszonyt az ószövetségi szív és lélek kapcsolathoz hasonlíthatjuk, amely bizonyos tekintetben átfedő, de mégsem egészen ugyanaz (vö. pl. 2 Móz 35,21; Ezék 36,36). A fenti irányba mutat 1 Kor 14,16, mely szerint az érthetően (*νοῦς nusz*) mondott üzenetet az „avatatlan” (*ἰδιώτης idiotész*) is érti, a lelki üzeneteket viszont nem. Ez az ellentét 1 Kor 2,14-re emlékeztet.

<sup>19</sup> Dániel könyve a maga rendjén korábbi forrásokból táplálkozik. Közvetlen bibliai kapcsolat fedezhető fel a József álommagyarázó mantikus képességeiről szóló történetekkel (vö. 1 Móz 41,15, 38), amelyben az isteni akarat megfejtésének készsége és az isteni lélek szorosan összekapcsolódik. Ennek a mantikus bölcsesség-szemléletnek a gyökerei valószínűleg Mezopotámiában keresendők. Lásd továbbá más összefüggésben 2 Móz 31,3; 35,21,31.

<sup>20</sup> A kortárs keresztyén hivatkozásban ezt a verset éppen az aktuális szándékával ellenkező értelemben szokták idézni, hogy ti. az, amit Isten készít az övéi számára meglepetés lesz. Vö. Carson, *Cross*, 51.

Ézs 6,9-10-ből ismert, amelynek hihetetlen hatástörténete van (vö. 29,9-11; Jer 5,21; Ezék 12,2; Mt 13,13-15; Mk 4,12; Lk 8,10; Jn 12,40; ApCsel 28,26-27; Róm 11,8). De ide kapcsolható még 2 Kir 6,8-22, illetve a János evangéliumában erős „nézni, de nem látni” gondolkör is, amely az egész evangéliumon végigvonul.<sup>21</sup> Szintén ide tartozik ennek a kérdésnek ezékieli megvilágítása, ahol a próféta az új szív (azaz: értelem) és lélek ajándékáról beszél (Ezék 11,19; 18,31; 36,26).<sup>22</sup> Az 1 Kor 2 többlete ezekhez képest az, hogy itt Isten nemcsak egyszerűen új lelket ad, hanem explicite a saját maga lelkét adja.

A későbbi keresztyén teológusok közül a lélek illuminatív szerepét többen is tematizálják. Az *Institutio* §3.2.34 szövegrészeiben, a hitről, annak természetéről értekező fejezetben, Kálvin így foglalja össze az 1 Kor 2 szövegét is értelmező gondolatait: „Természetünk szerint mi mind vakok vagyunk; ezért az ige is csak akkor tud behatolni elménkbe, ha a Szentlélek, a belső megvilágosító munkájával utat nyit neki.”<sup>23</sup> Annyit talán érdemes itt megjegyezni, hogy míg Kálvin interpretációjában az emberi romlottság oldaláról, prófétai kritikával közelíti meg ezt a kérdést (vö. Ézs 6,9-10), 1 Kor 2-ben erőteljesebben a pozitív szemléletmód érvényesül: Isten megajándékozott minket a lélek által azzal a képességgel, hogy megértsük őt. A kereszthalál általi megváltás Isten cselekedete volt. Ám ezzel még nem ért véget minden. Ahhoz, hogy *felismerjük*, hogy ebben a szokatlan történésben Istennek egy átfogó terve valósul meg, szükség volt a leleplező lélek ajándékára.<sup>24</sup> Tehát a pünkösdi az az ünnep, amikor a nagypéntek egyébként tragikus története, Isten furcsa szabadító cselekedete, visszamenőleg érthetővé is válik, a dolgok a helyükre kerülnek.

