

Jeremiás könyvének hatása a páli teológiára

Ratkovics Petra Krisztina
KRE-HDI, Prof. Dr. Balla Péter
témavezető: Dr. Pecsuk Ottó

Budapest, 2025.

Jeremiás könyvének hatása a páli teológiára

Témavezető: dr. Pecsuk Ottó

Bírálok:

Bírálóbizottsági tagok:

Védés időpontja:

Tartalom

1.	Bevezetés	5
2.	Kutatástörténeti áttekintés.....	8
3.	Módszertani megfontolások.....	18
1.1	Pál Ószövetsége	18
1.1.1	A héber szöveg.....	18
1.1.2	A Septuaginta.....	23
1.1.3	A targum	29
1.2	A páli korpusz	32
1.3	Írásmagyarázati módszerek az első keresztyének körében	34
1.3.1	Midrás	35
1.3.2	Tipológia.....	37
1.3.3	Allegória	39
1.4	Az intertextualitás szintjei.....	41
1.4.1	Idézetek	42
1.4.2	Utalás, allúzió	45
1.4.3	Visszhang.....	48
1.4.4	Az intertextualitás egyéb formái.....	50
1.5	Összefoglalás	52
4.	Jeremiás prófétai önértelmezése	56
1.6	Exegézis	58
1.6.1	Jer 1,4-19.....	58
1.6.2	Jer 15,10-21.....	64
1.6.3	Jer 20,7-18.....	67
1.7	Szolgálat és élet.....	69
1.8	Megpróbáltatások.....	73

1.8.1	Hamis próféták és hitelesség.....	77
1.8.2	Szenvedés és üldöztetés	78
1.9	Összefoglalás	80
5.	Pál önértelmezése.....	80
1.10	Próféta és apostol	81
1.11	Exegézis	85
1.11.1	1Kor 9,16-17	85
1.11.2	Gal 1,11-17	86
1.12	Pál apostol mint Isten szolgája.....	89
1.12.1	Elhívás és feladat	90
1.12.2	Megpróbáltatások: harc a hamis tanítók ellen és szenvedések	94
1.13	Összefoglalás	96
6.	Ítélet és kegyelem – az új szövetség Jeremiásnál	98
1.14	Exegézis	98
1.14.1	Jer 9,22-23.....	98
1.14.2	Jer 31,31-34 (GJer 38,31-34).....	99
1.15	Az „új szövetség” gondolatának ószövetségi előzményei	100
1.16	Új szövetség vagy megújított szövetség?	104
1.17	Bűnbocsánat és kegyelem.....	106
1.18	Isten ismerete és a dicsekvés.....	108
7.	Az új szövetség és Pál.....	110
1.19	Exegézis	112
1.19.1	1Kor 1,18-31	112
1.19.2	1Kor 11,23-27	116
1.19.3	Gal 3,19-29	117
1.20	Az új szövetség természete	120
1.21	A Szentlélek szerepe és a szívbe írt törvény	122

1.21.1	<i>Tórah és nomosz</i>	122
1.21.2	Krisztus törvénye és a Szentlélek	125
1.22	Isten ismerete és a dicsekvés.....	126
8.	Isten jelenléte Jeremiás próféta könyvében	130
1.23	A templom jelentősége az Ószövetségben - áttekintés	130
1.24	Exegézis	133
1.24.1	Jer 3,14-18.....	133
1.24.2	Jer 24,6-7.....	135
1.25	Jeremiás és a templom	135
1.25.1	Ítélet és a templom	136
1.25.2	Isten jelenléte és a helyreállítás.....	139
1.26	Összefoglalás	142
9.	Isten jelenléte és a megváltott közösség Pál leveleiben.....	142
1.27	A templom szerepe az intertestamentális korban.....	142
1.28	A templom és Isten jelenléte Jézus szolgálatában	144
1.29	Exegézis	146
1.29.1	1Kor 3,9-17	146
1.29.2	2Kor 6,14-7,1	148
1.29.3	Ef 2,19-22	150
1.30	Isten jelenléte és templom Pál leveleiben	152
10.	Konklúzió.....	159
11.	Bibliográfia	162
1.31	Rövidítésjegyzék.....	173

1. Bevezetés

Az Ószövetség és Újszövetség kapcsolatának megértése, felvázolása folyamatos feladata a bibliai teológiának. A bibliai könyvek megírása több száz évet ölel át a történelemben, a már megírt szövegek folyamatosan hatást gyakoroltak az utánuk következőkre, számtalan alkalommal a szentíró új kontextusba helyezi, átértelmezi vagy applikálja egy korábbi könyvben található témát, szöveget.¹ Ez igaz az egyes Testamentumon belül is, de különösen is helytálló a két Testamentum között. Az összefüggések felismerése bizonyos esetekben nélkülözhetetlen (pl. a bűneset nélkül nem lenne értelmezhető Krisztus kereszthalála), más esetekben viszont nem létfontosságú (pl. mikéai prófécia a Messiás betlehemi születéséről, vagy a negyven nap jelentősége Jézus pusztai elvonulásakor), de gazdagítják bibliaértelmezésünket, teológiai látásunkat, istenismeretünket.

Több különböző irányból lehet megközelíteni az Ó- és Újszövetség kapcsolatának vizsgálatát: lehet választani egy témát, aminek fejlődését, változását, értelmezését a kutató végigkíséri a teljes Szentíráson keresztül, vagy pedig konkrét perikópák, könyvek kapcsolatát lehet megvizsgálni. A következőkben ez utóbbira teszünk kísérletet: Jeremiás próféta könyvének hatását vizsgáljuk a páli teológiára. Három nagy teológiai téma, terület mentén fogunk haladni: 1) mit jelent Isten szolgájának lenni, milyen a prófétai illetve apostoli életforma; 2) mit jelent az új szövetség: természete, tartalma, következményei; végül pedig 3) hogyan van jelen Isten a megváltott közösségben.

A kutatásunkat azzal fogjuk kezdeni, hogy megvizsgáljuk, milyen szöveg állhatott Pál előtt, amikor ő Jeremiás könyvét vette a kezébe. Ahogy Davies kifejtette: „az Ószövetség újszövetségi használatának megértéséhez nem az számít, hogy mi mit értünk ószövetségi szöveg alatt, hanem elsődlegesen az a fontos, hogy mit jelentett az első században a Jézussal és korai keresztyénekkal vitázó zsidók számára: ennek kell lennie az egyik exegetikai axiómáknak.”² Ezt követően egyesével megvizsgáljuk a három témát: elsőként azt, hogy hogyan jelennek meg az egyes teológiai gondolatok Jeremiás könyvében, majd azt, hogy hogyan beszélnek a páli levelek ugyanezekről a témákról. A témák taglalása során

¹ Evans, Craig: 'It is not as though the word of God had failed' in Evans, C. és Sanders, J. (szerk): *Paul and the Scriptures of Israel*. JSNTS 83. Sheffield: Bloombury Academic. 1993. 13.o

² Davies, W.D.: 'Canon and Christology in Paul' in *Paul and the Scriptures of Israel*. 1993. 33.o. saját fordítás

folyamatosan rámutatunk azokra az alkalmakra, amikor párhuzamot fedezhetünk fel a jeremiási gondolatok és a páli gondolatok között.

Azt tudjuk, hogy Pál alaposan ismerte az Ószövetséget,³ gyakran idézett is onnan; azonban sokszor hajlamosak vagyunk arra, hogy csak azokon a helyeken keressünk ószövetségi kapcsolópontot, ahol az apostol egyértelműen utal rá.⁴ Ez a megközelítés, úgy vélem, helytelen. Pál apostol életének és neveltetésének az Ószövetség elválaszthatatlan része volt, gondolkodását megtérése előtt és részben az után is meghatározta az Ószövetség teológiája, Istenképe, tanítása – az Ószövetség átjárja a páli teológiai fogalmakat és gondolatmeneteket olyankor is, amikor az apostol nem hivatkozik közvetlenül valamelyik ószövetségi szövegre.

Jeremiás könyve az Ószövetség leghosszabb egybefüggő írása (kivéve a Zsoltárok könyvét); Izrael történelmének egyik legjelentősebb fordulópontján (a babiloni fogság előtti és azt követően) lezajló eseményeket helyezi teológiai megvilágításba, és a könyv egészét tekintve számos sajátosságot figyelhetünk meg. Ezek az egyedi vonások, sajátos hangsúlyok lehetővé teszik azt, hogy későbbi írásokban felfedezzük a jeremiási visszhangot. Több teológus is foglalkozott már a páli levelek és az Ószövetség kapcsolatával; számos tanulmány jelent meg, ami kimondottan Pál és Ézsaiás kapcsolatával, vagy Pál és a Pentateuchos (esetleg Deuteronomium) összefüggéseivel, de Jeremiásról kevés szó esik. A dolgozatban érintett három téma mindegyikéről készültek már tematikus monográfiák, egyes esetekben kifejezetten Jeremiás és az Újszövetség, vagy akár Jeremiás és Pál kapcsolatát vizsgálva az adott témán belül – jelen dolgozat azonban nemcsak izoláltan egy-egy témára vagy idézetre kíván rámutatni, hanem egy nagyobb ívet vizsgál. Nem célom kizárólagosságot bizonyítani: nem azt akarom kimutatni, hogy egyedül Jeremiás hatása figyelhető meg egy-egy páli gondolat esetében. Pál a leveleiben az Ószövetség egészéhez fedezhetünk fel kapcsolópontokat, nem csak egy részéhez vagy egy könyvhöz egész Szentírást felhasználta, – amennyiben arra kötelezzük magunkat, hogy

³ Magától értetődő, hogy az újszövetségi írók nem használták, sőt nem is ismerték ezt a kifejezést, hogy „Ószövetség” – számukra a Héber Biblia egyszerűen „az Írások” volt. Ennek ellenére indokoltnak látom a továbbiakban is használni a kifejezést, hiszen az Ószövetség (értve ezalatt a Biblia protestáns kánon szerinti első 39 könyvét) egyértelmű és széleskörben ismert kifejezés, és az alábbiakban nem foglalkozom olyan kérdéssel, ami problémássá tenné a használatát. A kánontörténet kérdéseibe nincs itt lehetőségünk olyan részletesen belemenni, ahogyan a téma megérdemelné: egyrészt mert a disszertáció fókusza más, másrészt pedig a kérdés bizonyos szempontból jelen disszertációban lényegtelen, hiszen Jeremiás könyvének szent szöveggént való elfogadása nagyon hamar megtörtént, és sose volt kérdéses. Nagyon röviden említésre kerül néhány kanonizációt érintő kérdés a 3.1. fejezetben, részletesebb tárgyalásért ld. Ellis 1991: 3-50.

⁴ Beker, Christian: 'Echoes and intertextuality – On the Role of Scripture in Paul's Theology' in *Paul and the Scriptures of Israel*. 1993. 67.o.

válasszunk, hogy az adott gondolat vagy idézet egyedül melyik ószövetségi szövegre utalhat, úgy gondolom, veszítünk a páli gondolat gazdagságából és összetettségéből. Nem kívánom ezeknek az érvényességét tagadni, hanem helyette azt kísérem meg, hogy mellé helyezzük Jeremiást. Ez az új nézőpont nem érvényteleníti azt, amit más ószövetségi írások kapcsán már oly sokan bemutatnak, de adhat egy újabb réteget, gazdagságot az eddigi értelmezésünkhöz.

A három téma egy ívet alkot: elhívás, új szövetség és keresztyén élet. A következőkben megvizsgáljuk, hogy ebben a három nagy témában hol találunk hasonló alapfogalmakat, kiindulópontokat, gondolatokat, elképzeléseket vagy érveléseket a prófétai könyv és az apostoli levelek között. Mindhárom téma kapcsán fogunk találkozni olyan igeszakaszokkal, amelyekben Pál egyértelműen Jeremiást idézi; és megvizsgálunk számos további olyan igeszakaszt, ahol ez az egyértelműség nincs jelen, és idézet helyett utalásról vagy visszhangról beszélhetünk – de kulcsszavak vagy tematikus koherencia miatt hozzátartoznak az apostol gondolatmenetéhez, és számos hasonlóságot mutatnak jeremiási előzményekkel. Amellett fogunk érvelni, hogy ezek a hasonlóságok, néhol azonosságok nem a véletlen művei, hanem egy általános, néhol konkrét hivatkozások nélküli jeremiási hatást mutatnak. Azt sem kívánom állítani, hogy ezen a három témán kívül sehol máshol nem figyelhető meg Jeremiás hatása Pálra – mert bizonyára találhatunk még elvétve utalásokat, egybecsengő gondolatokat. De ez a három téma átfogóan lefedi a legfontosabb, legalapvetőbb gondolatokat, és jó kiindulópontul szolgálhat későbbi vizsgálódásokhoz.

2. Kutatástörténeti áttekintés

Az Ószövetség és Újszövetség egymáshoz való viszonyának vizsgálata mindig is jelen volt az egyházban⁵, de a reformáció „*Scriptura sui ipsius interpret*” elvével új lendületet kapott. A kezdetektől egyértelmű volt, hogy a páli iratok jelentős mértékben támaszkodnak, építenek az Ószövetségre: Pál maga vall rabbinikus háttéréről, és leveleiben többször említi, hogy alapos nevelést kapott a Héber Biblia könyveiből (Gal 1,14; Fil 3,4-6; valamint az ApCsel 22,3 tanúsága szerint Pál beszélt is származásáról és neveltetéséről egyes nyilvános megszólalásaikor). A reformációval együtt megindult egy új érdeklődés a szövegkritika iránt, és a Robertus Stephanus/Étienne nevéhez köthető, 1550-ben megjelent újszövetségi szövegkiadásban⁶ először felsorolásra kerültek az újszövetségi idézetek. Az ezt követő időszakban egyre alaposabb szövegkiadási mellékletek láttak napvilágot⁷, és amikor a 18. században valójában megindult a Biblia tudományos kutatása⁸, fokozatosan teret nyert az Újszövetségben használt ószövetségi idézetek vizsgálata. Három nagy területen folytak kutatások: 1. az ószövetségi idézetek szövegvariánsai (az újszövetségi író az MT vagy a LXX variánsát követi-e, vagy esetleg egyiket sem); 2. a rabbinikus írásmagyarázathoz való viszony (vajon használták-e a korabeli rabbinikus exegetikai módszereket az újszövetségi szerzők, vagy attól teljesen eltértek); 3. és az újszövetségi exegézis egyes jellemzői kapcsán.⁹

A 19. sz. első felében főként a szövegkritikai kérdések képezték a kutatások tárgyát: különböző variánsok feltérképezésre kerültek, a pontos ószövetségi megfelelővel nem rendelkező idézetek magyarázatára több elmélet is született (pl. az idézett szakasz egy

⁵ A patrisztikus korban elsősorban alexandriai iskolához tartozó teológusok foglalkoztak az ószövetségi idézetek mibenlétével (az antióchiai iskola volt a másik nagy az akkori kettőből): Iréneusz kiemelte a Septuaginta (LXX) szerepét, amelyet ő inspirálnak tartott, ezzel szemben betlehemi Jeromos nagyon erősen hangsúlyozta a héber szöveg elsőbbségét. (ld. Ellis, E. Earle: *The Old Testament in Early Christianity – Canon and Interpretation in the light of Modern Research*, Tübingen, Mohr, 1991: 54-55.)

⁶ először Párizsban jelent meg. Cf. Gough, H (1855): *The New Testament Quotations*, London, iii. o.

⁷ Cappelli, L. (1650): 'Quaestio de locis parallelis Veteris et Novi Testamenti' *Critica Sacra*, Párizs, 443-557. o.; Altling, J. (1685): *Operum, Tome II*, Amstelaedami. Cappellus a korabeli hipotézissel ellentétben arra a következtetésre jutott, hogy az újszövetségi szerzők az LXX görög szövegéből idéztek, nem pedig a héber szövegből. Altling Máté evangéliumát felhasználva hasonlította össze az ószövetségi szakaszok görög és héber változatait. Részletesebb ismertetéshez ld. Ellis 1991: 55-57.

⁸ Georg Kümmel a 18. századot megelőző periódust „előtörténelem”-nek („prehistory”) nevezi. (Kümmel, W.G: *The New Testament – The History of the Investigation of Its Problems*, ford. Gilmour, S. és Kee, H.C., London, SCM Press Ltd, 1973: 13-39.) Az ókorban és középkorban egyedül egyes újszövetségi könyvek szerzősége merült fel tudományos kérdésként, de a reformáció és annak exegetikai, bibliai teológiai alapelvei adták meg a kezdőlöketet a szövegkritikai és szövegtörténeti kutatásnak.

⁹ Ellis: *Paul's use of the Old Testament*. (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957: 2-5.) könyvének bevezetésében rövid, de alapos összefoglalást nyújt az egyes területeken folytatott kutatások mibenlétéről és eredményeiről.

elveszett variáns, vagy az újszövetségi szerző fejből idézte, ezért pontatlan, esetleg később, a szöveghagyományozás során történt szándékos vagy véletlen módosítás). A 19. század második felétől kezdve találkozunk azzal, hogy az egyes újszövetségi könyveket önállóan analizálják: E. Kautzsch foglalkozott a páli levelekben található ószövetségi idézetekkel¹⁰, az ő munkáját folytatta a 20. század elején O. Michel.¹¹ Magyar szempontból Kiss Jenő 1925-ben megjelent, *Pál apostol theológiájának eredete* című cikkét kell megemlíteni, aki keleti szinkretista és hellenista befolyással szemben elsősorban a judaizmus és legfőképpen az Ószövetség szerepét emelte ki: munkája rámutatott arra, hogy bár számos egyezést láthatunk Pál és a korabeli judaizmus gondolkodásában, de amikor az Ószövetség teológiai tanítása és az első század judaista gyakorlata feszültségbe került egymással, Pál egyértelműen az Ószövetség tanítását követte.¹² A 19-20. század két fő kérdése továbbra is az ószövetségi próféciaák értelmezése és a szövegvariánsok eredete volt. Új hipotézisként felmerült az úgynevezett *testimónium* könyvek létezése: a testimóniumok a feltételezés szerint ősegyházi szöveggyűjtemények voltak, elsősorban ószövetségi szövegekből álltak, és a zsidók elleni polémia adott okot a létezésükre.¹³ A hipotézis szerint az újszövetségi írók ezeket a gyűjteményeket használták, amikor az Újszövetség könyveiben az írásokra hivatkoztak és onnan idéztek. Rendel Harris *Testimonies* című kétkötetes műve¹⁴ jelentette a testimónium-hipotézis csúcsát: Harris kiforrott érveléssel szolt a testimóniumok létezése mellett, és könyvének második kötetében egészen specifikusan, könyvekre lebontva tárgyalja a feltételezett testimóniumok jelenlétét. Ezzel egyidőben egyre nagyobb teret nyert az első századi zsidóság kutatása¹⁵, és míg a testimóniumok esetlegesen választ adtak az idézetek eredetének kérdésre, a rabbinikus írásmagyarázati módszerek kutatása választ kínált az ószövetségi idézetek értelmezésének kérdésére.

A rabbinikus módszerek mellett újra figyelmet kapott a tipológia mint ószövetség-értelmezési módszer. Leonhard Goppelt a tipológiai exegézis négy alapvető jellemvonását

¹⁰ Kautzsch, E: *De veteris testamenti locis a Paulo Apostolo allegatis*, Leipzig. 1896.

¹¹ Michel, O.: *Paulus und seine Bibel*, Darmstadt. 1929.

¹² Kiss Jenő: *Pál apostol theológiájának eredete*. 1925.

¹³ Részletesebb összefoglalót nyújt a kérdéstről Ellis 1991: 59-60.

¹⁴ Harris, R. *Testimonies I-II.*, Cambridge University Press, 1916. 1920

¹⁵ Ld. Kümmel 1972; különösen is a vallástörténeti iskoláról szóló fejezet (206-324. o.). A vallástörténeti iskola kezdte el vizsgálni a korakeresztyéniséget annak történeti-vallási kontextusában, a judaizmussal és hellenizmussal való kapcsolatában, és vette fontolóra azok befolyását (szemben Harnack vonalával, aki izoláltan képzelte el a primitív keresztyéniséget). Wilhelm Bousset: *Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* című műve 1903-ban jelent meg, és jó indikátora annak, hogy a korabeli tudományos érdeklődés immár célkeresztjébe vette az első századi zsidó vallási gyakorlatot.

határozta meg¹⁶, és elkülönítette egyéb írásmagyarázati iskoláktól: 1. az allegóriától eltérően a tipológia a szöveg történeti és szó szerinti jelentéséből indul ki; 2. a vallástörténeti iskolától eltérően a tipológia az Újszövetséget a történelem üdvtörténeti értelmezésén keresztül kívánja megérteni; 3. a midrástól eltérően a tipológia nem egy rendszerszerű hermeneutika, hanem sokkal inkább „spirituális megközelítés és látásmód”; 4. végül pedig a tipológia nem pusztán csak az Újszövetség Ószövetség-értelmezésében jelenik meg, hanem azon túlnyúlva, a korakeresztyén közösség önértelmezésében is nagy szerepet játszott. A tipológia gondolata a következő évtizedekben több teológust is megihletett: ilyen volt többek között R. Bultmann, aki a tipológiai látásmódot az egész Ószövetségre applikálta, illetve R.T. France,¹⁷ aki Jézus Ószövetség-értelmezésében vélte tetten érni a tipológiát. Az 1930-as és '40-es évek antiszemita légköre azt eredményezte, hogy számos teológus minimalizálta vagy éppen tagadta az Ó- és Újszövetség közötti teológiai kapcsolatot; ennek ellenpontjaként Magyarországon 1934-ben a sárospataki konferencián a református egyház megerősítette az Ószövetség szerepét, és kimondta, hogy a teljes kijelentés elengedhetetlen része az Ó- és az Újtestamentum együtt.¹⁸ A holt-tengeri tekercsek felfedezése 1947-ben újabb lendületet adott a korabeli zsidó exegetikai módszerek kutatásának, és ezzel együtt annak a kérdésnek, hogy vajon az újszövetségi szerzők ezeket a módszereket használták-e az Ószövetség megértéséhez.

Nem sokkal később újból változás következett be az ószövetségi idézetek értelmezése terén C. H. Dodd, *According to the Scriptures – The sub-structure of New Testament Theology* című művével¹⁹, aki vitatkozik Harris testimónium-hipotézisével. Dodd szerint az újszövetségi szerzők nagyon tudatosan, pontosan és óvatosan bántak az Ószövetséggel, és hermetikájuknak a kulcsa Krisztus élete, halála és feltámadása volt. Nem létezett egy előzetes „szöveggyűjtemény”, amelyhez a zsidó támadások ellen a keresztyének fordultak volna, hanem éppen ellenkezőleg: az őskeresztyének teológiai gondolkodásának kezdeteiben szóbeli hagyomány révén terjedtek el az Ószövetség specifikus részei, amelyeket a hívők Jézus passiójára alkalmaztak. Ha valamikor létre is jött ilyen szöveggyűjtemény, akkor az nem az újszövetségi könyvek keletkezése előtt történt, hogy

¹⁶ Goppelt, L.: *TYPOS – Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1939.

¹⁷ France, R. T.: *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*, London, Tyndale Press, 1971

¹⁸ Papp Vilmos: *Miért nem lehet az Ószövetségről az Újszövetség nélkül prédikálni*. 1989: 159.

¹⁹ Dodd, C. H.: *According to the Scriptures – The Sub-structure of New Testament Theology*. London, Nisbet&Co. Ltd. 1952. Még ugyanebben az évben egy rövid könyvecskében maga Dodd foglalta össze a fenti könyve tartalmát, és a rövid összefoglalás *The Old Testament in the New* címmel jelent meg.

abból idéztek volna, hanem az evangéliumok és apostoli levelek elterjedésének következményeként kerülhettek megalkotásra.²⁰ Ezt a gondolatot folytatta tovább és egészítette ki egy új elmélettel Krister Stendahl,²¹ aki Máté evangéliumát egy hermeneutikai és teológiai iskolához kötötte. A mátéi iskola sajátos írásértelmezési és -használati jellemzőkkel rendelkezett, és Stendahl a qumráni közösség midrás peser értelmezési módjához hasonlította. Pár évvel Dodd és Stendahl után, 1957-ben jelent meg E. E. Ellis *Paul's Use of the Old Testament* című műve, amelyben a kutató kimondta: bár tetten érhető a rabbinikus befolyás Pál írásaiban (figyelembe véve Pál neveltetését, az lenne a meglepő, ha az apostol teljesen független lenne a rabbinikus gondolkodástól), de elsősorban Jézus Krisztus személye és munkája és az apostoli egyház határozta meg Pál Ószövetség-értelmezését.²² C. H. Dodd *According to the Scriptures* művében még egy fontos megállapítást tett, amikor kiemelte, hogy az újszövetségi írók nem atomisztikusan használták az Ószövetséget, hanem idézeteikkel és utalásaikkal a szélesebb kontextusra mutattak. Ezzel ment szembe később J. A. Fitzmyer,²³ aki a korabeli zsidó írásmagyarázathoz hasonlította az újszövetségi idézetek használatát, és úgy vélte, hogy az első századi rabbinikus exegézisben és hermeneutikai módszereket felhasználva lehet megérteni az újszövetségi írók ószövetségi idézeteit. Kocsis Elemér 1968-ban megjelent cikke²⁴ történeti áttekintést nyújtott az Ó- és Újszövetség kapcsolatáról, és kihangsúlyozta a kettő közötti kontinuitás jelentőségét. Álláspontja szerint az Ószövetség előkészíti az Újszövetséget a historizáltsága, történelemszemlélete révén: nyitva marad Isten új kijelentő és szabadító tetteire. Az Újszövetség egyszerre legitimálja és adoptálja az Ószövetséget, több, egymást kiegészítő kijelentéstörténeti vezérgondolat (pl. Isten uralma, a maradék, helyettes elégtétel, a messiás figurája) által biztosítja a kontinuitást, de az Újszövetség alapján összességében nem lehet megállapítani egy hermeneutikai princípiumot, amin keresztül magyarázhatnánk az Ószövetséget.²⁵ E. E. Ellis 1991-ben megjelent *The Old Testament in Early Christianity* című műve egy újabb összefoglalást adott az akkoriban elérhető és közkezen forgó ószövetségi szövegekről és az első században használt

²⁰ Denny, David R.: *The significance of Isaiah in the writings of Paul* (PhD dissertation), New Orleans Baptist Theological Seminar, 1985; publikálták: Ann Arbor, Michigan, UMI Dissertation Services, 1997: 6-7

²¹ Stendahl, K. *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, Lund, C.W.K. Gleerup. 1954.

²² Ellis 1957: 1.

²³ Fitzmyer, Joseph A. „The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament” in *New Testament Studies* VII. 1960: 297-333.

²⁴ Kocsis Elemér: *Az Ószövetség és Újszövetség viszonya*. 1968

²⁵ Kocsis 1968: 15.

írásmagyarázati módszerekről: a midrásról, a tipológiáról, valamint egyéb lehetséges hermeneutikai megközelítésekről.

A páli levelekben található számos ószövetségi idézet²⁶ a kezdetektől fogva vizsgálódások tárgya volt. Az elsődleges kutatói kérdés, hogy pontosan miket tartunk Pál ószövetségi idézeteinek: ebben a kérdésben nincsen tudományos konszenzus, hanem minden kutató és kutatás maga húzza meg annak határait, hogy mely igeszakaszokat vizsgálja.²⁷ Barnabas Lindors úgy vélte, hogy az idézetek célja főként apologetika: az újszövetségi írók elsősorban az Ószövetséggel való kontinuitás igazolásaként, illetve zsidó ellenfeleikkel szemben használtak ószövetségi idézeteket.²⁸ A másik nagy kutatási téma az ószövetségi idézetek forrását érintette: milyen szöveget vesznek alapul a szentírók (illetve jelenlegi kutatásunkra fókuszálva Pál), amikor az Ószövetségből idéznek: az első században közkézen forgott héber szöveget, amely később a maszoréta szöveg kiindulási alapjává lett; annak valamilyen variánsát vagy eltérő (számunkra ismeretlen) héber szövegváltozatot; esetleg a LXX görög szövegét. Az 1980-as évek végével két fontos kutatás is megjelent, amely azzal a kérdéssel foglalkozott, hogy Pál milyen ószövetségi szövegvariánst használt az idézetei alapjául.²⁹ Dietrich-Alex Koch és Christopher D. Stanley mindketten arra a következtetésre jutottak, hogy Pál az Ószövetség görög fordítása mögött állható héber *Vorlage* szövegét vette alapul.

Az ószövetségi idézetek kutatásában a nagy változást Richard Hays 1989-ben megjelent *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* című műve hozta, amely az irodalomtudományi megközelítéseket és módszereket hívja segítségül, és kiterjesztette az utalások keretét, túllép a direkt, szó szerinti utalásokon. Hays az ószövetségi behatásnak több szintjét határozta meg: vannak egyértelmű utalások, szándékos és nem szándékos allúziók, illetve

²⁶ Számos szövegrészlet esetén egyértelműen meg lehet állapítani az idézetet; több igehely kapcsán azt láthatjuk, hogy a legtöbb kutató idézetnek tartja azokat, míg néhányan ezt kétségbe vonják; és néhány igehely idézet-voltát jelenleg is nagy viták övezik. Az ószövetségi idézetként elfogadott és megkérdőjelezett helyek listájáért ld. Silva, M: 'Old Testament in Paul' in Hawthorne – Martin (szerk.): *Dictionary of Paul and His Letters*, 1993: 631. Ellis röviden bemutatja és felsorolja az Újszövetségben található idézeteket és utalásokat (nem csak az Ószövetségből, hanem egyéb zsidó iratokból és más ókori forrásokból): 1991: 53-54.

²⁷ Ld. a későbbi fejezetben tárgyalt különbség az idézetek, utalások és visszhang között.

²⁸ Lindars, B.: *New Testament Apologetic – The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*. London, SCM Press Ltd, 1961.

²⁹ Koch, D-A. *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchung zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1986. és Stanley, C. D. *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. A két tanulmány között a legjelentősebb különbség, hogy Stanley sokkal szigorúbb kritériát alkalmaz arra, hogy mit tekint utalásnak, míg Koch figyelembe vesz olyan igehelyeket, ahol esetlegesen lehet szó ószövetségi áthallásról, bár az nincsen külön megjelölve.

számos helyen tetten érhetőek vagy általános ószövetségi fogalmak vagy szakaszok visszhangjai.³⁰ A kutató megállapított hét szempontot („tesztet”), amelyek alapján fel lehet ismerni az ószövetségi allúziókat:³¹ 1) elérhetőség – elérhető volt-e a feltételezett forrásszöveg a szerzők és az első olvasók számára; 2) mennyiség – milyen mennyiségben/mértékben találunk szó szerinti vagy szintaktikai egyezéseket, és azok mennyire pontosak; 3) gyakoriság – az író utal-e máskor is a feltételezett szakaszra, előfordul-e írásában máshol; 4) tematikus összefüggés – az író gondolatmenetébe beleillik-e ez az utalás vagy allúzió; 5) történelmi valószínűség – valószínűsíthető-e az író szándékossága az utalás használatakor; 6) értelmezéstörténet – a szakasz értelmezéstörténete során más kutatók is feltételezték a kérdéses utalást vagy visszhangot; 7) elégedettség – az egész szakasz kontextusában van-e értelme a feltételezett utalásnak, kiegészíti a mondanivalót vagy más módon hozzájárul-e a szöveg üzenetéhez.

Hays munkája kutatók új sorát indította fel arra, hogy ebben az újraértelmezett formában vizsgálják az Ószövetség Újszövetségre gyakorolt hatását: 2005-ben jelent meg Brian Abascianotól *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9:1-9*, 2008-ban Christopher Beetham tollából *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*; és 2007-re készült el G. K. Beale and D. A. Carson szerkesztésével a rendkívül átfogó *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, amely Hays alapelveit felhasználva részletesen, könyvenként tárgyalja az ószövetségi előfordulásokat. Az irodalomtudomány intertextualitással kapcsolatos meglátásai egyre nagyobb szerepet játszanak a bibliai idézetek kutatásában, és a hays-i megközelítést kiegészíti a narratív és a tematikus utalások vizsgálata.

Az utóbbi évtizedekben egyre jobban kiszélesedett azoknak az újszövetségi szakaszoknak a köre, amelyeket a kutatók potenciális ószövetségi utalásként figyelembe vettek;³² mindeközben azonban a kimondottan Pálra és az Ószövetség kapcsolatára

³⁰ Hays munkájára nagy hatást gyakorolt a modern irodalomtudományból kölcsönzött „intertextuális visszhang” fogalma. Ehhez részletesen ld. Wagner (2002) 9. o., 35. lj.

³¹ Hays könyve részletesebb kidolgozásra kerül a következő fejezetben; a hét kritérium bővebben Hays művének 29-32. oldalán található. Az itt olvasható összefoglalás a hét kritériumról Leonard Wee doktori disszertációjából származik (5. o.): Wee, Leonard: *Beyond the Echoes: Extending the Framework for Biblical Intertextuality*, Durham theses, Durham University 2012. (hozzáférés: <http://etheses.dur.ac.uk/6968/>)

³² Jól mutatja ezt a tendenciát Wee doktori disszertációja, aki az elmúlt 25 év tudományos eredményeire építve a bibliai intertextualitás fogalmának kiszélesítése mellett érvel, és bevezeti a *narratív összefoglaló* fogalmát: „[Hays] made what I think was a wise decision by electing to go with a narrow (and, to some, perhaps less nebulous) understanding of biblical intertextuality, in view of the novelty of the approach when his monograph was written. However, now that research into biblical intertextuality (primarily using Hays' framework) is gaining ground, I think it would be appropriate to re-examine this approach. ... What is missing here, however, is another category or classification for the use of Scripture which I think should be treated

fókuszáló kutatások sem maradtak el. A kutatásokat két csoportra tudjuk bontani: 1. Pál és az ószövetségi próféta, az egyes próféták alakjának kapcsolata; illetve 2. az egyes prófétai tanítások, teológiai gondolatok megjelenése és továbbgondolása Pálnál. Ez utóbbi pont természetesen még annyi további kutatási irányra bontható, ahány különböző teológia témát el tudunk különíteni a páli (és a prófétai) tanításokban.³³

Már a 20. század első felétől felismerték a teológusok, hogy Pál apostoli identitása nagyban függ az ószövetségi próféták önértelmezésétől, bár a Pál apostolra fókuszáló kutatásoknak csak kis része érintette ezt a témát.³⁴ A 20. század elején a német kutatók egy része egyértelműen Jeremiás prófétai elhívásához kötötték Pál apostoli szolgálatát,³⁵ míg mások (a '60-as évektől kezdve egyre erősödő tendenciával) a jeremiási és deuteró-ézsaiási tradíciókhoz kapcsolták Pált.³⁶ Természetesen ehhez szükség volt arra, hogy az ószövetségi próféta és az egyes prófétákról megelőző tanulmányok szülessenek: Kállay Kálmán még 1925-ben, az akkori vezető tudományos eredményekre építve megkísérelte felvázolni Jeremiás könyvének keletkezéstörténetét:³⁷ különbséget tett a prózai és lírai részek között, és különleges hangsúlyt fektetett arra, hogy megállapítsa, mi lehetett eredeti jeremiási prófécia vagy tanítás. A 20. század második felében számos magyar cikk született, amely az ószövetségi próféta egy-egy sajátosságával foglalkozott,³⁸ ugyanakkor német

separately. It is Paul's summary of the historical narratives from the Old Testament, to which I have assigned a more convenient term in this dissertation by calling it the 'Narrative Summary'." (2012: 11-12)

³³ Ilyen a jelen dolgozatban is tárgyalt új szövegség témája, valamint az Isten jelenlétének kérdése a megváltott közösségben.

³⁴ Az apostolság intézményének modern kutatása 1865-ben kezdődött, J. B. Lightfoot munkásságával (részletesen ld. Agnew, Francis H: *The origin of the NT apostle-concept – A review of research.* JBL 105/1. 1986: 75-96.) Pál és Jeremiás egymás mellé állításához vö. Lohmeyer, Ernst: *Grundlagen paulinischer Theologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1929. Később összefoglalja Nicklas, Tobias: 'Paulus – der Apostel als Prophet' in Verheiden, J. et al. (szerk.) *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010. 77-104.: „Verglichen mit anderen Themen um Paulus ist dieses tatsächlich kaum berücksichtigt worden.” (78. o.)

³⁵ Nagyon erőteljesen képviselte ezt az álláspontot Karl Heinrich Rengstorff, „ἀποστέλλω κτλ.” in Kittel, G. (szerk.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I. kötet; Stuttgart, 1933. 397-448. o., különösen is 440-441. o.

³⁶ Doering, Lutz: „The Commissioning of Paul: Light from the Prophet Jeremiah on the Self-Understanding of the Apostle?” (in Najman, H. & Schmid, K. [szerk.]: *Jeremiah's Scriptures – Production, Reception, Interaction, and Transformation*, Boston, Brill, 2016. 544-565. o.) c. tanulmányában részletesen ismerteti az elmúlt évtizedek „Pál mint apostol” témában folytatott kutatásainak fő irányvonalát, és az egyes irányvonalakat képviselő monográfiákat és tanulmányokat: 544-546. o.

³⁷ Kállay Kálmán: *Jeremiás próféta élete és működése a Biblia filológiai és történeti kritikája alapján.* 1925.

³⁸ Sipos Ete Álmos (1964): *A hamis próféta az Ószövetségben* című cikkében kifejti, hogy az Ószövetséget végigkíséri a hamis próféta elleni küzdelem – ez olyannyira meghatározó probléma volt, hogy a Talmud megfogalmazott négy kritériumot a hamis próféták azonosítására. Jeremiás könyvét külön kiemeli, mint a fordulópont, amikor a hamis próféták elleni harc személyessé válik. Muntag Andor (1974): *Jeremiás próféta harca a békéért* című rövid értekezésében beszél a Jeremiás könyvet meghatározó Exodus- és Sínai-tradícióról. Szabó Andor (1980): *Elhívás és küldetés az Ószövetségben* cikke egymás mellé állítja Jeremiás és Deuteró-Ézsaiás elhívását. Marosi Lajos (1987): *Az ószövetségi próféták szolgálata* c.

területen 1976-ban megjelent Christian Wolff *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum* c. monográfiája, amely azon túl, hogy a Jeremiás-tradíciók kutatásának egyik meghatározó műve, amellel érvelt, hogy a páli apostolság csak Deutero-Ézsaiásra támaszkodik, nem pedig Jeremiásra. A legutóbbi időszakban kutatók egy csoportja azonban elfordult az egyes ószövetségi próféták befolyásának vizsgálatától, és azt állítja, hogy Pál a kollektív ószövetségi próféta-képre épített.³⁹ Ezt a gondolatot bővíti ki Jeffrey Aernie 2012-es könyvében: *Is Paul among the Prophets?* Aernie arra a következtetésre jut, hogy Pál nem egyes prófétákhoz hasonlítva kívánja meghatározni szolgálatát, hanem mózesi, ézsaiási és jeremiási tradíciókra építve az Ószövetség teljes prófétai tradíciója mellé áll.⁴⁰ Ezzel az állásponttal vitatkozik Lutz Doering,⁴¹ aki kiemeli az egyedi prófétákra utaló elemek fontosságát – nézete szerint „kérdés nélkül állíthatjuk, hogy Pál nagy mértékben támaszkodott Ézsaiásra... [de] több mint egy prófétára épít önértelmezésekor. (...) Pál apostoli önértelmezése leírásához specifikus prófétákhoz köthető specifikus fogalmakat használ. (...) A páli levelek fontos részeiben találkozunk a jeremiási iratokkal, de mindig más ószövetségi iratok, főként Ézsaiás mellé állítva.”⁴²

Ahogy a prófétai alak témája kapcsán már láthattuk, Pál apostol és Ézsaiás könyvének kapcsolatát már korán felismerték a kutatók: ez a kapcsolat a próféta-ság témáján túl Pál egyéb teológiai tanításában is megjelenik. 1985-ben készült egy doktori disszertáció,⁴³ amely a Pál leveleiben megtalálható egyértelmű ézsaiási idézetek feldolgozását tűzte ki célul, kifejezett figyelmet fordítva az Ebed-Jahve énekekre és az abban előrevetített örökkévaló szövetségre, Isten új megmentő munkájára. Hays új intertextualitási megközelítését követően jelent meg J. Wagner monográfiája,⁴⁴ amely nagyon pontosan leköveti Hays hét kritériumát, és ezeket a kiterjesztett utalásokat és visszhangokat alapul véve vizsgálja Ézsaiás könyve és a Római levél összefüggéseit. Wagner kimutatja, hogy Pál nagyon tudatosan idéz és utal Ézsaiás könyvére, lekövetve annak ritmusát. Ézsaiást értelmezve az apostol magát a jó hír hirdetőjének mondja, akinek feladata a népek között szolgálni, hogy az egész világ meghallja Isten evangéliumát. Szomorúan látja azt, ahogy

munkájában korszakolja az ószövetségi próféták működését, és a prófétai szolgálat központjába helyezi az elhívott szolgál és Isten belsőleges kapcsolatát és Isten szuverén döntésének szerepét.

³⁹ Ilyen pl. Karl-Olav Sandnes: *Paul – One of the Prophets?* WUNT 43. Tübingen, Mohr Siebeck, 1991.

⁴⁰ Aernie, J. W. *Is Paul also among the Prophets? An Examination of the Relationship between Paul and the Old Testament Prophetic Tradition in 2 Corinthians*, London, T&T Clark, 2012

⁴¹ Doering 2016: 562.

⁴² Doering 2016: 562. és 565.

⁴³ Denny 1997.

⁴⁴ Wagner, J. Ross: *Heralds of the Good News – Isaiah and Paul <in concert> in the Letter to the Romans*, Leiden, Brill, 2002. Wagner Hays tanítványa.

Izrael népe elutasítja Isten megváltó munkáját, de az Isten örökké tartó és hűséges szeretetéről szóló ézsaiási szakaszokra építve az apostol bízik abban, hogy az Úr nem fogja elhagyni a népét. Ugyanakkor ahogy a korábbi évtizedek kutatási irányából is látszik, nem egyedül Ézsaiás személyéhez köthető Pál, hanem más ószövetségi szövegek, kifejezetten Jeremiás visszhangja is megjelenik a páli teológia egyes fontos részeinél - ez kifejezetten is igaz az új szövetségről szóló szakaszokra. Femi Adeyemi 2006-ban megjelent monográfiája⁴⁵ párhuzamba állítja a Jer 31,31-34-ben olvasható új törvényt, amelyet Isten a választottak szívére ír, a Gal 6,2-ben található „Krisztus törvénye” fogalmával. Scott Hafemann pedig eszkatológiai oldalról közelítette meg a Pálnál olvasható új szövetséget,⁴⁶ és az Ószövetséggel kapcsolatban, a Jer 31 mellé állítva tárgyalta.

Jelen dolgozatban kifejezetten a Jeremiáshoz köthető páli idézeteket és visszhangokat kívánom kutatni. Ennek a felfedéséhez két nagy kutatási irány metszéspontjához kell állni: a Jeremiás teológiáját és hatástörténetét vizsgáló megközelítések, valamint a páli teológia forrásaival foglalkozó kutatások találkozási pontjában találhatjuk meg témánkat. Az előző bekezdésekben már nagyon röviden felvázoltam két témát is, amelyek nagy figyelmet kaptak az elmúlt évtizedekben: a páli apostoli önértelmezés kérdése, valamint az új szövetség témaköre. Ezen felül vizsgálni fogjuk még az Isten templomának kérdéskörét az új szövetség népe körében – egy téma, amely a bibliai teológián belül kapott némi figyelmet az elmúlt időszakban (ld. G.K Beale *The Temple and the Church's Mission – A biblical theology of the dwelling place of God*. Downers Grove, IL, 2004), de általános, egész Bibliára kiterjedő kutatásként, nem pedig specifikusan Pálra és Jeremiásra leszűkítve. Az egyes teológiai témákra vonatkozó releváns kutatástörténetet az adott fejezeteknél fogom részletesebben taglalni.

Az eddig bemutatott kutatástörténet arra mutat rá, hogy általánosan Pál és az Ószövetség kapcsolata régóta alapos teológiai vizsgálódás tárgyát képezi; ahogy haladtak előre az ószövetségi szövegtörténeti kutatások, úgy formálódott az is, hogy milyen szempontok alapján és milyen történeti kontextust felvázolva értelmezik a kutatók Pál Ószövetség-használatát. Találkozunk általános megközelítésekkel, illetve tematikus monográfiákkal is, amelyek egy-egy teológiai téma kapcsán tárgyalják Pál és az Ószövetség kapcsolatát; ezen felül azt láthatjuk, hogy főleg Ézsaiás kapcsán készültek mélyrehatóbb elemzések egy adott

⁴⁵ Adeyemi, F. *The New Covenant Torah in Jeremiah and the Law of Christ in Paul*, New York, Peter Lang Publishing Inc, 2006.

⁴⁶ Hafemann, Scott J.: *Paul: Servant of the New Covenant*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.

őszövétségi könyv Pálra gyakorolt hatását illetően. Ahogy az utóbbi évtizedekben teret nyertek az irodalomtudomány egyes szempontjai a teológiában, úgy bővült annak értelmezése is, hogy mit tekintünk hatásnak: a következőkben ezt fogjuk részletesebben körüljárni.

3. Módszertani megfontolások

A dolgozat címében megtalálható *hatás* szó módszertani kérdéseket vet fel, méghozzá három kérdéskörben. Az első kérdéskör a kiindulási szövegeket illeti: Az Ószövetségnek (azon belül is Jeremiás könyvének) milyen szövegét, szövegváltozatát ismerték az újszövetségi írók – számukra mi volt Jeremiás könyve? Valamint a páli levelek kapcsán is érdemes feltenni a szerzőség kérdését: vizsgálódásunkban a páli korpusz mely leveleit vonjuk bele? A második kérdéskör a történelmi kontextust veszi figyelembe: röviden áttekintjük az első században elterjedt és gyakorolt írásmagyarázati, írásértelmezési metódusokat, hogy későbbi vizsgálódásunkban segítsenek. A harmadik kérdéskör pedig a *hatás* kifejezést kívánja pontosítani: megvizsgáljuk a különböző intertextualitási formákat, ahogy az Ószövetség szövege megjelenik az Újszövetségben.

1.1 Pál Ószövetsége

Az első keresztyének egyértelműen az Ószövetség folytatásaként látták magukat – arra hivatkoznak, abból idéznek, az ott kijelentett prófécia (különösen is az Ézs-i Ebed-Jahve és a Jer 31,31-33-ban megjövendölt *új szövetség*) beteljesedéseként tekintenek Jézusra,⁴⁷ és a keresztyén közösségben látják Isten népe történetének folytatását (ld. Pál részletes analógiája Ábrahám és az ígért gyermekei kapcsán – Róm 9,6-13). A zsidósággal egyetértésben úgy tekintettek az ószövetségi szövegekre, mint amelyek isteni eredetűek, inspiráltak, és az egy Isten igazságát tartalmazzák. Pál apostol számos alkalommal hivatkozik az „Írások”-ra⁴⁸ – de mit is értett alatta? Mi volt az első keresztyének Szentírása? A maszoréta héber szöveg, ami a mi kezünkben van, és amire a mai bibliafordításokat alapozzuk, jóval a keresztyénség születése utánra datálható, de a szöveghagyományozás pontossága alapján feltételezhetjük, hogy valami nagyon hasonló héber szöveg létezhetett az első században. Ugyanakkor közkézen forgott az ószövetségi könyveknek kettő, a korban sokkal inkább beszélt nyelvi fordítása: a görög Septuaginta és az arámi Targum.

1.1.1 A héber szöveg

Az Ószövetség héber szövegét, főként a tőle némiképpen eltérő Septuaginta (továbbiakban LXX; ld. alább) léte miatt már egészen korán elkezdték vizsgálni, és

⁴⁷ A teljesség igénye nélkül néhány példa: Mt 1,22-23 az Ézs 7,14-ről; Mk 15,28 az Ézs 53,12-ről; ApCsel 3,18,24; Róm 10,4-9 az 5Móz 30,12-14-ről; 1Kor 11,25 a Jer 31,31-34-ről.

⁴⁸ Az alábbi igehelyeken explicit használja a γραφή főnevet; Róm 1,2; 4,3; 9,7; 10:11; 11,2; 15,4; 16,26; 1Kor 15,3-4; Gal 3,8,22; 4:30; 1Tim 5,18; 2Tim 3,16. Ezeken felül írásaiban folyamatosan találkozunk direkt idézetekkel és utalásokkal.

keresték az eredeti, legősibb formáját.⁴⁹ A jelenleg tudományos körökben legszélesebb körben használt kiadások a Leningrádi Kódex (MT^L, Kr.u. 1008/1009) szövegét közlik⁵⁰, amely a maszoréta hagyományt képviseli.⁵¹ A Holt-tengeri tekercsek felfedezését (1947) megelőzően nem állt rendelkezésünkre régebbi kézirat, és a tudományos kutatások a maszoréta szöveget (továbbiakban MT) kezelték *textus receptus*-ként, és ezt használták kiindulópontnak az egyéb variánsok kiértékelésekor.⁵²

Az elérhető ószövetségi kéziratok mögött három forrást vélhetünk felfedezni, és ennek alapján három nagy szövegcsoporthoz lehet osztani: az MT, az LXX (és annak feltételezhető héber eredetije) és a samáriai Pentateuchus (továbbiakban: SP). A XVIII.-XX. sz.-ban számos elmélet született a szövegek egymáshoz való viszonya és feltételezett szövegtörténete kapcsán – ezek közül is két nagyobb irányt tudunk megkülönböztetni.

A XVIII. sz.-ban már látunk kutatásokat, amelyek a héber „eredeti” szöveg felfedezése felé irányultak,⁵³ de P. A. de Lagarde volt az a XIX. sz.-ban, aki először feltételezte és

⁴⁹ Armin Lange így fogalmaz: „The beginnings of the textual criticism of the Hebrew biblical text are part of its textual standardization” (Lange et al. *Brill Online Textual History of the Bible [továbbiakban THB]*, Leiden: Brill, 2016: 1.2.1.1.1). A zsidó rabbik, írástudók már a szöveghagyományozással együtt végeztek szövegkritikát; közülük is kiemelkedik a II. sz.-i Rabbi Meir (ld. Rabbi Alfred J. Kolatch: *Masters of the Talmud: Their Lives and Views*, NY: Jonathan David Publishers, 2003), akinek szövegére és variánslistájára későbbi rabbik előszeretettel hivatkoznak. A korai keresztyének a III-IV. sz. körül kezdtek el érdeklődést mutatni a *Hebraica veritas* irányába; közülük meg kell említeni Órigenészt és Jeromost, akik a LXX-el együtt a héber szöveget is vizsgálták. Részletesebben ld. *THB: 1.2.1.1. Ancient Hebrew-Aramaic Texts – History of Research – Antiquity and Late Antiquity*

⁵⁰ Először a *Biblia Hebraica* 3. kiadása (1929-1937; BH³) közli főszövegeként a Leningrádi Kódex szövegét; innentől kezdve ez lesz a szövegkritikai kiadások standard szövege (így a *Biblia Hebraica Stuttgartensia* – BHS főszövege is ez).

⁵¹ Még pontosabban a tibériási Ben Aser szövegváltozat képviselője, amely a maszoréta szöveghagyományok közül számunkra a legteljesebben fent maradt. A maszoréta írnoki iskola és az ő nevükhöz köthető maszoréta szöveg a Kr.u. VII-X. sz. közötti időszakra datálható; az egyik legjelentősebb eredményük a vokalizáció (magánhangzók) rögzítése – a rögzülést követően pedig szinte teljes pontossággal másolták a szöveget. Részletesebben általánosan az írnokok munkásságáról ld.: Írnokok és tradíciók. in: : Zsengeller József. *A kánon többszólamúsága – a Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánon története*. Budapest: L'Harmattan—Kálvin. 2014: 47-112. és *THB: 1.1.1.5 Scribal Transmission of the Biblical Text*; kifejezetten a maszoréta mozgalomról és szövegről ld.: Végső stabilizáció: maszoréták? in: Zsengeller 2014: 190-197.; *THB: 1.5 Medieval Masoretic Text* és *THB: 1.2.1.2.1 Ancient Hebrew-Aramaic Texts -Medieval Times – Judaism*.

⁵² *THB: 1.1.1.2.5 The Search for an Original Text*. Érdekes módon egy ezzel teljesen ellentétes jelenség figyelhető meg a korai keresztyének között, akik a LXX görög szövegét tartották hitelesnek, és a proto-MT és MT változatokról azt gondolták, hogy a zsidók szándékosan korruptálták, meghamisították a szöveget, hogy kivegyék/megváltoztassák benne azokat a részeket, amelyek Jézus messiási voltát megjövendölték (ld. Gallagher, E.L.: *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory: Canon, Language, Text*. Brill, 2012: 189-197.). Jeromos volt az első keresztyén, aki a LXX szövegével szemben a MT elsőségét képviselte; és bár a középkor dominánsan ismét a LXX változatot részesítette előnyben, a reformációt követően pedig a protestáns tradíció a héber (és így MT) szöveget tartja mérvadónak.

⁵³ Legfontosabb közülük W. Bauer, J.G. Eichhorn, J.G. Rosenmüller munkássága; Eichhorn és Rosenmüller is azzal a hipotézissel álltak elő, hogy minden MT kézirat egy recenziót képvisel, amely eltér a LXX recenziójától (*THB: 1.1.1.2.1 Textual Theories – Beginnings*). Ez az elmélet még ma is széleskörben elfogadott, csak nem „recenzióról”, hanem „szövegcsaládokról” beszélünk.

kimondta, hogy az összes MT kéziratot vissza lehet vezetni egy eredetire – ennek a feltételezett eredeti szövegnek az *Urtext* nevet adta.⁵⁴ Véleménye szerint a MT és LXX kéziratokból rekonstruálni lehet a bibliai szöveg eredeti formáját, és minden variáns ebből az egy eredetiből alakult ki különféle módokon (másolási hiba, szándékos módosítás...). Ezzel szemben foglalt állás Paul E. Kahle, aki úgy vélte, hogy nem létezett egy „eredeti” forma, hanem a textuális pluralitás volt a kiindulópont, amelyből későbbi írnoki és rabbinikus (farizeusi) mozgalmak alkottak meg egy egységes szöveget.⁵⁵

A qumráni tekercsek felfedezése újabb lendületet adott a héber szöveg történeti kutatásának, de a Qumrán utáni első elméletek még de Lagarde és Kahle irányai továbbvitelének tekinthetők. W. F. Albright állt elő a földrajzi alapú felosztás gondolatával, és három lokális recenziót (szövegcsaládot) különböztetett meg: a babilonit, a palesztinait és az egyiptomit. Feltételezése szerint az eredeti szöveg a Kr.e. V-III. sz. folyamán ebbe a három irányba szakadt szét, és azok egymástól függetlenül fejlődtek tovább.⁵⁶ Ezzel szemben F.M. Cross, bár elismerte a három szövegforma létezését, tagadta, hogy azok recenziók lennének: véleménye szerint a szövegvariánsok kialakulását nem vezették előre lefektetett, meghatározható alapelvek, hanem véletlenszerűen, lépcsőzetes és központi rendszerező elv nélkül fejlődtek ki. Szerinte nem beszélhetünk egy *Urtext*-ről, hanem több, egymást követő, egymás mellett létező mérvadó szövegváltozatról.⁵⁷ S. Talmon ezt az elméletet viszi tovább,⁵⁸ és ő úgy véli, hogy az egymás mellett létező, hitelesnek tartott szövegek közül az egyes csoportok saját preferenciájuk alapján döntöttek, hogy melyiket használják: így a második templom lerombolását követő zsidó közösségek az MT-t őrizték

⁵⁴ Tov, Emanuel. "The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible." In: Magne Sæbø (szerk). *Hebrew Bible. Old Testament. 1. From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300).* - P. 1. *Antiquity* 1996: 51-52.; és Tov, Emanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Assen: Royal Van Gorcum. 2001: 165. Még részletesebben ld. *THB: 1.1.1.2.2 De Lagarde* és hivatkozásai.

⁵⁵ Tov 1996: 52.; Tov 2001: 166. Kahle nem utasította el teljesen az egy eredeti szöveg lehetőségét, de ő a szerkesztés és revíziók jelentőségét hangsúlyozta; illetve bevezette a *Vulgärtext* fogalmát (későbbi írásaiban többes számban használta), amely szerinte az az átmeneti szövegforma (szövegformák) volt(ak), amelyen keresztül a számunkra ismert szövegváltozatok (MT, LXX, SP) eljutottak hozzánk. Még részletesebben ld. *THB: 1.1.1.2.3 Textual Theories – Kahle* és hivatkozásai.

⁵⁶ Tov 1996: 53-54.; *THB: 1.1.1.2.4 Post-Qumran*

⁵⁷ Cross, F.M. és Talmon, S. *Qumran and the History of the Biblical Text*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1975.

⁵⁸ Hendel, Ron. 'Assessing the Text-Critical Theories of the Hebrew Bible After Qumran' in: Lim, T.H és Collins, J.J. (szerk). *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*. Oxford: Oxford University Press. 2010: 290

meg, a samáriai közösség az SP-t, a korai keresztyének pedig az LXX szövegét tartották mérvadónak.⁵⁹

A földrajzi alapú felosztás, bár sok kérdést megválaszolt, mégis problémákkal szembesült a qumráni leletek fényében. A Holt-tengeri tekercsek bár többségében (kb. 60%) a maszoréta szöveghagyományhoz közel álló változatot képviselnek, de a leletek között találhatunk mindhárom szövegcsaládhoz tartozó variánst;⁶⁰ ahogy Hendel (2010: 281) fogalmaz: „a szövegtradíciók kaleidoszkópja” figyelhető meg a qumráni szövegekben. A qumráni közösség nagyon is tiszteltben tartotta a Szentírást, és mégis azzal szembesülünk, hogy számos, korábban eltérő szövegcsaládokhoz sorolt variáns létezett egymás mellett, és volt használatban.

Emmanuel Tov ezek fényében alkotta meg elméletét,⁶¹ és öt kategóriába osztotta a Qumránban található szövegeket: 1. proto-MT (amely egy szövegcsalád); 2. proto-SP (amely egy recenzió); 3. az LXX feltételezhető *Vorlage*-ja; 4. egyikhez sem sorolható, független szövegek; 5. qumráni írnokok által megalkotott szövegek. E.C. Ulrich több szempontból is kritizálta Tov kategorizálását – véleménye szerint a felosztás heterogén, illetve a proto-MT és proto-SP elnevezések anakronisztikusak. Ulrich helyett a szövegeket elsősorban az időben következő kiadásai alapján kategorizálja. Szerinte egyszerre létezett több mérvadó változat, és csak később, a templom pusztulását követően és a keresztyénség terjedésére adott válaszként vált az MT dominánssá.⁶² A jelenleg elfogadott elméleteket a két gondolkodási irány (egységből pluralitás vagy pluralitásból egység) valamelyikéhez lehet illeszteni.⁶³ Ugyanakkor bibliai teológiai és szövegtörténeti kutatás esetén hasznos, ha az Ószövetséget nem egységként kezeljük, hanem a kutatás által érintett, releváns könyvek szövegtörténetét önmagukban vizsgáljuk meg – hiszen az ószövetségi könyvek egymástól függetlenül keletkeztek, fejlődtek, hagyományozódtak, és így szövegtörténetük is drasztikusan eltér.

⁵⁹ Részletes kutatástörténetet és az egyes elméletek értékelését ld. *THB: 1.1.1.2. Textual Theories*, és 'The history of the biblical text' in Tov 2001: 155-197.

⁶⁰ Példák az egyes szövegvariánsokra: 1) Proto-MT: 1QIsa^b; 4QGen^b; 4QJer^{a, c}; 2) Pre-SP: 4QpaleoExod^m; 4QExod-Lev^f; 4QPent^{a, b}; 3) LXX (vagy azt közelítő): 4QJer^{b, d}; 4QDeut^g; 4QSam^{a, b}; 4) egyikhez sem közelítő: 1QIsa^a; 4QPent^{c, e}; 4QPss. (*THB: 1.1.1.2.4 Post-Qumran*)

⁶¹ Tov 1996 és Tov 2001; rövid összefoglaláshoz ld. Hendel 2010

⁶² Ulrich, Eugene (szerk). *The Biblical Qumran Scrolls – Transcriptions and Textual Variants* (VTS 134). Leiden: Brill. 2010: 86-87.

⁶³ A Szentírás szövegtörténetéről egy hatalmas volumenű sorozat jelenik meg a Brill kiadásában 2016 óta: a *Textual History of the Bible (THB)* elnevezésű mű Ószövetségről és deuterokanonikus irodalomról szóló kötetei már megjelentek, az újszövetségi könyvekről szóló kötet megjelenés alatt áll.

Jeremiás könyvét érintően számos szövegvariánssal találkozhatunk (ld. részletesen lentebb, LXX). A Qumránban talált legrégebbi szöveg tanúsítja mind a proto-maszoréta (4QJer^a), mind a LXX mögött feltételezhetően álló héber szövegeket (4QJer^{b, d}) – ez azt mutatja meg nekünk, hogy a két szövegváltozat egyidőben élt egymás mellett,⁶⁴ és akár egyszerre több variánst is elfogadtak hiteles Szentírásnak. Valószínűsíthetően az egyes közösségek (Qumrán, templomi használat, diaszpóra zsinagógák) preferenciájától függött alkalmazásuk.⁶⁵ Mivel a qumráni szövegek között mind a két változattal találkozunk, és ezek a szövegek a Pált megelőző vagy vele azonos időszakra datálhatóak, megállapíthatjuk, hogy Pál korában, Jeruzsálem közelében, egy jelentős vallási csoport ismerte mind a két változatot. Logikus következtetésnek tűnik, hogy a korabeli rabbik csoportja is ismerhette mindkét szövegváltozatot (függetlenül attól, hogy melyiket tartották szentírási tekintélyűnek, a másik változat létezéséről tudtak, feltételezhetően ismerték, esetleg tanulmányozták is), így Pál elé is kerülhetett mindkét szöveg – a LXX mögött feltételezhető héber *Vorlage*, és a proto-MT.

Az Ószövetség „eredeti” szövege kutatásakor definiálni kell azt is, hogy mit jelent „az eredeti”: ez a kérdés főként az ókori szöveghagyományozódás kapcsán merül fel, amikor a kezdeti elterjedést meghatározta a szóbeli hagyomány, és jelenleg is viták folynak arról, hogy mikortól beszélhetünk és milyen jelentőséget tulajdoníthatunk a korai írásbeli hagyományozódásnak.⁶⁶ Egészen a Kr.u. I. sz-ig azzal találkozunk, hogy a Szentírás szövegét változtatták, módosították, és a szövegfejlődés minden egyes állomásánál az adott szöveget abban a formájában másolták és terjesztették. Lange bevezeti a „végleges eredeti” fogalmát (*THB*), amely az a szöveg, amely egy irodalmi folyamat végén áll, és akár csak egy kis csoport által, de szent, tekintéllyel rendelkező szövegnek volt elfogadva. Jelen dolgozatban ez a definíció remekül alkalmazható, sőt még jobban pontosítható: az I. sz-ban, Pál apostol számára tekintéllyel rendelkező, hiteles szentírási szöveget kívánjuk vizsgálni. Általánosan elfogadott konszenzus szerint definiálhatunk egy proto-MT

⁶⁴ Egyes kutatók szerint egy héber szöveg létezett, amelyből hibás (vagy szándékosan rossz) fordítást alkalmazva készült a görög Jeremiás könyve; mások szerint a két szöveg pusztán csak két eltérő állomása Jeremiás könyve szövegfejlődésének; megint mások szerint egy, mára már elveszett eredetiből egymástól függetlenül fejlődött ki a két változat (jelenleg ez a nézet a leginkább elfogadott). A két szövegváltozat tudományos értékeléséről, azoknak egymáshoz való viszonyáról és a variánsok kutatástörténetéről ld. *THB*: 7.1.2 *History of research* és 7.1.3 *Contemporary Reconstructions of the Books's Textual History*, illetve az ezekhez tartozó bibliográfia.

⁶⁵ Így a görög nyelvet beszélő zsidó közösségek inkább a rövidebb szövegformát preferálhatták, amelyet le is fordítottak görög nyelvre (ez lett a LXX része), míg a qumráni és később rabbinikus közösségek a hosszabb, később MT szöveget részesítették előnyben, hiszen szinte kizárólag abból idéztek.

⁶⁶ Ld. Zsengellér 2014: 17-46

szövegcsaládot, amely már a Kr.e. III. sz.-ban létezett, és később a farizeusi csoport preferált szövege lett; emellett közkézen foroghatott a LXX mögött álló héber szövegváltozat is, amely szintén valamilyen szintű tekintéllyel rendelkezhetett. A farizeus és később rabbinikus mozgalom által használt proto-MT szöveg standardizált szövegformája a Kr.u. I. századra stabilizálódhatott, és ezt a szöveget őrizte meg, szinte változatlan formában, a maszoréta mozgalom.⁶⁷ Így dolgozatomban Jeremiás könyve kapcsán a fő kiindulási szövegem a MT szövegforma lesz, amelyről nagy bizonyossággal állítható, hogy a maihoz hasonló formájában Pál számára is elérhető volt, és farizeusi hagyománynak megfelelően számára szentírási tekintéllyel bíró szöveg volt.

1.1.2 A Septuaginta

A Septuagintát általánosan úgy szokás definiálni, mint a „görögre fordított Ószövetség”. Ez a definíció nagyban leegyszerűsítő és félrevezető lehet, hiszen azt a benyomást kelti, hogy egy fixált szövegről, könyvgyűjteményről van szó. Ma kezünkbe vehetjük a Ralphs-Hanhart által szerkesztett *Septuaginta* kiadását, de amit ma úgy ismerünk, hogy az LXX szövege, az ilyen formában biztosan nem létezett az első századokban.

Maga a megnevezés eredetileg azt a 72 (későbbi iratok szerint 70 – innen a megnevezés) bölcsöt jelölte, akik a legenda szerint⁶⁸ csodálatos körülmények között lefordították a „Törvényt”, vagyis a Tórát (1-5Móz). Ennek a fordításnak az elkészülte időben a Kr.e. III. sz.-ra tehető. A Tórát követően a következő évszázadokban a héber szent iratok egyéb könyvei is lefordításra kerültek, így elkészült a görög nyelvű változat a próféta könyvekből, történeti könyvekből, a Zsoltárokból, és egyéb olyan, nagy becsben tartott iratokból, amelyek nem részei a protestáns ószövetségi kánonnak (pl. *Tóbit könyve*). Ezeket a könyveket más időszakokban és más fordítók alkottak meg,⁶⁹ az időben legkésőbb hozzátoldott könyvek között pedig még olyat is találunk, amely legnagyobb valószínűséggel eredetileg görögül íródott (pl. *Bél és a sárkány*, illetve egyes újabb

⁶⁷ Tov 1996: 61. Tov ezt a stabilizálódást a korszakban történő politikai és vallási-társadalmi fejleményekhez köti.

⁶⁸ A legendát részletesen leírja az ún. Ariszteasz levele. Jelenlegi kutatói konszenzus szerint a levél valószínűleg pseudepigráfia, és a Kr. e. I-II. sz.-ra datálható. A történet szerint II. Ptolemaiosz a Kr. e. III. sz.-ban levelet írt Eleázárnak, az akkori jeruzsálemi főpapnak, amelyben kifejezte abbéli szándékát, hogy (az Egyiptomba került zsidók és a zsidó vallás jobb megismerése érdekében) lefordíttassa a „Törvényt” – feltételezhetően a Tórát. Ennek érdekében kérte Eleázárt, hogy küldjön minden törzsből hat bölcs férfit, akik el tudják végezni a fordítást. Eleázár beleegyezett ebbe a kérésbe, és név szerint felsorolja a 72 fordítót, akik hosszú és fáradságos munka után befejezték a Törvény fordítását, és a felolvasott görög szöveget az összegyűlt nép egyértelműen jóváhagyta. Ld. Robinson, Douglas. *Western Translation Theory – from Herodotus to Nietzsche*. 2. kiadás, New York: Routledge. 2002: 4-6; Kreuzer, Siegfried (szerk). *Introduction to the Septuagint*. Waco, TX: Baylor University Press. 2019: 11-14.

⁶⁹ Részletes ismertetést ad az egyes könyvekről Kreuzer 2019.

kutatások szerint *Judit könyve*⁷⁰). Ezeket a görögre fordított könyveket azonban eredetileg nem tartották a hetven bölcs (az ún. „septuaginta fordítók”) munkájának, és így világos határvonal húzódott a Pentateuchosz és a többi bibliai könyv görög fordítása között. Ez az elkülönítés nem jelentett szükségszerűen értékítéletet, hiszen feltételezhetően az alexandriai zsidóság, és később, a keresztyénség első évszázadaiban az egyházatyák is előszeretettel használták a zsidó szent iratok görög fordításait. Az idő múlásával azonban egyre több könyvet kezdtek el a septuaginta fordítóknak tulajdonítani, és így bővült azoknak a könyveknek a listája, amelyeket egy csoportban, egységként kezeltek.⁷¹ Emellett egy másik változást is ki kell emelni, amely az elnevezésben volt található. Eredetileg a „septuaginta bölcs” vagy „septuaginta fordítók” elnevezés létezett csak; a „septuaginta” melléknévként, csak a fordítást készítő emberek számát jelezte;⁷² és bár már korán találkozunk azzal, hogy a „septuaginta” kifejezés önmagában áll (sokszor egy levélen belül változtatva, hol önmagában, hol melléknévként), a kontextusokból egyértelmű, hogy az fordítókra vonatkozik, nem pedig a fordításra. Lehetetlen feladat lenne pontosan meghatározni azt az időpillanatot, amitől kezdve a „Septuaginta” (illetve az ebből eredő „LXX”) megjelölés már magát a fordítást jelöli, hiszen mint minden nyelvben végbemenő változás, egy hosszú folyamat eredménye; de a fordulat feltehetően valamikor a XVII. század második felével kezdődhetett.

A fentieket azért fontos megjegyezni, mert a ma elterjedten használt „Septuaginta” kifejezés azt a látszatot kelti, hogy a Ralphs-Hanhart kiadásban olvasható könyvek egy

⁷⁰ Ld. Joosten, Jan: *The Original Language and Historical Milieu of the Book of Judith*, *Meghillot* 5–6: *A Festschrift for Devorah Dimant* 2007: 159–176; Corley, Jeremy: *Septuagintalism, Semitic Interference, and the Original Language of the Book of Judith*, in Corley, J. és Skemp, Vincent (szerk.): *Studies in the Greek Bible. Essays in Honor of Francis T. Gignac* (CBQMS 44), Washington: CBA, 2008: 65–96; Schmitz, Barbara és Engel, Helmut: *Judit (Herders theologischer Kommentar)*, Freiburg: Herder, 2014.

⁷¹ Az ókori egyházatyák írásaitól kezdve tudjuk nyomon követni a tartalom bővülésének folyamatát. Ahogy azt fentebb is megjegyeztem, Josephus szerint a hetven fordító a „Törvényt” fordította le (*A zsidók története*); Justinusz mártír az első, aki ezt bővíti: ő már a hetven fordító munkájának tulajdonítja biztosan a Zsoltárokat, Ezsdrás, Ézsaiás és Jeremiás könyvét, de elképzelhető, hogy még több könyvet is (*Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, 69–75. fejezetek); Órigenész a Septuagintához sorolja Zsuzsanna könyvét is, de kizárja Tóbit és Judit könyveit (*Epistola ad Africanum*); míg egy XVII. sz-i, *Szent nők könyve* c. szír kézirat (British Library, Egerton MS 704) szerint Tóbit könyve és 1Ezsdrás a Septuaginta része, de nem tartozik oda az 1-2Báruk, 1-4Makkabeus, Zsuzsanna, Judit és Sírák fia könyvei. A ma általánosan használt tudományos kiadás a fentieket mind, és számos más olyan könyvet is a LXX részének tart, amelyeket a protestáns teológia apokrif iratoknak tart.

⁷² Josephus: „hetven bölcs” (*A zsidók története*); Irénéusz: „hetven bölcs” (*Az eretnekek ellen* III:21.); Jeromos: „hetven fordító”/„septuaginta interpretes” (*Epistola CXII Hieronymi Ad Augustinum*). De az 1611-ben megjelent angol King James Biblia is a „Seventie Interpreters” megnevezést használja előszavában. Részletesen kifejti Williams, Peter J. 'The Bible, the Septuagint, and the Apocrypha: A consideration of their singularity'. In: Khan, G. és Lipton, D. (szerk): *Studies on the Text and Versions of the Hebrew Bible in Honour of Robert Gordon (VTS 149)*; Leiden: Brill, 2011: 169–180.

egységet képeznek, azonos háttérrel rendelkeznek, fordításuk egységes, és azonos tekintéllyel és jelentőséggel bírtak már az ősegyházban is. Ezt azonban tévedés lenne feltételezni.⁷³ Bár tudjuk, hogy az egyházatyák számos bibliai könyv esetében a görög változatot részesítették előnyben, ezeknek a fordításoknak a háttérét, a fordítás pontosságát, elfogadottságát és tekintélyét egyesével kell megvizsgálni. Szükséges hát meghatározni, hogy mit is ért a kutató a Septuaginta vagy LXX megnevezés alatt, és a folyamatosan szem előtt tartania a fenti megfontolásokat. Az egyszerűség kedvéért jelen dolgozatban a következőkben a LXX vagy Septuaginta megnevezés a Ralphs-Hanhart szövegkiadásra (és az abban megtalálható könyvekre) vonatkozik. Ugyanakkor felismerve azt, hogy az elnevezésbe évszázadokig nem – és valószínűleg az Újszövetség korában sem – tartozott bele a Tórán kívül más, Jeremiás próféta görög szövegére a „GJer” jelöléssel fogok hivatkozni.⁷⁴

Egy másik problémakört is tárgyalni kell, ez pedig magát a fordítás kérdését érinti. Klasszikusan Cicerót szokás tartani a nyugati fordításelmélet atyjának,⁷⁵ aki jó pár évszázaddal a legkorábbi LXX-fordítás után alkotott. Cicerót megelőzően ritkán és kis mennyiségben találkozunk fordításokkal, többnyelvű dokumentumokkal,⁷⁶ és azok is sokkal kisebb volumenűek, mint a Tóra. Ezek a sztlék és táblák nem tekinthetőek a mai fordításelméleti szabályok szerint fordításnak, hiszen a pontos szövegkövetés és -hűség

⁷³ „To summarize, the term the Septuagint was simply unavailable as a label for a Greek translation of any scriptures during the period of the Second Temple, New Testament, Rabbis or Church Fathers, and perhaps even far later. Given the mass of data the distinct possibility remains that impersonal occurrences of the term will be found during the Middle Ages. Nevertheless, the absence of the term from early records has consequences for what could have been thought at the time. When we combine this with the observations of differences between the fourth and fifth century Greek uncials (e.g. A B S) and Greek OT texts from Qumran, the use of multiple translation forms in the Second Temple Period,²⁹ and the fact that there is no explicit statement prior to Justin Martyr that the work of the seventy extended beyond the Pentateuch, we realize how problematic it may sometimes be to talk of a Septuagint version in the Second Temple Period. When a scholar carries out something as innocent as a computer search to find out how many times a word occurs in ‘the LXX’ or writes of an author adopting ‘Septuagintal style’, we are dealing with features of a corpus that had no name in the Second Temple Period and consequently would have been hard to identify as a body of literature.” Williams 2011: 176-177.

⁷⁴ A „Jer” megjelölés továbbra is a maszoréta héber Jeremiás könyvére utal, külön megkülönböztető elem nélkül.

⁷⁵ Ahogy Robinson fogalmaz: „Cicero is often considered the founder of Western translation theory; certainly he is the first to comment on the processes of translation and offer advice on how best to undertake them.” (2002: 7) Robinson az előszavában számos egyéb fordításelmélettel foglalkozó szöveggyűjteményt felsorol, amelyeken az ő munkája alapszik.

⁷⁶ Például ilyen az *Urra=hubullu* tábla, amely Kr.e. II. évezredből származik, és sumér és akkád szövegeket tartalmaz, vagy a Kandahárból származó *Asóka rendeletei*, amely ógörög és arámi feliratot tartalmaz, a Kr.e. III. századból. Leghíresebb talán a Rosette-i kő, amely az egyiptomi hieroglifák megfejtésében játszott fontos szerepet. A kő a Kr.e. 190 körülre datálható, és háromféle (görög, démotikus és hieroglif) írásmóddal, görög és egyiptomi nyelveken írja le V. Ptolemaiosz egy rendeletét. Továbbiakért ld. Parkinson, R.: *Cracking codes – The Rosetta Stone and Decipherment*. Los Angeles: University of California Press, 1999.

helyett inkább az egyes nyelvek sajátosságait figyelembe véve próbálták átadni ugyanazt a tartalmat. A LXX így úttörő munkának minősül, és egészen új problémákkal kellett megküzdenie: pontos teológiai szóhasználat; kulturális különbségek, amelyek befolyásolják a fordítást; és a szöveg kötöttsége mind döntésre kényszerítette a fordítókat.⁷⁷ Alapvető kérdést vetett fel az is, hogy lehet-e egyáltalán szent szöveget fordítani – illetve milyen tekintéllyel bír a fordítás?⁷⁸ Erre a kérdésre más választ adott a zsidóság és a keresztyénség: míg a jeruzsálemi zsidó körökben a Tóra görög fordítása nem kapott olyan nagy hangsúlyt, az első keresztyének és a görög egyházatyák egyre nagyobb jelentőséget tulajdonítottak a görög változatnak.⁷⁹ A keresztyénség terjedésével egyre inkább teret nyert az LXX, és ezzel együtt nőtt a zsidóság ellenszenve: ők úgy vélték, hogy a keresztyének által használt LXX pontatlanul adja vissza a héber eredetit, és tele van eltúlzott messianisztikus elemekkel, amelyeket a keresztyének arra használnak fel, hogy az Ószövetséghez kössék Jézus szolgálatát. Ennek következtében a zsidó közösségekben már egészen korán megjelent az igény a fordítás pontosítására, helyesbítésére – ezt a tendenciát pedig átvették a keresztyének is, így a következő évtizedekben-évszázadokban számos recenzió látott napvilágot. A legelső és legjelentősebb a szövegváltozatok közül az úgynevezett *kaige-recenzió*, amelyet 1947-ig a Kr.u. 1. sz-ra tettek, de a qumráni felfedezések fényében a kutatók már a Kr.e. 1. sz-ra datálnak⁸⁰ – nevét arról kapta, hogy megjelenik benne a tendencia, hogy bizonyos héber szavakat mindig ugyanazzal a görög kifejezéssel fordítsanak le (különösen is $\alpha > \kappa\alpha\iota \gamma\epsilon$). Ez a recenzió már jól bemutatja az izomorfia jelenségét, amelynek célja volt a görög fordítást még inkább közelíteni az

⁷⁷ Az ilyen jellegű problémákat a későbbi fejezetekben fogom tárgyalni, esetenként, amikor az adott vers fordításánál felmerül kérdésként.

⁷⁸ Ezt a problémát jelezheti az is, hogy az Ariszteász levelében olvasható legenda szerint Ptolemaiosz kérésére Eleázár, bár pozitívan válaszolt, de megjegyezte, hogy a király kérése „természetellenes”, szokatlan. Egyes kutatók úgy vélik, hogy ez pusztán csak a kérdés váratlan voltára utal, míg mások szerint azonban általánosságban a szent szövegek fordításának legitimációját kérdőjelezi meg (Robinson 2002: 5). Feltételezhetően ez a kérdés állhat annak háttérében is, hogy amikor Josephus leírja a legendát, akkor külön kihangsúlyozza, hogy a fordítók mind kegyes emberek voltak, illetve minden nap a munkát rituális tisztálkodással kezdték; Josephust követően pedig Philón tovább színezi a legendát, és szerinte már a fordítók egymástól elzárva dolgoztak, és a fordítás isteni inspirációját igazolja, hogy az elkészült fordítások szóról szóra megegyeztek (Farág, Lois: *The Septuagint in the Life of the Early Church*. In: *Word & World*, 26 (4), 2006: 393). Végezetül az eredeti legendában olvashatjuk még egy gyakorlatnak a leírását, amely tovább erősíti a lefordított Tóra tekintélyét: az elkészült görög szöveget felolvasták, és az összegyűlt nép egyhangúan jóváhagyott, mint ami hűen visszaadja az eredetit.

⁷⁹ Wasserstein, David J. *From Hellenism to Islam*. Cambridge: Cambridge University Press. 2009: 95-131.

⁸⁰ 4Q119-122, amelyek a 3-5Móz könyvekből tartalmaznak görög nyelvű részleteket. Ld: Vermes Géza: *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. New York: Penguin Press, 1997. A legrégebbi LXX-2Móz töredékről (pap7QLXXExod) Hendel így ír: „Like several other LXX texts from Qumran it already exhibits some corrections away from the original LXX toward Hebrew readings found in MT, SP [Samaritan Pentateuch], and other related texts.” (2010: 286)

eredetihez, és ezáltal legitimitást adni a szöveg szent voltának – ennek csúcsa Aquila, aki olyan komolyan vette a szószerintiséget, hogy egy nagyon sajátos, helyenként bizarr fordítást készített.⁸¹

A héber szöveg egységesedésével egyidejűleg további recenziók jelentek meg; közülük érdemes kiemelni Symmachus és Theodotion⁸² munkáját. Ahogy az ószövetségi könyvek különböző héber szövegvariánsai az idő múlásával eltűntek, és a maszoréta szöveg mind inkább teret nyert, felerősödött az igény a héber MT és a görög LXX szövegei közelítéséhez – ez a tendencia vezetett a hebraizáló recenziókhoz. Egyes feltételezések szerint bizonyos LXX-változatokat nem is görög nyelvű használatra, olvasásra szántak, hanem a héber szöveggel együtt, annak pontosabb megértéséért, teológiai munka céljára. A keresztyénség terjedésével még inkább előtérbe került a LXX szövege és változatai – a pogánykeresztyének szívesebben vettek kezükbe görög nyelvű szöveget, hisz igen kevesen tudtak közülük héberül. Ez az újfajta igény ismét más szempontokat emelt ki, hiszen más igényrel lép fel egy zsidó nevelésű, Egyiptomban élő izraelita és egy hellén világban felnőtt keresztyén. A Kr. u. 3. sz. legjelentősebb alakja a LXX szempontjából Órigenész: ez a nagyszerű biblikus teológus létrehozta a *Hexapla* nevű művét,⁸³ amelyben egymás mellett hat oszlopban tüntette fel az Ószövetség héber szövegét, annak görög átírását és a Septuaginta számos görög változatát. Ez a felbecsülhetetlen mű sajnos csak rendkívül töredékes formában maradt fenn számunkra, így főként másodlagos forrásokra támaszkodva tudunk a Hexapláról bármit is mondani. Ezekkel a példákkal csak azt kívánom bemutatni, hogy a LXX szövege távolról sem egy fixált, tökéletes dolog, sőt vita van arról, hogy egyáltalán létezett-e egy egységes LXX szöveg, amire vissza lehet vezetni a különböző recenziókat.⁸⁴

A LXX szövege kapcsán még egy problémával találkozunk: néha olyannyira más szöveggel találkozunk, hogy azt nem tudjuk valami fordítási sajátossággal, eltéréssel

⁸¹ Aquila minden héber szót igyekezett konzisztensen ugyanazzal a görög szóval visszaadni (még akkor is, amikor a kontextusból egyértelmű volt, hogy más jelentés/jelentésárnyalat lenne az értelmesebb), valamint ragaszkodott hozzá, hogy amennyiben lehetséges, akkor az egyes héber kifejezéseket azzal a görög szóval fordítsa le, aminek az etimológiája is a lehető legjobban megegyezik a héberével.

⁸² Egyes kutatók kétségbe vonják a Theodotion-féle recenzió létjogosultságát, mert szinte alig lehet megkülönböztetni a *kaige*-változattól. (Kreuzer 2019: 34-35)

⁸³ A Hexapla valamikor Kr.u. 234-250 közöttre datálható, és (ahogy a neve is sejteti) hat változatot tartalmazhatott: 1. héber ÓSZ héber írással; 2. héber ÓSZ görög betűs átírással; 3. Aquila recenziója; 4. Symmachus recenziója; 5. LXX (ahogy Órigenész 230 előtt ismerte és elfogadta); 6. kaige recenzió/Theodotion. Részletesebb áttekintést ld.: Gentry, Peter: Origen's Hexapla. In: Salvesen, A.G., Law, T.M. (szerk): *The Oxford Handbook of the Septuagint*. Oxford University Press, 2021: 552-571.

⁸⁴ Moyise, Steve. *The Old Testament in the New: An Introduction*. New York: Continuum, 2001: 16

indokolni. Ahogy azt fentebb is kifejtettük, a qumráni leletek feldolgozása nagy előrelépést jelentett a LXX forrásszövegének kérdésében: az ott talált héber szövegek, bár nagyrészt megegyeztek az általunk ismert maszoréta szöveggel, de amikor mégis eltért, akkor a LXX szövegét követte. Adja magát a feltételezés:⁸⁵ a fordítók előtt lévő héber szöveg nem egyezett meg teljesen a maszoréta héberrel; a LXX görög szövege mögött egyes esetekben egy másik héber *Vorlage* áll. Ez a legegyszerűbben Jeremiás könyve kapcsán látszik, amely meglepően nagy mértékben (kb. 30%-ban) különbözik a maszoréta héber változattól.

Három nagy kategóriába lehet felosztani a héber Jer és a GJer közötti különbségeket: 1. fejezetek és versek átrendezése; 2. kihagyott szakaszok; 3. egyéb szövegi különbségek.

Átrendezés: Jeremiás könyvének első fele ugyanazt a számozást követi a héber és a görög szövegben, a különbség az idegen népek elleni próféciáknál kezdődik. Az első átrendezés a Jer 25-ben jelenik meg: a Jer 25:14-38 a görög szövegben a GJer 32:1-24 verseknek felel meg. Innentől kezdve a fejezetek számozásai eltérnek egészen az utolsó, 52. fejezetig, amely újra megfelel. A fejezeteken belül alkalmanként találkozunk áthelyezett versekkel is, amelyek ugyan megtalálhatók a görög szövegben, de más helyen, mint a héberben.⁸⁶ A továbbiakban, amennyiben releváns, ezeket az áthelyezett verseket az általánosan elfogadott és elterjedt módon fogom jelölni: elsőként az MT szerinti helyet, majd rögtön utána zárójelben jelzem az LXX általi számozást (pl. Jer 31(38):31-33).

Kihagyások: a GJer nagyjából 2.700 szóval rövidebb (a könyv egynyolcadával), mint a MT. Egyes esetekben a görög szövegből teljes perikópák hiányoznak, míg máskor csak egy-egy szó, vagy a vers egy része nincs jelen a GJer-ben. Ez a tendencia rögtön a könyv legelejétől jelen van: a Jer 1,1 vers rövidebb formában jelenik meg a görögben; és a jeremiási elhívás (1,4-10) egyik alapigéje is rövidebb egy szóval. A Jer 1,10 a héber szövegben 4+2 igét használ a kiküldetési parancsban („hogymint gyomlálj és irts, pusztíts és rombolj, építs és plántálj!”), míg a görög változatban csak 3+2 ige jelenik meg („gyomlálj és irts és pusztíts, építs és plántálj!”). Számos egyéb olyan verset találunk, amely ilyen csonka verziójában fordul elő a görög szövegben. Ezek a kihagyások néha teljesen jelentéktelenek (pl. Jer 38(42),2: ahol a héber szöveg „fegyver, éhínség és

⁸⁵ Az eltérő *Vorlage*-hipotézis megelőzi a Holt-tengeri tekercsek felfedezését, de az ott talált manuscriptek szubsztanciálisan segítettek alátámasztani annak igazságát.

⁸⁶ Ilyen pl. a Jer 23,7-8 versek, amelyek a GJer-ben a 23,40 vers után következnek, a fejezet végére kerülnek.

dögvész” szavakkal írja körül az eljövendő ítéletet, a GJer szövege pedig csak a „fegyver és éhínség” kifejezést használja, kihagyja a dögvészt), más esetben azonban meg tudják változtatni a vers vagy perikópa jelentését (pl. Jer 27,22/GJer 34,18. A görög szövegből hiányzik a dőlt betűs részlet: „[A templomi szent edények és kultikus tárgyak] is Babilonba kerülnek, és ott lesznek mindaddig, amíg számon nem kérem azokat – így szól az Úr –, és vissza nem hozom őket erre a helyre.” A vers végének elhagyásával a GJer csak az ítéletre fókuszál, és nem tesz említés az Isten kegyelméből adódó visszatérés reményéről).

Egyéb eltérések: ebben az utolsó kategóriában mindenféle, a szavak szintjén fellelhető különbségeket szokás sorolni. Mivel nincsen birtokunkban a GJer héber *Vorlage*-ja, ezért alkalmanként nehéz megítélni, hogy mi lehet szándékos eltérés a héber szövegtől, és mi az, ami a héber szövegek között is különbség volt. Ide tartoznak általánosítások vagy konkretizálások,⁸⁷ illetve azok az alkalmak, amikor a görög szó szerint lefordít héber helység- vagy keresztneveket; valamint ide sorolhatjuk a szintaktikai, nyelvtani jellegű különbségeket is (aktív helyett passzív alak, általános alany használata, stb.).

Egy fordítás mindig értelmezés is – ez különösen igaz az ókorban, a modern fordítási alapelvek lefektetése előtti időszakban. A Kr.u. I. században a zsidóság szent iratként kezelte azt, amit ma Ószövetségnek nevezünk – de nem létezett még egy egységesített szövegváltozat a görög szöveg esetében.⁸⁸ Mindezzel együtt joggal feltételezhetjük, hogy a proto-MT héber szövegén kívül valamiféle eltérő szövegvariáns is ismert volt Pál előtt, amely vagy az akkor már létező görög Jeremiás-szöveg egy formája volt, vagy pedig a GJer mögött álló héber *Vorlage* lehetett. Pál ezt az eltérő szövegvariánst ismerhette, és valamiféle (talán szentírási, talán annál alacsonyabb, de fontos) tekintélyt tulajdoníthatott neki. Ezért jelen kutatásunkban figyelmet szentelünk a LXX kiadásban szereplő GJer szövegének, kiemelten akkor, amikor eltérést mutat a MT szövegéhez képest.

1.1.3 A targum

A *targum* nagyon egyszerű definíciója, hogy egyes ószövetségi könyvek korai arám fordítása,⁸⁹ azonban a kifejezés ennél sokkal többet takar: Longenecker értelmező

⁸⁷ Ilyen pl. Jer 2,7-ben a héber szöveg „dúsan termő ország”-ról beszél; a görög szöveg „Kármel”-t mond.

⁸⁸ Moyise, Steve. *The Old Testament in the New: An Introduction*. New York: Continuum, 2001: 16.

⁸⁹ Egeresi részletesen tárgyalja a szó lehetséges eredetét: Egeresi László Sándor. 'Targum, Targumim'. *Teológiai Szemle* 43 (3) 2000: 132. Részletesen a targumokról, azok helyéről a zsidó írásmagyarázatban és általában a rabbinikus irodalomról ld. Neusner, Jacob. *Introduction to Rabbinic Literature*. New York: Doubleday. 1994, különösen is 'Part Five: The Targumim' 611-629.

parafrázisnak vagy magyarázó fordításnak nevezi őket.⁹⁰ A targumok pontos műfaji besorolásához a egyes műfaji határok tisztázása elengedhetetlen: erre vállalkozik S. Lasair tanulmányában,⁹¹ aki amellet érvel, hogy a fordításhoz elengedhetetlenül hozzátartozik az értelmezés is – ez nem csak a targumok felépítésében evidens (ahogy azt látni is fogjuk), hanem hozzátartozott a zsidó közösségben betöltött funkciójukhoz, szerepükhöz. A targumok az arámi nyelvre lefordított szentírási szöveg mellé folyamatos kommentárt is fűztek, és így „[a] *targum* maga egyszerre fordítás, parafrázis és szövegmagyarázat”⁹² – egyike a korszak nagy írásmagyarázati módszereinek. Egyes kutatók a midrás egyik alfajának tartják,⁹³ de mivel kétségtelenül fordítás is, ezért itt tárgyaljuk (az egyéb rabbinikus írásmagyarázati módszerekre a következő fejezetben térek ki). Ezt az is indokolja, hogy a targumok szentírási igénnyel léptek fel a közösségben, szemben a többi rabbinikus irodalommal, amely csak emberi tekintélyt, értelmezést közölt.⁹⁴ A targumok kutatástörténetét és csoportosítását remekül összefoglalja Egeresi László Sándor tanulmányában:⁹⁵ a próféták könyveihez (és így Jeremiás könyvéhez) egy Targumot szokás említeni, amelyet *Targum Jónatán* néven ismerünk.⁹⁶

A héber nyelv visszaszorulásával jelent meg az igény a Szentírás arámi fordítására. Ezek az egy-egy könyvet vagy könyvrészletet tartalmazó fordítások gyorsan elterjedhettek, és nagy népszerűségnek örvendtek: az időszámításunk kezdete körüli századokban a legtöbb

⁹⁰ Longenecker, Richard N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. 1975: 22

⁹¹ Lasair, Simon G.D.A. “Targum and Translation: A New Approach to a Classic Problem.” *AJS Review* 34 (2). 2010: 265–87. A tanulmány elsősorban a „fordítás” jelentésére és kereteire fókuszál, és így kívánja definiálni, hogy milyen értelemben tekinthetők a targumok fordításnak. Véleménye szerint nem lehet éles határvonalat húzni a fordítás és értelmezés kategóriái közé, főként a targumok esetében: „both translation and interpretation involve certain decisions about how the source text will be represented in the target language and culture.” 2010: 269.