Az 1 Kor 2,10-16 legalább három ponton kapcsolható kortárs, aktuális egyházi, társadalmi kérdésekhez is. (1) Először kiemelném azt, hogy az egyház sajátosságát, páratlanságát az adja, hogy valami *speciális* tudással, látásmóddal, értelmezési paradigmával rendelkezik. Nem a történelme, nem a hatalma, nem a tekintélye, nem a diakóniai szolgálata az, amely az egyházat egyedivé teszi. Ez a sajátos tudás és látásmód nem a kívülállók előtt kölcsönöz neki valamiféle tekintélyt (sőt!), hanem egy erős belső identitást alakít ki. Az egyház egyedi módon Isten titkainak sáfára, vagy mai nyelven: brókere. Ennél a jellegénél fogva nem tekinthet magára úgy,

---

<sup>21</sup> János evangéliumában ez az erős vizuális elem összefüggésben áll a könyv alapteológiájával, amelynek lényege, hogy Isten (látható) *jeleken* keresztül kommunikál a világgal, amelyet viszont kevesen ismernek fel, értenek meg.

<sup>22</sup> Lásd még 4 Móz 11 történetét, ahol az Istenhez viszonyítva egyedül hűséges magatartást mutató Mózes lelkéből vesz el Isten és adja azoknak az izraelieknek, akik ilyen lelkiülettel lesznek majd társai a feladathordozásban.

<sup>23</sup> Kálvin, *Institutio*, 1.441.

<sup>24</sup> Carson, *Cross*, 52.

mint a világ, a politikum, a társadalom valamely szegmensének egyenrangú partnere. (2) Ugyanakkor nem is kell csodálkoznia, ha a világ csak ennyit lát benne. És abban sem kell reménykedni, hogy ez rendszerszinten valaha is változni fog. Az egyháznak a világgal folytatott társadalmi párbeszédében van egy közös felület, mégpedig a természeti ember. Ami viszont az egyházat pontosan azzá teszi, amivé lennie kell, éppen az a rész, amely túl van ezen a közös érintkezési felületen, s amely a természeti ember számára „bolondság”. A népszerűségi hajszában, a miszteri siker paradigmáinak keresése közepette fontos számolni azzal, hogy a többletlátás specifikuma kiváltságos ajándék, ám ugyanakkor folyton elrontja a népszerűségi statisztikákat. Ennek ellenére nem kompromittálható, hacsak létjogosultságunkat nem akarjuk kockáztatni.<sup>25</sup> (3) Az egyre bővülő ismeretek megszerzésére korunkban számtalan, bárki számára hozzáférhető mód van. A keresztyén világban egyik erősödő tendencia a *none*-ok, azaz a sehová, legalábbis szervezett közösséghez nem tartozó keresztyének számának növekedése. Ők azok, akik jól megvannak magukban is, tetszés szerint választanak hitbeli információs anyagot, tudnak egyedül is imádkozni, akkor kapcsolnak be egy youtubeos prédikációt, amikor arra éppen kedvük telik. Pál nem az egyének életében képzelel el a fenti módon a lélek munkáját. Azt mondja: ez csak „nekünk, bennünk, velünk” valósul meg, azaz a Krisztus testében, a gyülekezetben, az egyházban, a közösségben képzelhető el.

### 3. Prédikációvázlat

Bizonyára mindenki számára ismerős az a közmondás, hogy „valaki nem látja a fától az erdőt”. Vannak olyan éltelhelyzetek, amikor olyannyira csak egy adott részletkérdésre szűkül le a látókörünk, hogy képtelenek vagyunk azon felülemelkedni, a megoldáshoz szükséges tágabb kontextusra figyelni, ennek fényében dönteni, viszonyulni, beszélni. A lélektan is ismeri azt az állapotot, amikor egy rendkívüli stresszhelyzetben az emberi gondolkodás annyira beszűkül, hogy valaki egy kívülálló számára elképzelhetetlen döntésig vagy cselekvésig jut. Mert ott, abban a módosult tudatállapotban csak ennyit érzékel a valóságból. Ilyenkor minden külső