⁹² Péntek Dániel G. ‘Náhum könyvének targuma’ in: *Ókor* 2018/1. 2018: 33.

⁹³ Neusner, Jacob. *What is Midrash?* Philadelphia: Fortress Press. 1987: 23-30.

⁹⁴ Neusner 1994: 627. Megemlítendő még az is, hogy Benedictus Arias Montano, egy XVI. sz-i biblikus tudós, aki az antwerpeni Polyglott Biblia készítésében részt vett és a targumokat szerkesztette, valamilyen szinten szentírási rangot tulajdonított nekik: „He was ... convinced of the usefulness of the Aramaic translation because ‘one has to listen to not only to *what* is said by the Holy Spirit through his prophets, preachers and translators, but also to *how* it is said’. He implicitly includes the Targum in the group of books which are inspired by the Holy Spirit and have therefore a certain authority in the Church.” (Staalduine-Sulman, Eveline van. “Christianized Targums: The Usefulness of the Zamora Manuscripts and the Antwerp Polyglot Bible for an Edition of the Targum of the Former Prophets.” *Aramaic Studies* 10 (1). 2012: 107.)

⁹⁵ Egeresi 2000: 132-138.

⁹⁶ Ennek ma használt szövegkiadását Alexander Sperber készítette el: Sperber, A. *The Bible in Aramaic – Based on Old Manuscript and Printed Texts, Vol I-III*. Leiden: Brill. 2004. A *Targum Jónatán* a babiloniai zsidóság között használták, sőt a babiloni rabbik körében a hiteles, mérvadó targummá vált; ezzel szemben a Szentföldön élő zsidóság a prófétákhoz tartozó *Palesztin Targumot* forgathatta. Ahogy a Targum Jónatán elterjedt és mindegyre népszerűbb volt, a Palesztin Targum gyakorlatilag feledésbe merült (Neusner. 1994: 616-618)

zsido hívő ebben a formában ismerte a Szentírást.⁹⁷ A szöveg elsősorban közösségi használatra készült: nagy pontossággal követi a héber szöveget, amelybe közbeveti a maga magyarázó kommentárját – ettől lesz parafrázis. A pontos fordítás és a bibliai narratíva szabad elbeszélése között félúton fekszik:⁹⁸ nagy hangsúlyt fektettek a szöveghűsége, de teljes nyugalommal egészítették ki magyarázó megjegyzésekkel, glosszákkal, ahányszor csak szükségét érezték. A magyarázó részeknek mindig az a célja, hogy kontextusba helyezze a szöveget, és tisztázza annak értelmét a hallgatóság számára – a targumok célja, hogy a Szentírást a kor emberének érthetően tolmácsolja.

Kétféle kiegészítést különböztethetünk meg egymástól: elsőként találkozunk egy-egy szót vagy nehezen érthető kifejezést magyarázó rövid betoldásokkal, illetve pontosítással. Ezeket néha nehéz elkülöníteni a főszövegtől; más esetekben pedig azzal találkozhatunk, hogy a targumban olvasható „pontosítás” a mai tudományos exegézis magyarázatának ellentmond.⁹⁹ A kiegészítések másik típusa a hosszabb glosszák, betoldások, amelyek az egyes részek „helyes értelmezését” vagy aktualizálását írják le. Főként ez a második típusú kiegészítés tartozik az írásmagyarázat kategóriájába, és nagyban hasonlít ahhoz, amit midrásnak nevezünk (ld. 3.3.1 fejezet). Neusner ki is emeli, hogy a midrást és targumot egymástól nagyon nehéz elválasztani, hiszen összefonódva fejlődtek.¹⁰⁰ A targum kiegészítéseinek jellemzője, hogy az ószövetségi könyveket egymással (elsősorban a Tórával) összeköti, ahhoz visszautal. Ezen felül megfigyelhetünk egy olyan tendenciát, amely Isten másságát hangsúlyozza, eltávolítja az emberi szférától: a fordítás és a hozzá fűződő magyarázat kerüli az antropomorfizmusokat, feloldja a költői képeket, és megpróbálja kiküszöbölni vagy megkerülni az Úr közvetlenségére vonatkozó kifejezéseket.

A targumokat és az Újszövetséget gyakran hasonlították össze, hiszen irodalmi, értelmezési és tematikus szinten is kapcsolódnak egymáshoz. Az 1900-as évek első felében Kahle azt a nézetet képviselte, hogy az újszövetségi iratok, kifejezetten is a négy

⁹⁷ Moyise 2001: 17

⁹⁸ Bowker, John. *The Targums and Rabbinic Literature – An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*. Cambridge: Cambridge University Press. 1969: 13.

⁹⁹ „A targumi szöveg második szintjét képezik azok a magyarázatok, amelyek a maszoréta szöveg egy-egy nehezen érthető kifejezését pontosítják, egyszerűsítik, értelmezik a szöveg kreatív olvasatával. Az így kapott megfeleltetés viszont a mai tudományos exegézis magyarázatával több esetben ellentétes, néhány alkalommal ugyanis olyan lexémából (gyökből) vezetik le a szavakat, amelyek számunkra grammatikai vagy exegetikai (például kortörténeti) okokból nem valószínűek, számukra viszont koherensebb szöveget eredményeztek.” Péntek 2018: 33.

¹⁰⁰ Neusner 1987: 7-36.

evangélium a targumokon alapszik,¹⁰¹ és az apostolok, sőt egyenesen Jézus mondásait a targumhoz kapcsolták. Az 1970-’80-as években a palesztin targumok korai datálását kétségbe vonták, és így több kutató megkérdőjelezte a Újszövetséggel való kapcsolat gondolatát is,¹⁰² azonban hiba lenne ezt teljesen elvetni, hiszen a két szövegcsoporthoz a kapcsolatát nem a kronológia biztosította. Egyes kutatók egészen mélyreható kapcsolatot feltételeznek,¹⁰³ de függetlenül a feltételezett kapcsolat teológiai súlyától, alapvető összehasonlításuk és valamilyen szintű kapcsolat feltételezése a bibliai szövegek értelmezésében segítséget adhat.¹⁰⁴ Számunkra a *Targum Jónatán* tarthat érdeklődésre számot (jelölése a továbbiakban Tg. Jon.), de egy-egy kivételes esettől eltekintve a proto-MT és a GJer szövege elégséges kiindulási alap a páli hatások megértéséhez. Nincs jele annak, hogy Pál különös becsben vagy szent iratot megillető tiszteletben tartotta a targumokat – így míg elképzelhető, hogy hasznos eszköz volt számára, idézetei és utalásai a számára szentírási tekintéllyel rendelkező szövegváltozatokra (MT Jer és valószínűsíthetően GJer) vonatkoznak. Ezt a két szöveget fogjuk kutatásunkban alapul venni, a Tg. Jon.-ra csak érintőlegesen hivatkozunk.

1.2 A páli korpusz

Miután fentebb tisztáztuk a kiindulási szövegünket Jeremiás kapcsán, fontos röviden ugyanezt megtenni a páli korpusz kapcsán is: mely levelek alkotják a vizsgálat tárgyát, illetve a szerzőség kérdése kapcsán milyen megfontolások vezérrelnek. A jelen dolgozat nem alkalmas arra, hogy mind a tizenhárom, hagyományosan Pálnak tulajdonított levél szerzőségéről részletesen értekezzen – ezt számos kiváló minőségű bevezetéstani szakirodalom megtette már: pl. Balla Péter: *Az újszövetségi iratok története (bevezetéstani alternatívák)*. Budapest: Károli Egyetemi Kiadó, 2008; D.A Carson és D.J. Moo: *Bevezetés*

¹⁰¹ Kahle, Paul. *The Cairo Geniza*. Oxford: Blackwell. 1959.

¹⁰² Kaufman, S.A. 'On Methodology in the Study of the Targums and their Chronology' *JSNT* 7. 1985: 117-124.

¹⁰³ Shepherd, Michael B. "Targums, the New Testament, and Biblical Theology of the Messiah." *Journal of the Evangelical Theological Society* 51 (1). 2008: 45–58. Shepherd amellett érvel, hogy az összekötő kapocs a targumok és az Újszövetség között az, hogy mindkettő messiasztikusan, a Messiásra nézve értelmezte a Szentírást.

¹⁰⁴ Az összehasonlítás legitimálása mellett érvel Chilton, Burce. 'Greek Testament, Aramaic Targums, and Questions of Comparison.' *Aramaic Studies* 11. 2013: 225-251. Chilton kifejti, hogy bár lehet, hogy az írásos Targum késői datálású, de műfajából kifolyólag sokkal korábbra visszavezethető anyagokat és írásmagyarázati gyakorlatot őrizhetett meg, amely feltételezhetően Jézus és az első keresztyének idejében széleskörben ismertek voltak. (228-231.) A cikk négy különböző szintű összehasonlítást különböztet meg: 1) amikor Targumokban megtalálható szakaszok szinte szó szerint megjelennek az Újszövetségben (pl. Mk 4,12-ben az Ézs 6); 2) amikor a két szöveg azonos/hasonló módon értelmez egy szakaszt, bár nincs szövegbeli egyezés (pl. Mt 21,33-46 és párhuzamos); 3) karakterisztikusan a Targumhoz köthető frázisok előfordulása (pl. „Isten királysága” – „az Úr királysága”); illetve 4) amikor azonos tematikus hangsúly jelenik meg a Targum és az Újszövetség között (pl. Lk 6,23 és Targum Ézs 28,11)

az Újszövetségbe. Budapest: KIA, 2007; Kevin J. Vanhoozer: *Theological interpretation of the New Testament: A Book-by-Book Survey*. Grand Rapids: Baker Academics, 2008; M.A. Powell: *Introducing the New Testament: A Historical, Literary, and Theological Survey*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009), illetve az adott levelekről szóló legtöbb kommentár bevezetése is kimerítően foglalkozik a kérdéskörrel (pl. WBC; NICNT; BECNT; Anchor Yale Bible Commentaries). A jelenlegi tudományos konszenzus hét levél kapcsán fogadja el Pál szerzőségét: Róm, 1-2Kor, Gal, Fil, Filem és 1Thessz. A széleskörben pszeudepigráfikusnak tartott levelek közé hármat sorolnak: 1-2Tim és Titusz; a 2Thessz, Ef és Kol levelek kapcsán pedig mindkét oldalon találhatunk érveket.¹⁰⁵ Két megfontolást kell figyelembe venni a részletesebb vizsgálat előtt:

1. Az Újszövetség által Pálnak tulajdonított levelek egészen az őskeresztyénségtől kezdve egységet képeztek: együtt hagyományozódtak, egy gyűjteményként kezelték őket, és egymást értelmezték – a teológiai tartalom megértéséhez gyakran egy másik levélre utaltak az ógyházi írók és apológéták. A „páli levelek” (értve ezalatt mind a 13 újszövetségi levelet, amely Pál neve alatt hagyományozódott) nem egy egységes rendszeres teológiai mű, de mégis évszázadokon át egységként kezelték. A különböző levelekben található teológiai állítások, gondolatok nem egymásnak ellentmondóak, és nem egymástól függetlenül alakultak, hanem az eltérő kontextusokra reagálva, eltérő hangsúllyal fejtenek ki egy-egy teológiai tanítást.¹⁰⁶ A modern teológusok által deuteropálinak vagy bizonytalan szerzőjűnek tartott levelek teológiája nem mond ellent az autentikusnak tartott levelekének – azért is vannak ezek a levelek is Pál nevével fémjelezve már a keresztyénség kezdete óta, mert évszázados meggyőződés szerint hűen képviselik Pál teológiai gondolkodását, látását.
2. A dolgozat három nagy témakört jár be, amelyek, bár elszórtan megjelennek szinte az összes levélben (akár 1-1 vers erejéig), legjelentősebben a Római levél, 1-2Korithus és Galata levelekben találhatók meg, amelyek minden Pál-kutató szerint autentikus páli levelek. A dolgozat elsősorban és főként ezeknek a leveleknek a

¹⁰⁵ Személy szerint tartom Pál szerzőségét az összes kanonikus levél esetében, és autentikusnak tartom a megkérdőjelezett vagy pszeudepigráf leveleket is; ennek a meggyőződésemmnek azonban jelen kutatásban nincs nagy jelentősége, ahogy a következőkben kifejtem.

¹⁰⁶ A következőkben az efezusi levéllel, azon belül is ekkleziológiai aspektussal fogunk foglalkozni, részletesen ld. Hoehner, Harold: *Ephesians – an exegetical commentary*. Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2002. 2-61.o. Az egyes levelek vagy egyes teológiai hangsúlyok kapcsán ld. az adott levélhez vagy témához tartozó kommentárt, szakirodalmat.

tanítását használja, és kiegészítésként emel be alkalmanként 1-1 verset vagy rövidebb perikópát más levelekből. Ezek a rövid szakaszok az érvelést támogató, kiegészítő szerepet töltenek be, és nem képezik az érvelés alapját, ezért nem látom indokoltnak a szerzőséggel részletesen foglalkozni. Egyetlen kivételt képez a 9. fejezetben az Efezusi levél, amelynek szerzőségére ott kitérek.

A fentiek ismeretében az egyszerűség kedvéért a továbbiakban az összes kanonikus páli levél esetében Pál apostolt fogom hívni a szerzőnek, ugyanúgy ahogy Jeremiás könyve kapcsán Jeremiásra hivatkozok szerzőként.

1.3 Írásmagyarázati módszerek az első keresztyének körében

Hogy a zsidó írásmagyarázati módszerek mély hatást gyakoroltak az első keresztyének Ószövetség-értelmezésére, nem meglepő, sőt, lehet rá számítani: a keresztyénség zsidó környezetben, zsidó várakozásoktól övezve született, az első keresztyének döntő többsége zsidó volt, és (szinte) minden újszövetségi szerző zsidó volt.¹⁰⁷ Ez hangsúlyozottan is igaz Pálra, aki saját bevallása szerint rabbitanítvány volt (ApCsel 22,1-3), így amellet, hogy alaposan ismerte az Ószövetséget, feltételezhetően részletes ismerettel rendelkezett volt a korabeli rabbinikus exegetikai módszerekről is.

Az első századi zsidóság az Ószövetséget Istentől származó, az Úr szavait tartalmazó iratként kezelte, és mély meggyőződéssel vallotta, hogy ennek a szónak az ő korukban és élethelyzetükben is jelentősége van¹⁰⁸ – ennek a felfedezését célozta meg az írásmagyarázat. Azonban nem beszélhetünk egy egységes írásmagyarázati módszerről, hanem egyszerre több irányzat, iskola létezett egymás mellett.¹⁰⁹ A következőkben megvizsgálunk két, a zsidó közösségekre jellemző exegetikai módszert: a midrást és a pesert. Majd ezt követően alaposabban szemügyre veszünk két általános (nemcsak a zsidóságra jellemző, de ott is tetten érhető) írásmagyarázati technikát: az allegóriát és tipológiát. Ez utóbbi kettőnek egy-egy jellemzője fellelhető a zsidó exegézisben is, de érdemes őket külön is megvizsgálni, mert használatuk a zsidó módszerektől függetlenül gyakorivá vált a későbbi keresztyén közösségekben.¹¹⁰

¹⁰⁷ Talán Lukács nem, de Ellis őt is zsidónak tartja 1991: 25.

¹⁰⁸ Longenecker 1975: 19.

¹⁰⁹ Longenecker 1975: 49.

¹¹⁰ Fontos megjegyezni, hogy a következőkben nem a jelenleg elterjedt és gyakorolt exegetikai módszertanokat és alapelveket vizsgáljuk. Ezekhez ld. Karasszon István. *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana*. Második kiadás. Pápa: Pápai Református Teológiai Akadémia. 2005; és Bolyki János. *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*. Budapest: Kálvin Kiadó. 1998. Míg a modern

1.3.1 Midrás

A midrás talán a legelterjedtebb a rabbinikus írásmagyarázati módszerek közül, azonban ennek ellenére nem egyértelmű, hogy pontosan mit is takar. A szó jelentése szerint számos különböző dolgot foglal magába: 1. midrásnak maga a exegetikai módszer, amellyel egyes bibliai szakaszokat magyaráznak; 2. midrás lehet maga a magyarázat, amely egy-egy igeszakaszhoz vagy nagyobb szövegegységhez (akár egy teljes bibliai könyvhöz) tartozik; illetve 3. midrás lehet több könyvet magába foglaló magyarázatos korpuszgyűjtemény is.¹¹¹ Vita van arról is, hogy pontosan mi tartozik a midrás alá: Porton a midrás öt típusát különbözteti meg, amelyek közé tartozik az Ószövetségen belüli midrás,¹¹² a targum és LXX fordítások, illetve a peser is. Amiről a következőkben szó lesz, az az úgynevezett rabbinikus midrás; a többi kategóriákkal a maguk helyén foglalkozunk. Bár főként késői (Kr.u. IV. sz.) kódexekben, kéziratokban találunk rabbinikus midrásra példát, ettől függetlenül szinte biztosak lehetünk benne, hogy a gyakorlat az Újszövetség korában is prominensen jelen volt. A zsidó vallásos mentalitás alapjellemzője a hagyomány megőrzése:¹¹³ az, hogy egyes kutatók az Ószövetségen belül is találni vélnek példát a midrásra, csak alátámasztja, hogy milyen régre visszanyúló hagyományról van szó.

A midrás kiindulópontja mindig a Szentírás szövege és alapelve, hogy ami a Szentírásban le van írva, annak relevanciája van az „itt és most” tekintetében.¹¹⁴ Azzal az elvárással közelítették az Ószövetséghez, hogy megtalálják benne a korabeli, változó világ kérdéseire és problémáira a választ; sem eszkatológiai, sem filozófiai fejtegetésbe nem kezdtek, hanem a korabeli ember életére relevánssá akarták tenni a szöveget.¹¹⁵ Feltételezik, hogy a leírt szövegben semmi sem véletlen – oka van a szóválasztásnak, még

írásmagyarázat szempontjából ezeknek az ismerete elengedhetetlen, jelen kutatás témája a Pál apostol korában elterjedt, és általa ismert és gyakorolt írásmagyarázati módszerek, értelmezési alapelvek.

¹¹¹ Számos bevezetés született a témában, amelyek részletesen tárgyalják az elnevezés nehézségével kapcsolatos kérdéseket: Porton, G.G.: *Understanding Rabbinic Midrash: Texts and Commentary*, Ktav Publishing House, 1985; Neusner 1994: 223-225; Ellis 1991: 92.

¹¹² Ilyen pl. a Krónikák könyvei, amelyek a 1-2Sám és 1-2Kir könyveinek későbbi „újraértelmezései”, vagy az 5Móz, amely új kontextusban magyarázza a 2-4Móz-t; kisebb volumenben a 2Móz 1-12 történetének újraírását, aktualizálását látjuk Ézs 19,19-22 versekben. A midrás pontos definícióját ez is megnehezíti, hiszen felveti a kérdést, hogy egy újraértelmezés meddig része a Szentírásnak, és mikortól számít kívülről jövő magyarázatnak. Ahogy Seeligman fogalmaz: “Es ist nicht leicht, den Abschluss fest zu stellen von dem komplizierten und langwierigen Prozess des Werdens biblischer Literatur; in manchen Fällen lassen sich die Anfänge der Exegese geradezu bezeichnen als Ausläufer des Wachstums von biblischen Texten.” (Seeligmann, I.L. "Voraussetzungen der Midraschexegese", *Congress Volume: Copenhagen 1953 (VTS 1)* Leiden: Brill. 1953: 151)

¹¹³ Ezt jól példázza az is, hogy a későbbi midrásokban mindig egy korábban élt rabbira hivatkoznak, mint akitől az adott magyarázat származhat; ennek oka lehet a korábbi generációk és így a hagyomány tekintélye.

¹¹⁴ Longenecker 1975: 37.

¹¹⁵ Hanson, Paul. *The People Called: The Growth Of Community In The Bible*. San Francisco: Harper & Row. 1986: 20-25.

a betűnek is –, és azért lett ilyen formában leírva, hogy tanítson valamit. A midrásnak kimondott célja, hogy felfedje a Szentírásban megbúvó értelmet, de nem állítja, hogy csak egy értelme lehetne a szövegnek. Általában egymás után közöl több lehetséges magyarázatot, amelyek egymást kiegészítik (vagy akár egymással rivalizálnak), hisz több legitim magyarázat is létezik. Nagyon komolyan vette a Szentírás központi szerepét – számtalanszor magyaráz ígét ígével, és köt össze egymástól távol álló ószövetségi szakaszokat.¹¹⁶

Hagyományosan a midráshoz írásmagyarázathoz tartozó szabályokat vagy alapelveket a Hillél rabbi nevéhez kötött hét *middót*¹¹⁷ mentén szokták meghatározni. Ezek az elvek:

1. *qal wahomer*: ha egy igeszakasz jelentése egy „könnyebb” helyzetre alkalmazható, akkor ugyanaz a jelentés egy „nehéz” helyzetben is igaz;
2. *gezerah shewah*: azonos kulcsszó alapján szövegek összekapcsolása az Ószövetség eltérő részeiből;
3. *binhan a mikathub*: ha több szöveg azonos frázisokat használ, akkor az egyes szövegek értelme a másokra is rávetíthető;
4. *binyan ab mishene*: ha egy alapelv igaz egy szövegre, akkor az adott szöveghez kapcsolódó másik szakaszra is igaz az alapelv;
5. *kelal upherat*: általános alapelv szűkíthető konkrétúra, és fordítva;
6. *kayoze bo bemaqom 'aher*: egy adott szakaszban található nehézség feloldható egy másik, hasonló szöveget alapul véve (nem szükséges szavak szintjén egyezés);
7. *dabar halamed me'inyano*: a kontextus segít megállapítani az értelmet.

Később a rabbinikus hagyomány kiterjesztette ezeket a szabályokat, és Ismael rabbi nevéhez 13, Eliézer rabbi nevéhez pedig 32 szabály kötődik. Ugyanakkor bizonytalan, hogy vajon ezek a szabályok előzetesen kerültek leírásra, hogy a helyes exegézis útját mutassák, vagy pedig későbbi generációk visszatekintve vették észre a törvényszerűségeket, és alkották meg a middót.¹¹⁸ A midrás alkalmankénti hatásával találkozhatunk az Újszövetségben, hiszen a korszak gyakorlata befolyásolta az apostolok

¹¹⁶ Részletes ismertetést a midrásról ld. Neusner 1994: 221-464.

¹¹⁷ Ellis 1991: 87-90. és Longenecker 1975: 32-35 hosszasan tárgyalja az egyes szabályokat, és részletes példákat hoz az Újszövetségből, amikor az újszövetségi írók (feltételezhetően) az egyes alapelveket használták. Ellis kiemeli, hogy az Újszövetség sosem ír ilyen szabályokról, és nincs módunk bizonyítani, hogy vajon az evangélisták szándékosan követték a rabbinikus exegetikai módszereket, vagy pedig ösztönösen értelmezték így az Ószövetséget.

¹¹⁸ Moyise 2001: 18.

és az újszövetségi szövegek íróit, de az írásmagyarázati módszert egészében nem vették át. Hasznos tehát észben tartani a fentebb tárgyalt alapelveket, hisz alkalmanként magyarázatként szolgálhatnak egy-egy nehezen érthető szakaszra, de nem célunk aktívan a midrás nyomait keresni a páli iratokban.

1.3.2 Tipológia

1939-ben jelent meg Leonhard Goppelt *TYPOS: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* című monográfiája, ami megjelenésétől kezdve egészen a mai napig a tipológiával kapcsolatos kutatások kiindulópontja. A műben Goppelt részletesen tárgyalja a tipológia jelenségét és gyakorlatát a Szentföldön élő és a hellenista judaizmusban, majd a tipológiát alapul véve mutatja be az újszövetségi Ótestamentum-értelmezést. Nem véletlenül kapott a tipológia az Újszövetségben ilyen központi szerepet: ez az írásmagyarázati, hermeneutikai módszer már az Ószövetséget is mélyen átgátta.¹¹⁹ Ellis így határozza meg az Ószövetségben belüli tipológiát: „hermeneutikai előrehaladás: 1. az Isten múltbeli tetteiről szóló szövegek modellként szolgáltak a jelen és jövőbeli tetteit elbeszélő szövegekhez; 2. az elfogadott szent iratot időről időre átformázták, hogy igazodjon a jelenkori vagy jövőbeli alkalmazhatósághoz és beteljesedéshez (új teremtés, új exodus, új szövetség, új Dávid, ...). ... Ez tipológiai egyezést teremt, amely nem egyszerű ciklikus ismétlődés, hanem előrehaladás, amelyben az új felülmúlja a régít.”¹²⁰ Ez a tipológiai szemlélet nem állt meg az Ószövetség kánonjánál, hanem jelen volt az intertestamentális korban (ilyen pl. a Jubileumok könyve, vagy 1Ezsdrás), de ezek az iratok nem váltak a kánon részévé.¹²¹

¹¹⁹ Moyise 2001: 13 hivatkozik Fishbane, Michael: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press. 1985. munkájára, és számos példát felhoz: az Ézs 65,17-25 a teremtéstörténet nyelvezetét használva hozza elének az új teremtés képét; Ézs 43,16-ban az eljövendő megváltás az egyiptomi kivonulás megújult, még dicsőségesebb változataként kerül leírásra; és a bibliai leírások Noét „új Adámként”, Józsuet pedig „új Mózesként” ábrázolják.

¹²⁰ Ellis 1991: 46-47 Vö. Ézs 43,16-21, amelyben a próféta szerint az egyiptomi szabadság el fog halványulni Isten eljövendő tetteinek fényében; illetve 1Pt 3,20-23, ahol a keresztség nemcsak a testet tisztítja meg, hanem a lélek szennjét mossa le.

¹²¹ A kánon kialakulásának történetéről ld. Zsengellér 2014. Ellis megjegyzi, hogy nem lehet pontosan tudni, miért is nem váltak a kánon részévé a későbbi szövegek, de rámutat arra, hogy Josephus és a korabeli rabbik is egy „bizonyos fajta” prófétai inspiráció hiányának, elmúlásának tulajdonítják azt, hogy a kánon nem nőtt tovább. (1991: 49). Ezzel ellentétben hozza fel példának Karasszon a 4Ezsdrásban leírt kánont, ahol az író szerint a későbbi könyveknek még nagyobb az értéke, mint a kanonikus könyveknek, de azokat csak a beavatottak olvashatják, ezért nem lettek részévé a kánonnak – ez a hozzáállás pedig az apokaliptikus irodalom felfogására jellemző. Karasszon István: 'A bibliai kánon Josephus Flavius Contra Apionem és 4Ezsd felfogásában'. In: Kókai-Nagy Viktor (szerk): *A sokoldalú Josephus – konferenciakötet*. Komárom, 2020: 55-64

Kétféle típusú tipológiát tudunk megkülönböztetni: prospektív és retrospektív tipológiát. Prospektív tipológiának nevezhetjük azt, amikor az eredeti esemény átélője vagy a próféta tisztában van azzal, hogy jelenlegi tapasztalata és jelene valami nagyobbak lesz az előképe, ami majd a jövőben fog beteljesedni – ilyen például a példaul számos, a 2-3Móz-ban megparancsolt papi rendelkezés (vö. Zsid 9,8-9). Illetve beszélhetünk retrospektív tipológiáról, amikor egy adott eseményről csak visszatekintve lehet felismerni, hogy a később bekövetkezettnek előképe volt – ehhez a kategóriához sorolhatjuk a Hós 11,1 használatát a Mt 2,15-ben. Ez a kettős felosztás további kérdéseket is felvet, mégpedig hogy tekinthetjük-e legitimnek azt a tipológiát, amikor az eredeti esemény leírója, átélője vagy szereplője (a *typos*) nincs tudatában annak, hogy ő előkép; valamint hogy hol vannak a tipológia határai, mikortól kezdve áll fent a belemagyarázás veszélye.

A tipológia szó (illetve annak gyöke, a *typos*) kétszer fordul elő az Újszövetségben, a Róm 5,14 és 1Tim 4,12 versekben, és az apostol szóhasználata segít eligazodnunk abban, hogy a keresztyénség hogyan folytatta a tipologizáló tendenciát. Hanson az újszövetségi tipológiát az alábbi módon definiálta: „olyan folyamat, amelynek során párhuzamot húznak a régi rendszerben történt események szentírásbeli leírása és az új, keresztyén rendszerben történő/történt események között.”¹²² A tipológia kiindulópontja, hogy Isten a történelem Ura, és a választott nép történelme bizonyos mintákat követ Isten terve szerint;¹²³ ezek az analógiák és hasonlóságok az Úr akaratából ismerhetőek fel. A tipológiai értelmezés nem tagadja a szöveg eredeti, szó szerinti értelmét, sőt fontosnak tartja – de az új, teljesebb esemény fényében átértelmezi annak jelentőségét. A keresztyénség számára a tipológia nem csak az írásértelmezés egyik formája, mint a judaizmusban, hanem az Ószövetség értelmezésének egyik kulcspontra.¹²⁴ Az Újszövetségben a tipologikus értelmezés kulcsa a krisztocentrikusság; erre példát láthatunk a Jn 19,36-ban, ami a 2Móz 12,46-ot és a 4Móz 9,12-t vonatkoztatja Jézusra. Az Ószövetségben leírt események, intézmények és személyek valami jövőbelit vetítenek elő, amelyet formális analógia alapján tudunk felismerni – ennek az új eseménynek vagy személynek kapcsán beszélhetünk tipológiai beteljesedésről. Az Újszövetségben ennek a beteljesedésnek mindig Jézus van a középpontjában (vö. Mt 1,22; 2,15.23; 4,14; 12,17; 13,35; 21,4; Lk 21,22; Jn 12,38; 17,12;

¹²² Hanson 1983: 49.

¹²³ Dodd, C.H. *According To The Scriptures: The Substructure Of New Testament Theology*. London: Nisbet, 1952: 128

¹²⁴ Ellis 1991: 105.

19,28.36), hiszen ő az új szövetség szerzője (ld. Jer 31,31 és Lk 22,20; 1Kor 11,25), amely minden szempontból felül fogja múlni a régít.

Azonban a tipológiai exegézis is szembesül kihívásokkal: a modern történelemszemlélet elterjedésével megkérdőjeleződött, hogy a tipológiai esetén milyen „történelmi” ismeretről beszélhetünk. A történelemben fellelhető törvényszerűségek feltételezése szemben áll az emberi szabadság és szabad akarat ideájával; illetve hogyha tényleg láthatunk egyfajta ismétlődést és előrehaladást a történelemben, vajon lehet-e azt kutatni és feltárni, vagy pedig az Isten fennhatósága és kizárólagos ismerete alá tartozik?¹²⁵ Mindezen kihívások ellenére a tipológiát a mai napig az egyik legjelentősebb hermeneutikai és exegetikai módszerként tartják számon. Jelen dolgozatunkban nem konkrét tipológiai írásmagyarázati formákat keresünk, nem a tipológiai megközelítés a kiindulási alapunk – mindazonáltal egyes tipológiai áthallások felismerése (pl. az új szövetség vagy az eszkatologikus templom szerepe kapcsán) segíthet minket kutatásunkban, így a releváns fejezetekben visszatérünk rá.

1.3.3 Allegória

Az utolsó nagy írásértelmezési módszer, amit megemlítünk, az allegória.¹²⁶ A judaizmus írásértelmezési módszerei közül az allegóriához tudunk rögtön nevet kapcsolni: Alexandriai Philón személyét. Elsősorban az ő munkáiban/írásaiban maradt fent az allegória, bár szinte bizonyos, hogy hosszú hagyomány áll mögötte¹²⁷. Philón neve mellett az allegória kapcsán még felmerül Arisztobulosz neve is, illetve Ariszteász levelében is találunk egy rövid allegorikus szakaszt.

Az allegória sok tekintetben hasonlít a tipológiára; a középkor össze is kapcsolta a kettőt.¹²⁸ Mind a két írásmagyarázati módszer a leírt szentírási szövegben mélyebb jelentést

¹²⁵ A problémákat és az ellentétes nézeteket képviselő gondolkodókat részletesen ismerteti Ellis 1991: 148-151.

¹²⁶ Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az összes, judaizmushoz kapcsolódó írásmagyarázati módszert lefedtük, de jelen dolgozatban csak a legnagyobb áramlatok ismertetésére van lehetőség. A témáról több monográfia is készül, említettük már Bruce, Fishbane és Longenecker munkáit; azokban a fentieknél sokkal részletesebb ismertető található. Egy nyilvánvaló és magától értetődő exegetikai módszert azonban kihagytunk, ez pedig a szó szerinti értelmezés. Gyakran találkozunk rabbinikus iratokban (és az Újszövetségben is) azzal, hogy az Ószövetség szövegét idézve annak szó szerinti értelmét veszik. De mivel jelen keretek között ennél részletesebben nem lehet a témáról írni, és a név viszonylag egyértelmű, ezért most csak egy lábjegyzetben kerül említésre.

¹²⁷ Longenecker (1975: 47) hivatkozik H.A.A. Kennedy és C. Siegfried munkáira, akik kimutatták, hogy bár a Philón előtti korokból nagyon kevés írásos bizonyítékunk van, amelyek igazolják az allegória jelenlétét, a gyakorlat kétségtelenül jelen volt a korábbi korszakokban is.

¹²⁸ A középkori írásmagyarázat a Szentírás négy értelmét különböztette meg: szó szerinti, allegorikus (amelybe beletartozott a tipológikus értelem is), morális (tipológiai) és anagógiai (spirituális vagy misztikus értelem, amely a négy közül a legmagasabb rendű és legkevésbé nyilvánvaló).

vél felfedezni, azáltal, hogy a dolog, esemény, személy alakjában analógiát lát. De az allegória, szemben a tipológiával nem foglalkozik a szöveg eredeti jelentésével, mert számára a történeti valóság lényegtelen, hanem az ott leírt képet, eseményt, törvényt vagy fogalmat kizárólag szimbólumként kezeli, és valami kortárs eseménnyel felelteti meg. Longenecker így nyilatkozik: „Philón általában úgy kezelte az Ószövetséget, mint egy szimbólumgyűjteményt, amelyet Isten adott az ember spirituális és morális megjobbításaért, és amelyet a szó szerinti és történelmi értelemtől eltérő módon kell megérteni.”¹²⁹ Hanson azért annyiban finomítja ezt a megállapítást, hogy kiemeli, hogy Philón általában nem tagadta az Ószövetség szó szerinti értelmét, csak abban az esetben, amikor olyan problémába botlott, amelyet az allegorikus magyarázat könnyen megoldott.¹³⁰

Bár „nagyon nehéz bármiféle logikai vezérelvet találni Philón allegória-alkotásában”,¹³¹ három okot meg tudunk különböztetni, ami miatt az allegória vonzó választás volt: 1. segített kikerülni és kimagyarázni az antropomorfizmusokat, és egyéb olyan értelmezéseket, amelyeket Philón „méltatlannak” talált; 2. megoldotta a történelmi hitelesség és esetleges inkonzisztencia problémáját; 3. lehetővé tette, hogy az Ószövetség szövegéhez filozófiát kapcsoljon. Bár az allegória már az első keresztyének előtt jelen volt, mégsem gyakorolt nagy hatást az újszövetségi írókra. Ennek ellenére néhány helyen találkozhatunk allegorikus magyarázattal a páli levelekben, amikor az apostol így nyúl az Ószövetséghez.¹³² Rövid allegóriának tekinthető az 1Kor 9,9, amelyben Pál az 5Móz 25,24-ben olvasható, eredetileg a szántó ökörré vonatkozó parancsolatot az evangélium hirdetőire vonatkoztatja; hosszabb allegória lehet a Róm 11,17-24 versekben leírt olajfa képe, amely az Ószövetségben gyakran Izraelre alkalmazott képiséget (pl. Jer 11,16) gondolja tovább. Talán a legismertebb példája az újszövetségi allegóriának a Gal 4,21-31 versek, amelyben Pál a „*haita estin allégoroumena*” „ez allegorikus beszéd”¹³³ kifejezést használja. Az apostol Sárát és Hágárt (1Móz 16; 17,15kk) a két (ó és új) szövetség szimbólumaként értelmezi, és így vonatkoztatja az „ígéret gyermekei” kifejezést a keresztyén hívőkre.

¹²⁹ Longenecker 1975: 46.

¹³⁰ Hanson 1983: 18.

¹³¹ Hanson 1983: 20.

¹³² Egyes teológusok (pl. Walter Kaiser) tagadják, hogy Pál (illetve bárki a Szentírásban) allegóriát használt volna, szerintük az allegória nem is legitím írásmagyarázati módszer, mert elvonatkoztat a szó szerinti értelemről, és így akár bármit is bele lehetne magyarázni a szövegbe. Ld. Berding, Kenneth és Lunde, Jonathan (szerk.): *Three views on the New Testament use of the Old Testament*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008. és Kaiser, Walter C. *The Promise-Plan of God – A Biblical Theology of the Old and New Testaments*. Grand Rapids, MI: Zondervan. 2008.

¹³³ Saját fordítás; a RÚF „Ez képes beszéd” szavakkal fordítja.

Azonban ezen elszórt példákon túl az Újszövetség Szentíráshasználatára nem jellemző az allegória, és aranykora egy kicsivel később, az egyházatyák körében jött el.¹³⁴

1.4 Az intertextualitás szintjei

A fentiekben megvizsgáltuk, hogy milyen szöveg lehetett az újszövetségi írók, még pontosabban Pál előtt, és milyen értelmet tulajdoníthattak, milyen formában értelmezték a szöveget – de még néhány szót kell ejteni arról, hogy pontosan milyen formában is jelent meg az Ószövetség az írásaikban? Mai modern korunkban nagyon pontosan meg van határozva, hogy miként kell egy külső forrásra hivatkozni: lábjegyzettel, hivatkozással jelölni kell az idézetet, pontosan meg kell határozni a kiadást, az oldalszámot, és azt is jelölni kell, ha a legapróbb stilisztikai változást eszközöltük az adott szövegben (pl. nagybetű helyett kisbetűt írtunk, vagy egy szót kiemeltünk). Bibliaolvasó, Bibliát forgató emberek számára az sem okoz meglepetést, hogy a Szentírás lapjain az egyes oldalak alján találunk egyfajta „hivatkozásjegyzéket”, egy listát, ahol felsorolva megtalálható, hogy egy adott bibliai vers mely másik bibliai versekre mutat, esetleg idéz. A fent leírt hivatkozási kultúrában szocializálódva joggal gondolhatnánk, hogy ez egy „abszolút” lista, felsorol minden Biblián belüli intertextuális hivatkozást, azonban ez koránt sincs így.¹³⁵ Az ókor embere nem ismerte a mai hivatkozási követelményeket, és sokkal nagyobb szabadsággal bántak a Szentírás szövegével, mint azt mi ma el tudnánk képzelni. Hiányoznak azok a fogódzók, amelyek alapján egyértelműen eldönthetnénk, hogy a szentíró mikor utal melyik másik szövegre; ráadásul gyakran nem is egy teljes frázis idézésével találkozunk, hanem erősebb-halványabb utalással, egy-egy kulcsszó révén feltételezett szövegi kapcsolatról.

További nehézséget jelent az, hogy nehéz megkülönböztetni mikor használ a szentíró egy adott kifejezést azért, mert ez a bevett kifejezés, és mikor azért, mert utalni akar egy másik szövegre. G. E. Schnittjer a két kapcsolati formát *exegetikai* és *irodalmi* kapcsolatnak nevezi el.¹³⁶ Definíciója szerint irodalmi kapcsolatról beszélünk, amikor az adott szó vagy kifejezés, bár lehetne egy ószövetségi szövegi utalás, de nem rendelkezik teológiai

¹³⁴ Kiemelkedik Órigenész alakja, aki előszeretettel alkalmazott allegóriát igemagyarázataiban, prédikációiban. Vö.: Órigenész: *Tizenharmadik homília a Teremtés könyvéhez – A kutakról, amiket Izsák ásott, és amiket a filiszteusok betemettek* (hozzáférés: http://enok.uw.hu/origen/oter_hom13.html)

¹³⁵ Ezt legjobban az példázza, hogy ez a hivatkozási lista jószerével bibliakiadásonként változik. Az Újszövetségben felhasznált ószövetségi helyekről több lista is született, amelyek között számos eltéréssel találkozunk, a teológusok, kutatók által két leggyakrabban használt a Nestle-Aland 28. (NA28) és a United Bible Societies 4. (UBS4) kritikai görög szövegkiadásának függelékei. Ezen felül azonban találkozunk ilyen listával pl. a Hawthorne – Marti, 1993: 63.

¹³⁶ Schnittjer, Gary E.: *Old Testament Use of Old Testament – A Book-by-Book Guide*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic. 2021: xxii-xxiv.

tartalommal – a szentíró pusztán azért használja ezt a kifejezést, mert terminológiai, a szótári definíció szerint azt a szót akarta mondani. Találkozunk irodalmi kapcsolattal bevett frázisok kapcsán, vagy azért, mert a szentíró egy másik bibliai szövegben már megtalálható témáról beszél, és osztozik a szókincsben (pl. „az elsőszülöttem”: 2Móz 4,22 és Jer 31,9; ítélet a törvény elhagyása miatt: 5Móz 29,23-25 és Jer 22,8-9). Az, hogy bizonyos szövegek közötti kapcsolatot az irodalmi kapcsolathoz soroljuk, nem azt jelenti, hogy a kapcsolat értéktelen lenne, hanem csak jelzi, hogy a kutatónak óvatosan kell bánnia az adott kapcsolat alapján levont következtetéseivel. Az exegetikai kapcsolat ennél többet jelent: ez esetben exegetikai, teológiai cél feltételezhető a szó vagy kifejezés használata mögött. Ezekben az esetekben a szentíró azért használ egy adott kifejezést, mert valóban utalni kíván egy másik szövegre vagy annak teológiai tartalmára. Természetesen az exegetikai kapcsolaton belül is megkülönböztetünk különböző szinteket (ld. alább), de itt már mélyebb teológiai tartalmi összefüggésekről beszélhetünk, és nagyobb bátorsággal vonhatunk le következtetéseket. A kettő megkülönböztetése sokszor nem egyszerű, nincs konszenzusos kritériumrendszer,¹³⁷ de szükséges megkísérlni, különben a kutatót nagymértékben fenyegeti a belemagyarázás veszélye.

Jelen fejezetben kifejezetten az Ószövetség és Újszövetség kapcsolata szempontjából vizsgáljuk ezt a jelenséget, három különböző mélységű irodalmi kapcsolódás mentén: az idézet, az utalás (vagy allúzió) és a visszhang kategóriáit használva. A fejezet második felében bemutatjuk, hogy milyen, a szavak szintjén alapuló (szintaktikai és lexikai) kapcsolaton túlmutató intertextualitási formákat fedezhetünk még fel. Célunk, hogy felvázoljunk, ismertessünk néhány olyan szempontot és alapelvet, amelyek alapján ezeket a szövegi összekapcsolásokat meg lehet tenni, és amely segítségével a későbbiekben eldönthetjük, hogy az egyes páli iratok esetében mit tekinthetünk az Ószövetség (még pontosabban Jeremiás) jelenlétének és befolyásának.

1.4.1 Idézetek

Idézetnek tekintünk egy hosszabb, több szóból álló frázist, amelyről a szentíró vagy a beszélő általában egyértelműen jelzi, hogy máshonnan emeli be. Ezt a jelzést az ún. bevezető formula teszi meg: „meg van írva”; „nem olvastátok”; „ahogy a próféták

¹³⁷ Schnittjer különböző filterek fogalmát használja: A-tól F-ig osztályozza az egyes előfordulásokat, potenciális allúziókat, ahol A az egészen biztos utalást és exegetikai kapcsolatot jelenti, míg F a teljes mértékben csak irodalmi kapcsolatot. Az egyes filterek és hozzájuk tartozó kritériumrendszerhez ld. Schnittjer 2021: xxii-xxviii.

mondják”.¹³⁸ Ilyen és ehhez hasonló formulák nem egyediek az Újszövetségben, hanem széles körben el voltak terjedve a judaista írástudók között. Ezeknek a bevezető formuláknak nem csak szintaktikai, hanem teológiai jelentősége is van: a bevezető formula használatával az író tudatosan Szentírásként, Istentől származó tekintélyként hivatkozik az ószövetségi szövegre.¹³⁹ Mégis, a bevezető formula jelenlétét nem tekinthetjük szabályszerűnek: Pál apostol két alkalommal is utal a Jer 9,22-23 szakaszra, és míg egyik alkalommal használ bevezető formulát (1Kor 1,31), másik előfordulásakor (2Kor 10,17) már nem.¹⁴⁰ Hasonlóan nincs bevezető formula a Jel 15,3-4 versekben olvasható szakasz előtt sincs, amely a Jer 10,7-et szó szerint idézi. Az idézetek nem következetes jelölése miatt azzal is találkozunk, hogy egy-egy előfordulást egy lista idézetnek tekint, míg egy másik csak allúzió kategóriába sorolja (vö. az NA28 és UBS4 besorolása a Mt 11,29-ben előforduló Jer 6,11-et). Ezzel szemben több alkalommal is találkozunk a Szentírásban azzal, hogy a szentíró valamilyen formában jelzi, hogy idézni fog, majd apokrif vagy extrabiblikus irodalomból idéz.¹⁴¹

További bonyodalmat okozhat, hogy az újszövetségi írók nagy szabadsággal nyúltak a szöveghez, és különösebb jelzés vagy nehézség nélkül módosítják a héber (vagy görög) eredetit, hogy jobban illeszkedjen a mondanivalójukhoz. Ennek egy extrém példáját figyelhetjük meg Máté evangéliumában (2,6), amikor az evangélista leírja a beszélgetést Heródes és az írástudók között Betlehem kapcsán, és az írástudók megfordítják az ószövetségi idézet (Mik 5,1) tartalmát – a mikeási eredeti szerint Betlehem „a legkisebb (...) Júda nemzetségei között”, míg az írástudók szerint „Betlehem, Júda földje, *semmiképpen* sem vagy a legkisebb Júda fejedelmi városai között” (kiemelés tőlem). A módosított idézetek mellett találkozunk összevont idézetekkel is, amikor az újszövetségi író összekapcsol kettő vagy több ószövetségi igeszakaszt, amelyet egy egységként vagy

¹³⁸ A bevezető formulákról részletesebben ld. Joseph A. Fitzmyer: The use of explicit Old Testament Quotations in Qumran literature and in the New Testament, *New Testament Studies*, VIII. évf., 1960, 300-304. Fitzmyer összehasonlítja, majd az alkalmazott bevezető formulák alapján kategóriákra bontja a qumráni szövegekben és az ÚSZ-i iratokban található kimondott idézeteket.