---

<sup>25</sup> Érdemes itt Carson révén egy menmonita vezető elgondolkodtató önreflexióját idézi (Cross, 63). „A menmoniták egyik generációja ápolta az evangéliumot, miközben hitt abban, hogy az evangéliumnak a társadalmi és politikai szférára nézve következményei vannak. A következő generáció előfeltételezte az evangéliumot és hangsúlyozta a társadalmi és politikai elköteleződést. A kortárs generáció önmagát a társadalmi és politikai elköteleződéssel azonosítja, miközben az evangéliumot hol még vallja, hol már lemondott róla. Mindenesetre az evangélium már nem a szíve azok hitrendszerének, akik magukat menmonitának nevezik.”

szót személyi sértésként értelmez, s hajlamos arra, hogy a nem hozzá intézett kérdést is magára vonatkoztassa. Annyira benne vagyunk a történetben, hogy lehetetlennek tűnik az, hogy az aktualitáson felül emelkedve lássunk a nagyobb rendszert is, a fa mögött az erdőt. Pedig segítene, ha egy kritikus pontot nem önmagában szemlélnénk, hanem elhelyeznénk azt egy grafikonon, a sok más pontszerű esemény, történés mellett. Mert abban a tekintetben is bizonyára vannak tapasztalataink, hogy ha egy döntésünket kellő higgadtsággal, esetleg a szükséges idői távlatból újragondolunk, azt mondjuk, hogy ezt ma már másként csinálnám, másként döntenék, másként fogalmaznák, másként viszonyulnék. Van amikor még nem késő másként cselekedni, vagy visszatérni egy korábbi döntésre. Kell hozzá bátorság, alázat, de megéri felülemelkedni az egónkon, mert a végeredmény mindenkinek jobb lesz. És van, amikor már késő, mert az a vonat elment, azon már nem lehet változtatni. Mit nem adnék érte, ha egyszer megkaphatnám azt a képességet, hogy mindig felismerjem az alkalmas pillanatot! Ne csak utólag, ne csak a lépcsőházban jusson eszembe, hogy mit kellett volna...

Nos, Pál apostol ilyen értelemben beszél az Isten nagy tervéről is. Az Újszövetség tele van olyan történetekkel, amelyek arról szólnak, hogy a Krisztus keresztfája sokak számára eltakarta az erdőt, vagyis Isten monumentális váltságtervét. Lukács evangéliuma szerint a Jeruzsálem felé közeledő Jézus így sóhajt fel: Jeruzsálem, Jeruzsálem (vagyis: Békeváros)! Bárcsak felismerted volna ma, ami számodra valóban a békességedet jelentené (Lk 19,42). De úgy tűnik, hogy ez a felismerési készség még a Jézushoz fizikailag közel álló tanítványok számára sem volt magától értetődő. Amikor Jézus a tanítványainak kivetíti ezt a nagy isteni grafikont, hogy akkor most neki Jeruzsálemba kell menni, sokat szenvedni, megöletni, de harmadnapon feltámadni, Péter így reagál: „Isten ments, ilyen nem történhet veled!” (Mt 16,21-22). Vagy az emmausiak azt mondták: „Pedig mi reménykedtünk abban, hogy ő lesz az...” A keresztfá eltakarta az erdőt. És amikor Pál apostol elkezdett prédikálni a görögöknek, figyelmesen hallgatták mindaddig, amíg a nagy bölcsüket idézte. De amikor eljutott addig, hogy a keresztre feszített Istenfia haláláról úgy beszéljen, mint amely Isten nagy váltságtervének egy mozzanata, kinevették. És ott van az evangéliumban az a történet is, ahol az utolsó nagy ítéletkor az Úr előtt állók ezt mondják: „Uram, mikor láttuk, hogy éhezted, vagy szomjaztál, vagy hogy jövevény voltál, vagy mezítelen, beteg, fogoly, és nem szolgáltunk neked?” Mikor? (Mt 25,44) Nem láttátok, mert még mindig a Heródes palotájában, fényes királyi ruhába öltözött istenfiút kerestétek. Nem láttátok mert a rongyos ruha eltakarta a palástot, mert a legkisebb eltakarta előleket a legnagyobbat. Mit nem adnék érte, ha valahogy megtanulnék túllépni ezen a beszűkült látásmódon!