¹³⁹ Fitzmyer 1960: 300; Ellis 1991: 81-82.

¹⁴⁰ Egyesek ezt megpróbálják úgy magyarázni, hogy mivel mind a két előfordulás a korinthusi gyülekezetnek írt levelekben található, és az első alkalommal találunk bevezető formulát, ez azt jelenti, hogy második alkalommal már nincs szükség a bevezető formulára, hisz a gyülekezet felismeri, hogy szentírási szöveggel van dolga.

¹⁴¹ Külön problémát jelent a Júd 9, ahol a szentíró talán a Zak 3,1-2 versekre utal, de a mondás angyalnak tulajdonítása miatt (aki nem szerepel Zakariásnál) ez még mindig vita tárgyát képezi. A többi előfordulás a Júd 14-15 versek, amelyek eredete bizonytalan, de valószínűleg apokrif irodalomból származik; ApCsel 17,28, amelyben Pál Aratustól, Tit 1,12-13, amelyben Epimenidészről, és 1Kor 15,33, amelyben Menandertől idéz.

egymás mellé téve idéz. Ennek egy példaként látható az ApCsel 1,20-ban található idézet, amely egyesíti magában a Zsolt 69,25 versét, és a Zsolt 109,8 versét; kevésbé látható, de valószínűsíthető másik példa a 1Kor 2,9, ami összevonhatja az Ézs 64,4 és 65,1 verseket. Látható, hogy az sem mindig egyértelmű, hogy mikor találkozunk összekapcsolt idézettel: a Róm 14,11 versében olvasható Ézs 45,23 idézethez a NA28 hozzákapcsolja a Jer 22,24 verset is („Élek én – így szól az Úr”), míg az UBS5 szerint itt csak az Ézs-i igéről beszélhetünk, nincs szó összekapcsolásról. Problémát jelenthet az is, hogy mivel nincsenek egyértelmű határok (idézőjelek), így bizonytalan, mikor ér véget egy-egy idézet. Ezzel találkozhatunk a Mt 21,13 (és vele párhuzamos Lk 19,46) versben, ahol Ézs 56,7 és Jer 7,11 verseket idézi az evangélista.

További kérdést vet fel, hogy milyen szöveget használt az újszövetségi szerző idézete alapjául; ez a kérdés nem csak az idézetek, hanem az allúziók és visszhangok vizsgálatánál is előkerül. Ennek a témáját egy korábbi fejezetben már taglaltuk, így itt csak röviden visszautalunk rá. A jelenlegi kutatói tendencia a LXX szövegét hajlamos alapul venni: a szövegi elemzések alapján úgy vélik, hogy az újszövetségi szentíró a LXX szövegét láthatta maga előtt, vagy csak egyszerűen abból idézett (akár emlékezetből) a héber szöveg (MT) helyett. A Zsid 11,5 beszél Énókról, akiről a MT nagyon szűkszavúan nyilatkozik (1Móz 5,24), ellenben a LXX részletesebben szól; illetve szintén problémás Jer 31(38),31-32 versek előfordulása a Zsid 8,7-9-ben, ahol a szentíró az LXX változatát követi. Egyes idézetlisták¹⁴² a feltételezett forrásszöveg (LXX, MT, a kettő keveréke vagy egyik sem) szerint csoportosítják az ószövetségi idézeteket.

Ahogy fentebb is láthattuk, az elsőre egyszerűnek tűnő kategória, az idézetek csoportja is számos kihívást foglal magában, így nehéz is általánosságban bármit mondani róluk. Azt fontos látnunk, hogy feleslegesen, csak az idézés kedvéért nem idézett a szentíró, hanem az ószövetségi igeszakaszt a hivatkozással egyidejűleg új kontextusba helyezte, újra (vagy újként) értelmezte. A Szentírás több ezer éves kutatástörténete során valószínűsíthetően a direkt idézések, idézetek feltárára kerültek – ennél többet pedig az egyes idézetek vizsgálata kapcsán, az adott szakaszra specifikusan lehet mondani. Pál viszonylag ritkán idéz Jeremiástól, így elsődlegesen nem ez a kategória lesz az összehasonlítási alapunk. A néhány direkt idézet kiindulási alapként szolgál, amelyeket kiegészítenek az intertextualitás egyéb formái, ahol tetten érhető a prófétai könyv hatása az apostol gondolkodására.

¹⁴² pl. a fentebb is említett Hawtorne – Martin: *Dictionary*, 63.

1.4.2 Utalás, allúzió

Sokáig a fókusz szinte csak a kimondott idézeteken volt; a nagy változást Richard Hays *Echoes of the Scripture* c. könyve hozta, aki az irodalomtudományból kölcsönözte az intertextualitás fogalmát, és felhívta a figyelmet az utalások és visszahangok jelentőségére. Az utalások az idézeteknél sokkal kevésbé pontosak, általában egy-két kulcsszó révén kapcsolódnak az szöveghez, és belefutnak az írás menetébe.¹⁴³ Itt még mindig szövegi, szó szerinti egyezésről beszélünk, bár sokkal kisebb mértékben, mint az idézetek esetében.

A problémát többek között az jelenti, hogy nehéz megállapítani, mikor beszélhetünk valóban utalásról, és mikor van inkább szó véletlenszerű egyezésről, esetleg egyáltalán semmiféle egyezésről. A Szentírás esetében számos szakkifejezéssel találkozhatunk, amelyek ugyan gyakran fordulnak elő, de többségben nem utalást jelentenek – pusztán csak az adott szakkifejezést, szófordulatot használják.¹⁴⁴ Ennek a problémának a kiküszöbölésére állapított meg Hays hét kritériumot, amely segítségével megállapítható, hogy egy adott helyen utalásról van-e szó.¹⁴⁵ Ezeket lentebb ismertetem, illetve röviden hozzáfűzök egy-két gondolatot annak kapcsán, hogy jelen dolgozat keretei között milyen mértékben alkalmazhatóak:

1. Elérhetőség: vajon rendelkezésére állt, elérhető volt-e az író számára a forrásszöveg, amihez kötni akarjuk az utalást? Ez a szempont Pál és Jeremiás kapcsolatát tekintve kevésbé releváns, hiszen ahogy fentebb láthattuk, több jeremiási szövegforma, a könyv héber és görög szövege is nagy valószínűséggel ismert volt Pál apostol előtt.¹⁴⁶
2. Mennyiség: milyen mértékben fordulnak elő azonos szavak vagy szintaktikai minták; illetve az azonos szavak/kifejezések mennyire relevánsak, mennyire játszanak központi szerepet az átadott gondolatban? Ennél a szempontonál valószínűleg a számbeli mennyiség helyett az egyes kulcsfogalmak jelenléte lesz a meghatározó.

¹⁴³ Moyise 2001: 6.

¹⁴⁴ Ld. a korábban említett Schnittjer-féle felosztás irodalmi és exegetikai kapcsolatra.

¹⁴⁵ A hét kritériumot és leírásukat Hays könyvéből adaptáljuk (Hays 1989: 29-32)

¹⁴⁶ Az elérhetőség kritériuma nagy általánosságban nem releváns az Ószövetség-Újszövetség kapcsolatát vizsgálva – az ószövetségi szövegek ismertek és elérhetőek voltak az újszövetségi szerzők számára. Rendkívül kevés esetben egyes kutatók megkérdőjelezhetik, hogy egy adott ószövetségi szöveg abban a formában ismert volt-e az újszövetségi író előtt, de ezeket kivételeknek tekinthetjük. Az elérhetőség szempontja abban a tekintetben lehet releváns, hogy vajon a szentíró előtt ott lehetett-e a szöveg, vagy csak emlékezetből tudott utalni az adott ószövetségi szakaszra.

3. Előfordulás: milyen gyakran idéz az ÚSZ-i író máshol ugyanabból az ÓSZ-i iratból, vagy esetleg idézi-e máshol ugyanazt a szakaszt/verset? Ez a kritérium, bár fontos, de önmagában nem elégséges, hiszen könnyen lehet a körkörös csapdájába esni: ha az előfordulási gyakoriság alapján döntjük el, hogy egy szakasz valakire utal vagy nem utal, akkor a következő alkalommal az előző döntés megerősíti önmagát.
4. Tematikus koherencia: mennyire passzol bele a feltételezett utalás/visszhang a szentíró érvelésébe vagy tárgyalt témájába? Az objektív textuális, szintaktikai elemzésen túl ez a kritérium már továbbvezet az értelmezés kérdéséhez. Mivel (ahogy az idézetek kapcsán is megjegyeztük) minden utalás egyben értelmezés is, semmiképpen sem szabad alábecsülni ennek a kritériumnak a jelentőségét.
5. Történelmi valószínűség: Érthette-e a szentíró az általunk feltételezett módon az adott ÓSZ-i igeszakaszt? Megérthették-e az olvasói? Ez a kritérium kihangsúlyozza Pál zsidó hátterét és környezetét, valamint az első század kulturális és vallási hátterét, és felhívja a figyelmet annak veszélyére, hogy saját, modern elképzelésinket olvassuk vissza a szövegbe. Fontos vizsgálati szempont, hogy a korabeli zsidóság (és keresztyénség) milyen mértékben foglalkozott Jeremiás könyvével, illetve hogyan értelmezte a prófétát.
6. Értelmezéstörténet: az elmúlt évszázadok teológusai és kutatói látták-e a feltételezett allúziót? Ez is egy önmagában nem elégséges szempont, hiszen míg egy utalás valószínűségét alá tudja támasztani, hogyha számos teológus ugyanúgy hitelesnek tartotta, de főleg Pál apostol zsidó háttere kapcsán gyakran találkozhatunk azzal, hogy egyes értelmezési módok háttérbe kerülnek, és így csak limitált értelmezéstörténeti támogatottságot találunk – ez azonban nem jelenti feltétlen azt, hogy az utalás nem valós.
7. Elégedettség: figyelmen kívül hagyva a fenti hat kritériumot, van-e értelme az adott utalásnak, ad-e többletet a szakasz értelmezéséhez? Kétségkívül ez a legszubjektívebb szempont, és önmagában semmiképpen sem elég egy utalás meglétének igazolására. Valószínűleg ez a kritérium első szűrőként tud jól funkcionálni: egy adott szakasz kapcsán először azt vizsgáljuk meg, hogy van-e egy ószövetségi, jeremiási kapcsolatnak értelme, és ez után kezdjük vizsgálni a többi szempontot.

A hét kritérium az elmúlt harminc évben nem sokat változott, és bár a Hays-i keretek nagy segítséget nyújtanak, Susan Docherty kiemeli,¹⁴⁷ hogy a következő nagy előrelépés az Ószövetség-Újszövetség kapcsolatának kutatásában azzal történhet meg, ha megszületik egy konszenzusos kritéria-gyűjtemény, amely alapján meg lehet határozni az utalásokat. Ezzel szemben egyesek megkérdőjelezzik, hogy egyáltalán lehetséges-e ilyen, mindent magába foglaló és minden eshetőségre kiterjedő kritériumgyűjteményt vagy definíciót megalkotni.¹⁴⁸ Jelen dolgozatban ennek hiányában Hays kritériumrendszerét veszem alapul.

Az utalások kapcsán különösen is fontos kiemelni a kontextus jelentőségét: bár az újszövetségi szerzők mindig tudatában voltak a kontextusnak, amikor idéztek az Ószövetségből,¹⁴⁹ az utalások sosem léteznek önmagukban. Nem létezik olyan, hogy atomizált utalás – a legkisebb allúzió is annak nagyobb kontextusára is utal.¹⁵⁰ Egy utalás ugyanakkor kevésbé direkt, mint egy idézet: nem mindenki fogja felismerni, hiszen felismerése nagyban függ az olvasó műveltségétől, és hogy ismerős-e azzal a szöveggel, amire az író utalni kíván.¹⁵¹ Ha az olvasó felismerte az utalást, akkor az gazdagítja olvasatát; de a szöveg megértéséhez nem szükséges az utalás megtalálása.

Az alábbi példa illusztrálja az utalás jelenségét, és hogy egy hosszabb ószövetségi szakasz allúziója mennyiben tudja gazdagítani a leírt szakaszt.¹⁵² a 2Kor 3,6 versben Pál egyértelműen idézi Jeremiást (31,31-32) az „új szövetség”-re való hivatkozással, azonban ha kiterjesztjük a kontextust, akkor további, sokkal kevésbé nyilvánvaló utalásokat is észrevehetünk. A Jer 31(38),31-34-ben olvasható új szövetségről szóló ígéretet Isten megismétli a próféta által a 32(39),36-44 versekben – a két kijelentés közé pedig beékelődik a szimbolikus történet, amelyben Jeremiás földet vásárol rokonától, és az

¹⁴⁷ Susan Docherty: Crossing testamentary borders – Methodological insights for OT/NT study from contemporary Hebrew Bible scholarship, in: David Allen – Steve Smith (eds.), *Methodology In The Use Of The Old Testament In The New: Context and Criteria*, Library Of New Testament Studies (LNTS), 579. London, T&T Clark, 2020, 15.

¹⁴⁸ Kowalski, Beate: Selective versus contextual allusions – Reconsidering technical terms of intertextuality, in: David Allen – Steve Smith (eds.), *Methodology In The Use Of The Old Testament In The New: Context and Criteria*, Library Of New Testament Studies (LNTS), 579. London, T&T Clark, 2020, 101.

¹⁴⁹ Id. Dodd 1952: 53-55.

¹⁵⁰ Kowalski 2020: 86

¹⁵¹ Gillmayr-Bucher, Susanne: Intertextuality – between literary theory and text analysis, in: Thomas Brodie – Dennis MacDonald – Stanley E. Porter (eds.), *The Intertextuality Of The Epistles: Explorations Of Theory and Practice*, New Testament Monographs (NTM), 16. Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2006, 18.

¹⁵² Részletesen, a teljes érvelés leírásáért és bibliográfiáért ld. Oropeza, B.J.: 'New Covenant Knowledge in an Earthenware Jar: Intertextual Reconfigurations of Jeremiah in 2Corinthians 1:21-22, 3:2-11, and 4:7', *Bulletin for Biblical Research*, XXVIII. évf., 2018/3, 405-424.

adásvétel igazolására dokumentumot írnak, amelyet cserépedénybe tesznek, és elzárva, bizonyítékként eltesznek (Jer 32[39],1-25). Ez a történet nagyon is tudatosan került a két, szövetségről és kegyelemről szóló kijelentés közé, és segít, már önmagában a Jer kontextusában értelmezni Isten új szövetségének ígérését.¹⁵³ A leírt dokumentumon a pecsét biztosította a hitelességet, és a cserépedény volt az az eszköz, amelyben ez a biztosíték (és így a föld birtoklásának joga) megőrződött. Jeremiás leírásában ez a biztosíték nem kevesebb, mint Isten eljövendő kegyelmének és az örömteli jövőnek bizonyossága (Jer 32[39],42-44).

Azt tudjuk, hogy a korinthusi gyülekezet a Krisztus-eseményben látta beteljesedni a jeremiási új szövetség ígérését (1Kor 11,25 utalása Jer 31,31-34-re), így az értelmezhetőség és hitelesség szempontjából megállja a helyét a feltételezés, hogy az új szövetség ígérétéhez ilyen közel álló szakaszt is értelmezhettek saját keresztyén életük kontextusában. Pál egyes kulcsszavak behozatalával idézi be a jeremiási földvásárlás képét: a 2Kor 1,22-ben használja az „elpecsétel” kifejezést – amely a Jer 32-ben a levélre írt tartalom hitelességét igazolja. A páli képben a Szentlélek az, aki igazolja Isten Krisztusban nyújtott megváltását, és így biztosítja a híveket afelől, hogy a Krisztusban kapott kegyelem megváltoztathatatlan és elvehetetlen.

Ahogy az apostol folytatja érvelését, a 4,7 versben említést tesz a „cserépedény”-ről, amely a kincset tartja. Ez ismét csak felidézheti a jeremiási adás-vétel képét, és emlékezteti az olvasót a cserépedény szerepére a történetben. Ahogy ott is a cserép szerepe elsődlegesen a megőrzés volt, és a hangsúly nem az edényen, hanem a benne őrzött dokumentumon volt, úgy a 2Kor 4,7 kapcsán is látni kell, hogy a hangsúly nem a cserépedényen vagy annak törekenységén van, hanem a kontraszton, amit a benne őrzött kincssel alkot – az edény értékét a benne őrzött tárgy értéke adja, amely a jeremiási kontextusban Isten helyreállításának ígérete, a korinthusi levélben pedig a megvalósult megváltás. A 2Kor 1,21-22 és 4,7 értelmezéséhez nem *kell* látni a kapcsolatot a Jer 32-vel, de annak háttérismerete szépen kiegészíti és elmélyíti az apostol által leírt üzenetet.

1.4.3 Visszhang

A visszhangok még az utalásoknál is nehezebben megfogható intertextuális kapcsolatok, bár a kettő közeli rokon. Egyes kutatók a kettőt a szerző szándékossága szerint

¹⁵³ A következő fejezetben foglalkozunk részletesen kifejtve Jeremiás teológiájával – a szakaszhoz tartozó szakirodalomért és alaposabb elemzésért ld. lentebb.

különböztetik meg. Moyise szerint akkor beszélünk visszhangról, „amikor az utalás olyan gyenge, hogy a szerző tudatos szándéka nem valószínű.”¹⁵⁴ A visszhang jelensége mögött az állhat, hogy az újszövetségi írók olyannyira ismerték és elmélyültek az ószövetségi szövegekben, hogy természetes módon használtak onnan származó kifejezéseket, nyelvezetet – de nem kívánták az adott ószövetségi szakaszt idézni, vagy érvelésként felhasználni.¹⁵⁵ Hays is felhívja a figyelmet a belemagyarázás veszélyére: „ahogy egyre közelítünk a visszhang határához, kikerülhetetlenül azzal a problémával szembesülünk, hogy nehéz döntést kell hoznunk: vajon valóban visszhangot hallunk, vagy csak az elménk mormolása vetít elénk délibábot?”¹⁵⁶ Ez a veszély annál valószínűbb, minél távolabb áll egymástól vizsgált szövegünk és az a szöveg, aminek a visszhangját hallani véljük – ennek a csapdáját az 5. kritérium alkalmazásával próbáljuk kikerülni. A visszhangok ilyen ingadozó helyzetéből fakad, hogy egyes kutatók szinte teljesen feleslegesnek tartják azt, hogy külön foglalkozzanak visszhangokkal, és sokkal szívesebben hivatkoznak az ilyen szövegrészletekre „irodalmi párhuzamként”. Ellenben mások jelentősnek gondolják a visszhangok jelenlétét, és mélyebben utánajárnak, hogy egy-egy feltételezett visszhang miben gazdagíthatja a vizsgált szöveg jelentését.¹⁵⁷

Egy ilyen (feltételezhető) visszhangot figyelhetünk meg a Róm 1,16-17 versekben, a „szégyellem” (*epaischynomai*) szó kapcsán. Ennek a görög szónak a rokon kifejezése ismételtelen előfordul azokban a zsoltárokból és próféciákban, amelyekre Pál a megigazulással kapcsolatos teológiájában és szókincsében épített: így például Zsolt 25,2 (LXX 24,2) („Bennem bízom Istenem, *ne szégyenüljek meg*” [*kataischyntheiēn* – kiemelés tőlem]) vagy Ézs 28,16 a LXX szerint¹⁵⁸ („Aki hisz benne, *nem fog megszégyenülni*” [*kataischynthē* – saját fordítás, kiemelés tőlem]). Az Ézs-i szakaszt ebben a formájában Pál ugyanebben a levelében többször is szó szerint idézi (Róm 9,33; 10,11), így joggal feltételezhetjük, hogy a tudatosan-tudattalanul visszhangozta Ézsaiás szavait saját

¹⁵⁴ Moyise 2001: 6.

¹⁵⁵ Hétköznapi példát láthatunk erre jelenségre az imádságokban: a keresztyén hívők hajlamosak olyan szavakat, kifejezéseket használni („hálát adok neked, Uram...”; „kérlek, őrizd és áldd meg...”; „Te legyél az, aki kipótolod...”), amelyek a hétköznapi, beszélt nyelvtől idegenek vagy távol állnak, és sokkal inkább egyfajta bibliai nyelvezetre emlékeztetnek – azonban mégsem tekinthetjük ezeket szentírási idézetnek.

¹⁵⁶ Hays 1989: 23.

¹⁵⁷ Paulien, Jon: Elusive allusions in the Apocalypse – two decades of research into John’s use of the OT, in Thomas Brodie – Dennis MacDonald – Stanley E. Porter (eds.), *The Intertextuality Of The Epistles: Explorations Of Theory and Practice*, New Testament Monographs (NTM), 16. Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2006, 62-63; és Moyise 2001: 6. Moyise maga azon a véleményen van, hogy a visszhang jelentősége annak erősségével egyenes arányban nő illetve csökken;

¹⁵⁸ A MT szövege egy kicsit eltér: a héber szöveg (és az annak alapján készült magyar fordítás) szerint „Aki hisz, az nem menekül el!”

meggyőződéseként. Az ószövetségi előfordulások egyfajta jövőbetekintést fejeznek ki, Isten megmentő, szegénytől megszabadító kegyelmére várást. Pál kijelentése tökéletesen érthető önmagában, de külön mélységet kölcsönözhet az ószövetségi visszhang felismerése, ha meglátjuk, hogy Pál az Ószövetség eljövendő várakozását jelen idejűvé teszi, és ezt a megmentő kegyelmet az evangéliumhoz kapcsolja – ahogy azt számtalanszor, sokkal egyértelműbben megteszi írásai egyéb részeiben.

1.4.4 Az intertextualitás egyéb formái

Az irodalomtudomány tovább tágította az intertextualitás fogalmát és az azzal kapcsolatos vizsgálódásokat, amelyeket Hays a teológiai kutatásokhoz adaptált.¹⁵⁹ A Hays-t követő időszakban az irodalomtudományi értelmezések egyre nagyobb mértékben kezdtek beszűrődni a bibliai teológia területére. A kutatás következő fázisa túllépett a Hays-re jellemző szövegi (pontos szintaktikai vagy lexikai) egyezések keresésén, és a tágabban értelmezett intertextualitás mentén keres allúziókat.

Egy szöveg (főként és elsősorban a Biblia szövege) sosem önmagában van, hanem mindig mélyen belegyökerezik egy értelmezési, vallási, doktrinális keretbe,¹⁶⁰ leírják és formálják a globális politikai, vallási és társadalmi kontextust. Ez a „kulturális kódrendszer”¹⁶¹ létrehoz egy ún. *intertextuális enciklopédiát*, egy olyan (háttér)ismeretet, amely formálja mind a szentíró, mind az olvasó világnézetét,¹⁶² és amelynek mentén kimondott szintaktikai egyezések nélkül létezhet intertextuális referencia egy-egy ÓSZ-i ideára, elképzelésre vagy képre. Ebben a felfogásban ún. dialógusos intertextualitásról beszélhetünk:¹⁶³ a szövegek egymással dialógusban vannak, és értelmezi horizontot hoznak létre, amelynek mentén interpretáljuk azokat.

Umberto Eco az intertextualitásnak három szintjét különbözteti meg:¹⁶⁴ tudatos direkt intertextualitást, tudattalan intertextualitást és kulturális intertextualitást. Az intertextualitásnak erre a formájára alapozva kezdetünk el egy-egy ÓSZ-i szakasz,

¹⁵⁹ Az irodalomtudományi kutatások kapcsán ld. Genette, Gérard: *The architext*, CA, University of California Press, 1992; Eco, Umberto: *A theory of semiotics*, Indiana University Press, 1976.

¹⁶⁰ Gillmayr-Bucher: 2020 17

¹⁶¹ Wee 2012: 23.

¹⁶² Eco, Umberto: *The role of the reader*, Indiana University Press, 1979, 7-40.

¹⁶³ Phillips, Peter: Biblical studies and intertextuality – should the work of Genette and Eco broaden our horizons? Thomas Brodie – Dennis MacDonald – Stanley E. Porter (eds.), *The Intertextuality Of The Epistles: Explorations Of Theory and Practice*, New Testament Monographs (NTM), 16. Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2006, 42

¹⁶⁴ Eco, Umberto: Borges and my anxiety of influence, in Umberto Eco: *On literature*, Orlando, Harcourt, 2004, 121

gondolat vagy akár teljes könyv *hatásáról* beszélni, immár elszakadva a pontos, szó szerinti egyezések keresésétől. Itt azokban a témákban, motívumokban, mintában, képiségben, attitűdben, gondolatiságban lehet felfedezni a két szövetség közötti összefüggéseket, amelyek az ÓSZ-ből fakadnak, onnan eredeztethetőek, és az ÚSZ-i iratokban megjelennek – akár direkt idézetek vagy utalások révén, de túl a szavak szintjén, szinonim kifejezések vagy tematikus egyezések mentén.¹⁶⁵ Fontos azonban felhívni a figyelmet a parallelománia veszélyére: arra a jelenségre, hogy az olvasó már minden utolsó felületes azonosságban utalást és hivatkozást lát, szinte belemagyarázva a szövegbe. Jelenleg nem létezik konszenzus (és talán nem is lehetséges) arról, hogy mi alapján lehetne megkülönböztetni, amikor a szentíró pusztán csak hasonló szókincsből merít, és mikor beszélhetünk valódi irodalmi függésről, hatásról – óvatosan kell eljárni a kulturális intertextualitás keresése során.

Peter Philips szerint a jelenlegi megközelítések legnagyobb problémája, hogy a modern intertextualitás-elméleteket kívánjuk visszaolvasni az újszövetségi szövegekre, és saját gondolkodásunkat, értelmezési gondolatmenetünket erőltetjük rá a szentírókra. Véleménye szerint a szövegnek önmagában rejlő tulajdonsága, hogy rendelkezik intertextualitással (hiszen nem vákuumban születik a szöveg, természetes módon kapcsolódni fog más, előtte keletkezett szövegekhez), és a bibliai szerző pusztán csak kihangsúlyozza ennek az intertextualitásnak egy-egy elemét, amikor tudatosan rávilágít egy szövegközi kapcsolatra vagy utalásra.¹⁶⁶ Leonard Wee doktori disszertációjában amellet érvel,¹⁶⁷ hogy pontos szószintű és szintaktikai egyezések nélkül is találkozhatunk gazdag intertextualitással, és bevezeti a narratív összegzés fogalmát. Narratív összegzésről akkor beszélünk, amikor az újszövetségi író egy hosszabb vagy komplexebb ószövetségi narratíva összefoglalása révén köti össze a két szöveget (hoz létre intertextualitást), és bár nem találkozunk szigorúan vett direkt idézettel vagy utalással, a teljes perikópán illetve teológiai érvelésen érződik a kérdéses ószövetségi szakasz hatása, akár annak olyan részletei is, amelyeket az újszövetségi szerző nem említett.

Douglas Moo arra hívja fel a figyelmet, hogy a teológiai terminológiát az Ószövetség formálta – amennyiben Pálnak a teológiájában megjelenő kulcskifejezések értelmét kívánjuk megfejteni, az ószövetségi teológiai szóhasználatban és jelentésben kell

¹⁶⁵ Wee 2012: 47

¹⁶⁶ Philips 2006: 44.

¹⁶⁷ Wee 2012: 48-91.

elsősorban keresnünk a megfejtést. Moo ezt a jelenséget *fogalmi* vagy *koncepcionális hatásnak* nevezte.¹⁶⁸ Anthony Thiselton nemcsak a terminológiát tartotta lényegesnek, hanem azt is kiemeli, hogy külön jelentőséget kölcsönöz a páli szóhasználatnak az, hogy az adott kifejezés vagy szó miképpen jelenik meg Izrael történetében, milyen eseményhez kötődik.¹⁶⁹ A fogalmi vagy koncepcionális hatás esetében is meg kell jegyeznünk, hogy nem korlátozódik csak a szavak szintjére – Pál egyes esetekben olyan kifejezést használ egy ószövetségi jelenség, elképzelés vagy gyakorlat leírására, amely nem található meg a LXX-ban.

1.5 Összefoglalás

Kijelenthetjük, hogy az Ószövetség nélkülözhetetlen az Újszövetség megértéséhez – az első keresztyének és az újszövetségi írók az Ószövetség szövegével és gondolatvilágával nőttek fel, ez szötte át mindennapjaikat, és legfőképpen azt, ahogy Istenről és a Messiásról gondolkodtak. Távolról sem a keresztyének az elsők, akik megkísérelték értelmezni az Ószövetséget; a bibliai exegézis már a Kr.u. I. sz.-ban is több évszázadra nyúlt vissza, amely hagyományok és értelmezési formák meghatározták az ő gondolkodásukat is. Szinte állandó gyakorisággal nyúltak vissza az Ószövetség szövegéhez, kölcsönöztek kifejezéseket, és akár tudatosan, akár ösztönösen ószövetségi keretek között fejezték ki gondolataikat. Számos alkalommal találkozhatunk Pál apostolnál direkt ószövetségi idézettel, utalással, egy-egy prófétától kölcsönvett kifejezéssel vagy az Ószövetséget idéző képpel, leírással.¹⁷⁰ Ahogy C.H. Dodd fogalmaz: „az ószövetségi szövegek adták meg a kiindulópontot Pál ... teológiai gondolkozásához, struktúráihoz.”¹⁷¹

Kutatásunkban Jeremiás könyvének hatását vizsgáljuk a páli teológiára: kiindulási szövegeink tehát Jeremiás könyve a maszoréta hagyomány szerint, kiegészítve a GJer sajátosságaival, illetve a teljes páli korpusz, de fókuszálva a korinthusi levelezésre és a Gal-ra. Az egyszerűség és egyértelműség kedvéért az egyes könyvek szerzőire minden esetben Jeremiásként vagy Pálként fogok hivatkozni, de az érvelést nem a szerzőségi kérdésre alapozom.

¹⁶⁸ Moo, Douglas: *A Theology of Paul and His Letters – The Gift of the New Realm in Christ*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic. 2021: 20.

¹⁶⁹ Thiselton, Anthony: *The Hermeneutics of Doctrine*. Eerdmans, 2007: 320-321.

¹⁷⁰ Hawthorne-Martin 1993: 632-634

¹⁷¹ Dodd 1952: 127

Bizonytal fogunk hasonlóságot találni a Pál apostol és a rabbik által használt írásmagyarázati módszerek között.¹⁷² A keresztyénség nagy újítása nem is magukban a módszerekben rejlett, hanem hogy új fókuszot adott az Ószövetségnek: Jézus Krisztus személyét és munkáját. Az Újszövetség és különösen is Pál levele gyakran alkalmaz olyan írásmagyarázatot, amelyet lehetne akár midrásnak, pesernek, tipológiának vagy allegóriának nevezni; de minden korábbi rabbinikus exegézistől eltérően a krisztológiát helyezi az írásértelmezés központjába. Pál, amikor leveleiben beidézi az Ószövetséget, egy kérdéssel foglalkozik: mit mond az Ószövetség Jézus Krisztus megváltó munkájának beteljesedése felől nézve. A qumráni eszkatológiai várakozásoktól eltérően Pál meg volt győződve arról, hogy „az eljövendő korszak” már itt van, és az üdvtörténet elérte tetőpontját a Krisztus általi új szövetségben.¹⁷³ Az apostol azt tartotta, hogy az Ószövetség egyenesen Istentől származik, és mint olyan, abszolút autoritással rendelkezik; és mindennek tudatában idézett néhol a LXX-ből, néhol a héber szövegből, máskor pedig teljesen szabadon, félverseket összekapcsolva, és valószínűleg fejből. Ezeket az általános megállapításokat tudjuk tenni a fentiek alapján; de ahhoz, hogy a kérdéssel érdemben foglalkozzunk, az egyes igeszakaszokat egyesével kell megvizsgálni.

Az Ó- és Újszövetség egymáshoz való kapcsolatáról, belső összefüggéseiről számtalan mű született, és a hétköznapi bibliaolvasó számára is ismerősek lehetnek az evangéliumokban vagy a páli levelekben található ószövetségi idézetek. Azonban az idézetek csak az egyik formája a két szövetség között megfigyelhető intertextualitásnak. Az idézeteknél sokkal kevésbé direkt formában találjuk az allúziót valamint a visszhangot is – mindkettő szintaktikai, lexikai azonosságra épül, és bár a szöveg megértéséhez nem szükséges a felismerésük, elmélyítik a szöveg értelmét. A három (hays-i) intertextualitási forma mellé kapcsolhatunk még egy negyediket, amely a kulturális kódra épül, és szövegi, szó szerinti azonosságon túlmutatva az ÓSZ-i ideákra, gondolatokra, motívumokra,

¹⁷² Hanson 1983: 44. Azt is tudjuk, hogy Pál ismerte és használta a rabbinikus legendákat: a 2Tim 3,8-ban említi Jannész és Jambrész nevét, akik Mózes ellenfelei voltak (2Móz 7,11) – és bár a Szentírás nem jegyzi fel a nevüket a qumráni CD 5:19-ben megtaláltuk ezeket a neveket egy rabbinikus legenda részeként. (Moyise 2001: 90)

¹⁷³ Ettől valamennyire elkülönül Tarjányi Béla, aki úgy véli, hogy Pál nem állítja az ószövetségi próféciák beteljesedését Krisztusban: „nem tagadja Jézus életének és az Ószövetségnek szoros kapcsolatát, ... [de] részletekről, konkrét jövődölésekről sohasem beszél.” (1975: 141) Ennek okát Tarjányi abban látja, hogy Pál elsősorban a pogányok apostola volt, és így az Ószövetségnek nem volt döntő jelentősége, bizonyító ereje. Tarjányi azonban figyelmen kívül hagyja, hogy milyen alapvető mértékben köti össze Pál Jézust az ószövetségi várakozásokkal és ígéretekkel; erről részletesebben Hawthorne-Martin 1993: 637-640. F.F. Bruce így fogalmaz: „The New Testament interpretation of the Old Testament is not only eschatological but Christological.” (Bruce, F.F.: *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, London: Tyndale Press, 1960: 77)

képiségre vagy tematikus hasonlóságra épít. Lehetetlen lenne egy olyan intertextualitás-definíciót megalkotni, amely kiterjed az egész Szentírás minden részére; azonban hiba lenne az Ószövetség Újszövetségre gyakorolt hatását illetve azzal való kapcsolatát pusztán az idézetekre vagy akár a szavak szintjére leszűkíteni. A fent ismertetett alapelvek keretét adhatnák számunkra az újszövetségi szakaszok ószövetségi előzményei vagy hatásai vizsgálatakor, és így értékes háttérismeretet, további mélységet kölcsönöznek írásmagyarázatunknak. Amennyiben Jeremiás *hatását* vizsgáljuk Pálra, úgy vélem, hogy a tudatos vagy tudattalan/ösztönös utalás kérdését nem érdemes túl mélyen vizsgálni, két okból. Egyrészt, egy ponton túl elmosódnak a határok: vannak idézetek, amikben szinte egészen biztosak lehetünk, hogy szándékosak, de számos allúzió, visszhang, áthallás vagy tematikus egyezés esetén nincs kritériumrendszerünk, amivel a szándékosságot eldönthetnénk. Arra kell figyelni, hogy súlyozzuk az egyes utalásokat, és az érvelésben azok kapjanak nagyobb hangsúlyt, amelyekről nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy tudatosak. Másrészt, ha egy utalás csak ösztönös vagy tudatalatti, az ettől még nem veszi el az utalás vagy áthallás értékét.¹⁷⁴ A tudatalatti vagy ösztönös utalás annak a jele, hogy a forrásszöveg olyan mélyen beleivódott a szerző emlékezetébe vagy gondolataiba, hogy a magáévá tette – nem húz tudatosan határt az eredeti gondolat és a saját gondolatmenete között. Azt tudjuk, hogy Pál életét és neveltetését átjárta az Ószövetség, alaposan ismerte Jeremiás könyvét, néhány kutató szerint egyenesen az egyik kedvenc ószövetségi könyve lehetett.¹⁷⁵ Joggal feltételezhető tehát, hogy vannak olyan elképzelései, meglátásai, amelyek Jeremiás könyve olvasása hatására alakultak, formálódtak, még ha az apostol nem is köti tudatosan egy-egy kimondott jeremiási idézethez vagy szakaszhoz.

A fenti módszertani megfontolások alapján vizsgáljuk meg a következőkben az alábbi három témát: 1. Isten szolgájának lenni; 2. az új szövetség; és 3. Isten jelenléte a megváltott népe között. Mindhárom témát két fejezetben taglaljuk: először Jeremiás könyve kapcsán, utána pedig a páli korpuszban. Minden fejezet elején a legjelentősebb igeszakaszokat saját fordításomban közlöm, és azok kapcsán egy rövid exegézist végzünk. Nem minden igeszakaszt exegetálunk külön, amelyek később említésre kerülnek az adott (vagy akár későbbi) fejezetekben – csak a kutatás alapját képző, legjelentősebb szakaszokat bontjuk ki külön. Az exegézist követő részletesen kifejtésben (a páli fejezetekben) rámutatunk a

¹⁷⁴ Id. Hays 1989: 25-28

¹⁷⁵ Boekhoven, Henry J. 'The Influence of Jeremiah Upon New Testament Literature' *Reformed Review* 14 (1). 1960: 39-41

lehetséges párhuzamokra, áthallásokra, kontrasztokra, amelyeket Jeremiás könyve kapcsán felfedezhetünk.

4. Jeremiás prófétai önértelmezése

Jeremiás könyvének egyik sajátossága abban rejlik, hogy a többi ószövetségi prófétai könyvhöz képest az üzenet mellett ugyanannyi, vagy még talán nagyobb figyelmet fordít a próféta személyére.¹⁷⁶ A történetkritika fejlődése azt eredményezte, hogy nyilvánvalóvá vált a különbség Jeremiás, a történelmi személy, és Jeremiás, az irodalmi alak között – utóbbi az, akit a Biblia szövege tár elénk, míg az előbbi alak az, akinek a felfedezésére a történet-, forrás- és redakciókritika vállalkozik, és akit az elmúlt évtizedekben a kutatók, teológusok, monográfiák és kommentárok előtérbe helyeztek.¹⁷⁷ A Szentírás által elénk tárt Jeremiás alakjának felfedezéséhez azonban sokkal inkább a szövegre, mint elkészült egészre kell fókuszálni; azt vizsgálni, amit a próféta a leírt szöveg szerint mond, érez és átél; ő az, aki a Szentírás lapjaiból szövegközpontú megközelítés révén elénk tárul, és ez az irodalmi, bibliai Jeremiás az, akivel a következőkben foglalkozni fogunk.

Jelen részben azt a kérdést vizsgáljuk meg, hogy vajon mit is jelent Jeremiás számára a prófétai feladat? Számos tanulmány született,¹⁷⁸ amely általánosan foglalkozik a prófétai szerepkör kérdéseivel,¹⁷⁹ és jelentős hasonlóságokat figyelhetünk meg az egyes bibliai próféták önképe és feladatai között, azonban pont az azonosságok miatt még nagyobb

¹⁷⁶ Vö. Timothy Polk tanulmányának nyitómondata, amely kiemeli, hogy Jeremiás könyve különleges módon fókuszál a próféta alakjára : „Nothing distinguishes the book of Jeremiah from earlier works of prophecy quite so much as the attention it devotes to the person of the prophet and the prominence it accords the prophetic 'I', and few things receive more scholarly comment.” (Polk, Timothy. *The Prophetic Persona: Jeremiah and the Language of the Self*. Sheffield: JSOT, 1984: 7), illetve Gerhard von Rad így nyilatkozik: „Jeremiás egész hagyományozására jellemző, hogy a figyelem az üzenetről fokozatosan az üzenet közvetítőjére terelődik.” (von Rad, Gerhard. *Az Ószövetség teológiája II. Izrael prófétai hagyományainak teológiája*. Budapest: Osiris. 2001: 172). Von Rad szerint Jeremiás könyvét mai besorolás szerint lírai költészetnek nevezhetjük, és a műfaji különbség áll a tartalmi különbség háttérében (von Rad 2001: 169).

¹⁷⁷ Ld. Polk 1984: 8-9. Szerinte a legegyszerűbben ez az ún. „élete és kora” típusú tanulmányokon keresztül figyelhető meg, és számos példát felsorol lábjegyzetében.

¹⁷⁸ Többek között ld. Wilson, Robert R. *Prophecy and Society in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress Press. 1980; Lindblom, Johannes. *Prophecy in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress Press, 1963.; Day, John. *Prophecy and Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. New York: T & T Clark, 2010.; Nissinen, Martti., Robert Kriech Ritner, C. L. Seow, Peter. Machinist, and C. L. (Choon Leong) Seow. *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003.; Wilson, Robert R., John J. Ahn, and Stephen L. Cook. *Thus Says the Lord: Essays on the Former and Latter Prophets in Honor of Robert R. Wilson*. New York: T & T Clark, 2009.

¹⁷⁹ Elsődlegesen a Biblia kapcsán beszélhetünk prófétákról és prófétaságról – jelen dolgozat további része is a szentírási kereteket veszi figyelembe. Azonban az elmúlt évszázadokban fellendült az érdeklődés a próféták Biblián kívüli megjelenésére, az ókori Közel-kelet egyéb kultúráiban. A ránk maradt, a bibliai anyaghoz viszonyítva csekély számú forrás miatt nem sok definitív állítást lehet mondani az Izraelen kívüli prófétaságról; Nissinen így fogalmaz: „Because of the emphatically biblical background of the concept of prophecy, its adaptation to extra-biblical contexts has been seldom happened independently from the biblical paradigm and without a comparative purpose.” (Nissinen 2003: 2). Az ókori Közel-keleti próféciaák elsődlegesen a király sikerességéről és jóllétéről szólnak, illetve a katonai sikerességről ellenségei felett, illetve a templomi kultuszhoz kapcsolódtak. Részletesebben ld. 'Ancient Near Eastern Prophecy' in: *Dictionary of the Old Testament Prophets*.

jelentősége van az egyéni vonásoknak is – ezekből az egyéni vonásokból pedig számos különböző elemet megfigyelhetünk Jeremiás esetében (főként a fentebb is említett egyre hangsúlyosabbá váló személyes szóhasználat révén). Két különböző irányból kívánom megközelíteni a kérdést: először a belső, majd a külső hatások vizsgálatával. Belső hatások alatt azt értem, amikor a próféta saját, belső meggyőződéseit, küzdelmeit, értelmezését tárja fel a szöveg – ezeket a részeket főként az egyes szám első személyben íródott, prófétai látomások, beszédek tartalmazzák. A külső hatásokat pedig a prófétát kívülről szemlélő nép, vezető réteg, papság véleménye, kérdései, meglátása és meggyőződése alkották – ezek főként a harmadik személyben íródott narratív leírásokban tárulnak fel. A két megközelítésből a hangsúly az elsón van; azonban úgy vélem, hogy akkor kaphatunk teljes képet a prófétai szerepről, ha nem csak Jeremiás belső dilemmáival és meggyőződéseivel ismerkedünk meg, hanem azt is látjuk, hogy mindezen belső hatások mellett Jeremiás milyen képet mutatott a nép felé, és ők milyennek látták a prófétát.

A következőkben felváltva használok a „próféta” és „Isten szolgája” kifejezéseket: ennek az az oka, hogy míg a próféta és az apostol kifejezés nem egyenlő egymással, mind a kettő azonosítja magát mint „Isten szolgája”. A próféta és az apostol is Isten által elhívott szolgálat, különleges feladatot lát el a kiválasztott nép felé, hogy annak Isten ítéletét és kegyelmét hirdesse – de szolgálatuk más üdvtörténeti érára vonatkozik, különbség van a Lélekhez való viszonyban, és szolgálatuk egyéb jellemzőiben.¹⁸⁰ Ugyanakkor az „Isten szolgája” kifejezés mindkettőre vonatkoztatható: a Jer 7,25 és 25,4 versekben az Úr nevezi a prófétákat a maga szolgálóinak, Pál apostol pedig több levelének a bevezető szavaiban hívja magát felváltva apostolnak és Isten szolgájának (pl. Róm 1,1: mindkettő megjelölés; Fil 1,1: Jézus Krisztus szolgája; 1Kor 1,1 és Gal 1,1: apostol). Az „Isten szolgája” szóhasználattal jelen dolgozatban a két szerep közötti közös vonásokat kívánom hangsúlyozni, azokat az elemeket, amelyekben azonosságot vagy folytonosságot láthatunk.¹⁸¹

¹⁸⁰ Részletes összehasonlítást ld. a következő fejezetben.

¹⁸¹ Nem azt állítom, hogy a két szerep azonos, hiszen ahogy fentebb is jeleztem, több különbséget is láthatunk közöttük, ami közül talán a legfontosabb, hogy más üdvtörténeti időszakra szól a feladatuk és szerepük. A különbségek elismerése mellett jelen dolgozatban azonban az azonosságokat és közös elemeket kívánjuk vizsgálni a két fogalom között, ezért tartom indokoltnak, hogy a mindkét szerep által önmagára is alkalmazott, azonos kifejezést használjam.

1.6 Exegézis

1.6.1 Jer 1,4-19

⁴És az Úr szava/igéje jött hozzám (GJer: hozzá, ti. Jeremiáshoz), mondva: ⁵Mielőtt megformáltalak az anyaméhben, ismertelek, és mielőtt megszülettél (szó szerint: kijöttél a méhből), megszenteltelek/különválasztottalak; népek prófétájává tettelek. ⁶Azt mondtam: Ó, Uram, Isten! Íme, én nem tudok beszélni (Tg. Jon. prófétálni), mert fiatal vagyok. ⁷És az Úr azt mondta nekem: Ne mondd, 'fiatal vagyok', hanem menj mindazokhoz, akikhez küldelek, és beszéld mindazokat, amiket parancsolok! ⁸Ne félj színül előtt, mert én veled vagyok, hogy megszabadítsalak – így szól az Úr. ⁹És kinyújtotta az Úr a kezét, és megérintette a számat. És azt mondta az Úr nekem: Íme, szádba helyeztem/adtam igéimet. ¹⁰Nézd, ezen a napon népek és királyságok/országok fölé helyeztelek, hogy gyomlálj és irts, pusztíts és rombolj, (Tg. Jon.: és Izrael házában) építs és ültess (GJer: hogy lerombolj és pusztíts, építs és ültess). ¹¹És az Úr igéje jött hozzám, mondva: Mit látsz, Jeremiás? Mandulavesszőt látok. (Tg. Jon: Egy királyt, aki rosszat tervez.) ¹²És mondta nekem az Úr: Jól láttad, mert én figyelem/vigyázom az igémet, hogy cselekedjen/beteljesedjen. ¹³És az Úr igéje jött hozzám másodszor, mondva: Mit látsz? És mondtam: Egy forraló üstöt látok, aminek az arca északról van. ¹⁴És az Úr azt mondta nekem: Észak felől jön a veszély/gonoszság az ország minden lakójára. ¹⁵Mert íme, összehívom az északi királyságok minden nemzetségét – így szól az Úr –, és jönnek, és minden férfi Jeruzsálem kapubejáratánál állítja fel a trónját, minden várfal ellen, és Júda minden városa ellen. ¹⁶És kinyilvánítom ítéletemet ellenük, minden gonoszságuk miatt, mert elhagytak engem, és áldozatokat mutattak be más isteneknek, és kezük csinálmanyaik előtt borultak le. ¹⁷Te viszont övezd fel derekadat, és mondd nekik mindazt, amit én parancsolok neked. Ne rettenj meg tőlük, különben én rettentelek meg téged előttük! (GJer: Ne félj színük előtt, mert én veled vagyok, és megmentelek! Így szól az Úr) ¹⁸Íme, én ma megerősített várossá tettelek, vasoszloppá és ércfallá az egész földdel/országgal szemben, Júda minden királyával, vezetőjével, papjával és az ország népével szemben. ¹⁹Harcolni fognak ellened (Tg. Jon: hogy elpusztítsák a próféciáid szavait), de nem bírnak veled, mert én veled vagyok – így szól az Úr –, és megmentelek!

A prófétai szolgálat első és talán legfontosabb eleme az elhívás mozzanata. Nem minden ószövetségi prófétánál található meg ez az elem,¹⁸² de amikor megjelenik az elhívás, akkor

¹⁸² Nem találunk elhívás-motívumot a legtöbb, történeti könyvben említett prófétánál (Illés – 1Kir 17,1; Elizeus – 1Kir 19,19-21; Mikájéhú – 1Kir 22,9-28; Nátán – 2Sám 7,1-17); valamint a kispróféták döntő

az a próféta egész küldetésére nézve meghatározó jelentőséggel bír: az elhívás és megbízás narratíva definiálja a prófétai feladatkör és identitás lényegét és a legitimáció alapját (vö. Jer 14,14; 23,21.32; 28,15). Hasonlóan a prófétai szerephez, az elhívás-motívum kapcsán is keresik a teológusok a Biblián kívüli párhuzamokat: Baltzer az egyiptomi 'vezír' (vagy vizier)' képéhez hasonlítja a prófétát, és annak megbízatásához az elhívást,¹⁸³ míg Berquist az elhívás-narratíva eredetét az udvari követ szerepéhez kapcsolja.¹⁸⁴ Eltérek a vélemények annak tekintetében, hogy létezik-e egyáltalán egy fixált elhívás-forma,¹⁸⁵ és ha igen, akkor az pontosan milyen elemekből áll össze.¹⁸⁶ Nem minden elhívástörténet tartalmaz minden elemet, illetve minden elhívásmotívum rendelkezik egy, csak az adott prófétára vonatkozó egyedi jellemzővel. Az azonban általánosan elmondható, hogy az elhívás a próféta életében döntő momentum: innentől kezdve az élete nem a sajátja, hanem teljesen Istenhez tartozik.¹⁸⁷ Craige azzal érvel, hogy sokkal több a különbség a három nagy bibliai írópróféta (Ézsaiás, Jeremiás, Ezékiel), mint a közös elem, ezért nem is beszélhetünk egy általános sablonról;¹⁸⁸ Mackay ezzel szemben azt mondja, hogy a hasonló irodalmi elemek nem egy sablon miatt vannak jelen, hanem a valóságos élmény, tapasztalat hasonlóságaiából fakadnak: a hasonló isteni elhívásra és

többségénél sem. Ennek okát több mindenben is kereshetjük: a legitimáció kérdése ezen próféták kapcsán nem jelenik meg; a könyv/történet fókuszja nem a próféta, hanem az üzenete, a próféta alakja és személye a háttérbe szorul.

¹⁸³ Baltzer 1968: 569-573.

¹⁸⁴ Berquist, J.T.: Prophetic legitimation in Jeremiah. In: *Vetus Testamentum*, 39 (2) 1989: 130

¹⁸⁵ W. Zimmerli, és őt követve K. Gouders kétféle elhívás-típust különböztet meg: az első (Ernst Kutsch „*vorprophetisches Berufungsschema*” elméletéből kiindulva – Kutsch, E. 'Gideons Berufung und Altarbau Jdc 6,11-24'. *TLZ* 81. 1956: 75-84), ami Mózes, Jeremiás és Saul (1Sám 10,1-7) nevéhez kötődik, és Isten elhívásából, a kijelölt személy tiltakozásából és az Úr megerősítő szavaiból áll össze; a második típus pedig Ézsaiás és Ezékiel elhívása, ami a mennyei trónteremben hangzik el, egy ellenállhatatlan látomás keretei között (Zimmerli, W. *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel ch. 1-24*. Philadelphia: Fortress, 1979; Gouders, K. *Die prophetische Berufungsberichte Moses, Isaías, Jeremias und Ezechiel: Auslegung, Form- und Gattungsgeschichte, zu einer Theologie der Berufung*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelm-Universität, 1971). Ezzel szemben helyezkedik el K. Baltzer és N. Habel, akik csak egy elhívás-formáról beszélnek, az eltéréseket pedig a narratíva fejlődésének, illetve az eltérő hangsúlyoknak tulajdonítják (Baltzer, K. 'Considerations regarding the Office and Calling of the Prophet' *HTR* 61. 1968: 567-581.; Habel, N.C. 'The Form and Significance of Call Narratives' *ZAW* 77. 1965: 297-323.). sincsen konszenzus, hogy pontosan mit tekintünk elhívástörténetnek; ennek talán legjelentősebb példája az Ézs 6 eltérő értékelése. (részletesebben: *Dictionary of Old Testament Prophets* 66-68.)

¹⁸⁶ Baltzer öt (hat) elemet különít el, az ókori közel-keleti párhuzam alapján: 1. mennyei udvar előtt meghallgatás – a próféta bebocsátást nyer Isten trónja elé, és részt vesz az mennyei tanácskozásban (vö. Ézs 6,1; Jer 23,22; Jób 1,6-12; Zsolt 82,1); 2. elhívás – Isten elhívó döntésének a kijelentése (Jer 1,5); 3. hatalommal felruházás – az Úr saját hatalmával ruházza fel a megbízott prófétát; 4. feladatok meghatározása – a hatalom és kötelezettségek pontosítása; 5. figyelmeztető formula – figyelmeztetés a feladat nehézségére és megerősítés Isten támogató jelenlétéről; 6. elbocsátás (ez az elem elmaradhat, illetve nem különül el mindig). Másik felosztást használ Norman Habel: 1. isteni konfrontáció; 2. bevezető kijelentés; 3. megbízás/kinevezés; 4. a próféta tiltakozása; 5. Isten biztatása; 6. jel. Részletesebben ld.: Holladay, W. *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 1-25*.

¹⁸⁷ Lindblom, Johannes. *Prophecy in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress Press, 1963: 193.

¹⁸⁸ WBC 1991: 8.

látomásra hasonló emberi reakció születik.¹⁸⁹ Jeremiás elhívástörténetében a többi prófétai elhívás mellett találhatunk további kapcsolópontokat az 5Móz 18,15-22 és 34,10-12 szakaszokra is (a Mózesi párhuzamokat az egyes verseknél részletezzük).

A Jer 1,4-19 egy összefüggő irodalmi egységet alkot. Általánosan elfogadott, hogy Jeremiásra visszavezethető szövegről van szó, ő szerkeszthette egybe. Egyes vélemények szerint¹⁹⁰ a leírt események nem egy időben történtek, hanem tematikus koherencia révén kerültek egy egységbe; míg más¹⁹¹ megkérdőjelezi, hogy egyáltalán életrajzi eseményről lenne szó – Mackay szerint a prófétai hivatásának igazolása a szöveg célja, függetlenül az életrajzi vonatkozástól. Jeremiás elhívása (különösen is 1,4-10) két fontos funkciót lát el a könyv elején: egyrészt legitimálja Jeremiás szolgálatát és prófétai üzenetét az olvasók számára, másrészt pedig bemutatja azokat a témákat, főbb gondolatokat, amik köré a könyv épül.¹⁹²

4. vers: Rögtön egy apró különbséget figyelhetünk meg a görög és héber szöveg között: a GJer harmadik személyt használ, míg a MT szövege első személyt. A kontextus alapján valószínűsíthető, hogy az első személyű forma az eredeti, mert az egész perikópa személyes formában, személyes élményként, tapasztalatként van megfogalmazva.¹⁹³ Shepherd ezt kiegészíti azzal, hogy a személyes forma előkészíti a 6, 7a, 9a, 11. és 13. verseket.¹⁹⁴

5. vers: Dialógussal találkozunk: Jeremiás nem az üzenet közvetítője, hanem jelen esetben az üzenet címzettje. Az első három kijelentés egymással párhuzamos; Mackay rámutat arra, hogy az ott szereplő három ige (megformáltalak, ismertelek, megszenteltelek) párhuzamba hozható a Róm 8,29-30 versekben található három igével, amit Pál használ: kiválaszt, elhív, megigazít.¹⁹⁵ A „mielőtt” nem predestinációra vonatkozik, és nem valamiféle determinizmust jelent ki, hanem Isten céltudatosságát, tervezését emeli ki.¹⁹⁶ Az „ismer” (*yada*) kifejezés a próféta és Isten között fenálló, speciális kapcsolatra vonatkozik (vö. Ám 3,2),¹⁹⁷ amely alapján Isten Jeremiást megszenteli/különválasztja. A

¹⁸⁹ „...the literary similarity arises from the actual experience of similar response to the overwhelming reality of a divine call ... The existence of literary parallels points primarily to the existence of real parallels in experience.” Mackay 2004: 94.

¹⁹⁰ Id. Bright 1965: 6

¹⁹¹ Mackay 2005: 93.

¹⁹² Shepherd, Michael B.: *A Commentary on Jeremiah*. Grand Rapids, MI, Kregel Academic. 2023. 37.o.

¹⁹³ WBC 1991: 7-8.

¹⁹⁴ Shepherd 2023: 36.

¹⁹⁵ Mackay 2004: 97.

¹⁹⁶ WBC 1991: 8-9

¹⁹⁷ Shepherd 2023: 37-38.

'megszentelés' jelentése, amikor a megszentelt tárgyat elkülönítik Isten szolgálatára: ezzel a motívummal találkozunk itt. Isten, mivel 'ismeri', és ő 'formálta' (vö. 1Móz 2,7) Jeremiást, ezért kiválaszthatja magának, elkülönítve őt a többitől: néptől, családjától, papoktól, mindenkitől (vö. 1,8; 15,10; 16,1-2...). Az 'anyám méhétől' frázis megjelenik Ézsaiásnál, az Ebed-Jahve énekekben (Ézs 49,1-6), ezek a versek azonban nem Ézsaiás próféta elhívására vonatkoznak. Mózes (2Móz 2), Sámson (Bír 13,5) és Sámuel (1Sám 1,1-2,10) esetében találkozunk még születéstől kezdődő elhívással, de a jeremiási szöveg még ennél is korábbra, a fogantatás előtti, meghatározatlan időre helyezi Isten elhatározását a prófétáról.¹⁹⁸ Szintén megtalálható az „anyám méhe” motívum a 20,18 versben, ahol Jeremiás teljesen megfordítja az értelmét – ez a fajta irodalmi inverzió jellemző Jeremiás könyvére.¹⁹⁹ A 'népek prófétája' megjelölés érdekes: ha megnézzük a prófétai könyvet, nem találunk benne különösen nagy hangsúlyt az idegen népekre. Craig szerint ez a megnevezés arra hívja fel a figyelmet, hogy Jeremiásnak egy nemzetközi, internacionális kontextusban kellett helyt állnia.²⁰⁰ A kezdeményezés Istentől indul, de Jeremiást válaszra indítja Isten megszólító szava.

6-7. versek: Jeremiás válasza ellenállás: fiatal, és nem tud beszélni. Sok hipotézis született, hogy hány éves is lehetett Jeremiás, amikor az elhívást kapta,²⁰¹ és a „nem tud beszélni” talán a retorikai képességeire, a tekintély hiányára vagy pedig valami szervi problémára (dadogás?) vonatkozhatott. Tg. Jon. magyarázza a próféta ellenvetését, és azt mondja, hogy *prófétálni* nem tudott; de egyértelmű párhuzamot láthatunk Mózes elhívásával (2Móz 3,11) és Gedeonéval (Bír 6,15).²⁰² Jeremiásnak azonban nincs választása, Isten lesöpri az ellenérveit. A vers fókusz a teljes engedelmesség: nincsenek elfogadható ellenérvek, Jeremiásnak nincs beleszólása sem az üzenet címzettjei személyébe, sem az üzenet tartalmába.²⁰³

8. vers: Jeremiás ellenállásának az igazi oka félelem (vö. 1,18) – de az Úr biztatja azzal, hogy nincs oka félelemre, mert Isten vele lesz. A vers ugyanúgy végződik, mint a 18. vers, amelyet visszhangoz a Jer 15,20 vers: visszatérő gondolat, amely fontos Jeremiás

¹⁹⁸ Lundbom, Jack R.: *Jeremiah 1-20*. AB 21A. New York: Doubleday. 1999: 231.

¹⁹⁹ *ua.*

²⁰⁰ WBC 1991: 11.

²⁰¹ Részletes értekezésért és összehasonlítáért ld. Lundbom 1999:232-235.

²⁰² Shepherd 2023: 40; Mackay 2004: 36-39.

²⁰³ Mackay 2004: 100.

számára.²⁰⁴ Az isteni ígélet egy általános, mindenre kiterjedő és időkorlát nélküli ígéletként hangzik el, amely a próféta bizalmának az alapját kell képezze.²⁰⁵

9. vers: A megfogalmazás valószínűleg szándékosan emlékeztet Mózesre (2Móz 4,10kk; 5Móz 18,15.18), egyesek úgy vélik, hogy Jeremiás a megjövendőlt, „Mózeshez hasonló” prfétának látta magát (vagy a környezete őt).²⁰⁶ A jelenet emlékeztethet Ezékiel elhívására is (Ez 3,1-3): ahogy Ezékiel megette a tekercset, és Isten szava a lénye részévé vált, úgy Jeremiásnak is a részévé válik az Úr szava.²⁰⁷

10. vers: A hat felszólító ige (‘gyomlálj és irts, pusztíts és rombolj, építs és plántálj’) 4:2 arányban hangsúlyozza az ítélethirdetés feladatát a kegyelem és újrakezdés üzenetével szemben. A GJer 1,10 versben csak öt igét találunk (‘gyomlálj, és pusztíts, és rombolj, és építs, és ültess’): ez a kihagyás feltételezhetően pusztán stilisztikai,²⁰⁸ vagy haplográfiának betudható másolási hiba. A szinonimák ismétlése a MT-ben nyomatékosító funkciót tölt be,²⁰⁹ és a görög szövegben is 3:2 arányban többségben van az ítéletre vonatkozó felszólítás, így a negyedik ige nélkül is kifejezi az ítélet hangsúlyát. Ezt az arányt, súlyozást Jeremiás teljes igehirdetésében megfigyelhetjük, hiszen sokkal nagyobb súlyt helyez az ítélet és Isten haragjának hirdetésére, és korlátozottan jelenik meg a remény és Isten megváltásának hangja. A Tg. Jon. szétválasztja az üzenetet: az ítélet minden nemzetnek, főként az idegen népeknek szól, a helyreállítás pedig csak Izrael házára vonatkozik. Ez az értelmezés azonban ellentmond Jeremiás könyve üzenetének, ahol az ítélet és a kegyelem üzenete egyaránt szól az idegen népeknek és Izraelnek (3,17; 4,2; 12,14-17; 16,19; 25,15-26; 36,2; 46-51); nem csak történelmi kontextusban, hanem eszkatológiai értelemben is (31,27-28.40; 32:41).²¹⁰ A pusztítás elsődlegesen a bálványimádás helyszíneire vonatkozhat (vö. a rombolás igéinek egyéb előfordulásai: 2Móz 34,13; 5Móz 7,5; 12,3; Bír 2,2; 6,30-32; 2Kir 10,27; 11,18; 23,8.12; Mik 5,13), arra a kultuszra, ami félrevezette és

²⁰⁴ Lundbom 1999: 237.

²⁰⁵ Mackay 2004: 101.

²⁰⁶ Shephard 2023: 36

²⁰⁷ WBC 1991: 11

²⁰⁸ A THB így jellemzi a GJer-t: „The LXX-Jer tends to make the text more easily understood by adopting more common language, shortening longer phrases, and simplifying intricate structures in the the original.” (A LXX-Jer szövegre jellemző, hogy a 7.3.4

²⁰⁹ A jeremiási korpusz retorikai jellemzőiről, kifejezzen is az ismétlés és szóhalmozás használatáról ld. Lundbom 1999: 122-127.

²¹⁰ Shephard 2023: 41.

elcsábította Izrael népét az igaz Isten dicséretétől és követésétől; célja pedig hogy helyreállítsa az igaz istentiszteletet a hívők között.²¹¹

11-16. versek: A két látomás beékelődik a 4-10. és 17-19- versek közé, amelyek együtt egy egységet alkotnak, egyes kutatók szerint későbbi hozzáadás eredménye a 11-16. Jelenlegi formájában azonban szép keretes szerkezetet képez, és a két látomást szorosan az elhíváshoz és Jeremiás teljes prófétai működéséhez kapcsolja; Craige azt is felveti, hogy szinte elvárás lehetett, hogy a prófétai elhíváshoz látomások kapcsolódjanak.²¹² Azokat a témákat mutatja be, amelyekről a könyv szól: Isten hűsége és gondoskodása; az északról jövő ellenség; bálványimádás; ellenállás és üldöztetés; és Isten jelenléte.²¹³ Az első látomás (11-12. versek) kiemeli, hogy Isten gondoskodik arról, hogy szava (vö. Jer 1,4.9) célt érjen és beteljesedjen. Lefordíthatatlan szójátékkal találkozunk a héber szövegben: a mandulavessző (*shaqed*) a jele annak, hogy Isten figyel (*shoqed*). A mandulafa ismert kép volt Anatótban, Jeremiás származási helyén, feltételezhetően ezért is használja ezt a képet – általában feltételezik, hogy a mandulafa virágzására utalhat a látomás,²¹⁴ ami az évszak változását jelezte, illetve a kibomló virág szimbolizálhatja, ahogy Isten kibontja, és eredményessé (gyümölcsözővé) teszi a szavát. Lundbom a mandulafa képében újabb párhuzamot lát Mózes és Jeremiás között: visszaül az égő csipkebokorra.²¹⁵ A második látomás az első kontextusában hangzik el: amit Jeremiás a második látomásban lát (az ítélet), be fog következni, mert Isten gondoskodik arról, hogy a szava beteljesedjen. Az elhangzó ítéletet a bálványimádás váltja ki ((1,16b; 2,13; 5,19; 9,12-13; 11,10-13; 16,11; 19,4; 22,9; 44,3.5.8.15)).²¹⁶ Az ítélet és a pusztulás teljes lesz: az ellenség elfoglalja a kapualjakat, az igazságszolgáltatás helyét – teljesen át fogják venni az uralmat a föld felett.²¹⁷ A nép abban a hitben volt, hogy megmenekülhetnek, és az ígért földjét Isten nem engedi ellenség kezébe esni – Jeremiás küldetése az volt, hogy ezzel a téves elképzeléssel szembeszálljon (vö. Jer 7, 1-15).

²¹¹ „Thus, it seems likely that God seeks to destroy the alternative worship that led to the broken covenant relationship and to establish true worship among his people in a new covenant relationship. It is this fundamental distinction between genuine faith and lack thereof that will separate two different groups of humanity in the eschaton.” Shepherd 2023: 41.

²¹² WBC 1991: 14.

²¹³ Shepherd 2023: 43.

²¹⁴ Ryken 2001: 30; WBC 1991: 16; Lundbom 1999: 236; Mackay 2004: 104. Mackay azt is felveti, hogy ezt a látomást Jeremiás a szolgálatának egy későbbi szakaszában kapta, mintegy megerősítésként.

²¹⁵ Lundbom 1999: 237.

²¹⁶ Shepherd 2023: 46-47.

²¹⁷ Mackay 2004: 110-111.

17-19. versek: Az utolsó rövid szakasz visszatekint a 4-10. versekre, és megismétli Jeremiás félelmét és Isten biztatását.²¹⁸ A 17. és 18. versek egy érdekes párhuzamot alkotnak: „ami téged érint [ti. Jeremiást]”, majd ezt követően „ami engem érint [ti. az Urat]”: összekapcsolja a két kijelentést: Jeremiásnak a felelőssége a szolgálata, amiért üldözni fogják, szenvedésben és nehézségekben lesz része, de Isten, aki elhívta őt, meg fogja menteni, és ő fog gondoskodni arról, hogy Jeremiás betöltse a szolgálatát.²¹⁹ Különös módon ebben a versben a GJer szövege hosszabb, és ellentétes tartalmú, mint a MT szövege: míg a GJer bátorítás, a MT fenyegetés vagy figyelmeztetés. Több szófordulat is újra visszatérő elem a könyv további részében: a 17b. vers szavaival imádkozik Jeremiás később (17,18), a 19. versben található ígéretet pedig megerősíti a 20,11-ben olvasható prófétai szó. A 18. vers képe („bevehetetlen fal”) kontrasztot alkot a megelőző versekben az elfoglalt és lerombolt jeruzsálemi fallal: mivel Jeremiás hűségesen követi Istent, az ő sorsa más lesz, mint Izraelé, mert őt Isten bevehetetlenné teszi.²²⁰ Lundbom szerint ez a kifejezés hatással lehetett Jézusra, amikor Péterhez szól Cézárea-Filippiben (Mt 16,18).²²¹

1.6.2 Jer 15,10-21

¹⁰*Jaj nekem, anyám, mert engem hordtál, az embert, aki az egész országgal perlekedik és veszekszik! Nem adtam kölcsön, és nem adtak nekem kölcsön, mégis mindenki átkoz engem. (GJer: Az erőm elhagyott azok között, akik átkoznak engem)* ¹¹*Azt mondta az Úr: Hát nem megerősítettelek a jóra? Hát nem támadtam meg az ellenséget a gonoszság és nehézség idején? (GJer: Így van, Uram, amikor támadnak, ha nem álltam melletted a gonoszságuk és szorongásaik idejében, a jóra, az ellenség felé.)* ¹²*El lehet-e törni a vasat, az északi vasat és bronzot? (GJer: Ismert lesz-e a vas és bronz borítás?)* ¹³*Vagyonodat és kincseidet zsákmányul odaadom, ár/fizetség nélkül, a sok bűnöd miatt, amelyet a teljes területeden elkövettél. (GJer: a bűneidért cserébe).* ¹⁴*Ellenségeid szolgájává teszek olyan földön, amelyet nem ismersz, mert lánggra lobbant haragom, és égni fog felettetek!* ¹⁵*Te ismersz, Uram: emlékezz rám és látogass meg engem, áll bosszút értem üldözőimen! Ne tartsd vissza haragod, mert elfognak engem! Tudd meg, hogy miattad ér gyalázat.* ¹⁶*Amikor szavaidat megtaláltam, megettem őket, és örömmé lettek számomra. Igéd szívbeli örömet szerzett, mert a te nevedről neveznek engem, Uram, Seregek Ura.* ¹⁷*Nem ültem a csúfolódók körében, és nem örvendeztem. Egyedül voltam, kezéd rám nehezedett, mert haraggal*

²¹⁸ Bright 1965: 8; Mackay 2004: 113.

²¹⁹ Shepherd 2023: 47-48; Mackay 2004: 114.

²²⁰ Mackay 2004: 115-116.

²²¹ Lundbom 1999: 248.

töltöttél el. ¹⁸Miért tart fájdalmam szüntelenül (GJer: Miért győzedelmeskednek, akik fájdalmat okoznak nekem), sebem gyógyíthatatlan, nincs gyógyulás? (GJer: Mikor gyógyul meg?) Olyan leszel hozzám, mint a csalogány patak, aminek nincs állandó vize? ¹⁹Ezért íme, így szól az Úr: Ha visszatérsz hozzám, helyreállítalak, hogy előttem állhass. És ha azt mondd (szó szerint: azt hozod elő), ami értékes, az értéktelen helyett (Tg. Jon: ha a gonoszat visszatéríted igaznak), akkor szószólóm leszel. Ők fognak feléd fordulni, és te nem fordulsz feléjük. ²⁰Bevehetetlen ércfallá teszek ezzel a néppel szemben, harcolni fognak ellened, és nem bírnak veled, mert én veled vagyok, hogy megszabadítsalak és megmentselek – így szól az Úr. ²¹Megmentelek a gonoszak kezéből, és kiváltalak az erőszakosok tenyeréből/markából.

10. vers: Jeremiás panaszénekei közül ez a harmadik (15,10-14) és negyedik (15,15-21).²²² Az anya képe összeköti a megelőző szakasszal (15,8), ugyanakkor visszautal az elhívás motívumára is. A kölcsönadás és tartozás motívuma a próféta megfelelő viselkedését hivatott bemutatni (vö. 1Sám 12,1-5), amelynek ellenére megátkozzák. A GJer kibővíti a képet, és kimondja, hogy az ereje végére ért a próféta ebben a környezetben.²²³

11. vers: A MT Isten válaszát közli, aki a panaszra válaszul megfeddi Jeremiást: számonkéri a prófétát, és rámutat arra, hogy Isten megtartotta az ígétét, amit még az elhíváskor tett.²²⁴ A GJer ezzel szemben Jeremiásnak tulajdonítja ezt a verset, és teljesen más értelmet tulajdonít neki: Jeremiás magára hív átkot, maga ellen invitálja támadóit, amennyiben ő ne teljesítette volna prófétai megbízatását megfelelően. A GJer szerint Jeremiás megerősíti, hogy a megpróbáltatások és nehézségek idejében is hűen prófétálta Isten igaz üzenetét a népnek, és ha nem így lenne, akkor jöjjenek, és essenek neki a támadói, Isten a tanú.²²⁵

13-14. versek: Számos párhuzam figyelhető meg ezek a versek és a 17,3-4 versek között: visszatérő gondolatról van szó. A versek címzettje nem egyértelmű: vonatkozhat Jeremiásra személyesen, vagy pedig Jeremiáson keresztül Izrael népére – a kettő között elmosódik a határvonal, és Jeremiás mint próféta, lesz a nép reprezentációja Isten előtt.²²⁶ Isten ítélete szerint Júda kincseit zsákmányul ejtik: ez lesz a fizetség a bűnökért, amiket a

²²² Az első 11,18-23, a második 12,1-6.

²²³ Shepherd 2023: 313.

²²⁴ T. Polk tanulmánya részletes, összehasonlító elemzést végez a perikópáról, amelyre jelen dolgozat keretei közt nincs lehetőség; részletesen ld. Polk 1984: 221-232.

²²⁵ Shepherd 2023: 313.

²²⁶ Holladay, 456; Polk 1984:

nép elkövet. A 14. vers Isten haragját tűzként írja le: több helyen is találkozunk az Ószövetségben, ahol Isten jelenléte tűzzel kerül azonosításra.

15-16. versek: Jeremiás ismét megszólítja Istent, és arra szólítja fel, hogy álljon bosszút ellenségein. Hasonló felkiáltással találkozunk a 11,20 és 12,3 versekben, de itt hangsúlyosan megjelenik az, hogy Isten ezt saját magáért tegye: Jeremiás mint az Úr prófétája, az Urat reprezentálja, ezért akik őt támadják, az Urat támadják.²²⁷ A próféta azzal az igével kezd, amivel az elhíváskor Isten kezdett (*yd'*), és a 16. versben hasonló képet idéz fel, mint amivel találkozunk Ezékielnél (3,1-3), ahogy Isten igéje a próféta lényévé vált. Az is lehetséges, hogy az „igék megtalálása” motívum a jósiási reform kezdetére utal (ld. 2Kir 22,13kk), és a megtalált törvénykönyvre.²²⁸ A „te nevedről neveznek” kifejezés Jeremiás könyvében a templomra (7,10.14) és a népre (14,9) vonatkozik; ez esetben Jeremiás a népképviselőként áll Isten színe előtt: az egyedüli, hűséges és igaz maradék, Isten szent népe.

17-18. versek: A versek leírják az izoláltságot, amely Jeremiás életét fémjelezte mint Isten prófétája: elkülönül a néptől, nem vesz részt az általános, mindennapi tevékenységekben, mert az Úr így parancsolta.²²⁹ A nevetés vonatkozhat általános nevetésre, vagy egyesek szerint rosszindulatúan értelmezendő, és Jeremiást nevetik ki és gúnyolják.²³⁰ Isten hívásának és parancsának következtében került Jeremiás ilyen helyzetbe, és ezért emeli fel a szavát Isten ellen a 18. versben. A panasza emlékeztet Mózes panaszára (vö. 2Móz 5,22-23; 4Móz 11,11). A GJer finomít a panasz második részén, és kérdésként teszi fel („Mikor fog begyógyulni”), de a MT kijelenti: hasonlóan az ítélet alatt álló néphez, Jeremiás sebe sosem gyógyul be.²³¹ Jeremiás végül megkérdőjelezi Isten jelenlétét és megbízhatóságát a kiszáradó patak képét használva (szemben: Ézs 58,11; Jer 2,13; 14,22; 17,13).

19-21. versek: Jeremiás panaszára Isten határozottan, feddéssel válaszol. A „ha visszafordulsz” azt feltételezi, hogy Jeremiás valamikor elfordult az Úrtól (szemben saját állításával, miszerint hűséges maradt). A szóhasználat hasonlít a 4,1-2 versekre, amikor Isten hasonló módon feddi meg és hívja megtérésre a népet.²³² Elképzelhető, hogy maga a

²²⁷ Shepherd 2023: 316

²²⁸ Shepherd 2023: 316-317.

²²⁹ McKane 354

²³⁰ Holladay 459

²³¹ Shepherd 2023: 319

²³² Shepherd 2023: 319

panasz az elfordulás: Jeremiás megkérdőjelezte Isten ígéreteit, megtört a bizalma az Úrban – ha ezt megvallja, és visszatér Istenhez, akkor újra megtapasztalhatja Isten helyreállítását. Újra megkapja a prófétai megbízatást, és ismételten megkapja Isten védelmének és jelenlétének ígértét, amely az elhívásakor elhangzott.

1.6.3 Jer 20,7-18

⁷Átvertél, Uram, és hagytam, hogy átverj. Erősebb vagy nálam, és legyőztél. Állandó nevetség tárgyává váltam (szó szerint: nevetségessé váltam egész/minden nap), engem csúfol mindenki. ⁸Mert amikor csak beszélek, kiáltok, és hirdetem az erőszakot és pusztítást. Mert az Úr ígéje állandó gyalázattá és gúnyná lett számomra. ⁹Azt mondtam: Nem emlékezem rá, és nem is beszélek az ő nevében. De perzselő tűzzé vált szívemben, csontjaimba van rekesztve – nem tudom magamban tartani. ¹⁰Hallom sokak suttogását, iszonyat mindenütt. „Jelentsétek fel! Fel is jelentjük.” Minden barátom a bukásomat várja: „Talán át lehet verni és legyőzhetjük, hogy bosszút álljunk rajta!” ¹¹De az Úr velem van, mint erős, félelmet keltő vitéz, ezért üldözőim fognak elbukni, és nem tudnak legyőzni. Nagyon megszégyenülnek, és nem lesznek sikeresek. Gyalázatuk örök, nem merül feledésbe! ¹²Seregek Ura, aki megvizsgálod az igazat, aki látod a veséket és a szívet! Lássam, ahogy bosszút állsz rajtuk, mert eléd tártam ügyemet! ¹³Énekeljétek az Úrnak, dicsérjétek az Urat, mert kiragadja a szegény/szükségben szenvedő ember életét a gonoszok kezéből. ¹⁴Átkozott a nap, amelyen megszülettem, ne legyen áldott a nap, amelyen anyám szült! ¹⁵Átkozott az ember, aki hírt vitt apámnak, mondva: Fiúgyermeked született! És nagy örömet szerzett neki. ¹⁶Legyen az az ember olyan, mint a városok, amelyeket Isten elpusztít sajnálat nélkül, és halljon reggel jajkiáltást, délben harci zajt; ¹⁷nem öltek meg a méhben, hogy anyám legyen a sírom, és méhe örökre terhes maradt volna. ¹⁸Miért jöttem ki a méhből, hogy gyötrelmet és gyászt lássak, és a napjaim szegényben érjenek véget (GJer: folytatódjanak)?

7. vers: A 7-12. versek Jeremiás hetedik panaszéneke; a kontextusból valószínűsíthető, hogy a 20,1-6-ban leírt események válaszaként kell értelmezni.²³³ Szerkezete és szóhasználata hasonló egy panaszszoltárhoz;²³⁴ Isten ellen panaszkodik, aki „rászedte” a

²³³ Shepherd 2023: 385.

²³⁴ A nyelvezet, a szóhasználat és a retorikai felépítés mind megegyezik a zsoltárok egyes jellemző vonásaival, így pl. az erőszak és elnyomás, a gúnyolás és megszégyenülés motívumai (Zsolt 7,17; 11,5; 18,49; 22,8-9; 25,19; 27,12; 35,11.15-16; 40,16; 44,14-17; 69,11-13; 79,4); a felkiáltás (Zsolt 34,18; 77,2; 88,2); a Jer 20,10a szó szerint idézi a Zsolt 31,14-et; az ellenség képe, aki vár az igaz elbukására (Zsolt 35,15; 56,7); a rosszakarók elbukása (Zsolt 7,2; 31,16); Isten dicsőítése szabadításáért (Zsolt 22,23; 35,18; 52,11; 107,32;

prófétát. Valószínűleg a prófétai megbízásról lehet szó: Isten szinte rákényszerítette ezt az elhívást Jeremiásra, és a feladattal járó nehézségek és szenvedés felemésztette a prófétát.²³⁵

8-9. versek: Jeremiás további részleteket tár fel arról, hogy miként teszi őt tönkre prófétai szerepe: még ha akar, sem tud menekülni előle. Minden szava ítélet,²³⁶ de nem tud szabadulni az Úr ígétjétől: lényének részévé vált, kényszerítő erővel bír.

10. vers: Az „iszonyat mindenütt” kifejezést többféle értelemben is lehet fordítani: elképzelhető, hogy Jeremiás ezt elejtett megjegyzésként teszi, a gúnyolódásra utalva; és az is lehet, hogy a gúnyolódók szájából hangzik el, mintegy gúnynévként a prófétára.²³⁷ Jeremiás az Urat vádolja, és a 7. és 10. versekben az ismétlődő szavak révén (*pth* [’rászed’] és *ykl* [’legyőz’]) utalás szintjén hasonlóvá teszi a csalárd barátaihoz.²³⁸

11-13. versek: A szakasz (zsoltárhoz hasonlóan) pozitívan, hitvallással és magasztalással végződik, és a próféta kifejezi hitét abban, hogy Isten, ígéretéhez híven, megszabadítja. Himnikus jellegű dicsőítést találunk a 13. versben, amely az olvasót biztatja Isten magasztalására.

14-18. versek: Ez Jeremiás nyolcadik és egyben utolsó panaszéneke. A hirtelen váltás dicsőítésről átokra visszhangra talál az Újszövetségben, Pálnál (Róm 8,39 és 9,1-2 között).²³⁹ A panaszének visszautal az elhívásra, és az „anya méhe” motívumra: a 1,5 vers szerint Isten már a születése előtt, az anyaméhben kiválasztotta Jeremiást, a próféta viszont azt kívánja, inkább meg se született volna, és sose lett volna kiválasztva. A hírt hozó ember megátkozása szimbolikus: maga a hír, amit hozott, bár akkor örömet szerzett, Jeremiás számára nem örömhír, hanem átok.²⁴⁰ Az átok emlékezetbe idézi az ítéletet, amellyel Isten sújtja Izraelt, és amely Jeremiás feladata, hogy hirdessen – a kontraszt kiemeli, hogy a próféta születését, létét és kiválasztását az isteni ítélethez kapcsolva látja. Költői kérdéssel végződik a panasz, amely a legnagyobb kétségbeesésről tesz tanúbizonyságot.

109,30); az Úr mint a szegények és rászorultak megmentője (Zsolt 9,19; 12,6; 35,10; 37,14; 40,18; 72,7.13; 109,21-22; 132,15). Részletes elemzésért és összehasonlításért ld. Lundbom 1999: 854-857.861-863.

²³⁵ Shepherd 2023: 386-387. Ókeresztény írók (Órigenész és Jeromos) felvetették, hogy az „átverés” az volt, hogy Jeremiás eredetileg úgy értette, az ítélet csak az idegen népeknek szól – amikor rájött, hogy saját népe ellen kell ítéletet hirdetni, rászedve érezte magát.

²³⁶ Shepherd 2023: 387.

²³⁷ Lundbom 1999

²³⁸ „Yahweh at the end will see that the enticement and overpowering, which the enemy hopes to carry out on Jeremiah, has been projected onto him, with the result that the call to prophesy has become a bitter memory.” Lundbom 1999: 858.

²³⁹ Shepherd 2023: 391.

²⁴⁰ Shepherd 2023: 392.

1.7 Szolgálat és élet

Jeremiás könyvében a 1,4-19. versek alkotják a prófétai elhívás és megbízatás történetét; és míg az általános prófétai elhívás elemeiből számos megtalálható, a történet bővelkedik egyedi, csak Jeremiás prófétai küldetésére jellemző motívumokkal. Bright három üzenetre osztja fel a 4-10. verseket: 1) Jeremiás (meg)tudja, hogy már születése előtt ki lett választva a prófétai szolgálatra; 2) Isten elutasítja az ellenérveit, és védelmet ígér számára; 3) az isteni szavakat/igéket szájába helyezi. Ez utóbbi a legfontosabb, mert világosan mutatja, hogy Jeremiás magát Isten szócsövének látja.²⁴¹

Szemben a többi ószövetségi prófétával, Jeremiásnál egyedül találkozunk a születés előtti (sőt, fogantatás előtti) kiválasztással. Isten nem azt mondja, hogy Jeremiást most választotta ki prófétának; hanem ellenkezőleg, a kiválasztás már az idők kezdetén megtörtént, és ebben az időpillanatban Isten csak kimondja már rég meghozott döntését. Ez a fajta „előre elrendelés” hiányzik az összes többi ószövetségi prófétánál; egyéni jeremiási jellemző. Isten előre meghozott döntéséből fakad az is, hogy Jeremiás tiltakozása eredménytelen. Az Úr elhívása és a prófétai küldetés nem Jeremiás elfogadásán vagy önkéntes felajánlkozásán alapszik, éppen ezért a tiltakozása és alkalmatlansági érzése sem törli el annak érvényességét. Prófétának lenni szükségszerűen azt is jelenti, hogy az elhívott személyes kapcsolatba lép Istennel – ez a kapcsolat definiálja a prófétát. A próféta a *homo religiosus*, az a személy, aki képes megtapasztalni a mennyei valóságot, és kijelentést kap Istentől – akinek elsődleges (és szinte egyetlen) feladata, hogy figyeljen Istenre és engedelmeskedjen neki; hogy az ő szócsöve legyen a nép között.²⁴² A próféta szava az Úr szava - ezt látjuk megjelenni Jeremiás elhívásában (1,9).²⁴³ Ezzel a kijelentéssel a prófétai üzenet teljes súlya és felelőssége a prófétáról Istenre helyeződik át: Jeremiásnak semmi befolyása nincs afelett, hogy milyen üzenetet hirdet, hanem teljesen az Úr szuverén

²⁴¹ Bright 1965: 6-7.

²⁴² Több különböző definíció létezik, amellyel kutatók megpróbálják körülírni a próféta funkcióját (ld. Nissinen 2003: 1-2, ill. Petersen 1987: 10-16). Lindblom fogalmazza meg a legegységelműbben a létfontosságú kapcsolatot Isten és a próféta között: „[What defines a prophet is] his ability to experience the divine in an original way and to receive revelations from the divine world. The prophet belongs entirely to his God; his paramount task is to listen to and obey his God. In every respect he has given himself up to his God and stands unreservedly at his disposal.” „A prófétát az a képessége határozza meg, hogy képes egyedi módon megtapasztalni az istenséget, és kijelentést kap az isteni világból. A próféta teljesen az ő Istenéhez tartozik; legfontosabb feladata, hogy figyeljen és engedelmeskedjen Istenének. Minden szempontból átadta magát Istenének, és kérdés nélkül, teljes mértékben aláveti magát az ő akaratának.” (saját fordítás) (Lindblom 1963: 1)

²⁴³ Ez a momentum nem egyedi Jeremiás elhívásában: ld. 2Móz 4,12; Isten ígérete az igaz prófétáról: 5Móz 18,18; Ézs 6,6-7. Az Úr szavának ismerete közvetlenül kapcsolódik ahhoz a motívumhoz, hogy az igazi próféta Isten tanácsában, a mennyei trón előtt áll, és direkt hallja a hangját (ld. feljebb).

döntésén múlik a próféta minden szava.²⁴⁴ Ez a fajta azonosulás, közvetlen kapcsolat Istennel a többi prófétához képest még hangsúlyosabb Jeremiásnál – Ézsaiásnál és Ezékielnél találkozunk a „Lélek/lélek” alakjával, aki mint egy közvetítő köti össze a prófétát Istennel és az Úr kijelentésével (vö. Ézs 59,21; 61,1; Ez 3,14.22; 8,1). Ezzel szemben Jeremiás nem említi a lelket, hanem teljesen Istenre hagyatkozik, mindenféle közvetítő szerepe nélkül – állandó és közvetlen kapcsolatban állt az Úrral.

Isten nem csak elhívó akaratát jelenti ki, hanem pontosan körül is határolja Jeremiás feladatát a 10. versben: ítélet (4x) és helyreállítás (2x). Fontos az igék sorrendje (először ítélet, utána helyreállítás), és fontos az aránya is (több az ítélet, mint a helyreállítás). A Tg. Jon. úgy egészíti ki és magyarázza a szakaszt, miszerint az ítélet minden népre vonatkozik, de a helyreállítás ígérete csak Izrael házára – ez az értelmezés azonban nem konzisztens Jeremiás könyvének egészével. Bár prófétai üzenetének döntő többsége a saját népéhez szólt, elhívása szerint Jeremiást Isten a „népek prófétájának” rendelte (1,5). Bár egyes érvek szerint ez a megjelölés elsősorban arra vonatkozott, hogy Jeremiás nemzetközi kontextusban fog szolgálni, a helyreállításról és eszkatológiai jövőről szóló próféciaik között számos példát látunk arra, hogy a föld népei Jeruzsálembe jönnek, Isten megmenti és megáldja azokat (ld. Jer 3,14-18; 48,47; 49,6...), és így, az ábrahámi ígéretet követve (1Móz 12,3b) Isten (új) szövetsége és áldása ki fog terjedni a föld minden népére.

Nem csak a szavai szintjén látjuk a próféta azonosulását Istennel, hanem érzelmeit tekintve is: „Jeremiás istenismerete azzal jár, hogy a próféta osztozik az Úr érzelmeiben”²⁴⁵. Ennek egyik legérzékletesebb példája a Jer 4,19-28:

Mennyire gyötrődik egész bensőm, a szívem összeszorul! Háborog a szívem, nem hallgathatok, mert lelkem hallja már a kürtszót, a harci riadót! Csapás csapást követ, elpusztul az egész ország. Hirtelen pusztulnak el sátraim, egy pillanat alatt sátorlapjaim. Meddig kell még hadijelvényt látnom és kürtszót hallanom? Bizony, bolond az én népem, nem ismernek engem! Fiaim esztelenek, értelem nélkül valók! Csak abban bölcsek, hogyan kell rosszat tenni, de jót tenni nem tudnak! Látom a földet: kietlen és pusztá, és az eget: nincs világossága! Látom a hegyeket: megrendülnek, és a halmok mind inognak! Látom, hogy nincs ember, és az ég minden madara elmenekült. Látom, hogy a dúsan termő ország pusztává lett, és minden

²⁴⁴ Berquist 1989: 132. és Lindblom 1963: 114.

²⁴⁵ Polk 1984: 56.

városa romba dőlt az Úr tekintetétől, izzó haragjától. Mert ezt mondja az Úr: Sívár lesz az egész ország, bár véget nem vetek neki. Ezért gyászol a föld, és elsötétedik odafent az ég, mert kimondtam, amit határoztam, nem bánom meg, és nem térek el tőle.

A szakaszt szokás Jeremiás vallomásai közé sorolni, és magyar Bibliánkban is „a próféta kesergése” feliratot viseli; azonban a próféta itt kifejezett érzelmei egy az egyben tükrözik Isten érzéseit is, olyannyira hogy szinte nem lehet különbséget tenni a kettő között.²⁴⁶ A szöveg (kifejezetten is 19-21 versek) érzelmi töltete egyedülálló az ószövetségi prófétai könyvek között,²⁴⁷ és Jeremiás számtalan alkalommal csatol mély érzelmeket a prófétai üzeneteihez. A próféta az Úrral együtt érez felháborodást az elfordult nép felé, és egyben mély szomorúságot az elkövetkezendő ítélet miatt. Hasonló, talán még egyértelműbb megfogalmazásban jelenik meg Jeremiás Istennel való azonosulása a 6,11 és a 14,17-22 szakaszokban is.