A mai püünkösdi evangélium éppen erről szól. Arról, hogy hogyan lehet szert tenni ilyen készségre és növekedni abban, hogy egyre világosabban lássunk nagyobb összefüggéseket és ennek ismeretében hozzunk meg döntéseket. Az alapige ehhez kapcsolódó gondolatait három fő mondanivaló köré csoportosítom.

### *1. A tágabb összefüggések meglátása a lélek ajándéka*

Ha most a gyülekezet tagjai között egy gyors felmérést készítenénk, hogy mire gondolunk akkor, amikor azt halljuk, hogy „lélek”, akkor a legtöbben azt valószínűleg inkább az érzélemlággal, a lelkiélettel hoznák kapcsolatba. Ha valakiről azt mondjuk, hogy jólelkű, arra gondolunk, hogy jóindulatú, barátságos, melegszívű ember. Ha valakiről azt mondjuk, hogy lelkesedik, arra gondolunk, hogy egy érzelmileg felfűtött állapotba került. Mégis, ebben az igében a lélek sokkal inkább a gondolkodásmóddal, a szellemi, az értelmi világgal van kapcsolatban. Ilyeneket mond Pál apostol (11. vers), hogy az ember lelke az a (jobb híján mondjuk így:) szubsztancia, amely tudatában van annak, hogy valaki mire gondol, mit akar, mit tervez. A lélek eszerint nem más, mint a tudat, az öntudat. Nos mi lenne, ha ennek fényében a püünkösdi ünnepéről úgy kezdenénk el beszélni, mint az az ünnep, amikor a Jeruzsálemben összegyűlt tanítványi csoport, s majd a hirdetett igére rezonáló többeszes gyülekezet egy másik tudatra ébredt. Az egyház öntudatra ébredésének ünnepe, az egyház felvilágosodása. Hát nem ez történt? Hogy a Péter igehirdetésében említett eseményeket, amelyeket amúgy addig is mindenki ismert (hogy ti. mi történt Jeruzsálemben), a kiáradó isteni lélek hirtelen egy másik, nagyobb összefüggésbe helyezte. Ebben a nagyobb összefüggésben az összegyűlt sokaság egyszerre felismerte az isteni tervszerűséget (az Isten eleve rendelése szerint történt) és ezzel egyidőben – s itt kezdődik a történelmi jelentőségen túl a személyes bevonódás – érzékelni kezdte az önmaga felelősségét is (gonosz kezeitekkel keresztfára feszítve megöltetek) (vö. ApCsel 2,23).

Miről is van itt szó? Pál úgy magyarázza, hogy ahogy az ember dolgait az ember lelke tudja, érti, úgy érti az Isten dolgait Isten lelke. És ez a lélek az, amely nekünk adatott. [*> Lásd Dán 2*] Gondoljunk csak bele, mert elképesztő dolgot állít itt Pál. Azt mondja, hogy Isten lelkének ajándékával együtt a keresztyének az Isten (ön)tudatának részeseivé válnak. Vagy ahogy a 16. vers explicite mondja: „Bennünk Krisztus értelme van.” Mondjuk így, mert ezt jelenti: mi úgy gondolkodunk, mint Krisztus! És ebben benne van az, hogy értik az Isten bölcs nagy tervét, amit korábban egyedül csak ő tudott. A püünkösdi lélektranszplantációban nem kevesebb történik, mint tudatátvitel: Isten az ő gondolkodásmódját adja át a keresztyéneknek, hogy értsék, lássák a nagyobb összefüggéseket!

[*Az igehirdetés rendjén ide kapcsolható a 4.1.-ben említett két illusztráció.*]

A pünkösöd az az ünnep, amelynek következtében az egyház Isten fejével, Isten öntudatával, Krisztus értelmével kezd el gondolkodni. Hogyan változtatná meg kapcsolatainkat, értékrendünket, beszédmódunkat, ha az igének ezt az üzenetét magunkévá tennénk?