A héber *dbar* szó jelentését tekintve egyszerre vonatkozik szavakra és tettekre²⁴⁸ (vö. 1Kir 11,41; 14,9.29) – Jeremiás szerepe nem pusztán annyi, hogy elmondja Isten üzenetét, hanem annak kimondása által váltja az üzenetet valósággá.²⁴⁹ Ebből következik az is, hogy a prófétai elhívás és Isten teljes szuverenitása a próféta felett nem csak annak szavaira korlátozódik, hanem minden cselekedetére, Jeremiás teljes egzisztenciájára. Isten teljes hatalommal rendelkezik a próféta felett, ennek minden pozitív és negatív hozományával együtt.

Az „anya méhe” motívummal két helyen is találkozunk később Jeremiásnál – mind a két szakasz visszhangozza az elhívás-narratívát: 15,10kk és 20,14-18 versekben.²⁵⁰ A 15,10-20 szakasz egyfajta „ellen-elhívás”-ként és újból megerősített elhívásként is

²⁴⁶ Lundbom felosztja a 4,19-28-at két részre: szerinte a 19-21 a próféta kesergése, amelyre Isten a 22-28 versekkel válaszol (Lundbom 1999: 349-363). De a különbségtétel is csak azt emeli ki, hogy a próféta panasza Isten fájalmát tükrözi: „...[verses 23-28] provide a divine answer to Jeremiah's lament in vv 19-21. It could be Yahweh's answering lament. If Jeremiah has a hurt, Yahweh has one even deeper.” 356.o. Megint másik álláspontot képvisel W. Holladay, aki kommentárjában és fordításában feliratozza, hogy melyik vers melyik beszélőhöz tartozik (Holladay 1986: 141-144): szerinte a 19-21. versek Jeremiához, a 22. vers az Úrhoz, a 23-26. vers ismét a prófétához, és végül a 27-28. versek pedig ismét az Úrhoz tartoznak. Részletes elemzést a szövegről Jeremiás identitásának kontextusában ld. Polk 1984: 35-57.

²⁴⁷ Holladay 1986: 151

²⁴⁸ Ez még nyilvánvalóbban látszik Jeremiás könyve nyitómondatában (1,1): *dibré Jirmijáhu* (‘Jeremiás beszédei’), azonban a könyv a próféta szavait és tetteit egyaránt tartalmazza. Részletesebben ld. Lundbom 1999: 222-223.

²⁴⁹ Ugyanilyen jelentőséggel rendelkezik a leírt szó is: a próféta írása erővel teli, és a kimondás/leírás a bizonyosága a megjövendőlt események beteljesedésének (vö. Jer 51,61-64)

²⁵⁰ Részletesebben ld. Polk és Lundbom 1999: 229

funkcionál: Jeremiás sorban visszaemlékezik az elhívás-narratívában elhangzott isteni ígéretekre és biztatásokra, rámutat izoláltságára, az elszenvedett nehézségekre, és panasszal fordul Isten felé. A próféta felszólítja Istent, hogy tartsa be az ígéretet, amelyet az elhíváskor adott neki, és még annál is többet: nem csak azt kéri, hogy vele legyen az Úr, hanem bosszulja is meg az elszenvedett sérelmeket. Az Úr figyelmezteti Jeremiást, és a prófétai küldetés megerősítésével, valamint jelenlétének és védelmének újbóli ígérétevel válaszol.

A 20. fejezet záró szakasza (20,7-18) erőteljes nyelvezettel fejezi ki Jeremiás panaszát Isten ellen, és szól az Istennek való alávetettség negatív oldaláról: Jeremiás panaszkodik Isten előtt, szinte hibáztatja az Urat, és kifejezi abbéli érzéseit, hogy prófétai szerepe kényszerpályára állította – Jeremiás tehetetlen az Úr hatalmával szemben, Isten kényszeríti őt.²⁵¹ A *pth* tő („rászed, elcsábít”) alapvetően negatív konnotációval rendelkezik,²⁵² és itteni használata Jeremiás ellenérzéseit hangsúlyozza az isteni elhívással szemben, szinte már istenkáromláshoz közelítő hangnemével. Maga az elhívástörténet is valamilyen formában újra megjelenik:²⁵³ a 20,7 tükrözi az 1,7-ben kifejezett motívumot, hogy Isten letöri Jeremiás ellenállását az elhívással szemben; a 20,11 visszhangozza az 1,8.19 versek biztatását, hogy az Úr a prófétával van; a 20,13 a fentebb ígért megmenekülés valóságát ünnepli; míg a 20,18 az 1,5-ben megjelenő anyaméh képét hívja elő.

Az elhívás sötét emlékké válik, ahogy Jeremiás egyre erőteljesebben találkozik a nép ellenállásával, és ezzel együtt egyre hatalmasabban tapasztalja meg Isten hatalmát maga felett; hiszen Jeremiás elhívásában gyökerezik az az Úr kényszerítő hatalma a próféta élete felett. A panasznak még nagyobb súlyt ad felépítése: míg az olvasó azt várhatná, hogy (egy panaszszoltárhoz vagy hasonló panaszénekhez hasonlóan) a szakasz a 13. verssel, Isten dicsőítésével ér véget, a 14-18. versekben még erőteljesebb nyelvezettel tér vissza a panasz, immár a próféta saját életére mondott átokkal.²⁵⁴ Az anyaméh képének megismétlése kontrasztot állít az elhívással: Jeremiás azt mondja ki, hogy inkább meg se született volna, mint hogy Isten elhívása váljon az életévé. Olyannyira meggyötörte a nép ellenállása és

²⁵¹ Lindblom (1963: 190) még erőteljesebben fogalmaz, és azt mondja, hogy az Úr nevének kimondásával Isten saját tulajdonába vette a prófétát.

²⁵² Néhány példa: 2Móz 22,15 (az eljegyzett szűz lány elcsábításáról), Bír 16,5 (Delilának megparancsolják, hogy csábítsa el Sámson), illetve ezt a szót használja az 1Kir 22-ben olvasható történet a prófétákat rászedő hazug lélek kapcsán (22,21). Még egyszer fordul elő a *pth* piél formában, mégpedig a Hós 2,16-ban, amikor Isten a „csábító”, aki a hazug bálványok „csábításai” ellenében „csábítja” a népet magához.

²⁵³ Részletes kifejtésért és elemzésért ld. Lundbom 1999: 852-861.

²⁵⁴ Lundbom kiemeli, hogy Jeremiás nagyon vigyáz rá, hogy ne átkozza meg szüleit (bár említi őket), hiszen az a 2Móz 21,17 és 5Móz 27,16 szerint halálos bűn lenne. (1999: 871)

szolgálatának (látszólagos) eredménytelensége, hogy újult erővel tör elő belőle Istennel és feladatával szembeni panasz. Az elhíváskor Isten kinyilvánította, hogy Jeremiás a kezdetektől fogva ki volt választva a prófétságra, a léte elválaszthatatlanul összefonódik Isten szolgálatával – így amikor a 20. fejezetben Jeremiás átkozza a szolgálatát, akkor szükségszerűen saját létezését átkozza meg. Nem létezik Jeremiás a prófétai szolgálat nélkül.

1.8 Megpróbáltatások

A prófétai panasz oka a feladat nehézségében, az elszenvedett üldözésekben és fájdalmakban rejlik: Jeremiás élete, mint Isten prófétája, nem könnyű, ahogy ezt az elhívása már előre is vetítette. A fent említett és az ahhoz hasonló szövegrészek (pl. 12,1-5) Berquist szerint²⁵⁵ a legitimáció szerepét töltik be, és azt kívánják megerősíteni, hogy a próféta üzenete nem a sajátja, hanem Istentől származik. Ez a megerősítés szólhat a nép felé is, akik Jeremiás panaszain keresztül láthatják, hogy nem a próféta saját akaratából származik az üzenete, de még inkább megerősítő hatású lehet Jeremiás felé, aki így húz határvonalat Isten és a saját szava között. Ez a határhúzás a könyv egészét nézve gyakran teljesen eltűnik, és a próféta és Isten szava között elmosódik minden megkülönböztetés (12,7-8.10-11; 14,8.17);²⁵⁶ míg máskor Jeremiás Isten haragjával szembe áll, és megpróbál közbenjárni a népért, helyenként szinte azonosítja magát vele.²⁵⁷

Jeremiás elhívásakor elhangzott az, hogy ő az egész néppel szemben fog állni (1,18), és ez a néptől és normál élettől való teljes izoláltsága folyamatosan jelen volt prófétai szolgálata alatt; ezt maga Jeremiás is többször kifejezi (pl. 15,10). Isten drasztikus parancsa teljesen elkülöníti, mondhatni kizárja a prófétát a közösségből:

Mert ezt mondja az Úr: ne menj be gyászolók házába, siratni se menj, részvétet se mutass irántuk! Mert elveszem a békességet ettől a néptől – így szól az Úr –, a szeretetet és az irgalmat. ... Lakodalmas házba se menj be, és enni-inni se ülj le közöttük! (Jer 16,5.8)

²⁵⁵ Berquist 1989: 136.

²⁵⁶ von Rad 2007: 168-179.

²⁵⁷ Elkan, Judith: *Jeremiah prophet of truth – a psychoanalytic exploration*. In: *European Judaism: A Journal for the New Europe*. 32 (1) 1999: 38. „At times Jeremiah and God both weep with compassion; at other times it is God’s fury that pours out through Jeremiah and exhausts him; but there are also moments when God’s wrath appals Jeremiah and he tries to intercede for the people; yet on occasion it is his own rage that bursts out in a cry of vengeance: ‘Let them be taken to the slaughterhouse like cattle.’”

A prófétai lét életének minden aspektusát áthatotta: minden, amit tett, és minden, amit nem tett, része volt az isteni üzenetnek, nem létezett élete a prófétai küldetésen kívül, mindent felemésztett az Úrtól kapott feladat.²⁵⁸

Ez az izoláltság nem csak a nagyobb közösségi kontextusban valósult meg, hanem szűk családi kapcsolataiban is. Isten megtiltotta a prófétának, hogy feleséget vegyen maga mellé, és saját családot alapítson (16,1-2); és bár Jeremiás családjáról nagyon keveset mond el a könyv (a Jer 1,1-ben leírt származási helyen és édesapja nevén kívül semmi konkrétat), az elejtett információkból le tudunk vonni néhány következtetést. A Jer 12,6a Jeremiás közvetlen családtagjainak árulásáról beszél – a héber *'ahéká w^obét- 'ábiká* a szoros családi és vérségi kötelékekre utal; a Jer 11,18-23 pedig az anatótiak (ahonnan a próféta származott) gyilkossági kísérletéről számol be. S. D. McBride 2009-es tanulmányában kísérletet tesz Jeremiás családfájának felfejtésére, és bár nem lehetünk benne kétségtelenül biztosak, de valószínűsíthető, hogy Jeremiás közeli rokonai prominens helyeket foglaltak el a kormányzatban és a kultuszban egyaránt.²⁵⁹ Azonban a próféta családja a könyvfeliraton kívül sehol nem kerül említésre, Jeremiást állandó konfliktusban látjuk a kultusszal és a kormányzati intézményekkel (ld. lentebb), valamint a fentebb említett igeszakaszok is arra engednek következtetni, hogy semmiképpen nem beszélhetünk szoros viszonyról a próféta és családja között, sokkal inkább ellenkezőleg. Jeremiás egyedül van, nincs olyan közösség, se közeli, se távoli, amihez tartozónak mondhatja magát. A kultusz és a népi vezetőkkel szembeni konfliktusában egy kivételt láthatunk: Jeremiás feltételezhetően pozitív véleménnyel volt a jósiási reformról (ld. 2Kir 22-23 és 2Krón 34-35). Nehéz a próféta hozzáállásáról bármi határozottat állítani, mert sem a 2Kir, sem a 2Krón említi Jeremiás személyét és munkásságát a reform kapcsán (az egyetlen említés a prófétáról a 2Krón 35,25, amely szerint Jeremiást siratódalt szerzett Jósiásról annak halála után); illetve Jeremiás könyvében sem találunk kimondott, direkt referenciát a reformra. Egyes kutatók szerint Jósiás uralkodása alatt Jeremiás szüneteltette prófétai tevékenységét (feltételezhetően azért, mert az ország és a nép jó irányba kezdett el mozdulni),²⁶⁰ más álláspont szerint azonban a reform alatt is aktívan végezte prófétai munkáját.²⁶¹ Lundbom

²⁵⁸ Goldingay, John: *God's prophet, God's servant – A study in Jeremiah and Isaiah 40-55*. Attic Press, 1984: 23. és McBride 2009: 180.

²⁵⁹ McBride 2009: 192-196. McBride feltételezi, hogy Jeremiás édesapja, Hilkijjá azonos lehetett a Jósiás-korabeli főpappal, illetve Hilkijjá feltételezett unokája (így Jeremiás unokaöccse) lehetett az a Szerájá főpap, akit Nebukadneccar babilóniai király Riblában kivégeztetett (2Kir 25,18-21 és Jer 52,24-27).

²⁶⁰ von Rad 2007: 172.

²⁶¹ Lundbom 1999: 105-117.

úgy véli, hogy a Jer 15,17 vers a jósiási reformot felvezető ünneplésre és páskára vonatkozik, amelyről a próféta szkeptikusan nyilatkozik, bár valószínűleg bizonyos mértékig támogatta annak törekvéseit.²⁶² Fontos megjegyezni, hogy Jósiás reformja és centralizációs törekvései negatívan érintették az anatóti szentélyt és a hozzá köthető papi családot, amelyhez Jeremiás is tartozott – a jeruzsálemi templom kizárólagossága egyben az anatóti szentély megszüntetését is jelentette. Amennyiben Jeremiás valóban támogatta a jósiási reformot, az indokot szolgáltatathat az üldözésre és gyilkossági kísérletre, amelyet az anatótiak a próféta ellen megkíséreltek (Jer 11,18-12,6 – részletesebben ld. 4.2.2 fejezet).

A vezetői rétegtől, a néptől és a hivatalos kultusztól való eltávolodás megjelenik Jeremiás igehirdetésében is: a 6,10; 7,27-28 és 9,1 versek mind annak példái, amikor a próféta tudatosan kivonja magát a nép közösségéből, és sorsukra hagyja őket, hiszen nem hallgatnak az Úr szavára. Jeremiás prófétai szavai bemutatják, hogy a nép határozottan ellenállt a próféta üzenetének aktívan támadnak ellene; ugyanakkor Jeremiás saját viselkedésével tükröt tart a nép elé, és bemutatja, hogy milyennek is kéne lennie Isten népének, az Úr számára elkülönített, választott embereknek. Goldingay ezt az gondolatot tovább folytatva Jeremiást „az igazi Izraelnek” nevezi: „[Jeremiás] elhívása arra szól, hogy egyedül megállva legyen az egy igaz izraelita, különválasztva a tömegtől, hogy ezáltal megmutassa a tömegnek, hogy milyennek kéne lennie”.²⁶³

A prófétát ennek ellenére azonban sokszor halljuk a nép nevében, szinte a néppel azonosulva megszólalni: „Öltetek azért zsákruhát, sírjatok és jajgassatok, mert nem fordult el **rólunk** az Úr izzó haragja!” (Jer 4,8, kiemelés tőlem). Ugyanezt a személyes hangot halljuk a Jer 10,19-20 versekben:

Jaj nekem, összetörtem, gyógyíthatatlan a sebem! Azt gondoltam, hogy majd csak kibírom ezt a bajomat. De ledöntötték sátramat, eltépték az összes sátorkötelet. Fiaim elhagytak, nincsenek. Nem feszíti ki senki a sátramat, nem vonja föl senki a sátorlapokat.

Kommentátorok vitatkoznak azon, hogy kit kell a beszélőnek tekinteni:²⁶⁴ vajon a nép, a város, a föld vagy a próféta? Az elhagyatottság, magára hagyottság hangjai szólalnak meg

²⁶² Lundbom 1999: 109-110.

²⁶³ „[Jeremiah] was called to be the one true Israelite, called to stand alone, apart from the crowd, to show the crowd what it should be.” Goldingay 1984: 36.

²⁶⁴ Többen azt a kérdést is felvetik, hogy vajon végig ugyanaz-e a beszélő, vagy történik váltás. W. Holladay úgy véli, hogy mindig a lehető legpontosabban el kell különíteni a különböző beszélőket, hangokat, míg Buber azt állítja, hogy Jeremiás azonossága olyan erős a közösséggel, hogy nem lehet szétválasztani.

Isten ítéletére válaszul (10,17-18), és a megszólaló meghatározásának nehézsége mutatja Jeremiás azonosulását a pusztulásra ítélt néppel. Nem tudjuk eldönteni, hogy a próféta a nép segélykiáltását hangosítja ki, vagy saját maga nevében szólal meg – de legvalószínűbb, hogy ezekben a versekben a próféta olyan mértékben azonosult a néppel, hogy megkülönböztethetetlené vált a két szereplő. Polk úgy véli, hogy a próféta önazonosítása a néppel az egyetlen ok, ami miatt hallhatjuk a nép hangját: ha Jeremiás nem lenne hajlandó arra, hogy önmagát Izraellel azonosítva odaálljon Isten ítélete alá, akkor nem lenne kitől hallani a szenvedő és elítélt nép hangját, mert az ítélet alatt álló Izraelnek már nincs joga megszólalni.²⁶⁵

Ez az azonosulás alapvető része a prófétai identitásnak, hiszen ez adja az alapját a próféta közbenjáró szerepének (ld. 14,19-22). A közbenjárás elidegeníthetetlen része a prófétai működésnek,²⁶⁶ azonban Jeremiásnál problémába ütközünk: az Úr több alkalommal is egyértelműen megtiltja neki a közbenjárást (ld. 7,16-17; 11,14-17; 14,11-12; 15,1). Az ószövetségi próféták közül talán Jeremiásnál találkozunk a nép szenvedésével való legszenvedélyesebb, legérzékletesebb azonosulással (vö. 8,18-23; 13,17; 14,17), Lindblom egyenesen a legkiemelkedőbb közbenjárónak (*supreme intercessor*) nevezi Jeremiást.²⁶⁷ Azonban a közbenjárás tiltása Istentől figyelmeztetés arra, hogy a próféta minden együttérzése mellett nem hagyhatja figyelmen kívül a nép bűneit és megkeményedett szívét²⁶⁸ – az Úr figyelmeztető szava ellenére az emberek nem bánták meg bűneiket, és nem fordultak vissza Istenhez, ezért aztán Isten eltökélt az ítélet felől, nincs helye közbenjárásnak. Berquist ezeken felül legitimációs szerepet is tulajdonít a közbenjárás tiltásáról szóló szakaszoknak: az isteni parancs magyarázza, hogy Jeremiás miért nem tölti be az egyik alapvető prófétai funkciót, és mégis az Úr igaz prófétája.²⁶⁹ Mégis, ez a tiltás sokszor csak növeli a próféta fájdalmát, aki így egyszerre érez fájdalmat népe szenvedése és keményszívűsége miatt.

Lamparter a 19-20. verseket a 17-18. versekkel összekapcsolja, és azok fényében értelmezi, míg Bright szerint itt a próféta hangja hallható, aki a népért, a nép nevében szól. Részletes elemzést ld. Polk 1984: 60-74.

²⁶⁵ „[I]t is precisely because of what Jeremiah does with his 'I', it is because of what he says in 19b, that we now hear v. 20 as a blend of the two voices, Jerusalem's and Jeremiah's. In fact, it seems doubtful that without Jeremiah's presence here, Jerusalem would have a voice at all.” Polk 1984: 73-74

²⁶⁶ Wilson 1980

²⁶⁷ Lindblom 1963: 205

²⁶⁸ Roach, Corwin C.: The Relevance of Jeremiah. In: *Journal of Bible and Religion*, 17 (4) 1949: 232

²⁶⁹ Ezen felül a közbenjárás isteni tiltása lehetőséget ad arra, hogy a közbenjárást végző próféták lelepleződjenek mint hamis próféták. Berquist 1989: 133

1.8.1 Hamis próféták és hitelesség

A prófétai könyveknek egy sajátos tulajdonsága, hogy a különböző szövegtípusok és azoknak eltérő nézőpontjai révén lehetősége ad a nézőpontváltásra és egy esemény vagy személy komplex ismertetésére, megértésére.²⁷⁰ Az is megfigyelhető, hogy minél több narratívát, harmadik személyű szöveget tartalmaz egy prófétai könyv, annál nagyobb hangsúly van az üzenet mellett a próféta személyén is: Jeremiás könyvében a számos eltérő típusú szöveg és történet arra hív, hogy az olvasó ne csak Jeremiás üzenetére, hanem az ő személyére is fókuszáljon, őt szinte mintának vagy példának lássa.²⁷¹ A narratív szakaszok arra is lehetőséget adnak, hogy képet kaphassunk arról, vajon a nép hogyan látta, értelmezte Jeremiás személyét és szolgálatát? Az egyik legfontosabb kérdés, hogy honnan tudhatja a hétköznapi izraelita, hogy Jeremiás valóban az Úr prófétája, és nem csak egy a hamis próféták közül? Mi igazából Isten üzenete?

Jeremiás könyvét átszövi az igazság és hazugság motívuma; a *seker* ('hazugság, csalárdság') kifejezés harminchétszer fordul elő a könyvben.²⁷² Több alkalommal halljuk Jeremiást panaszkodni a hamis prófétákról (ld. 5,13.31; 6,13-14; 14,13-16; 23,9-40; 29,8-9.20-32), illetve a 28. fejezet elénk tárja a történetet két próféta (Jeremiás és Hananjá) közötti összetűzésről, ahol a valódi kérdés az, hogy ki is az igaz próféta, kinek az üzenete az Úr igazsága. A kettő között első látásra és külsőleg nincs különbség: mind az igaz, mind a hamis próféta azt mondja, hogy üzenetét Istentől kapta, mindkettő hajt végre szimbolikus cselekedeteket, és mindkettő kikiáltja magát az igaz, a másikat a hamis prófétának. A nép feladata lenne megkülönböztetni a kettőt, megállapítani, hogy ki valóban az Úr küldötte.

A Szentírásban nem ismeretlen ez az attitűd: számos alkalommal maga a Biblia hívja fel a figyelmet az igazság megvizsgálására, és figyelmeztet, hogy ne fogadjunk el mindent kérdés nélkül.²⁷³ Jelen tanulmányunknak nem az a célja, hogy megfogalmazzuk a helyes megkülönböztetés kritériumait (erről számos más tanulmány született),²⁷⁴ hanem arra

²⁷⁰ Részletesebb kifejtésért ld. Nasuti, Harry P.: 'The poetics of biblical prophecy' in Ahn, Cook (szerk): *Thus says the Lord*. 2009: 99-113.

²⁷¹ „The presence of a wealth of different types of material about the prophet often seems to invite a view of the prophet as either a role model or a foreshadowing of that reader's future state.” Nasuti 2009: 103

²⁷² Elkan 1999: 35

²⁷³ Legegyértelműbben ld. 1Jn 4,1: „Szeretteim, ne higgyetek minden léleknek, hanem vizsgáljátok meg a lelkeket, hogy Istentől valók-e, mert sok hamis próféta jött el a világba.”

²⁷⁴ Általános bibliai teológiai áttekintésként ld. Moberly. R.W.: *Prophecy and discernment*. New York: Cambridge University Press, 2006. Kifejezetten Jeremiás-fókuszú kutatásként ld. Epp-Tiessen, Daniel: *Concerning the Prophets – True and False Prophecy in Jeremiah 23:9-29:32*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2012. Epp-Tiessen remek kutatástörténeti áttekintést is nyújt az igaz és hamis prófécia kapcsán született tanulmányokról: 2012: 9-40.

kívánunk rámutatni, hogy Jeremiásnak meg kellett küzdenie azokkal, akik megkérdőjelezték prófétai szavának hitelességét, valamint több összeütközése volt olyan személyekkel, akik önmagukat prófétának kikiáltva kétségbe vonták Jeremiás hitelességét.

Jeremiás számára saját hitelessége biztos volt: az elhívásából fakadt belső meggyőződés, amivel a többi (hamis) próféta igehirdetése ellenére is folytatta szolgálatát, és hirdette a kapott ígét.²⁷⁵ Az önmaga elhívásában és az Istentől kapott feladatában való bizonyossága egyidejűleg a hamis, más üzenetet közlő próféták igazságának tagadását is jelenti²⁷⁶ (vö. 23,9-40). A legitimáció kérdésének jelentőségét mutatja a MT és GJer szövegek közötti különbségek egyik csoportja is: ahogy azt korábban is megjegyeztük, a MT héber szövege hosszabb a GJer-nél. A MT-ben megfigyelhető kisebb, teológiaiilag motivált betoldások közé tartoznak azok az esetek, amikor a héber szöveg hozzáteszi Jeremiás nevéhez a „próféta” jelzőt, amikor az a GJer szövegéből hiányzik.²⁷⁷ Ez a jelenség főleg olyan kontextusban fordul elő, amikor a nép nem hallgat Jeremiásra – így a (kibővített) szöveg még inkább kihangsúlyozza az emberek engedetlenségét az Úr igaz üzenetével szemben. Míg a nép folyamatosan megkérdőjelezte Jeremiás prófétai szerepét, őt Isten hűségessé tette az elhívásához: *Megerősített várossá teszek ma téged: vasoszloppá és ércfallá az egész országgal szemben.* (1,18a)

1.8.2 Szenvedés és üldöztetés

A 15,10-20 és 20,7-18 szakaszok előzménye a nép keményszívúsága és mindazok a nehézségek, üldöztetések, amikkel Jeremiás találkozott – a panasz ezekben a megpróbáltatásokban gyökerezik. A megpróbáltatásokra maga az Úr is felhívta Jeremiás figyelmét az elhívás-narratívában (1,17-19). Az üldözésre figyelmeztetés és azt követően Isten védelmének és támogatásának ígérete az egész könyvre vonatkozóan meghatározza Jeremiás viszonyát a néphez és az Úrhoz is. A fenti szakasz azt mutatja, hogy az elhívásától kezdve szolgálatának elválaszthatatlan része az is, hogy a közösség, akihez küldetett, ellen fog állni neki, üldöztetésben, nehézségekben lesz része, és neki ebben kell helyt állnia (vö. Jer 26,7kk; 37,11-43,7); és ugyanúgy része szolgálatának az, hogy mindezekben a megpróbáltatásokban Isten védelme lesz vele, ígéretet kapott arra, hogy az Úr meg fogja

²⁷⁵ Lindblom 1963: 182. Elkan (1999: 44-45) szintén kiemeli a belső meggyőződés jelentőségét, bár ő arra következtetésre jut, hogy Jeremiás nem volt biztos saját igaz prófétai voltában: „But how does Jeremiah know that he speaks 'truly', and how do we know and recognise who is a true prophet? What is the basis of his conviction? In fact, he does not know. He lives in uncertainty and doubt – at times recoiling from God, at times turning against the people, at times attacking himself.”

²⁷⁶ Berquist 1989: 137-138

²⁷⁷ TBH 7.2.2.2.2. (Proto-)Masoretic Text of Jeremiah - Characteristics

örizni, és teljes hatalommal rendelkezik afelett, hogy mit enged megtörténni Jeremiással. Jeremiás prófétai küldetéséhez az elejétől kezdve hozzátartozott, hogy ellenállással fog találkozni, nehézségekben és üldöztetésben lesz része – Ryken úgy fogalmaz, hogy „Jeremiás szenvedése az elhívásakor kezdődött.”²⁷⁸ A nehézségek (harc a hamis próféták ellen, börtön, fizikai bántalmazás) nem csak véletlenszerű vagy esetleges következménye volt Jeremiás prófétai szolgálatának, hanem a küldetésének a részét képezték, kikerülhetetlenül hozzá kapcsolódtak – ezt az Úr egyértelműen kimondja az elhíváskor.

A bibliai szövegben számos leírást találunk, amikor Jeremiás ige hirdetésére válaszul a próféta elhallgattatását tervezték (ld. 18,18; 26,7-24): a nép vezetői nem találták helyénvalónak a kihirdetett ítéletet, és (Jeremiást hamis prófétának kikiáltva) megpróbálták börtönbe zárni vagy megölni. A 26. fejezetben olvasható történet azonban két további, említésre méltó pontot felhoz: 1) a vezetők lemondanak Jeremiás megöléséről arra hivatkozva, hogy nem lehet biztosan kimondani, hogy Jeremiás nem Isten szavát közölte, és több mint egy évszázaddal korábban volt már példa olyan prófétára, aki Jeruzsálem vesztét prédikálta, de a király mégsem ölte meg (26,18-19);²⁷⁹ valamint 2) olvasunk egy ellenpéldáról, Urijjáról, aki Jeremiáshoz hasonlóan prófétált, és halál lett a sorsa (26,20-23). Ennél még erőteljesebben jelenik meg Isten üzenetének elutasítása a Jer 36-ban olvasható történetben, amikor Júda királya a leírt igéket darabokra vágja, és tűzre veti. Ahogy a 26,24-ben, úgy a 36,11-19-ben olvasunk olyan udvari emberekről, akik (úgy tűnik) Jeremiás pártját fogták, és segítettek neki menekülni;²⁸⁰ azonban ugyanúgy a legmagasabb rangú személyek közül kerültek ki azok is, akik a próféta legelszántabb üldözői voltak (pl. a király [Jer 36,26], az őrségparancsnok [Jer 37,13], Pashúr pap, a templomfelügyelők vezetője [Jer 20,1-3], illetve később a Júdában maradtak vezetője és az összes csapatparancsnok [Jer 42,1-43,7]).

²⁷⁸ Ryken 2001: 20.

²⁷⁹ Meg is nevezik Mikeás prófétát (vö. Mik 1,1; és az idézett vers Mik 3,12). Ld. Lundbom 2004: 294-295.

²⁸⁰ Érdemes megjegyezni, hogy mind a két támogató személy (Ahikám és Mikájehú) Sáfán nevéhez kötődik (előbbi a fia, utóbbi az unokája) – ahhoz a Sáfánhoz, aki a 2Kí 22,3-13 szerint Jósias idejében, a törvénykönyv megtalálásakor volt kancellár, így egy nagyon prominens udvari főember és család feje. Sáfán családja több ponton is kapcsolódik Jeremiás idejéhez és szolgálatához: harmadik fia, Elászá vitte el Jeremiás levelét a száműzöttekhez (Jer 29,3), illetve a fentebb említett Ahikám fia (Sáfán unokája) volt Gedaljá helytartó, akit Jeruzsálem elfoglalása után Nebukadneccar babilonai király Júda városainak helytartójává tett, és akinél Jeremiás menedéket talált a babilonai győzelem után (Jer 39,11-41,3). Sáfán családfáját megrajzolta Lundbom, Jack: *Jeremiah 21-36*. AB 21B, New haven, Yale University Press. 2004: 299.

Goldingay úgy fogalmazza meg, hogy a nép úgy bánt Jeremiással, ahogy Isten üzenetével: elutasítással és támadással.²⁸¹ Jeremiás mint az Úr képviselője a nép körében ugyanabban a negatív fogadtatásban részesül, mint üzenete – így az átélt üldözések, nehézségek és szenvedések csak egy újabb aspektusa annak az életnek, amely teljesen Isten szolgálatában áll.

1.9 Összefoglalás

Jeremiás teljes életét átformálta és felemésztette prófétai elhívása: ahogy az Úr megmondta neki elhívásakor, Isten szolgálata volt életének célja, erre lett kiválasztva az idők kezdetétől fogva.²⁸² Belülről számos alkalommal küzdött kételyekkel, azzal az érzéssel, hogy küldetése értelmetlen, elbukott – néha Istennek mondott panaszai az istenkáromlás határát feszegették. Azonban azért fordulhatott az Úrhoz panaszával, mert állandó és közvetlen kapcsolatban állt Istennel; életének minden aspektusát átadta Isten irányítása alá, és ez a kapcsolat prófétai szolgálata alatt végig fent maradt. Népével való kapcsolata ambivalens volt: egyszerre azonosult Isten ítélő haragjával, és érezte át a szenvedő nép kétségbeesését és fájdalmát. Hitelességét kortársai egy része határozottan megkérdőjelezte, gyakran üzenetét erőszak fogadta. Küzdenie kellett a hamis prófétákkal, és azzal, hogy családja, népe kitagadta és üldözte őt. A kívülről jövő támadások és nehézségek többször alapot szolgáltattak arra, hogy kételyt érezzen feladatát illetően, vagy eredménytelennek érezze saját szolgálatát. Ezek a kételyei és belső küzdelmei azonban valóban belsők maradtak, és a valóban komoly, kívülről érkező kihívások ellenére Isten megerősítette a prófétát az elhíváskor mondott ígéretének megfelelően, és bevehetetlen bátyává lett.

5. Pál önértelmezése

A következő részben azt vizsgáljuk meg, hogy Pál apostoli identitását, önértelmezését mennyiben befolyásolta Jeremiás prófétai identitása. Ehhez első lépésként röviden áttekintjük az *apostol* és *próféta* szavak használatát, jelentésárnyalatait (elsősorban Pál írásaiból kiindulva), majd felvázolunk a páli apostol-fogalomra tett néhány, általánosan prófétainak tekinthető hatást, végül pedig kiemeljük a kifejezetten Jeremiáshoz köthető párhuzamokat.

²⁸¹ Goldingay 1984: 41-42

²⁸² „Throughout the book, Jeremiah’s persona does seem to come into focus but only to the extent that it is absorbed into his prophetic identity and mission, which is to carry out faithfully the instructions he receives from Yahweh, Israel’s traditional, only legitimate and reliably sovereign God.” McBride 2009: 180.

1.10 Próféta és apostol

Fentebb röviden ismertettük az ókori Közel-Keleten és az Ószövetségben található prófétai szerepkört, illetve szóhasználatot. Ehhez viszonyítva az Újszövetség kissé megváltoztatott értelemben használja a *prophétés* ('próféta') főnevet és a hozzá tartozó *prophéteuo* ('prófétálni') igét. Pál apostol 14 alkalommal használja a főnévi formát²⁸³, és további 11 alkalommal az igei alakot.²⁸⁴ Két csoportra lehet választani a páli szóhasználatot: a *προφητεω* ige csak az 1Kor-ban fordul elő, és minden alkalommal a 'prófétálás mint lelki ajándék' értelemben használja Pál. A főnévi forma előfordulásai a korintusi levélben szintén az újszövetségi, lelki ajándékként értelmezett prófétálásra vonatkoznak, illetve ide sorolható még az Ef-i három említés is. Ezzel szemben a másik csoportba tartozik a három előfordulás a Róm-ban és az 1Thessz 2,15, amelyek az ószövetségi prófétákra utalnak.²⁸⁵ Jelenlegi tanulmányunk szempontjából az első csoportot szükséges megnéznünk: milyen az az újszövetségi próféta, amely jelen van a keresztyén gyülekezetekben, és a Szentlélek egyik kegyelmi ajándékaként (karizmájaként) értelmezendő.

Az újszövetségi prófécia alapját tekintve különbözik az ószövetségi prófétai működéstől:²⁸⁶ alapja feltételezhetően a Péter pünkösdi beszédében idézett jóeli ígéret (ApCsel 2,16-21 idézi Jóel 3,1-5-t). A Szentlélek kitöltetéséhez kapcsolódik, így nem is meglepő, hogy Pál a Szentlélektől származó kegyelmi ajándékok közé sorolja, a gyógyítás, a nyelveken szólás vagy a lelkek megkülönböztetése mellett (vö. 1Kor 12,4-11). Főként az 1Kor 14,1-5 megfogalmazása arra enged következtetni, hogy a „próféta” nem egy pozíció, amelyet egy-egy adott személy tölt be, hanem egy szolgálati forma, amelyet több, időről-időre változó személyek tölthetnek be.²⁸⁷ A páli megfogalmazás arra utal, hogy míg az ószövetségi próféta egy-egy, Isten által kiválasztott ember életet felölelő szolgálatára korlátozódott, az Újszövetség korában egy, potenciálisan bárki számára elérhető lelki

²⁸³ Róm 1,2; 3,21; 11,3; 1Kor 12,28.29; 14,32 (2x); 14,37; Ef 2,20; 3,5; 4,11; 1Thessz 2,15; Tit 1,12

²⁸⁴ Minden előfordulás az 1Kor-ban található: 1Kor 11,4.5; 13,9; 14,1.3.4.5 (2x); 14,24.31.39

²⁸⁵ A felosztásból kihagytam a Tit 1,12-t, amely egy atipikus használati forma, teljesen eltér a többi levélben található jelentéstől, kontextustól. Valószínűleg egy keresztyénségen kívüli emberre/csoportra vonatkozott a próféta megjelölés, legnagyobb valószínűség szerint a krétaiakra (közülük valaki, a sajátjuk – „*eksz autón; idios aoutón*”). A szentíró azért használhatta a „próféta” kifejezést, mert feltételezhetően a krétaiak maguk is ezt a kifejezést használták a saját kontextusukban, és Pál átvette az általuk használt terminológiát.

²⁸⁶ Hogeterp A.L.A.: *Prophecy and the prophetic as aspects of Paul's theology*. Stellenbosch Theological Journal 4 (2), 2018: 191. „Paul (...) distinguishes the prophets of the Holy Scriptures (Rom 1:2) from his ideas about early Christian prophecy.”

²⁸⁷ Fee, Gordon D.: *The first epistle to the Corinthians – Revised edition*. NICNT. Eerdmans, Grand Rapids. 2014: 685

ajándék, amely széleskörben elterjedt a gyülekezetekben (vö. 1Thessz 5,19-22; Róm 12,6).²⁸⁸ A lelki ajándékok közül az egyik legkívánatosabb (vö. 1Kor 14,1-5), hiszen az újszövetségi prófécia elsődleges funkciója, hogy a gyülekezetet tanítsa és bátorítsa (1Kor 14,31, és a híveket építse és vigasztalja (1Kor 14,3).²⁸⁹

A fentiek ellenére ez a prófétai jogkör egyértelműen kisebb autoritással rendelkezik, mint az ószövetségi prófétáké, hiszen Pál egy ponton sem indikálja, hogy az újszövetségi próféták beszédei ugyanolyan státusszal rendelkezzenek, mint az ószövetségi prófétai iratok, vagy akár az evangélium központját képező jézusi kérügmá. A Róm 1,2 (*dia tón prophétón autou en graphai hagian*) és 3,21 (*dikaioyné theou ... martyroumené hypo tou nomos kai tón prophétón*) mind úgy hivatkozik a prófétákra, mint ami a Pál által szent iratokként tisztelt és forgatott csoportba tartozik; a 3,21-ben valószínűsíthetően a Héber Biblia hagyományos hármas felosztásából említ kettőt (tóra, n^ebiím, k^etúvim: törvény, próféták, írások). Így egy minőségi különbséget és elhatárolódást figyelhetünk meg az ószövetségi és újszövetségi prófécia és próféták között.²⁹⁰

Az újszövetségi prófétai szereppel párhuzamosan említi Pál az apostol funkcióját: 34 alkalommal²⁹¹ használja az *αποστολος* kifejezést. Az Ef 2,20 és 3,5 funkcióban és jelentőségben egymás mellé helyezi a két tiszte: az újszövetségi apostolok és próféták töltötték be a keresztyén egyházban azt a szerepet, hogy az evangélium és isteni kijelentés elsődleges hallgatói és hirdetői voltak.²⁹² A két szerep egyértelműen elkülönül, valamint nyilvánvaló hierarchiában állnak: *próton apostolous deuteron prophétas* (1Kor 12,28). Az apostol megelőzi az újszövetségi prófétai szerepet, és túl is mutat rajta: szemben a korintusi levelezésben leírt prófétai szereppel, amely valószínűleg alkalmankénti szerep lehetett, amelyet bármelyik keresztyén betölthetett, ha a Lélek megajándékozta őt azzal a karizmával, az 'apostol' a keresztyén gyülekezetekben egy bevett kifejezés lehetett, amely

²⁸⁸ Fee 2014: 660

²⁸⁹ Hogeterp 2018: 182

²⁹⁰ Ennek az elhatárolódásnak és minőségbeli különbségnek a hátterében a kor próféciaértékelése is állhat. Ahogy azt egy korábbi fejezetben is említettem, az ószövetségi kánon lezáródása mögött álló egyik meggyőződés az lehetett, hogy a szentírási tekintéllyel rendelkező prófécia és kijelentés megszűnését feltételezték (részletesen ld. Aernie 2012:28-68; Hogeterp 2018:169-178). Tetten érhető volt az intertestamentális korban is a prófétai tevékenység, de nem tulajdonítottak neki kanonikus jelentőséget, sokkal inkább az ószövetségi prófécia és prófétai tevékenység kiterjesztésének és aktualizálásának tekintették (vö. qumráni iratok). Hasonlóképpen olvashatunk alkalmanként az Újszövetségben is különböző prófétákról (ApCsel 11,27-28; 21,10-11), akik Isten hiteles szószólóiként járnak a nép között, de mégsem rendelkeznek az ószövetségi próféták tekintélyével és súlyával.

²⁹¹ Róm 1,1; 11,13; 16,7; 1Kor 1,1; 4,9; 9,1.2.5; 12,28.29; 15,7.9; 2Kor 1,1; 8,23; 11,5.13; 12,11.12; Gal 1,1.17.19; Ef 1,1; 2,20; 3,5; 4,11; Fil 2,25; Kol 1,1; 1Thessz 2,7; 1Tim 1,1; 2,7; 2Tim 1,1.11; Tit 1,1

²⁹² WBC vol.42. p154

egy adott, tekintéllyel rendelkező embercsoportra vonatkozott.²⁹³ Nem csak a tizenkettő eredeti apostol megjelölése volt, hanem egyszerre jelentett funkciót és pozíciót. Pál a levelezésében több különböző csoportra vonatkoztatja a kifejezést:²⁹⁴ jelöli a tizenkettőt (Róm 16,7; 1Kor 9,5; 15,7.9; Gal 1,17.19), általában a levelek elején magát Pált (Róm 1,1; 11,13; 1Kor 1,1; 9,1.2; 15,9; 2Kor 1,1; Gal 1,1; Ef 1,1; Kol 1,1; 1Tim 1,1; 2,7; 2Tim 1,1.11; Tit 1,1), valamint általánosabb értelemben mindazokat, akiket a Szentlélek által Isten elhívott, és az apostolság lelki ajándékát kapták (1Kor 4,9; 12,28-29; 2Kor 8,23; 12,12; Ef 2,20; 3,5; 4,11; Fil 2,25 – ezek közül a 2Kor 8,23 és Fil 2,25 előfordulásokat a RÚF egyszerű 'követ' vagy 'küldött' kifejezéssel adja vissza, ezzel is jelezve, hogy itt az *apostolos* általánosabb jelentésben fordulhat elő). Maga a kifejezés a keresztyénség előtt szinte nem létezett,²⁹⁵ így pontos jelentésére is csak a keresztyén iratokból (elsősorban az Újszövetségből) következtethetünk.

Egy személy (jelen esetben Pál) apostoli tisztjét külső szemlélő által felismerhető jelek kísérik – így az apostoli elhívás kívülről felismerhető és megerősíthető (vö. Gal 2,7-9).²⁹⁶ Ugyanakkor sosem emberi kezdeményezésre válik valaki apostollá; ez kizárólag a Szentlélek ajándéka azoknak, akiket Isten *hív* és az evangélium hirdetésére *elküld*. Az 1Kor 1,9 összekapcsolja az apostoli tisztet azzal, hogy az illető „látja a feltámadt Urat”: ez arra enged következtetni, hogy van valamiféle különleges megbízatás, küldetés, amelyet a feltámadt Jézus ad a kiválasztott személynek.²⁹⁷

Teológusok számára régóta kérdésként merült fel, hogy vajon milyen ókori koncepció állhat az apostol tisztjének kialakulása mögött, milyen háttérből meríthet; kutatástörténeti szempontból három szakaszt különböztetünk meg:²⁹⁸

1. rabbínikus *saliah*: a rabbínikus korszakra végleges formájában kialakult, de már azt megelőzően is létező tisztség, amelynek vallási és bírói szerepe is van. A megnevezés eredete a *slh* ('elküld') héber gyökhöz köthető, és a megbízotti, szószólói viszonyt hangsúlyozza. Az apostol és *saliah* rokonsága mellett szól, hogy

²⁹³ Fee 2014:26. A prófétai szerep részletes tárgyalásához ld. Kókai-Nagy Viktor: *Karizmatikus gyülekezetvezetés az Újszövetség korában – próféták a páli gyülekezetekben*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2022.

²⁹⁴ DPL 1993: 50-53, valamint Agnew 1986:76-78. Az újszövetségi előfordulások teljeskörű értékeléséhez ld. Agnew 1986:77, 10. lábjegyzet.

²⁹⁵ A LXX egyszer használja a főnevet, Symmachus is egyszer, Hérodotosz kétszer, míg az Újszövetségben több mint 80 alkalommal fordul elő.

²⁹⁶ DPL 1993: 52

²⁹⁷ Bruce 2009: 94.

²⁹⁸ Részletes kifejtésért ld. Agnew 1986:79-96.

a Héber Bibliában előforduló *slh* gyököt a LXX az *ex-apostellein* ('elküld, kiküld') görög kifejezéssel adja vissza több mint 700 alkalommal.

2. sajátosan keresztyén kifejezés, esetlegesen gnosztikus hatással: a rabbinikus *saliah*-hoz való hasonlítást követő időszakban kutatók egyre jobban felismerték azokat a jellemzőket, amelyekben a *saliah* és az apostol különbözik, és az összehasonlítás problémás – elsősorban azzal érveltek, hogy a *saliah* csak a keresztyénség megjelenése (és így az apostoli tiszt kialakulása) után fixálódott, tehát előbbinek az utóbbira való hatását feltételezni anakronisztikus. További különbségek, hogy míg a *saliah*-nak elsősorban bírói feladatköre volt, a keresztyén apostolok főként misszionárius és vallási szerepet láttak el. Szemben a *saliah*-val, az apostolok megbízatása (elhívása) egy életre szólt, és eszkatológiai jelentőséggel rendelkezett – nincs keresztyénségen kívüli párhuzama, így a kifejezés és a tisztség eredete magán a keresztyénségen belül keresendő. Egyes kutatók (pl. Schmithals)²⁹⁹ megpróbálták az apostolt a gnoszticizmushoz kötni: a gnoszticizmusban található földi megváltó-alak szerepével összekötni; valamint nem vetették el teljesen az ószövetségi hatásokat sem, de a konszenzus az volt, hogy nem érhető tetten olyan mértékű ráhatás, hogy az definitív lenne (és így az apostol fogalmat bármilyen másik ószövetségi vagy korabeli fogalom közvetlen folyományának lehetne tekinteni).
3. zsidó fogalom: a harmadik szakaszban a kutatási irány visszafordult a keresztyénség zsidó gyökereihez, és kutatók felismertek egy általános ószövetségi küldött-jelenséget. Azt feltételezik, hogy ebből a küldött-koncepcióból fejlődött tovább és vált le mind az újszövetségi apostol, mind pedig a rabbinikus *saliah*. Fontos felismerés volt az is, hogy az Ószövetség a *slh* tövet a prófétai megbízatással kapcsolatban használja; ebből következett az az egyre erősödő tendencia, hogy az újszövetségi apostolságot az ószövetségi prófétaság folytatásaként értékelik.