## *2. Nem mindenki rendelkezik ezzel a tudattal*

A krisztusi (ön)tudat a keresztyén gyülekezet legdrágább ajándéka. Ez az, amitől egyedi, másabb, mint bármi más ezen a világon, bármely szervezet, társaság, közösség. Az egyház értéke nem az, hogy 2000 éves történelme van. Van olyan vallásos közösség, amelynek a történelme ennél sokkal régebbi. De az sem, hogy évszázadokon keresztül az tudás fellegvára volt. Az ókori világban is, ma is vannak olyanok, akik sokkal inkább éljen járnak az emberi szellem pallérozásában. És nem azért, mert gondoskodik a rászorulókról, diakóniai tevékenységet folytat, közösségművelő munkát végez. Mindig lesz valaki, aki ezt sokkal profibb módon fogja végezni. A keresztyén egyház egyedi jellegét az adja, amit csak ő tud, amivel csak ő rendelkezik: Bennünk a Krisztus értelme van (1 Kor 2,16).

Pál apostol expliciten kimondja azt is, hogy bármennyire igyekeznénk, a természeti ember (gör.: pszichikai ember) és a lelki ember különbözik egymástól. A természeti ember *nem fogadja be* az Isten lelke (értsd: gondolata) szerint való dolgokat, bolondságnak tartja azokat. De *nem is képes* fölismerni azt, mert ahhoz lelki-képpen kellene gondolkodnia, ami neki nincs (14. vers parafrázálva). Sorolhatnánk a tapasztalatainkat, hogy hány olyan beszélgetésben volt részünk, ahol minden jószándék ellenére egyszerűen képtelenek voltunk megértetni másokkal, hogy miért látjuk mi jobbnak egyik vagy másik utat, és miért döntünk úgy, hogy ezen az úton én nem tudok veled elindulni.

[Az *igehirdetés rendjén ide kapcsolható a 4.2.-ben említett két illusztráció.*]

A korinthusi levélnek az a gondolata, hogy a Krisztus-lelkű követeket a természeti világ „bolondnak” nézi arra ösztönöz, hogy beszélj, hallasd a hangod, mondd el az érveid, beszélj az értékrended valódiságáról, a folyamatban levő nagy tervről. De a levélnek az a gondolata, hogy minden igyekezetünk ellenére is megtapasztalhatjuk azt, hogy „nem képes” befogadni üzenetünket, arra ösztönöz, hogy imádkozz, mert az érv, az apológia itt kevés. Az isteni lélektranszplantáció csak akkor történhet meg, ha megkerül a donor. Az egyházat ezen a ponton két veszély fenyegeti: az arrogancia és a megalkuvás. De mindkettő szembe megy azzal a lelkiürettel, amely őt egyedivé teszi. Valós az a veszély, hogy az isteni tudattal rendelkező egyház tudathasadásos egyházzá lesz.

3. *A lélektranszplantáció és a szellemi érés, növekedés a közösségben valósul meg*  
Valószínűleg feltűnt, hogy az igehirdetés rendjén kerültem az igei gondolatok egy-személyes megfogalmazását. Nem véletlenül, hiszen Pál is kerüli. Következésképpen többes szám első személyben beszél, hogy ti. „mi, nekünk, bennünk”. Ezt rendkívül hangsúlyos szempontnak tartom. Az egyházi kérdések iránt érzékeny sajtó világ-szerte egyre többet cikkezik arról, hogy ma a *none*-ok világát éljük. Egyre több az olyan önmagát hívőnek tekintő ember van, aki úgy gondolja, hogy jobb sehová nem tartozni,<sup>26</sup> nem elköteleződni valamely szervezett egyházi közösség irányába. Ezek azok az emberek, akik úgy gondolják, hogy jól megvannak magukban is, a mindenütt hozzáférhető youtube videók és az élő közvetítésű vagy visszajátszott prédikációk világában akkor és azt néznek és hallgatnak, ami éppen tetszik, amikor erre kedvük telik. Csakhogy a Biblia nem arról beszél, hogy az isteni lélekben való részesedés csodája valaha is egyszemélyes történet lett volna! S ahogy egy ember szellemi fejlődését egyébként is erősen meghatározzák a társadalmi kapcsolatai, a Krisztus szellemében való növekedésnek sincs más útja. Ti Isten temploma vagytok – mondja Pál a korinthusi hívők gyülekezetének. Olyanok amilyenek, de Isten temploma. Külön-külön csak kövek. De Isten nem a kövekben lakik, hanem a templomban. Ti együtt Krisztus teste vagytok. Külön-külön csak tagok. De a Krisztus lelke nem a tagokban van, hanem a testben.

„Bennünk a Krisztus értelme, Krisztus gondolkodásmódja van” (16. vers). Jó lenne, ha Pál pünkösd-i üzenete a tudatunk legmélyéig hatolna. Ez a mi brand-ünk! Ez az, amely belül, a gyülekezet közösségében elképesztő kohéziós erőt biztosíthat. Ez az, amely kifeje páratlan öntudatot adhat nekünk. Ez az, amely révén megnyílhat előttünk minden isteni titok. Ez az, amely alázatossá tesz és imádságra indíthat ott, ahol ez még nem történt meg.

#### 4. Példák, képek, szemelvények

4.1. Az isteni lélek (gondolkodásmód) áttétele az emberbe az orvostudomány világából vett alábbi két példával is illusztrálható. (1) Számptalan olyan népszerű

---

<sup>26</sup> Innen származik az angol *none* szlengszerű elnevezés, amely a sehová nem tartozó hívőt jelenti. Néhány kapcsolódó friss publikáció: Eline Kuijper, 'Nieuwe christenen' voelen zich geloviger buiten de kerk: 'Zij zijn pioniers'. In: *Nederlands Dagblad* (2022. december 22) <https://www.nd.nl/geloof/geloof/1156310/nieuwe-christenen-voelen-zich-geloviger-buiten-de-kerk>. Gerald Bruins: „Ontkerkelijking zet door: bijna zes op de tien Nederlanders rekent zich niet meer tot religieuze groep”. In: *Nederlands Dagblad* 2022. december 22 (<https://www.nd.nl/geloof/geloof/1156106/embargo-tot-0-00-uurontkerkelijking-zet-door-bijna-zes-op-de-ti>). A holland helyzettel sokat foglalkozott ebből a szempontból Pauline Wese-man (lásd <https://paulineweseman.nl>).



történet kering, miszerint szív vagy más szervi átültetésen átesett emberek a műtét után bizonyos mértékű személyiségi vagy érzelmi változáson mentek keresztül. Pl. valaki, aki a műtét előtt balkezes volt, műtét után elkezdte egyre gyakrabban használni a jobb kezét. Vagy valaki olyan ételeket kedvelt meg, amelyet korábban sohasem fogyasztott. Esetleg megváltozott a családtagjaival való belső érzelmi viszonya. Egy átültetett szerv új tulajdonosánál változások állhatnak be a temperamentumában, illetve korábban ismeretlen emlékek jöhetnek elő. Az orvostudományban egyelőre még erősen vitatják e jelenség valóságát, illetve ennek lehetséges okait. Van olyan teória, hogy ez a sejtmemóriával, esetleg (szívátültetésnél) az intrakardiális neurológiai memóriával áll összefüggésben.<sup>27</sup> (2) Egy másik rendkívül izgalmas kutatás keretében tengeri csigákon végeztek el sikeresen memória-átültetést! Egyik tengeri lény memóriáját külső beavatkozással átvitték a másik lényre.<sup>28</sup> A tudósok abban reménykednek, hogy ennek a kutatásnak az eredményei a nem túl távoli jövőben a memóriavesztéssel együtt járó Alzheimer-kórban szenvedő betegek számára jelentenek majd kezelési lehetőséget. Ez a két példa az 1 Kor 2,10-12-ben említett lélek-, illetve isteni tudat „transzplantációját” illusztrálja. A lélek átültetésével a keresztyén gyülekezet a „donor” tudatának részesévé válik.