F. Hahn volt az, aki először adott hangot az apostolság és ÓSZ prófétaság közötti összefüggésnek: az Ézs 61,1 versre vezette vissza az apostol fogalmát³⁰⁰ – Hahnt követően egyre növekszik a kutatói konszenzus, amely összekapcsolja a két jelenséget.³⁰¹ Egyre

²⁹⁹ Agnew 1986:89-90

³⁰⁰ Hahn, Ferdinand: "Der Apostolat im Urchristentum: Seine Eigenart und seine Voraussetzungen", KD 20 (1974) 54-77.

³⁰¹ Agnew elismeri, hogy bár tökéletes egyetértésről nem beszélhetünk, de a tudományos konszenzus tetten érhető: „It is difficult to speak of consensus on anything in biblical studies, but if the position taken in the more important recent research done on this question may be considered indicative it can at least be said that there is a growing consensus on the connection of apostleship with the OT sending-convention expressed by use of the word group *slh*-*apostellein*.” (Agnew 1986:96).

nagyobb hangsúlyt kapott az is, hogy az ószövetségi próféták nem csak Isten üzenetének közvetítői voltak, hanem elsősorban azok, akiket Isten *elhív* és *elküld*.³⁰² Hoehner így fogalmaz: „több szempontból az újszövetségi apostolok, közülük Pál (1Kor 13,9; 14,6) az ószövetségi prófétákhoz hasonló szerepet töltöttek be.”³⁰³ Ebből kiindulva fogjuk a következőkben kifejezetten Pálra vonatkoztatva az apostolság és ószövetségi prófétai szerep közötti párhuzamokat és esetleges visszhangokat.

1.11 Exegézis

1.11.1 1Kor 9,16-17

¹⁶*Ugyanis ha hirdetem az evangéliumot, nincs dicsekednivalóm; ugyanis kényszer van rajtam. Mert jaj nekem, ha nem hirdetem az evangéliumot! ¹⁷Ha ugyanis önszántamból cselekszem ezt, jutalom jár érte; de ha nem önszántamból, sáfársággal bizattam meg.*

16-17. vers: A szakasz felütése (*ean*) kihangsúlyozza a megelőző mondatokat: azért magyarázza az elhívását, hogy a korintusiak értsék: Pál nem személyes döntésből adta fel jogait, hanem státuszából fakadóan ez a kötelessége.³⁰⁴ A dicsekvés kérdéskörét a negatív oldalról közelíti meg: mivel *nem* tud Pál dicsekedni.³⁰⁵ Pálnak nincs alapja a dicsekvésre, mert Isten hívta és kötelezte erre a szolgálatra: nem volt választása, nem is saját kezdeményezése, hanem teljes mértékben Istentől jövő kötelesség (vö. Fil 3,12).³⁰⁶ Sem az üzenet, sem pedig üzenetének eredménye nem tőle függ, hanem egyedül Istentől (vö. 1Kor 3,6). A gondolat nagyon hasonló Jeremiáshoz (1,6-7 és 20,9), illetve Ámóshoz (3,8);³⁰⁷ de Jeremiással ellentétben Pál nem panaszként beszél erről a kényszerről. Ellenkezőleg, akkor hangzik fel a panasz, amikor nem hirdeti az evangéliumot!³⁰⁸ A jajkiáltás valószínűleg eszkatológiai értelemben értendő (vö. Jer 23,1; Zak 11,17; Lk 6,26) – az elhívás kényszerítő ereje olyan, hogy Pál felelős annak végrehajtásáért. Amennyiben nem teljesíti feladatát, Isten ítélete sújt le rá.³⁰⁹ Isten szolgálata örömteli, és egyszerre kötelezettség, 'rabszolgaság', és a legteljesebb szabadság.³¹⁰ Pál logikusan levezeti, hogy

³⁰² Evans 1999:117

³⁰³ Hoehner 2002: 400.

³⁰⁴ Garland 2008: 423

³⁰⁵ Fee 2014: 462

³⁰⁶ Gardner 2018: 401

³⁰⁷ Fitzmyer 2008: 367.

³⁰⁸ Fee 2014: 424

³⁰⁹ Gardner 2018: 401-402; Fee 2014: 463

³¹⁰ „Thus in Paul's own self-understanding he is simultaneously Christ's 'slave' and Christ's 'freedman'.”
Fee 2014:463

kényszerből tett cselekedetekhez nem tartozhat jutalom,³¹¹ az ő jutalma, hogy ingyen, jogaival való élés nélkül szolgálhat.

1.11.2 Gal 1,11-17

¹¹Tudjátok meg ugyanis testvéreim, hogy az evangélium, amelyet én hirdettem nem emberektől van, ¹²ugyanis nem embertől vettem át, sem nem ember tanított rá, hanem Jézus Krisztus kijelentése által. ¹³Hallottatok ugyanis a korábbi életemről a zsidóságban, hogy mindent felülmúlva üldöztem Isten egyházát, és pusztítottam azt; ¹⁴és kortársaimat megelőzve haladtam előre a zsidó hithűségben, annyira túlbuzgó rajongója voltam az atyák hagyományának. ¹⁵De amikor úgy tetszett az Istennek, aki anyám méhétől elválasztott, és kegyelme által elhívott, ¹⁶hogy kijelentse bennem az ő fiát, hogy én őt a népek között hirdessem, nem tanácskoztam rögtön testtel és vérrel, ¹⁷és nem is mentem fel Jeruzsálembe azokhoz, akik engem megelőzően apostolok, hanem elmentem Arábiába, és ismét visszatértem Damaszkuszba.

A szakaszt közvetlenül megelőző 10. vers a meggyőzés és tetszés témáját érinti, ennek kontextusában beszél Pál az elhívásáról. Kontrasztot állít saját régi életével,³¹² amikor arra törekedett, hogy a törvény követésére győzzön meg másokat, most pedig az evangéliumra akar meggyőzni – a kontraszt egyben ítéletet is mond Pál régi életvitele felett.³¹³ Az egyértelmű, hogy Pál a meggyőzésében is teljesen Istenre hagyatkozik, ettől válik a meggyőzési törekvése helyessé.³¹⁴ Egyedül Isten felé tartozik elszámolással, és egyedüli feladata, hogy Isten tetszését keresse és az embereket az evangélium igazságáról meggyőzzön (vö. 2Kor 5,20) – az nem feladata, hogy mások kedvében járjon.³¹⁵

A 11-24. versek a leghosszabb önéletrajzi szakaszt tartalmazzák. Ez azért is fontos, mert a keresztyénség történelmi voltát emeli ki: nem arról szól a szakasz, hogy Pál miként érzett az egyes eseményekről, hanem Isten objektív és történelemben megjelent kinyilatkoztatásáról. Addig lényegesek ezek az események, amíg az evangélium hasznát szolgálják³¹⁶ – szinte bevezetőül szolgálnak Pál központi mondanivalójához, hogy az

³¹¹ Thiselton 2000: 696.

³¹² George 1994: 100.

³¹³ Keener 2019: 68.

³¹⁴ Augustinus, in Edwards 1999: 9.

³¹⁵ George 1994: 101; Bruce 2009: 84.

³¹⁶ George 1994: 106-107.

ember nem a törvény teljesítése által válik igazzá, hanem a megfeszített és feltámadt Krisztusban való hit által.³¹⁷

11. vers: Pál arra hívja fel a figyelmet, hogy elhívása Istentől származik; és az evangélium, aminek hirdetésére szól az elhívása, nem emberi eredetű, hanem kinyilatkoztatásban kapta.³¹⁸

12. vers: Két külön folyamat jelenik itt meg: az eredeti kinyilatkoztatás, és az a folyamat, ahogy annak tartalmát és tanítását egyre jobban megértette.³¹⁹ Pál az egészre nézve jelenti ki, hogy közvetlen Istentől kapta, emberi közvetítés nélkül. A háromszoros ismétlés kiemeli a kontrasztot az emberi és isteni eredet és tanítás között – Pál hangsúlyosan közvetlen Isten cselekvéséhez köti önmagát és szolgálatát.³²⁰ A genitivus lehet objectivus vagy subjectivus: előbbi esetben a kinyilatkoztatás tartalma Jézus Krisztus; utóbbi esetben a kinyilatkoztató személy maga Jézus Krisztus. Valószínűsíthető, hogy Pál mindkét értelmet egyszerre kívánta közölni, hiszen mindkettő igaz.³²¹

13-14. versek: A „zsidóság” kifejezés a zsidó életvitelre és gyakorlatok vonatkozik, és kifejezetten idegen nemzetekkel szemben a nemzeti ellenállás kontextusában tűnik fel (vö. 2Makk 2,21; 8,1; 14,38).³²² Az előrehaladás (*proskoptó*) kifejezése a hellenizmusban előforduló, rendkívül pozitív jelző: Josephus használja saját maga tanulmányai leírására, és ezt a kifejezést látjuk Jézus kapcsán a Lk 2,52-ben is.³²³

15-16a. versek: Pál itt ószövetségi prófétákat idéző elhívásmotívumot használ (kif. Jer 1,5 és Ézs 49,1), valamint hozzáteszi még a „népek prófétája” motívumot (vö. Róm 11,13). Egyértelmű, hogy ezek az ószövetségi szakaszok valamilyen formában befolyással vannak Pál önértelmezésére. A jeremiási kapcsolatra már az ősegyháztól kezdve felhívták a figyelmet teológusok,³²⁴ és ma sincs kutatói konszenzus, hogy vajon Pál utalása melyik prófétai korpuszra vonatkozik, vagy akár mindkettőre,³²⁵ azonban erős érvek szólnak a

³¹⁷ Bruce 2009: 88; George 1994: 107.

³¹⁸ Keener 2019: 71.

³¹⁹ George 1994: 109

³²⁰ Keener 2019: 72.

³²¹ George 1994: 111-112.

³²² Keener 2019: 79.

³²³ Bruce 2009: 91; Keener 2019: 83-84.

³²⁴ Edwards 1999: 11. Ambrosiaster Jeremiás elhívásához köti Pál kijelentését.

³²⁵ Főként a német kutatói tendencia érvel a jeremiási hatás elvetése mellett. Öt ellenérvet sorakoztatnak fel: 1) a páli kifejezés jobban követi a Ézs-i szakaszt, Jeremiásnál más szórenddel és raggal találkozunk; 2) Jeremiásban nem található a *καλειν* ige, amely fontos funkciót lát el Pál érvelésében; 3) Jeremiás ítéletet hirdet a népeknek, míg Pál Deutero-Ézsaiást követve üdvösséget; 4) összességében a páli korpuszban több Ézs-i idézetet találunk, ezért feltételezhető, hogy ő volt az elsődleges forrás; 5) Pál első személyben fogalmaz

(részben) jeremiási utalás mellett. Sandnes három érvet hoz fel amelle, hogy elsődlegesen Jer-i utalást lássunk a Gal 1 mögött.³²⁶ 1) az apostoli tekintély és legitimáció témája és kérdése, amely a Gal levél egyik központi kérdése, számos hasonlóságot mutat Jeremiás helyzetével (vö. Jer 20,11; 23,18-22; 26,15; 28,5-17); 2) az *αφορίζω* és *αγιαζω* fogalmak szoros fogalmi kapcsolatban állnak (ld. fentebb 1.2.1 alfejezet); 3) elképzelhető, hogy az *εκ κοιλιας μητρος* egy bevett kifejezés a LXX-ban, amely az élet kezdetére utal (vö. Bír^{LXX} 16,17; Jó^{LXX} 1,21; Zsolt^{LXX} 21,10), ezért Pál a Jer-ben kifejezett elképzelést visszahangozza. Ez a legutóbbi érv kevésbé *pro*-Jeremiás, és inkább *anti*-Ézsaiás: az Ézs-i befolyás mellett állást foglalók úgy érvelnek, hogy Ézs-nál és a Gal versben található meg teljes egészében az a kifejezés, hogy *ek koilias métros mou*; Jeremiásnál pedig csak egy csonka változata. De amennyiben (Sandens érvelése szerint) az *ek koilias métros mou* kifejezést bevett kifejezésnek tekintjük, akkor máris kisebb jelentősége lesz, hogy a Gal a teljes formát használja az Ézs-i szakasszal egységben, és ez az ellenérv a Jer-i kapcsolat ellen veszt az erejéből. Az Ézs 49 az Ebed-YHWH énekek közé tartozik, és a Szolga elhívását fejezi ki. S. Kim a páli elhívást több ponton is összeköti az Ebed-YHWH szolgálatával:³²⁷ az Ézs 42, 49 és 61 fejezetek visszhangját is látni véli a Gal 1,15-16-ban. A kutató amelle, hogy Pál az Ézs-i Szolga elhívása és munkássága folytatásaként látta saját apostoli szolgálatát, bár elképzelhető, hogy más ószövetségi szakaszok is befolyásolták. Ezt a feltételezést módosítja Beale, aki szerint a Szolga kettős identitással rendelkezik Pál leveleiben: az Ebed-YHWH egyszerre testesíti meg Krisztust és Pál szolgálatát; ezzel szemben foglal állást Köstenberger, O'Brien és Aernie, akik azt hangsúlyozzák, hogy Pál elsősorban és egyedül Jézust azonosítja a Szolgával, önmagát pedig nem emeli erre a szintre.³²⁸ Gibson továbbviszi ezt a gondolatot, és a Róm 15,16-at köti össze az Ézs 61,1-gyel.³²⁹ Kiemeli, hogy a (papi) szolgálat, amit Pál végez, teljes mértékben Krisztustól függ és rá irányul – Pál Krisztus Ebed-YHWH munkásságának szolgálatába áll. Keener egyetért azzal, hogy mindkét próféta nyomait megtalálhatjuk a páli

(mint az Ézs 49), míg Jeremiásnál isteni beszédet olvashatunk második személyben. L. Doering egyesével tárgyalja a fenti érveket, és arra a következtetésre jut, hogy nem meggyőzőek, tehát nem lehet elvetni annak valószínűségét, hogy Pál Ézsaiás mellett Jeremiásra is utal. (Doering 2017: 550)

³²⁶ Sandnes 1991: 63-34

³²⁷ Kim 2011: 15

³²⁸ Gibson, Richard J: 'Paul the missionary, in priestly service of the Servant-Christ (Romans 15.16)' in: *Paul as a missionary – Identity, Activity, Theology, and Practice*, szerk: Trevor J. Burke, Brian S. Rosner. LNTS 420; New York; London, T&T Clark 2011: 56-57; Aernie 2012: 153. Aernie úgy fogalmaz, hogy Pál Krisztust azonosította a Szolgával, önmagát pedig a Szolga egy szolgájával.

³²⁹ Gibson 2011: 61

önértelmezésben, de véleménye szerint Jeremiás jelenléte dominánsabb:³³⁰ Az „elválasztott” kifejezés utalhat a „megszentel”-re, de Pál mégis másik kifejezést használ – egyes kutatók szerint szándékosan. Ugyanezt a kifejezést használja ugyanis Péter kapcsán, a Gal 2,12-ben, amikor Péter „elválasztja” magát a pogánykeresztyénektől, akikhez mellesleg Pál saját elhívása és „elválasztása” szólt – az apostol így görbe tükörként mutat rá a különböző „elválasztások” természetére és a saját „elválasztásában” megjelenő isteni kegyelemre.³³¹ Bruce egy másféle szójátékot vél felfedezni a *farizeus* szó etimológiájával – Pál régen farizeus, különválasztott ember volt, de most egészen más értelemben van elválasztva Istennek.³³²

16b-17. versek: A 16a egy célhatározói egységgel zárul: „annak érdekében, hogy a pogányok között...”. Ez egyrészt irányt ad Isten kijelentésének (nem pusztán Pál érdekében történt),³³³ másrészt pedig rámutat Pál egyedi szerepére, amelyet a jeruzsálemi apostolok és keresztyének is felismertek.³³⁴ Az ezt követő leírás nem egy napra pontos útiterv: a lényege az, hogy megtérését és elhívását követően Pál nem keresett azonnali jóváhagyást az apostoloktól Jeruzsálemben. Az „azonnal” pontos helye kérdéses, de ha a görög szöveget szó szerint követjük, akkor ezt hangsúlyozza: Pál nem keresett azonnali, emberi megerősítést, mert elég volt neki Isten közvetlen elhívása.³³⁵

1.12 Pál apostol mint Isten szolgája

Az, hogy Pál önmagát apostolnak tekinti, nem is kérdés – tizenháromból kilenc levele elején Jézus Krisztus apostolának nevezi magát. Pál Jézus Krisztus apostola, mert őt Isten elhívta (κλητος), és rábízta az evangélium hirdetését – ezen a két alapvetésen nyugszik Pál apostoli önértelmezése. Ez az apostoli önértelmezés számos hasonlóságot mutat az ószövetségi próféták küldetésével, valamint Pál maga is prófétai anyagra hivatkozva mutatja be saját szolgálatát, így a kutatók régóta felismerték, hogy az apostol küldetéstudatának megértéséhez érdemes hozzákapcsolni az Ószövetség ezen részét.³³⁶

³³⁰ Keener 2019: 86., 115. lj.

³³¹ Keener 2019: 87.

³³² Bruce 2009: 92. Bruce kiemeli, hogy a Gal olvasói valószínűleg nem látták meg ezt a szójátékot, hisz valószínűleg kevesen voltak köztük tisztában a héber szavak etimológiájával; azonban elképzelhető, hogy Pál gondolatai háttérében ott motoszkált ez az összehasonlítás.

³³³ Keener 2019: 88.

³³⁴ George 1994: 121-123.

³³⁵ George 1994: 123.

³³⁶ ld. Lohmeyer, Ernst: *Grundlagen paulinischer Theologie*. BHT 1. Tübingen: Mohr Siebeck. 1929

Bár Pál teológiájának egyéb elemeihez képest az apostoli és prófétai önértelmezés kapcsolatának vizsgálata viszonylag kevesebb figyelmet vonzott,³³⁷ Lutz Doering három szakaszt tud megkülönböztetni a kutatástörténetet vizsgálva.³³⁸ A német teológiai gondolkodás a huszadik század elején szoros kapcsolatot figyelt meg Pál és Jeremiás önértelmezése között, és számos hasonlóságot figyeltek meg a szolgálatuk részleteiben – a korabeli kutatói konszenzus Jeremiást tekintette Pál ószövetségi modelljének.³³⁹ A század második felére a trend átfordult, és Deutero-Ézsaiás alakját állították párhuzamba Pállal, Jeremiást és a többi prófétát teljesen elhagyva.³⁴⁰ Az újabb kutatói érdeklődés szintetizálja az előző irányokat, és már nem egyes prófétákhoz kötik Pál önértelmezését, hanem a prófétai hagyomány egészéhez.³⁴¹ Ez, hogy Pál személyét nem egy konkrét prófétához kapcsolják, hanem az ószövetségi prófétasággal állítják párhuzamba, azt eredményezi, hogy Pál az elhívását, az abból következő tevékenységét és érvelését Izrael prófétái munkásságának a folytatásaként látja, az ahhoz tartozó nyelvezetet, és szolgálatának tekintélyét ebből eredezteti.³⁴² Az ószövetségi próféta és újszövetségi apostol szerepe nem azonosak, hiszen (ahogy azt korábban már megjegyeztük) más üdvtörténeti korszakra vonatkoznak. Krisztus eljövetele alapvető változást hozott: milyen különbség van az elhangzó ígéret és annak megteljesedése között, annyiban különbözik egymástól a próféta és apostol szerepe is.³⁴³

1.12.1 Elhívás és feladat

Pál az apostoli szerepét elválaszthatatlanul Isten szuverén elhívásához köti; őt az Úr *kiválasztotta: aphorizó* (Róm 1,1 és Gal 1,15). A LXX ezt az igét a tiszta-tisztátalan elválasztása, elkülönítése kapcsán használta (vö. 3Móz 13; 20,25), amelynek a nyomát megfigyelhetjük a 2Kor 6,17-ben (amely idézi az Ézs 52,11-et), illetve a Gal 2,12-ben. Továbbá ugyanez az ige fordul elő, amikor az Ószövetség Izrael kiválasztásáról beszél, illetve amikor az Úr kiválasztja és elkülöníti Lévi nemzetségét a papi szolgálatra (3Móz 20,26; 4Móz 8,11). S. Kim mellett érvel, hogy a Róm 1,1-5 valójában csak egy másik

³³⁷ Nicklas 2010:77-78

³³⁸ Doering 2017:544-546; összefoglalja S. P. Rugg: *The prophet in the apostle: Paul's self-understanding and the letter to the Romans*. Boston College Electronic Thesis or Dissertation. 2017: 3-4.

³³⁹ Id. Lietzmann, Hans: *An die Galater*. HNT 10. Tübingen: Mohr Siebeck. 1932; Karl Heinrich Rengstorf: „ἁποστέλλω κτλ.” TWNT 1. 1933;

³⁴⁰ Id. Wolff, Christian: *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum*. TU 118. Berlin: Akademie-Verlag, 1976; Traugott Holtz: „Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus” *TLZ* 91. 1966. 321-330.

³⁴¹ Id. Sandnes 1991; Nicklas 2010; Aernie 2012.

³⁴² „Der Apostel Paulus verstand seine Berufung und das damit verbundene Handeln und Argumentieren auch als prophetisches Handeln im Anschluss an Israels Prophetie.” Nicklas 2010:78

³⁴³ Sandnes 1991: 562.

verziója a Gal 1,15-16 verseknek, mert mindkét szakaszban ugyanazok a kulcsszavak jelennek meg (*klétos, aphórismenos, euangelion*).³⁴⁴ A kiválasztásnak fontos sajátossága, hogy Isten a kezdeményezője, teljesen az Ő hatáskörébe tartozik, hogy Pált apostolnak választja, és rábízta az evangélium hirdetésének a feladatát (vö. Gal 1,6; 1Thessz 5,24). Pál szolgálatának alapjaként lefekteti, hogy az egyedül az Úr szuverén döntésének következménye. Ez a motívum számos prófétánál és ószövetségi alaknál hangsúlyosan előkerül, elsősorban Mózesnél és Jeremiásnál, ahol az isteni elhívás az elhívott tiltakozása ellenére szólal meg.

Két helyen találkozunk azzal a történettel, amit egyszerre nevezhetünk Pál megtérésének és elhívásának: az ApCsel 9,1-9 harmadik személyben, történetként ismerteti az eseményeket, míg a 2Kor 12,1-10 pedig több teológus szerint is azonosítható a damaszkuszi történettel, és Pál saját megélését, tapasztalatát olvashatjuk az eseményekről.³⁴⁵ A két külön nézőpontból élénk tárt történet emlékeztet az ószövetségi próféták elhívás-látomásaira: Nicklas párhuzamba állítja Illés próféta Hóreb-ben kapott jelenésével (1Kir 19,9-18).³⁴⁶ Aernie nem egy konkrét prófétához köti a páli elhívástörténetet, hanem az általános prófétai elhívás- és megbízatásnarratívákhoz hasonlítja.³⁴⁷ A hirtelen megjelenő, égből jövő fény és hang a mennyei trónterem képét idézheti fel (vö. Ézs 6), és Pál számára ugyanolyan valóságos jelenésnek számít, mint amikor a feltámadott Jézus megjelent a tanítványoknak (ld. 1Kor 15,5-8). De az apostoli megbízatás nem a látomáson nyugszik, hanem az azt kísérő isteni megszólításon és elhíváson.³⁴⁸ Ugyanúgy, ahogy a gyülekezetnek az az elhívása, hogy Isten szent népe legyenek (vö. Róm 1,7 és 1Kor 1,2), Pált az Úr az evangélium hirdetésére választotta ki. A mennyei kezdeményezés hangsúlyozásával Pál saját tekintélyét támasztja alá, és erősíti meg azt, hogy neki az apostolsága az Úrtól rendelt feladata és célja.³⁴⁹

³⁴⁴ Kim, Seyoon: 'Paul as an eschatological herald' in: *Paul as a missionary – Identity, Activity, Theology, and Practice*, szerk: Trevor J. Burke, Brian S. Rosner. LNTS 420; New York; London, T&T Clark 2011:13. George 1994: 251 úgy fogalmaz, hogy a Galata levél legjobb kommentárja a Római levél, ahol Pál ugyanazokat a gondolatokat, csak részletesebben és általánosítva fejti ki.

³⁴⁵ Evans 1999: 118. Egyes nézetek szerint a 2Kor 12 nem a damaszkuszi útra vonatkozik, hanem egy ún. „templom-látomás”, vagy mennyei kijelentést takarhat maga mögött.

³⁴⁶ Nicklas 2010:83. Nicklas érvelésének a része, hogy a Gal 1,17 és 4,25 versekben Pál szinonimként kezeli az 'Arábia' és 'Sínai' fogalmakat; így a Hóreb-hegyen megtapasztalt Isten-élmény átvitt módon köthető a damaszkuszi úti jelenéshez.

³⁴⁷ „...there is a general scheme or overarching structure that is characteristic of prophetic call narratives. It may also be feasible to argue that Paul's own ministerial call fits within this structure.” Aernie 2012:117

³⁴⁸ Fee 2014: 437

³⁴⁹ Fee 2014: 25-26

Fontos igeszakasz a Gal 1,15-17, ahol Pál az elhívását kontextusba helyezi, és kiemel néhány olyan elemet, amelyeket máshol csak érintőlegesen tárgyal. Ezek egyike az anyaméhtől való elhívás motívuma, amely az ószövetségi próféták körében egyedi, egyedül Jeremiásnál találkozunk vele, és komoly jelentősége van a prófétai munkásságára nézve. Ugyanezt a mély teológiai tartalmat láthatjuk Pálnál saját apostoli identitása kapcsán, és még általánosabban amikor Isten eleve kiválasztásáról beszél (vö. Róm 8,28-30). A kiválasztás célzott: Pál az evangélium hirdetésére lett elhívva, és ez elhívásának az ószövetségi prófétáknál hiányzó krisztológiai dimenziót kölcsönöz.³⁵⁰ A kezdetektől való kiválasztás/elválasztás bizonyossággként és megerősítésként szolgál Pál szolgálatában: és hasonlóan Jeremiáshoz, összekapcsolja az apostol létét és szolgálatát. Életének célja a szolgálat, Isten elhívásán túl nem is tudja értelmezni saját létezését.

A másik kiemelendő eleme a a Gal 1,15-16-ban kifejezett apostoli szolgálatnak, hogy Pál a népek közötti misszióra lett megbízva; ezt még nyilvánvalóbban kifejezi az apostol a Róm 11,13 és Gal 2,7-8 versekben. Jeremiás elhívásában szintén megjelenik ez az elem: „*prophétés eis ethné tetheika se*” (GJer 1,5b). Különlegessége Jeremiás szolgálatának, hogy bár kezdettől népek prófétájának lett nevezve, szolgálatának döntő részét mégis Izrael népe között végezte; egyedül a népek elleni próféciákban tesz említést az egyes népeknek szóló isteni kegyelemről (Jer 48,47; 49,6). Ezzel szemben Pál apostoli identitásának és eszkatologikus látásának egyik sarokköve, hogy ő Isten küldöttje a népekhez, akit Krisztus arra választott ki, hogy a pogányoknak hirdesse az evangéliumot.³⁵¹ Ez a meggyőződés az ószövetségi prófétai táptalajból fakad, és annak beteljesedéseként lehet rá tekinteni: a próféták, Krisztus eljövele előtt csak hallották az ígéreteket és jövő időben beszélhettek a pogányoknak Isten megváltó kegyelméről. Pál azonban az új szövetség korszakában, Jézus megváltó munkájának fényében teljes értékű küldött lehet a föld végső határáig.

Az apostoli feladatköréről olvashatunk a Róm 10,14-17-ben: az apostol elsődleges feladata az evangélium hirdetése. F. Hahn javaslatát követve, miszerint az apostoli szerep az Ézs 61,1-ből eredeztethető, az ószövetségi szakasz mutatja meg, hogy miként is lehet értelmezni az evangéliumot: örömhír a szegényeknek, gyógyulás a megtört szívűeknek,

³⁵⁰ Aernie 2012: 161

³⁵¹ Rowland, Christopher: 'Prophecy and the New Testament' in: *Prophecy and Prophets in Ancient Israel*; szerk John Day. LHBOTS 531. New York; London, T&T Clark. 2010: 418-419; A népek prófétájának lenni nem jelentett kizárólagosságot Pál számára; nem hagyta ott zsidó honfitársait sem. Az ApCsel beszámolója szerint Pál és útítársai először mindig a zsinagógákba mentek be, ott hirdették az evangéliumot először a zsidóknak, és amikor onnan kiűzték őket, akkor fordultak egyértelműen a pogányok felé (vö. ApCsel 13,13-14;17,2-9).

szabadulás a foglyoknak, szabadság a megkötözötteknek.³⁵² Az ézsaiási hatás mellett további érvként szól, hogy Pál a Róm 10,15-ben idézi az Ézs 52,7-et, és a *kéryssein* és *apostellein* igék kombinációja esetleg utalhat az Ézs 61,1-re.³⁵³ Azonban – bár Isten üzenetének hirdetése egyaránt feladata az Ószövetség prófétáinak és az Újszövetség apostolainak - Pál egy nagyon világos különbségtételt tesz: ő már a beteljesedett ígéretet hirdeti (vö. Róm 1,2-4).

Az apostolság „bizonyítéka” az alapított egyházak léte: az 1Kor 9,2-ben Pál a korinthusiak előtt azzal igazolja apostolságát, hogy a gyülekezet az ő munkájának eredményeként jött létre, a korinthusiak Pál apostolságának a *pecsétje* (*sphoragis*). Apostolként Pál rendelkezik bizonyos jogokkal is, amelyről részletesebben ír az 1Kor 9,1-23 versekben – a jogok elválaszthatatlanul kapcsolódnak az apostoli tevékenységhez (8-10. versek). Pál egészen sajátosan értelmezi az apostolságához kapcsolódó jogokat, méghozzá azért, mert számára elhívás több, mint Isten szuverén döntése: kényszerítő erő is, amely elől lehetetlen elmenekülni. Az 1Kor 9,16-17 versekben Pál kimondja, hogy az evangélium hirdetése számára nem választás vagy saját egyéni döntés kérdése, hanem kényszer (*ananké*). A görög kifejezés negatív konnotációt tartalmaz, és bár nem találunk közvetlen idézetet Jeremiáshoz, a kifejezett gondolat párhuzamot talál a Jer 20,7-10-ben, különösen is a 9. versben.³⁵⁴ Jeremiás szolgálatának jellemző eleme, hogy folyamatos belső küzdelmet él át Istennel és elhívásával szemben – nehézségként és kényszerként élte át a feladatot, hogy Isten igéjét kell hirdesse.

A 9,4-14 versek végig többes számban íródott, míg a 15. verstől vált az apostol, és a jogaival nem élés indoklását már csak egyes számban fogalmazza meg: *Egó de ou kechrémai oudeis toutón* – „De én ezek egyikével sem éltem.”³⁵⁵ H. Nasuti kiemeli, hogy pontosan azért lesz Pálé is az evangélium, mert ingyenessé teszi és lemond a jogairól: ha kérné érte a hozzá tartozó „bérét”, akkor a korintusiak fizetett alkalmazottjukként tekinthetnének rá, így viszont Pál is és a korintusiak is a mennyei javakban, Isten ajándékba

³⁵² Érdemes megjegyezni, hogy Lk 4,16-21 szerint Jézus is ugyanezzel az ószövetségi próféciaával indította meg szolgálatát – nem meglepő hát, hogy apostolai később kiindulópontként használták a szakaszt.

³⁵³ Evans 1999: 116

³⁵⁴ Aernie 2012: 82. Aernie amellel érvel, hogy mivel nem találunk direkt referenciát egy konkrét ószövetségi apostolra, ezért Pál általánosan az ószövetségi prófétai hagyományra utal; ennek ellenére több gondolati párhuzamot is találhatunk egyes prófétákra, és értékes többletet találhatunk, ha az egyes visszhangokat megvizsgáljuk. Gordon Fee utalást vél felfedezni az Ézs 24,16; a Jer 13,27 és a Hós 9,12 versekkel is (Fee 2014: 197). Jelen dolgozat kifejezetten is csak a Jeremiásra vonatkozó párhuzamokat fogja sorra venni.

³⁵⁵ 1Kor 9,15 saját fordítás; kiemelés tőlem

adott kegyelmében osztozhatnak.³⁵⁶ A jogok mellőzéséhez közvetlenül kapcsolódik Pál érvelésében a dicsekvés (*kauchéma*) motívuma, amely kifejezés Pál teljes korinthusi levelezésére jellemző – erről részletesebben azonban a következő szakaszban lesz szó.

1.12.2 Megpróbáltatások: harc a hamis tanítók ellen és szenvedések

Az 1Kor 9, ahogy azt fentebb is megjegyeztük, az apostoli kötelezettségek és jogok részletes leírása, amelyben Pál bevonja a szenvedés és dicsekvés motívumait, egészen sajátos értelmezésben. A 16. vers, az Újszövetségben egyedülálló módon visszhangozza a próféták jaj-mondásait, különösen is az Ézs 6,5, a Jer 13,27; 15,10 és 45,3 (GJer 51,33) verseket. Pál felkiáltása még közelebbi rokonságot mutat a Jer-i szakaszokkal, mert Jeremiás a prófétai szolgálatához kötődő nehézségek miatt fakad ki, míg Ézsaiás a saját bűnös voltára nézve kiált fel.

Az evangélium szolgálata, Jeremiáshoz hasonlóan, szenvedést hozott Pálnak: botütés, börtön és üldözés is bőven érte (vö. 2Kor 11,23-33). Azonban Jeremiással ellentétben Pált ezek a nehézségek nem panaszra indítják, hanem hálaadásra és dicsekvésre. Az 1Kor 4,9-13 is röviden leírja ezeket a szenvedéseket, de Pál mindezeket egy egészen új, krisztológiai perspektívába helyezi. Ezt egészen pontosan tetten érhetjük a 2Kor 12,10 versben, ahol Pál azt írja, hogy „örömét leli” (*eudokó*) minden nyomorúságban Krisztusért (*hyper Christou*). Az apostol komolyan veszi, hogy gyengeségei és szenvedése Krisztusban való részesedés; Jézus követése magával vonja a Krisztus szenvedéseiben való részvételt (vö. Róm 8,17; Fil 3,10).³⁵⁷ Ez a krisztológiai perspektíva teszi lehetővé Pál számára, hogy pozitívan tekintszen nehéz körülményeire, és egészen odáig menjen, hogy dicsekedjen velük. Pál dicsekszik „jussával” is, ami nem emberektől kapott támogatás, hanem Isten elhívása és az evangélium szabad hirdetése – és pontosan jogai visszautasítása miatt dicsekedhet az általa hirdetett ingyen evangéliummal és az amiatt őt elérő (prófétákhoz hasonló) szenvedésekkel.³⁵⁸ A 2Kor 2,14-3,18 szakaszt Haferman Pál „apostoli szolgálatának legalaposabban alátámasztott védekezésének”³⁵⁹ tartja, és külön kiemeli a szenvedés jelentőségét. Pál a saját szenvedését is az evangélium szolgálatába állítja, és eszközként tekint rá, amelyen keresztül a Szentlélek a választottak számára megmutatja Isten nagyságát és dicsőségét.

³⁵⁶ Nasuti 1988: 260

³⁵⁷ Fee 2014: 197

³⁵⁸ Nasuti 1988: 264

³⁵⁹ Hafeman 1998: 246

Pál több levelében is megjelenik az áltanítók és hamis apostolok elleni küzdelem, illetve ehhez kapcsolódóan saját tekintélyének védelme, de talán leghangsúlyosabban a Galatalevélben, az első Thesszalonikai levélben és a korinthusi levelezésben találkozhatunk ezzel. Pál apostol idején a korszak egyik központi kérdése volt az apostol isteni legitimációja: a korabeli zsidóság az Ószövetségre építve kívánta megválaszolni a kérdést, míg a hellenizmus a filozófiára és vallási pluralizmusára építve közelítette meg a témát. Horbury az 1Thessz 2,2-4 kapcsán felveti a kérdést, hogy vajon Pál mennyire az ószövetségi mintát követte, vagy esetleg korabeli, hellenista vádakra válaszol?³⁶⁰ Erre a kérdésre a választ Pál szóhasználatában találhatjuk meg: a *paraklesis* és *plané* kifejezéseket használja az apostol, amely a LXX és az intertestamentális kor is kifejezetten a hamis próféciára használt (vö. 5Móz^{LXX} 13,6kk). Ebből leginkább a *plané* érdekes számunkra, amely a bálványimádásra csábítás és a hozzá kapcsolódó hamis próféciák szakkifejezése lett a LXX-ban.³⁶¹

Az 1Thessz 2,2-4 továbbá erőteljes párhuzamokat mutat a Jer 11,19-20 és 12,3a versekkel, ahol a próféta Istenhez kiált segítségért az üldözői elől menekülve – ezt a visszhangot megfigyelhetjük a *dokimazó* és *kardia* szavak használatában.³⁶² Pál apostoli szolgálatához és elhívásához hozzátartozott az, hogy őt üldözni fogják és szenvedésekben lesz része (vö. ApCsel 9,16). Az üldözések felemlegetése (1Thessz 3,4; 2Kor 11,23-27) előidézi az ószövetségi szenvedő és üldözött próféta képét.³⁶³ Pál invitálja a levél olvasóit, hogy lássák őt az ószövetségi próféták, talán még pontosabban Jeremiás fényében, és ne tekintsék az üldözöttséget hátránynak, hanem ellenkezőleg: Isten igaz szolgáját mindig is üldözték. Az 1Thessz 5,3-ban megfogalmazott eszkatológiai figyelmeztetés is ószövetségi mintát visszhangoz, kifejezetten is a Jer 6,14.24; 8,11.21; 14,13-14 verseket.

Számos hasonlóságot fedezhetünk fel az ószövetségi hamis próféták és áltanítók ellen alkalmazott nyelvezet és Pál galataiakhoz intézett szavai között³⁶⁴ (ld. Gal 1,6-9 vö. 5Móz^{LXX} 13,12-18). Davis kiemeli, hogy Pál hamis tanítók elleni polémiája³⁶⁵ Jeremiás mintáját követi: úgy tűnik, hogy Jeremiás testesítette meg az igaz próféciát, azt a különleges státuszt, ami lehetővé teszi, hogy megkülönböztessék a valódi, Istentől származó igazságot

³⁶⁰ Horbury, William: '1 Thessalonians ii.3 as rebutting the charge of false prophecy'. in *The Journal of Theological Studies* 33 (2), 1982: 493

³⁶¹ Horbury 1982: 497-499

³⁶² Nicklas 2010: 86-87

³⁶³ Evans 1999: 119 rabbinikus iratokra is hivatkozik, akik kifejezetten Jeremiás személyéhez kötik

³⁶⁴ Evans 1999: 119

³⁶⁵ Részletesebben Pál és hamis tanítók vitájáról ld. Sumney. Jerry: *Servants of Satan, False Brothers, and Other Opponents of Paul*. Bloomsbury Publishing, 1999; Stanley E. Porter (szerk.): *Paul and his opponents*. Leiden, Brill. 2005.

a csalárd és félrevezető hamisságtól.³⁶⁶ Doering még egy kapcsolópontot megemlít: Pál apológiaként használja saját elhívását a hamis tanítók ellen (Gal 1,13-2,10), amely ismét Jeremiás vitáit visszhangozza. A próféta saját elhívásának legitim voltával igazolta saját igazságát vádolóival ellen (Jer 14,14-15); Pál szintúgy azzal érvel levelében, hogy szolgálata és az általa hirdetett evangélium nem emberektől származik, nem is emberi hatalomtól függ, hanem a feltámadt Krisztus az egyetlen forrása.³⁶⁷ Pál apostoli szolgálata hiteles, mert elhívásától kezdve Isten szuverenitása alá tartozik, és bár külső személyek kétségbe vonhatják, de nem tudják befolyásolni Pál megbízatását.

1.13 Összefoglalás

Pál apostoli szolgálata bemutatásához szabadon és bőséggel kölcsönzött az Ószövetség prófétáitól; a Szentírással való bánásmódjában és hermeneutikájában is követte a prófétai hagyományt.³⁶⁸ Az általános prófétai hagyományból most kiemeltük Jeremiás személyét, hiszen több olyan pontot is találhatunk Pál önértelmezésében, ami párhuzamot mutat a prófétával.

Láttuk, hogy Pál a saját elhívását a prófétai paradigmát követve élte meg: egy mennyei látomás, amelyet Isten szuverén elhívása követ a népek közötti szolgálatra, az evangélium hirdetésére. Az elhívás mennyei eredetét tovább hangsúlyozza, hogy Pál, Jeremiához hasonlóan kényszerként élte meg az evangélium hirdetésének feladatát – nem olyan feladat, amelyet tetszése szerint feladhat vagy abbahagyhat, hanem a szolgálatának ténye és annak tartalma teljesen Istentől függ. Ehhez a szolgálathoz elválaszthatatlanul hozzákapcsolódott az üldözések és a szenvedés ténye – azonban szemben Jeremiással, aki erre Isten elleni kifakadással válaszolt, Pál saját szenvedését az új szövetség fényében krisztológiai perspektívába helyezi, és így dicsekvéssé fordítja.

Jeremiához hasonlóan, az apostol is gyakran szembesült hamis tanítókkal, akikkel kemény harcokat vívott a gyülekezetekkel folytatott levelezésén keresztül. Pál ezeknél a harcoknál is visszanyúlt elhívásához és üzenetének mennyei eredetéhez, és erre

³⁶⁶ „In short, Paul is developing a polemic, and it seems that Jeremiah was thought to be a natural choice for typifying his virtuous position in this fight. In this regard, Paul situates himself within what seems to be a well-established stream within Second Temple Judaism by which Jeremiah’s special status also coincides with an ongoing concern for distinguishing righteousness from wickedness and truth from falsity.” Davis 2017: 568-569

³⁶⁷ Doering 2017: 555

³⁶⁸ „Like the ‘true’ prophets of Israel’s biblical past, Paul calls upon the sacred tradition to clarify the meaning of contemporary events and experience. Like these prophets he finds the sacred tradition evidence of God’s freedom and sovereignty.” Evans 1999: 122; ld. továbbá Evans: *Paul and the hermeneutics of true prophecy*.

támaszkodva védte meg evangéliumát és szolgálatának legitimitását. Azáltal, hogy az apostol elhívásában utal Jeremiásra, és szolgálatának több pontján finom utalásokat tesz a prófétára, a hamis tanítókkal való küzdelmei párhuzamba állíthatóak a próféta harcaival. Pál a szenvedésekről úgy beszél, mint amit elválaszthatatlan részét képezi szolgálatának, amelyek nem pusztán azért történtek, mert ilyen a politika vagy a történelmi kontextus, hanem mert az üldöztetések, harcok és nehézségek kezdettől fogva a páli elhíváshoz és feladathoz tartoztak (vö. ApCsel 9,15-16). Ez az olvasók szemében tovább erősíthette az apostol legitimitását, az ószövetségi üzenettel való folytonosságát, és rámutatott Isten üzenetének igazságára.

6. Ítélet és kegyelem – az új szövetség Jeremiásnál

Jeremiás próféta üzenete, ahogy azt fentebb is jeleztük, elsősorban az ítéletre fókuszált (hosszabb szakaszok Isten ítéletéről, amelyben néha egy-egy vers bűnbánatra szólít fel és új kegyelmet ígér, pl. Jer 2-3; 4,5-6,30; 7,1-9,21; 11,1-13; 18,13-17...) – azonban az ítélethez hasonló mértékű helyreállításról is beszél. Az isteni kegyelem és újrakezdés központi igeszakasza a Jer 30-33 fejezetek, amelyet a szakirodalom a *Vigasztalás könyve* névvel illet – de a Vigasztalás könyvén kívül is számos helyen találkozunk a helyreállítás és Isten kegyelmének említésével (ld. Jer 3:4-22; 5,1-18; 16,14-18; 18,11; 24,4-7; 29,10-14; 50,20; 51,5).

1.14 Exegézis

1.14.1 Jer 9,22-23

²²Így szól most az Úr: *Ne dicsekedjen a bölcs a bölcsességével, és ne dicsekedjen az erős az erejével, és ne dicsekedjen a gazdag a gazdagságával; ²³hanem aki dicsekszik, dicsekedjen azzal, hogy érti és tudja rólam, hogy én az Úr vagyok, aki hűséget, jogot és igazságot cselekszem a földön, mert ezekben gyönyörködöm – így szól az Úr.*

22-23. versek: A szakasz a 9,12 versben feltett kérdés („Ki a bölcs ember?”) mentén kapcsolódik a megelőző perikópához. Az Ószövetséget átszövi a bölcsesség és Isten ismeretének gondolata (vö. Jób 28,28; Péld 1,7; 9,10): a kettő szorosan összekapcsolódik. Izrael népének elveszettsége abban látszik, hogy nem igazán bölcssek (ie. nem ismerik az Urat), és a saját bölcsességükkel dicsekszenek, ami valójában bolondság (vö. Jer 8,8-9; 9,3.6.12-13).³⁶⁹ Az Urat úgy lehet megismerni, mint aki cselekszik: hűséget, jogot és igazságot. A helyes és helytelen dicsekvés közötti kontrasztot a hármas formula hangsúlyozza ki:³⁷⁰ a helytelen dicsekvés tárgya a *bölcsesség; erő; gazdagság*. Ezzel szemben Isten ismerete (a helyes dicsekvés) ezt a három elemet foglalja magában: *heszed*, a szövetség fogalmához/gondolatköréhez szorosan tartozó kifejezés; *igazság/jogi igazságszolgáltatás; igaz-lét*, Isten szerinti, hozzá tartozó szent élet (1Móz 30,33; 2Sám 22,21), megváltott lét, megszabadulás (Ézs 46,12).³⁷¹

³⁶⁹ Shepherd 2023: 218-219.

³⁷⁰ Lundbom 1999: 570-572,

³⁷¹ HALOT 7094.