4.2. Az Isten dolgait csak a vele azonos nyelvet beszélők érthetik meg. Ezt egy, a számítástechnika világából és egy telekommunikáció világából vett illusztrációval is szemléltethetjük. (1) Ha két iPhone-nal rendelkező személy információt szeretne megosztani egymással, akkor a két készülék egy saját AirDrop nevű applikáción, protokollon keresztül tud kapcsolódni egymáshoz. Ezen keresztül csak két Apple termék tud kommunikálni egymással. Egy androidos telefon ezt a „nyelvet” nem érti, így nem képes a másikkal kapcsolatba lépni. (2) Hasonló módon illusztrálható ez a gondolat egy tetszőleges telefonszolgáltató és a saját mobilkészülékünk segítségével is. Noha egy városon

---

<sup>27</sup> Lásd pl. Mitchell B. Liester 2020-as tanulmányát a *Medical Hypothesis* című szaklapban: „Personality changes following heart transplantation: The role of cellular memory” (<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0306987719307145>). Egy másik kutatás szerint a legtöbb esetben (80%) nem következik be személyiségváltozás a transzplantációt követően. Azoknál az eseteknél, ahol valóban beszélhetünk ilyen személyiségváltozásokat, van aki ezt az új életmódhoz kapcsolódó euforikus lelkiállapottal esetleg az immunszuppresszánsok és más gyógyszerekkel való kezelés megszűnésével hozzák összefüggésbe (15%). De még mindig marad egy kis csoport, ahol a személyiségváltozás említett okokkal való magyarázása nem kielégítő.

<sup>28</sup> A 2018-ban végzett kísérlethez lásd Stuart Wolpert összefoglalóját a Kaliforniai Egyetem weboldalán (<https://www.universityofcalifornia.edu/news/biologists-transfer-memory-between-snails>). A szakszerűen dokumentált tanulmányhoz lásd <https://www.eneuro.org/content/5/3/ENEURO.0038-18.2018>.

belül féltucat telekommunikációs cég több ezer átjátszóreléje van jelen, a saját telefonunk mégis csak arra az egy szolgáltatóra fog automatikusan ráhangolódni, amely ugyanazt a „nyelvet” beszéli, amelyre a telefont konfigurálták, amelyhez a sim-kártyánk szól. A fizikai felépítését tekintve külsőre lehet két teljesen egyforma készülék, de belsőleg mégis egyik az egyik szolgáltatóhoz, másik a másikhoz kapcsolódik. Valami hasonlót mond 1 Kor 2,14, amikor azt állítja, hogy a természeti ember nem tud ráhangolódni Isten üzenetére. Erre csak az az ember képes, aki ismeri az Istennel való kapcsolatot „nyelvezetét”.

## 5. További szempontok az istentisztelet alakításához

*Lekció.* ApCsel 2,1-8.14a.22-24.37-39; Dán 2,1-3.10.17-23.26-28.46-47; 2 Kir 6,8-22.

*Énekek.* Jer kérjük Isten áldott Szentlelkét; Az Úr csodásan működik.

*Imádság.* Az igehirdetést követő imádság rendjén az alábbi gondolatokra lehet reflektálni: A gyülekezet az imádság rendjén *szembesül* azzal, hogy gyakran elveszíti Isten nagy tervének a gondolatát. Nagyobb és kisebb mértékben egyaránt megtörténhet. Pl. már nem Krisztus világméretű egyházában gondolkodik, hanem országok vagy helyi közösségek határai között képzelet el azt. Adott esetben még ennél is szűkebb keretet szab. Az életünk eseményeit különböző szálak kusza összevisz-szaságának látjuk. Az egzisztenciális kérdéseink akadályoznak abban, hogy észre-vegyük a nagyobb összefüggéseket. A külső tapasztalat is gyakran elbizonytalanít, magunkon is érzékeljük a lelki értelemben vett tudatmódosító szerek hatásait.

A gyülekezet *hálát ad* azért, hogy Isten a lélek ajándékával minden kincsét, titkát feltárta előttünk. Nemcsak a szabadítás tettét végezte el, hanem törődik azzal, hogy ez az esemény, a nagy isteni terv hozzáférhetővé, érthetővé és erőforrássá váljon számunkra. Hitetlenkedésünket és gyermekségünket elnézve mindent megtesz azért, hogy hitünkben megerősödjünk és meggyőződésünkben növekedjünk.

A gyülekezet *kérje* Istent azért, hogy a lélek ereje jobban birtokba vegye gondolkodásunkat. Óvja meg az egyházat attól, hogy az evangélium üzenetét kompromittálja, vagy hogy arrogánssá tegye azt. Kérje a lélek megvilágosító erejét ott, ahol a bizonyágtétel hangzik, de szívek még zárva vannak, nagyobb közösségeinkben, családjainkban.

## 6. Felhasznált irodalom

- Carson, Don A. *The Cross and Christian Ministry. An Exposition of Passages from 1 Corinthians*. Grand Rapids, MI: Baker Books 1993.
- Fee, Gordon. *The First Epistle to the Corinthians*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans 1987.
- Garland, David E. *1 Corinthians*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Books 2003.
- Kálvin János. *Institutio. A keresztyén vallás rendszere* (ford. Buzogány Dezső). Református Egyházi Könyvtár, ÚF 7/1. Budapest, Magyar Református Egyház 2014.
- Pop, F. J. *De eerste brief van Paulus aan de Corinthiërs*. Prediking van het Nieuwe Testament, Nijkerk: Callenbach 1986.



## Az iget tanulmányok eredeti közlési adatai

1. Balogh Csaba: Jellemformáló imádság (2 Mózes 32,7–14).  
In: *Igazság és élet* 18.2 (2024), 264-279.  
(Rogate. Húsvét utáni 5. vasárnap – 2024. május 5.)
2. Balogh Csaba: Por és forgószél (Jób 42,1-6).  
In: *Igazság és élet* 13.4 (2019), 774-785.  
(Karácsony után 1. vasárnap – 2019. december 29.)
3. Balogh Csaba: A fatalizmustól az istenfélelemig (Préd 3,1-15).  
In: *Igazság és élet* 2.4 (2008), 34-42.  
(Szentháromság után 24. vasárnap – 2008. november 2.)
4. Balogh Csaba: Az alagút vége (Ézsaiás 8,23–9,6).  
In: *Igazság és élet* 4.4 (2011), 645-656.  
(Szenteste – 2011. december 24.)
5. Balogh Csaba: Mennyit érek? (Ézsaiás 43,1–7(8))  
In: *Igazság és élet* 7.3 (2013), 357-369.  
(Szentháromság után 6. vasárnap – 2013. július 7.)
6. Balogh Csaba: Kudarc és hivatástudat az Isten szolgálatában (Ézsaiás 49,1–6).  
In: *Igazság és élet* 5.3 (2012), 487-498.  
(Szentháromság után 17. vasárnap – 2012. szeptember 30.)
7. Balogh Csaba: A hűség kockázata (Mt 25,14–30).  
In: *Igazság és élet* 3.3 (2009), 357-366.  
(Szentháromság ünnepe után 9. vasárnap – 2009. augusztus 9.)
8. Balogh Csaba: A hallástól a vallásig (Róma 9,30-10,21).  
In: *Igazság és élet* 10.3 (2016), 471-484.  
(Szentháromság után 17. vasárnap – 2016. szeptember 18.)
9. Balogh Csaba: Metamorfózis (Róma 12,1–3(4–8)).  
In: *Igazság és élet* 4.1 (2010), 15-24.  
(Epifánia után 1. vasárnap – 2010. január 10.)
10. Balogh Csaba: Lélektranszplantáció (1 Korinthus 2,(9–11)12–16).  
In: *Igazság és élet* 17.2 (2023), 290-304.  
(Pünkösöd 1. napja – 2023. május 28.)