1.14.2 Jer 31,31-34 (GJer 38,31-34)

³¹Íme, jönnek a napok – így szól az Úr –, amikor új szövetséget kötök Izrael házával és Júda házával. ³²Nem olyan szövetséget, mint amit atyáikkal kötöttem a napon, amikor erős kézzel kihoztam őket Egyiptom földjéről; azt a szövetséget megszegték, bár férjük/uruk voltam (GJer: és én elhanyagoltam őket/nem foglalkoztam velük/megvetettem őket; Tg. Jon: gyönyörködtem bennük) – így szól az Úr. ³³Mert ilyen lesz a szövetség, amelyet Izrael házával kötök azok után a napok után – így szól az Úr. Belsejükbe helyezem törvényemet, és szívükbe írom. Istenük leszek, és ő az én népem lesznek. ³⁴Nem tanítja ember embertársát, és ember a testvérét, mondván: Ismerd meg az Urat! Mert mindenki ismerni fog engem, a legkisebbtől a legnagyobbig – így szól az Úr. Mert megbocsátom bűneiket, és vétkeikre nem emlékezem többé.

31. vers: A 31. vers ugyanúgy kezdődik, mint a 31,27: jönnek azok a napok. A kifejezés eszkatologikus, és egy olyan időre tekint, amely a jelenlegi realitásban nem létezik.³⁷² Egyértelmű a kontextusból, hogy ez az eljövendő új szövetség nem pusztán csak Izrael házára fog vonatkozni, hanem kiterjed a föld összes népére (vö. 3,17-18; 12,14-17; 16,19; 46,26; 48,47; 49,6). Az „új szövetség” szófordulat Jeremiás sajátja, de az Ószövetségben számos más helyen találkozunk egy örök, eszkatológiai (új) szövetség képével (részletesebb tárgyalást ld. lent).

32. vers: Elsőként azt tisztázza a szöveg, hogy milyen *nem* lesz az új szövetség: mihez képest hoz újat, mit fog felváltani. Az új szövetség abban teljesen más, hogy azt nem lehet megtörni, felbontani (szemben a régivel). A vers második fele jelentős eltérést mutat a GJer és a MT között: a GJer negatív igét használ („megvettem őket”), míg a MT kétértelmű, de a legtöbb kutató szerint pozitív értelmet hordoz („férjük voltam”). A régi szövetség szempontjából mindkét változat értelmezhető, és a szövetség más-más elemét hangsúlyozza: a GJer a megtört szövetség oldaláról közelít – Isten megvetette a népet, mert elhagyták a szövetségét –, a MT megengedő mellékmondatként, Isten és a nép viselkedése közötti ellentétre helyezi a fókuszot – ők megtörték a szövetséget, bár én (ti. az Úr) hűséges férjük voltam.³⁷³

33-34. vers: Ez a két vers írja le az új szövetség jellemzőjét: a törvény formája teljesen megváltozik, külső helyzetből belső státuszba kerül, és belülről formálja azt, aki az új

³⁷² Shepherd 2023: 670.

³⁷³ Shepherd 2023: 672-673.

szövetséghez tartozik. Nem egy külső szabályrendszernek kell engedelmeskedni, és nem is arról van szó, hogy a törvény előírásait fejből tudják, hanem a szív átformálásól van szó (vö. 5Móz 10,16; 30,6; Jer 4,4; 32,39; Ez 18,31; Róm 2,28-29). A másik, ez előbbiből egyenesen következő jellemzője az új szövetségnek, hogy mindenki ismeri Istent: ez lesz az új szövetséghez tartozás jele, hogy az illető ismeri az Urat.³⁷⁴ Az új szövetséget Isten megbocsátó kegyelme teszi lehetővé, ami a bűnök teljes eltörlésével, elfelejtésével jár. Schnittjer összehasonlítja a 3Móz 26,40-42-t és a Jer 31,34-et, és rámutat egy teológiai inverzióra:³⁷⁵ a 3Móz szerint a bűnbánat után Isten *visszaemlékezik* (*w^ezákartí*) a szövetségére – Jeremiás ezt megfordítja, és azt hangsúlyozza, hogy az új szövetségben az Úr *nem emlékezik meg* (*ló 'ezkár-id*) a bűneikről. Ezzel az inverzióval a hangsúly a teljes bűnbocsánatra kerül át, amely az új szövetség alapja.

1.15 Az „új szövetség” gondolatának ószövetségi előzményei

A *szövetség* (*b^erít*) a bibliai teológia egyik központi fogalma, számos monográfia született a témában.³⁷⁶ Négy nagy szövetséget különböztetünk meg:³⁷⁷ az ábrahámi (1Móz 12; 15; 17), a mózesi vagy sinai (2Móz 19-24; 5Móz 12-26), a dávidi (2Sám 7) és az új szövetséget (Jer 31,31). Több tanulmány foglalkozik azzal, hogy a bibliai szövetséget az ókori közel-keleti szövetségtípusokhoz hasonlítja, erre jelen tanulmányunkban csak röviden térünk ki.³⁷⁸ Az összehasonlítás azonban nem jelent szükségszerűen tartalmi vagy

³⁷⁴ Shepherd 2023: 675.

³⁷⁵ Schnittjer 2021: 263-265.

³⁷⁶ Többek között ld.: Brueggemann, Walter: *The covenant self: Explorations in Law and Covenant*. Minneapolis, Fortress, 1999.; Dumbrell, W.J.: *Covenant and Creation: A Theology of the Old Testament Covenants*. BTCL; Carlisle, Paternoster, 1997; Rata, Tiberius: *The covenant motif in Jeremiah's Book of Comfort – textual and intertextual studies of Jeremiah 30-33*. SBL 105; New York, Peter Lang, 2007; McCarthy, D.J.: *Treaty and Covenant*. Róma, Pontifical Biblical Institute, 1978.

³⁷⁷ Első alkalommal Isten Noéval köt szövetséget (1Móz 6,18), azonban a Noéval kötött szövetség formájában és tartalmában is teljesen elkülönül a fent felsorolt négy szövetségtől. Dumbrell ezt a szövetséget a teremtéshez köti: érvelése szerint nem egy Isten által különlegesen kiválasztott néppel kötött speciális szövetségről van itt szó, hanem a teremtésből fakadó, az egész teremtett világra vonatkozó szövetségről, amely az 1Móz 1-2 alapján Isten és az egész világ kapcsolatát fekteti le (vö. 1Móz 9,9-10). Eltérő kutatói álláspontok vannak arról, hogy pontosan hány *különböző* szövetségről beszélünk – különböző perikópákban megjelenő szövetségeket, vagy egy adott szövetség megújítását vajon külön szövetségnek számoljuk-e? (Ld. Isten Ábrahámval három különböző alkalommal is szövetséget köt – ez három különböző szövetségnek számít, vagy csak egynek, amelyet Isten még kétszer megerősített.) Jelen vizsgálódásunkban négy nagy szövetséget tartunk számon, azzal a megjegyzéssel, hogy egy szövetségre, a szövetség megkötésére több eltérő perikópa is hivatkozhat.

³⁷⁸ A *b^erít* szó eredete is kérdéses: nagy valószínűség szerint az akkád *biritu* – 'lánc, kapocs' származéka lehet, ez a szövetség 'kötelék' aspektusát emeli ki. Egy másik lehetséges akkád etimológiai kapcsolópont a *birit* – 'között', amely azt hangsúlyozza, hogy a szövetség két (vagy) több fél közötti megegyezés. A harmadik lehetőség a szintén akkád *baru* – 'látni', ez esetlegesen a szövetség kötelezettség-jellegére utalhat. (Ld. Weinfeld, M.: „Covenant Terminology in the Ancient Near East and Its Influence on the West”. *Journal of American Oriental Society* 93. 1973; 190-199; Kalluveettil, P.: *Declaration and Covenant: A Comprehensive Review of Covenant Formulae from the Old Testament and the Ancient Near East*. *Analecta Biblica* 88. Róma, Biblical Institute, 1982; McConville, G.J.: „ברית” NIDOTTE 1. kötet, 747-755.o.)

ideológiai azonosságot: az Izrael és Isten közötti szövetség nem az ókori közel-keleti vazallus-szerződéseken alapul, és nem azok szellemében született meg,³⁷⁹ azonban valószínűsíthető, hogy formai fejlődésére hatással voltak. Az ókori szövetségek legfontosabb attribútumai a hűség és a kapcsolat;³⁸⁰ ehhez hasonlóan a biblia szövetsége a *b^erit* ('szövetség') és a *heszed* ('hűség') kifejezésekkel hivatkoznak a szentírók. A szakirodalom többnyire hat elemet sorol fel (elsősorban hattita vazallus-szerződések mintájára), amelyek valamilyen mértékben közös elemként jelennek meg az ókori közel-keleti és a bibliai szövetségeknél:³⁸¹ 1) preambulum, a hatalommal rendelkező fél bemutatása, bemutatkozása. Felsorolásra kerülhetnek a felségcímek, vagy a szerződéskötő hatalmának egyéb megindoklása. 2) Történelmi háttér, előzmények a két fél kapcsolatáról. 3) A kapcsolat folytatásának kifejezése, a szövetség betartásának ígérete. 4) A szerződés tartalmi része, konkrét rendelkezések. A hattita szerződéseknek általános eleme volt, hogy a vazallus állam nem folytathat önálló külpolitikát; a legtöbb rendelkezés azonban feltételes és helyzetfüggő volt. 5) Tanúk felsorolása: az ókor általános gyakorlata szerint ebben a szakaszban a szerződő népek istenségeit invokálták, bár látunk arra is gyakran példát, hogy természeti jelenségekre (pl. hegyek, folyók, menny és föld, stb.) hivatkoztak tanúként. 6) Áldások és átkok, a szövetség betartásához illetve megszegéséhez kapcsolódóan. Az ókori közel-keleti szerződésekben az áldások és átkok a tanúként megidézett istenségekhez kapcsolódtak. A felsorolt hat ponton felül egy további, gyakran előforduló eleme a hattita szerződéseknek, hogy a hatalmi pozícióban lévő uralkodó évi adót illetve személyes jelentést/megjelenést ír elő a vazallusnak.³⁸² Első látásra számos hasonlóságot fedezhetünk fel az itt felsorolt elemek és a Sínai-hegyi szövetség egyes részei között – azonban nem szabad elfelejteni az alapvető különbséget. Míg az ókori közel-keleti (és a mintául vett hattita) szerződések két emberi fél között kerültek megkötésre, addig a bibliai szövetség minőségileg más, hiszen a két fél Isten és az általa választott nép.³⁸³

³⁷⁹ Bright, J: *Covenant and Promise. The Prophetic understanding of the future in pre-exilic Israel*. Philadelphia, Westminster Press, 1976: 40; Lalleman – de Winkel, Hetty: *Jeremiah in Prophetic Tradition – An examination of the book of Jeremiah in the light of Israel's prophetic tradition*. Leuven, Peeters, 2000: 170.

³⁸⁰ Lalleman 2000: 182

³⁸¹ McCarthy (1978) és Dumbrell (1997) alapján. Walton (2018: 17) felhívja a figyelmet az összehasonlítás egy potenciális veszélyére: gyakran előfordul, hogy a felszínen hasonlóságokat találunk, azonban a szövetségek tartalma egészen más, illetve vice versa.

³⁸² Egyes felsorolások az általam 3. és 4. pontként feltüntetett elemeket összevonják, és helyette ezt az adózásról szóló előírást számítják bele a hat elembe.

³⁸³ Ebből a minőségbeli különbségből fakad számos eltérés is, amely a tartalmi elemekben megfigyelhető (pl. a szerződés politikai irányítotttsága, társadalmi érintettség,...). Ahogy azt fentebb is jeleztem, az ókori közel-keleti szerződések és a bibliai szövetségek összehasonlításának kutatása egy rendkívül alaposan

A négy nagy bibliai szövetség között is találunk néhány tartalmi hasonlóságot, valamint számos hangsúlykülönbséget. A szövetségek alapja minden esetben egy speciális kapcsolat YHWH és az emberi szerződő között (legyen az Ábrahám, Dávid vagy az egész izraeli nép): visszatérő, a szövetségeket meghatározó kifejezés az „én Istenük/Istenetek leszek” és „ők/ti az én népem lesztek” (1Móz 17,7-8; 2Móz 2Móz 6,7; 5Móz 29,13; 2Sám 7,24; Jer 7,23; Jer 31,33; Ez 11,20; Ez 36,27-28³⁸⁴). A sínai szövetséghez szorosan kötődő papi előírások³⁸⁵ (2Móz 28-29) fő funkciója az, hogy Izrael népe és Isten közötti kapcsolatot fenntartsa és erősítse. Szintén eltérő hangsúllyal jelennek meg a különböző szövetségekben az Istenre, illetve az emberi oldalra vonatkozó előírások, kötelezettségek. Az Ábrahámmal kötött szövetség első ismételéseiben (1Móz 12,1-3; 15,17-21) egyedül az Úr jelenik meg a szövetség aktív, tevékeny résztvevőjeként, nem olvasunk az Ábrahámra vonatkozó kötelezettségekről.³⁸⁶ Ezzel szemben az 1Móz 17 (és az 1Móz 22,16-18-ban olvasható történet) sokkal egyértelműbben beszél Ábrahám kötelezettségeiről is. A dávidi szövetség (2Sám 7) ismét Isten önkéntes kötelezettségvállalására helyezi a súlyt, és a dávidi ház kötelezettségeiről nem ejt szót.

Bár Jeremiás az egyetlen, aki használja az „új szövetség” (*b^erit hadásáh/diathékén kainén*) kifejezést, a mögöttes gondolatot látjuk megjelenni más ószövetségi iratokban is. Jeremiás maga is kiemeli azt, hogy üzenete (az új szövetség és az ítélet üzenete egyaránt) folytonosságban áll az előtte járt próféták szolgálatával (vö. Jer 25,3-7a). A prófétai iratokban periodikusan megjelenik egy örökre szóló szövetség gondolata, főként Ézsaiás, Ezékiel, Hóseás és Malakiás próféta könyveiben. Ézsaiásnál az új szövetséghez kapcsolódó teológiai tartalom leginkább az Ebed-Jahve énekekhez kapcsolódóan jelenik meg:³⁸⁷ az Úr szenvedő szolgálja révén fog beköszönteni a béke/békesség örök szövetsége (Ézs 54,10 –

kutatott terület. Jelen dolgozatban nincs arra lehetőség, hogy minden részlet említést kapjon, ahogyan a bibliai szövetségértelmezés és -teológia minden kérdésére sincs lehetőségünk kitérni, ahhoz ld. fentebb felsorolt szakirodalom.

³⁸⁴ Itt csak a kifejezés szövetséghez kapcsolódó előfordulásait soroltam fel.

³⁸⁵ Egyes kutatók külön szövetséggént kezelik ezt az igeszakaszt. Az érvelés szerint a kontextus egyértelműen szövetségi keretekbe helyezi a papi osztály kiválasztását és feladatainak leírását, és a későbbi bibliai és deuterokanonikus könyvek is szövetséggént utalnak vissza rá (1Krán 6:3-15; 1Mak 2:54). Jelen kontextusban nem tekintjük külön szövetségnek, hanem együtt kezeljük a sínai szövetséggel, mert egyrészt a papi kiválasztásra vonatkozó szöveg a sínai szövetség kontextusán belül értelmezhető, semmiképpen sem attól függetlenül, másrészt, bár a szövetséggötésre jellemző kifejezéseket használ, formai szempontból nem tekinthető külön szövetségnek.

³⁸⁶ Williamson 'unilaterális' jelzővel illeti az 1Móz 12 és 15 szövetségeit, és csak az 1Móz 17-ről állítja, hogy 'bilaterális'. ('Covenant' in Alexander, T. Desmond et al. [szerk]: *New Dictionary of Biblical Theology*. IVP, Downers Grove, IL, 2000. 419-429.)

³⁸⁷ Boda és McConville (szerk): *Dictionary of Old Testament Prophets*. Downers Grove, IL, IVP Academic, 2012: 103.

berít salóm). Hóseás (és Ámós) prófeta több ponton is hatással volt Jeremiásra,³⁸⁸ így az egyes prófétáknál megjelenő szövetség-gondolat is hasonló jegyeket hordoz magán.

Ezékiel könyve (Ézsaiáshoz hasonlóan) nem használja az „új szövetség” kifejezést, azonban nagyon hangsúlyossá válik nála a megváltozott szív gondolata, amely Jeremiásnál szorosan kapcsolódik az új szövetség ígéretéhez.³⁸⁹ A Jer 31,33-34 szerint az új szövetség jeleként Isten a nép szívébe fogja írni a törvényét, és ezáltal fogja a választott nép megismerni az Urat. Ehhez kapcsolódik Ezékiel könyvében két párhuzamos szöveg: Ez 11,19-20 és 36,26-27. Ezen a két helyen Isten ugyanúgy azt ígéri a népnek, hogy olyan szívet ad nekik, amivel már képesek megtartani a törvényeit, és amely által valóban Isten népévé válnak. A szív mellett Ezékiel kihangsúlyozza a lélek jelentőségét is³⁹⁰ (vö. Ez 37) – nála Isten Lelke az, aki lehetővé teszi ezt az átalakulást, újjáéledést.

Hóseás és Ámós könyvét vizsgálva számos kapcsolópontot találunk a szövetség témájának tekintetében. Mindkét prófeta tudott egyfajta különleges kapcsolatról Isten és Izrael népe között, amely kölcsönös hűségeen alapul, és amelyhez kapcsolódnak előírások. Ezeket a népnek be kellett volna tartania, de nem tette. Főként a Sínai szövetségre találunk utalásokat (vö. Hós 3,5), és a próféták több alkalommal is utalnak a szövetségi előírásokra, és felróják a népnek, hogy nem teljesítik azokat (tehát megszegik a szövetséget; vö. Ám 2,4-12; 3,2). A szövetség túlmegy a politikai vagy emberi korlátokon, minőségileg különbözik az emberi szerződésektől. Mindkét prófétánál találkozunk azzal a gondolattal, hogy ugyan a nép megszegte a szövetséget, és nem tartották be előírásait, Isten ennek ellenére új kapcsolatot kezdeményez.³⁹¹

A prófétai hagyománytól tehát nem idegen az a gondolat, amelyet Jeremiás „új szövetség”-ként fogalmazott meg. A Jeremiást megelőző hagyományban találkozhatunk a szövetség gondolatával, a hozzá tartozó előírásokkal és elvárásokkal, valamint láthatjuk annak nyomát, hogy a választott nép hűtlensége ellenére az Úr az újrakezdés reményét és lehetőségét üzeni. A következőkben megvizsgáljuk, hogy ez az újrakezdés, amit Jeremiás

³⁸⁸ Részletesen ld. Lalleman-de Winkel 2000. Lalleman három nagy téma (bűnvallás és reménység, a szövetség szerepe, a prófeta közbenjáró szerepe) mentén vizsgálja Jeremiás, Hóseás és Ámós összefüggéseit, és arra a következtetésre jutott, hogy a Jer mögött megbúvó prófétai hagyomány legalábbis részben tetten érhető Ámós és Hóseás könyveiben.

³⁸⁹ A szívbe írt törvény és az új szövetség kapcsolatáról részletesen foglalkozunk a fejezet egy későbbi részében, ezért itt csak azt emelem ki, ami kifejezetten Ezékielhez kapcsolódik.

³⁹⁰ A prófétánál ezen felül is jelentős, aktív szereplőként ábrázolja a lelket: a lélek hívja el, a lélek ragadja meg, és (az Ez 37 alapján) a lélek Isten megváltó és megújító munkájának az ágense.

³⁹¹ Lalleman – de Winkel 2000: 188

új szövetségnek nevez, vajon mennyiben „új”; sorra vesszük annak sajátosságait, és végül megvizsgáljuk, hogy központi gondolata, Isten megismerése hogyan jelenik meg Jeremiás könyvében.

1.16 Új szövetség vagy megújított szövetség?

Vajon Jeremiás „új szövetsége” mennyire tekinthető teljesen új kezdetnek, vagy inkább egy szövetség megújításáról beszélhetünk? Ez az első teológiai kérdés, ami az új szövetség kapcsán felmerül, és ebben egyelőre nem született konszenzus a kutatók között.³⁹² A GJer (38,31) a *kainos* szót használja, amely Kittel szerint azt jelenti, hogy valami jobb, magasabb szintű, mint az előzménye.³⁹³ A héber melléknév *hádás* ('új') egyéb előfordulásait tekintve a friss, valami régít leváltó, illetve korábban nem létező jelentésárnyalatokat foglal magában.³⁹⁴ Schnittjer megjegyzi azonban, hogy az 'új' nem jelenti azt, hogy 'precedens nélküli', vagy 'teljesen újszerű' – érvelése szerint a jeremiási új szövetség egyértelműen épít a mózesi szövetségre.³⁹⁵ Kiemeli továbbá, hogy a mózesi szövetségekötésben már annak megalakulásakor, illetve később az 5Móz-ben találkozunk a szövetség megújulására irányuló várakozással (2Móz 33,1-3, 34,9-10; 5Móz 29-30, különösen 30,6.14). Schnittjer hangsúlyt helyez arra, hogy Jeremiásnál gyakran megtalálható a teológiai és értelmezési inverzió, amelynek jellemző bevezető formulája a „Nem fogják többé mondani...” (Jer 3,7-18; 16,14-15; 23,7-8).³⁹⁶ Ennek a jeremiási inverzióknak visszatérő eleme, hogy a próféta Isten múltbeli nagy tetteivel szembeállítja az eljövendő reménységet, ezáltal hiperbolizálja, még magasabbá teszi a várakozásokat:³⁹⁷ tehát amikor az egyiptomi kivonulást szembeállítja a jövőbeli hazatéréssel és helyreállítással, akkor azt mondja a próféta, hogy Isten új cselekedete, a babiloni hazatérés és az új szövetség hatalmasabb lesz az exodusnál. A legjelentősebb és legmaradandóbb inverzió a szövetség témája. Az 5Móz 29,1-4 beszél egy másik szövetségről, amely kapcsán azonban megjegyzi, hogy „nem adott az Úr szívet (...), szemet (...) és fület (...)”; Schnittjer érvelése szerint a Jer 31,31-34 ennek az 5Móz-i szakasznak egy valószínűsíthető értelmezési allúziójának tekinthető, és így a jeremiási új

³⁹² A főbb teológiai érveket és azok képviselőit részletesebben feldolgozza Adeyemi 2006: 2-48. A következőkben egy rövid áttekintést mutatok be.

³⁹³ Szemben a *neos* melléknévvel, amely a 'teljesen új' kifejezése. Kittel: *Theological Dictionary of the New Testament*. „neos” szócikk.

³⁹⁴ Holladay: *Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT*. 2Móz 1,8 'új király'; 3Móz 23,16 'új ételáldozat', az új búza/termés bemutatása; 5Móz 24,5 'új asszony', új feleség; Préd 1,9kk 'nincs semmi új a nap alatt'; Ézs 65,17 'új ég és új föld', szemben a régiekkel, amik elmúlnak. Ld. Egeresi László Sándor: *Bibliai Héber Magyar Szótár*. „chádás” szócikk.

³⁹⁵ Schnittjer 2021: 284.

³⁹⁶ Schnittjer 2021: 262-263.

³⁹⁷ Schnittjer 2021: 281.

szövetség visszafordítja az 5Móz rejtett (érthetetlen, láthatatlan) isteni kijelentését. A sínai szövetség feltételezte, hogy a nép meg fogja szegni a szövetséget (5Móz 32) a körülmélet szívre hivatkozás (5Móz 30,1-6, vö. 5Móz 10:16), „előrevetíti a bűnbánat és helyreállítás valóságát – az új szövetség kontextusát, amelyet Jeremiás kifejt, és amelyet később Pál átvesz.”³⁹⁸

Walter Kaiser³⁹⁹ a szövetség helyett az 'ígéret' kifejezést állította a középpontba: számára Isten újra és újra megjelenő ígérete jelenti a folytonosságot. Számos, az MT-ben különböző szavakkal jelölt kifejezés fordítható Isten ígéretként, amely azonban ugyanaz az ismétlődő formula: „Én Istenük leszek, és ők az én népem lesznek, és közöttük fogok lakni”.⁴⁰⁰ Kaiser szerint a jeremiási új szövetség az Ószövetség egyéb részeiből már ismert ígéretnek az újrafogalmazása, megújítása.⁴⁰¹ A szövetség magja, lényege mindkét megfogalmazásakor ugyanaz: Isten törvénye.

Ezzel szemben foglal állást Joshua Moon,⁴⁰² aki Augustinus és az egyházatyák értelmezéséhez kapcsol vissza, és amellet érvel, hogy a jeremiási új szövetség esetében valami teljesen újról beszélünk. Úgy véli, hogy a Jer 31,31-34-ben található kontraszt nem minőségi vagy fejlődésbeli, hanem abszolút kontraszt: Isten előtt két, egymást kizáró állapotot (hűség és hűtlenség) ír le a próféta. Augustinus a megváltásban rejlő kontraszthoz hasonlítja,⁴⁰³ amikor státuszváltozás jön létre, és a két státusz (az ember megváltás előtti, ítélet alatt álló állapota, vs. a megváltott, megigazított, Isten felé hűséggel forduló állapot) egymással gyökeresen ellentétes – ugyanez a kontraszt nem csak az emberen, a szövetség résztvevőjében található meg, hanem maga a két szövetség is ilyen abszolút kontrasztban van egymással. Fellelhetők közös elemek a két szövetség között (ugyanaz az Isten, ugyanaz a törvény), de azáltal, hogy a Lélek a szívbe írja a törvényt, az „óember” újjá lesz – egy új jön létre. Hasonló véleményen van Lundbom,⁴⁰⁴ aki bár elismeri, hogy tartalmát tekintve nem hoz újat a Jer 31,31-34, kommentárjában három fő pontban foglalja össze, mitől „új” és nem csak „megújított” a jeremiási szövetség: 1) feltétel nélküli; 2) az emberek szívébe

³⁹⁸ DPL 2023: 200.

³⁹⁹ Walter C. Kaiser: *The old promise and the new covenant – Jeremiah 31:31-34*. 1972

⁴⁰⁰ Kaiser 1972: 12

⁴⁰¹ „...almost all of the items mentioned in Jeremiah's new covenant are but a repetition of some aspect of the promise already known in the Old Testament.” Kaiser 1972: 19.

⁴⁰² Moon, Joshua N.: *Jeremiah's new covenant – An Augustinian reading*. JTISup 3, Indiana, Eisenbrauns. 2011.

⁴⁰³ Moon 2011: 14-29.

⁴⁰⁴ Lundbom 2004: 465-466.

lesz írva, nem úgy, mint a Sínai szövetség; és 3) alapja az isteni kegyelem egészen új megnyilvánulása, a bűnök bocsánata.

1.17 Bűnbocsánat és kegyelem

A Vigasztalás könyvén kívül is több textussal találkozunk, amelyek megjelenítik az újakezdés, helyreállítás és a jövőbe mutató remény gondolatát.⁴⁰⁵ Ezek között találunk olyan szakaszokat, amelyek Isten helyreállító munkáját ahhoz a feltételhez kötik, hogy előtte Izrael felhagy a bűneivel, bűnbánattal közeledik Istenhez, és újra követi Isten törvényét (3,4-5.12-14; 4,1-4; 7,3; 17,24-27; 29,12-13; 36,3); míg más szakaszokban nem esik szó a bűnbánatról, hanem a helyreállítás egyedül Isten kegyelméhez kötődik (3,22; 16,14-15; 23,5-8; 24,4-7; 29,10-11; 32,36-44; 50,20). Ezeket az egymásnak látszólag ellentmondó szakaszokat Jeremiás könyve jellemzően egymás mellé helyezi, és nem kívánja feloldalni. A 24,7 vers különösen is jól mintázza ezt a kettősséget: Greenberg⁴⁰⁶ ezt a verset jelöli meg példaként, ahol a legjobban tetten érhető egyszerre Jeremiás kijelentése, mely szerint a bűnbánat az ember kezdeményezés, és szükséges a megbocsátáshoz, valamint az a meggyőződés, hogy a bűnbánat folyamata Isten együttműködését igényli. Seifrid kimutatta, hogy a rabbik sem kívánták eltörölni ezt a látszólagos ellentmondást, hanem két, egymástól független irányból közelítették meg a megváltás kérdését.⁴⁰⁷ Egyfelől a megváltás az engedelmisségen alapszik, másfelől Isten feltétel nélküli kiválasztása és kegyelme az alapja; a két nézőpont pedig eszerint nem egymással ellentétes, hanem egyszerre igaz.

Hamilton mellett érvel, hogy a Szentírás teológiai középpontja „Isten dicsősége a megváltásban, amely az ítéleten keresztül jön el”; és ez a teológiai központ prominens módon van jelen Jeremiás könyvében is.⁴⁰⁸ Isten megítéli a népet, ezen az ítéleten keresztül elhozza számukra a megváltást, és így válik Isten dicsősége nyilvánvalóvá a világ számára. A próféta szava Isten szava („szádba adom igéidet” Jer 1,9), így a próféta által kijelentett ítélet Isten ítélete. Az ítélet azonban nem marad a próféta (és rajta keresztül Isten) végső szava, hanem az ítéleten keresztül nyilvánul meg az Úr még hatalmasabb kegyelme és megváltása. Kegyelem által visszafordítja az ítéletet, megbocsátja a nép hűtlenségét, és új

⁴⁰⁵ Ilyenek a: 3,14-4,4; 5,10; 16,14-21; 17,24-26; 23,1-8; 24,4-7; 29,10-14; 36,3; 46,27-28; 50,17-34.

⁴⁰⁶ Greenberg, Moshe: *Ezekiel 21-37*. Anchor Bible Commentary 22A. New York: Doubleday. 1997: 736-737

⁴⁰⁷ Seifrid, Mark: *Christ, our Righteousness – Paul’s theology of justification*. NSBT 9. Downers Grove, IL: IVP, 2000: 16

⁴⁰⁸ Hamilton, James A.: *God’s glory in salvation through judgement – A biblical theology*. Wheaton, Illinois, 2010: 213.

szövetséget kezd velük – az új szövetségben pedig az egész világ számára felragyog Isten dicsősége. Hamilton így összekapcsolja az ítélet és a kegyelem két oldalát, amelyet Jeremiás könyve folyamatosan egymás mellé tesz. Ebben az értelmezésben még látványosabban kirajzolódik Jeremiás könyvének egy másik sajátossága, amelyet fentebb már említettünk: a teológiai inverzió és abból fakadó hiperbola. Azáltal, hogy az ítéletet mindent átfogónak és kikerülhetetlen, hatalmas büntetésnek mutatja be a próféta, az ítéletet felváltó kegyelem, megbocsátás és így az új szövetség még hatalmasabbá válik: az Úr új szövetsége olyan, hogy az Úr legnagyobb büntetését is felülmúlja.

A bűnbocsánat és az azt követő szövetségekötés már korábban is megjelent az Ószövetségben, amikor Mózes könyörög bűnbocsánatért, és Isten válaszul szövetséget köt a néppel (ld. 2Móz 34,9-10). Erre a mózesi szövetségre emlékszik vissza Isten a 3Móz 26,40-42 szerint, és ennek inverziójaként mutatja be Jeremiás az új szövetséget,⁴⁰⁹ amelyet Isten totális kegyelme alapoz meg. Az új szövetséget kimondó vers (31,31) előtt szintén egy mózesi allúzióval találkozunk: a Jer 31,30 valószínűleg az 5Móz 24,16-ra utal, „mindenki a maga bűnéért hal meg”. Ezzel szembeállítva jelenik meg az új szövetség, ahol a bűnök már meg vannak bocsátva – a Jer 31,30 és 31,31 versek egymásutánisága ismételten kiemeli a bűnbocsánat (és a vétkek teljes elfelejtésének) fontosságát az új szövetségben. Bűnbocsánat nélkül nem lehet új szövetségről beszélni, a két fogalom elválaszthatatlanul összekapcsolódik: a bűnbocsánat az előfeltétele az új szövetségnek, és ezzel egyidejűleg az új szövetség egyik legfontosabb eleme a teljes bűnbocsánat. A bűnbocsánat és új szövetség szoros összefonódása tovább erősödik az Újszövetségben (vö. 1Kor 11,25; 2Kor 3-4) – ezt azonban a következő fejezetben fogjuk kifejteni.

Brueggeman rámutat arra,⁴¹⁰ hogy az új szövetségről szóló prófécia (31,31-34) az a központi szakasz, amelyben a kegyelem és Isten új szövetsége a legegységesebb módon, mindenféle előzetes feltétel nélkül kerül felajánlásra: nem esik szó a bűnbánatról, a bálványok elhagyásáról, hanem a próféta a bűnbocsánat, feltétlen kegyelem és újrakezdés lehetőségéről beszél. Ez a szakasz a fordulópont, ahol felismerheti a hallgató vagy olvasó, hogy az új szövetség Isten új, feltétel nélküli kegyelmének a formája. Lundbom kommentárjában⁴¹¹ tovább árnyalja a szövetség feltételetlenségéről alkotott képet: a 12,14-17 versek kapcsán rámutat arra, hogy az idegen népekkel kötött szövetség szintén egyfajta

⁴⁰⁹ Schnittjer 2021: 261-263.

⁴¹⁰ Brueggemann 1999: 127.

⁴¹¹ Lundbom 1999: 662-664.

kegyelemből fakadó szövetségnek tekinthető, amelyben a feltétel a szövetség megkötését követően lép érvénybe. Ez a szövetség visszatükrözi a Sínai szövetséget, amelyben a mózesi törvény megtartása jelent meg feltételként. A Sínai szövetség bukásának az volt az alapja, hogy az ember képtelen ennek a szövetségnek a megtartására.

Az új szövetség ezen a területen hozza a legnagyobb változást: a törvényt Isten az ember szívébe írja (Jer 31,33), ezáltal annak betartása életformává válik. Az 5Móz 30,11-14 hasonló formában fejezi ki a törvény és szövetség kapcsolatát – tehát a törvény internalizálására ugyanúgy szükség van a mózesi és az új szövetségben egyaránt. Amíg azonban a mózesi szövetségben ez a szándék nem tudott megvalósulni (vö. Jer 4,4; 5,21; 6,10.17.19), az új szövetségben Isten maga fogja véghezvinni a törvény szívbe írását, ezáltal biztosítja a szövetség megvalósulását. Schnittjer így fogalmaz: „Amikor Yahweh a szívbe írja a Tórát, akkor a Tórához igazított lélek Tórához igazodó életet fog eredményezni. A Tóra szívbe írásának szükségessége ugyanúgy megvan a mózesi szövetségben, mint az új szövetségben, de a tanár és a módszer új.”⁴¹² Ez az „új módszer” biztosítja az új szövetség maradandóságát – ebben fog kiteljesedni Isten dicsősége, a szövetségben élők számára pedig biztosítja, hogy Isten választott népéhez méltó életet éljenek. Azáltal, hogy a törvény az új szövetség népének szívébe íródik, egy minőségi változás következik be: ismerni fogják Istent. Isten ismerete az utolsó elem, amelyet a jeremiási új szövetség kapcsán kiemelünk.

1.18 Isten ismerete és a dicsekvés

Az Úr ismerete az új szövetség központja és célja; nem lesz többé semmilyen formában korlátok közé szorítva⁴¹³ (vö. Jer 31,34), hanem mindenki életét ez határozza meg. Szorosan összekapcsolódik a bűnbocsánat gondolatával, az új szövetség keretei között annak a következménye („...mert mindenki ismerni fog engem, kicsinyek és nagyok – így szól az Úr –, mert megbocsátom bűneiket, és nem gondolok többé vétkeikre.” Jer 31,34b). Az új szövetség nem a kultuszi engedelmességre helyezi a hangsúlyt, hanem a szövetség népének az lesz a jele és az „értedme”, hogy ismerik az Urat. Egy másik igeszakasz már Jeremiás könyvének az elején hasonló gondolatot fogalmaz meg, amelynek fókuszában szintén Isten ismerete van: Jer 9,22-23.

⁴¹² „When Yahweh writes Torah on the heart, the Torah-shaped soul will produce Torah-compliant lives. The need to embed Torah upon hearts remains the same in Mosaic covenant and the new covenant while the teacher and method are new.” Schnittjer 2021: 285.

⁴¹³ Boda, McConville 2012: 104. „One of the greatest promises is that the new covenant in general, and the promise of knowing God specifically, are not restricted to specific social class or age group.”

A 9,22-25 szakasz két egységre (prófeciára) bontható: a fent idézett 22-23 versekre, illetve a 24-25 versekre. A két egységet egymáshoz nem köti közös elem, azonban a két szakasz együtt számos ponton kötődik a megelőző, 2-9. fejezetek tartalmához.⁴¹⁴ Az alábbi kulcskifejezéseket találhatjuk itt: „bölc[s] [ember]... bölcsesség” (9,22 és 8,8-9); „ismer engem/nem ismernek engem/nem ismerik YHWH-t” (9,23 és 2,8; 4,22; 8,7; 9,2.5) „szeretet (*hesed*) ... jog ... igazság” (9,23 és 2,2; 4,2; 5,1); „körülmetélt [előbőr/szív]” (9,24-25 és 4,4; 6,10). Ezek a kulcskifejezések Jeremiás könyvében ismételten, több helyen is előfordulnak az ítélet és helyreállítás kontextusában, és használatuk összekapcsolja a Jer 9,22-25 verseket a régi és új szövetség feszültségével.

A Jer 4,22 előzményként és kontrasztként jelenik meg a 9,22-23-ban elhangzott prófeciához képest: Istennek (és a prófétának) az a legnagyobb panasza a néppel szemben, illetve az áll minden csapás és ítélet hátterében, hogy a nép „bolond”, nem ismeri Istent. A teljes Szentírason keresztül (Ó- és Újszövetségben) láthatjuk példáját annak, hogy az ostobaság az Isten-nélküliség, istentelenség mellett, annak jellemzőjeként szerepel (vö. Mt 25,1-13),⁴¹⁵ így nem meglepő, hogy ennek ellentéte, a bölcsesség Isten ismeretéhez kötődik (vö. Préd 1,7; 2,9). A GJer szövege egy kicsit eltér, és a vezetőket hibáztatja: „mert népem vezetői ostobák, nem ismernek engem”.⁴¹⁶ A vezetők azok a személyek, akiktől a bölcsességet várják (vö. Jer 2,8 és 8,8-9), így az ő ostobaságuk még hangsúlyosabb. A MT Jer szövege azonban nem korlátozza a vezetőkre a hibáztatást, hanem az egész néptől számon kéri ostobaságukat (ugyanez a gondolat érhető tetten Hós 4,1.6; 5,4; 6,6 és Ézs 1,3). A Jer 8,8-9-ben megszólaló ostoba „bölcsekkkel” szemben jelenik meg a 9,11 versben a próféta kérdése: „Ki az a bölcs ember, aki ezt megérti, és hirdetni tudja, amit az Úr szája kijelentett neki” – vagy nincs ilyen bölcs ember az országban, vagy csendben maradnak az ítélet idején.⁴¹⁷ A nép elveszettségének jele, hogy mindenki, aki szól ostobaságot és istentelenséget mond – mert nem értik, hogy választott népként elsődleges feladatuk az lenne, hogy ismerjék Istent.

A 9,22-23 prófécia közvetlenül az ítéletet részletező siratóéneket követ, és finoman bevezeti a váltást az ítéletről Isten dicséretére (Jer 10,6-7.10.12-13.16). A bevezető formula („Ezt mondja az Úr”) jelzi, hogy nem pusztán egy verses formájú bölcsekedésről van

⁴¹⁴ Lundbom 1999: 569. A következő felsorolás Lundbomtól lett adaptálva.

⁴¹⁵ Lundbom 1999: 355.

⁴¹⁶ διότι οἱ ἡγούμενοι τοῦ λαοῦ μου ἐμὲ οὐκ ᾔδεισαν (Jer. 4,22 Ralphs-Hanhart)

⁴¹⁷ Lundbom 1999: 571

szó,⁴¹⁸ hanem ítéletes és egyből reményteli prófécia a nép felé: szembeállítja (és ezzel megítéli) a hamisan dicsekvőket azokkal, akik ismerik az Urat, és ezáltal valóban van okuk dicsekedni. A verses, ritmusos forma hármas (triád) formula alkalmazásával mutatja be a különbséget a „bölcsség – erő – gazdagság” és „szeretet – jog – igazság” jellemzők között. Előbbi azok az „érdemek”, amelyeket a hamisan dicsekvők a magukénak gondolnak, míg utóbbi Istenhez és az őt ismerőkhöz tartozik. A szeretet, jog és igazság összekapcsolása az ítéletben megnyilvánuló kegyelem motívumát idézi: Isten jogot és igazságot teremt, hiszen elhozza az ítéletet azokra, akik megszegték szövetségét, ugyanakkor szeretettel és hűséggel fordul az emberek felé, és kegyelmet, új szövetséget ad nekik. Az dicsekedhet egyedül, aki megtapasztalta („tudja”) Isten ítélő és megváltó munkáját, és ezáltal maga is része az új szövetségnek.

Isten ismerete a Jer 22,15-16 szerint a jogos és igazságos eljárásban, a szegények segítségével nyilvánul meg – a szeretetet, jogot és igazságot cselekvő Istent ismerők hozzá hasonlóan szeretettel, joggal és igazsággal fognak cselekedni, Isten törvénye szerint (vö. Jer 8,6-7). Az új szövetség a szívbe írja a törvényt, ezáltal biztosítja, hogy az abban részt vevők Isten akaratának megfelelően cselekedjenek. Nincs azonban kor szerinti, társadalmi vagy etnikai korlátozás: a Jer 4,2-ben látjuk már nyomát annak, hogy a(z idegen) népek is „dicsekszenek” (vö. Hós 2,22). Az új szövetség kiterjed minden népre, bárki megtapasztalhatja Isten megváltó kegyelmét, és az így átformált életében a dicsekvést Istenre fókuszálja. Az ismeri igazán Istent, aki az új szövetségben megtapasztalta kegyelmét és a teljes bűnbocsánatot: ez az ember tudja, hogy semmiye sincs, amivel dicsekedhetne, egyedül Isten, akit megismert mint kegyelmes, hűséges Úr.

7. Az új szövetség és Pál

Pál teológiáról beszélve az egyik nagy dilemma, amivel a teológusok előszeretettel foglalkoznak, hogy mit tartanak Pál teológiája középpontjának – mi az a központi rendező elv, ami köré Pál tanítását strukturálhatjuk. Két jelentős teológiai fogalom emelkedik ki, amelyek potenciálisan ilyen központi rendező elvek lehetnek: a hit általi megigazulás és az *en Christo*, Krisztussal való egység, koinónia témája.⁴¹⁹ Több kutató megkérdőjelezte

⁴¹⁸ Lundbom 1999: 570

⁴¹⁹ Jelen dolgozatnak nem célja, hogy állást foglaljon Pál teológiai középpontja kérdésében, pusztán csak a páli teológia egyes elemeit kissé új megvilágításba helyezni (akár központi, akár nem) azáltal, hogy Jeremiással való potenciális kapcsolópontokra mutatunk rá. A hit általi megigazulás témáját a következő oldalakon fogom részletesebben tárgyalni az új szövetség természete és a törvény szerepe kapcsán; a Krisztussal való egység pedig szorosan összekapcsolódik a Szentlélek munkájának témájával, (ld. Dunn, James: *The Theology of Paul the Apostle*. Eerdmans, 2006: 407-428), és jelen dolgozatban annyiban fogunk

annak szükségességét, hogy egy központot találjunk Pál teológiájához – egyesek egy folyamatként írják le, amely az idő múlásával formálódott és eltérő hangsúlyokat vett magára, mások tematikusan osztják fel Pál tanítását.⁴²⁰

D. Moo a *Theology of Paul* c. könyvében az uralom (*realm*) képét használja rendező elvnek, és a Krisztussal való egységet helyezi a középpontba: Krisztussal eljött az új uralom, és mindenki, aki hisz Jézusban, ehhez az új uralomhoz tartozik (vö. 2Kor 5,17; 2Kor 6,2b; Ef 3,1; Kol 1,12-13). Az új uralmat Jézus földi szolgálata, de különösen is halála és feltámadása vezette be⁴²¹ – kereszthalálával és feltámadásával egy új korszak köszöntött be, Isten 'új szövetsége'. Az új szövetségbe tartozásnak a jele pedig a Krisztussal való egység, amely az élet minden területét áthatja. A szinoptikus evangéliumok tanúsága szerint (vö. Mt 26,27-28; Mk 14,24; Lk 22,20) maga Jézus állította párhuzamba kereszthalálát a szövetséggel, Lukács szerint pedig nem is akármelyik, hanem az új szövetséggel. Pál ezt a hagyományt valószínűleg szemtanúktól, a többi tanítványtól vehette át, és valószínűsíthető az is, hogy már az őskeresztyén közösségekben széleskörben elfogadott nézet volt összekapcsolni Jézus megváltó munkáját az új szövetséggel. Ahogy azt korábban is kifejtettük, a Héber Bibliában a próféták több helyen is utalást tesznek egy eljövendő, örök szövetségre, amelyet Isten majd az eszkatologikus jövőben fog kötni a néppel; az *új szövetség* kifejezés azonban csak Jeremiásál fordul elő (Jer 31,31-33). A jézusi szavak és annak kontextusa (vér, áldozatra való utalás, a szövetség kifejezés használata, közös, ünnepi étkezés) mind a Sínai szövetség beiktatását idézi fel (2Móz 24,3-11)⁴²² – ezáltal is jelezve, hogy Jézus kereszthalála és feltámadása révén egy új korszak, egy új szövetség vette kezdetét.

Az ószövetségi próféták teológiájában ismételten megjelenő eljövendő, új, örök szövetség gondolata felül fogja múlni a régi szövetséget, annak minden dicsősége ellenére. Ennek az új szövetségnek a gondolata tetten érhető egészen egyértelműen az ézsaiási Ebed-Jahve énekekben (vö. Ézs 42,1-9),⁴²³ de elszórta az egész ún. Deutero- és Trito-ézsaiási szakaszokban (Ézs 40-66); részletes látomások révén tárul eléink Ezékiel könyvében (Ez

rá kitérni, amennyiben a Szentlélek munkájában megjelenik. Ezen a kettőn felül az utóbbi évtizedekben több új javaslat is napvilágot látott: pl. antropológia, a pogányok közötti misszió, új teremtés, az evangélium, megbékélés Istennel, stb. (ld. Moo 2021: 36-37), azonban ezek nem váltak széleskörben elfogadottá, így nem térünk ki rájuk.

⁴²⁰ Moo 2021. 9-14.

⁴²¹ Moo 2021: 390

⁴²² DPL 2023: 201

⁴²³ Boda és Conville 2012: 105.

31; 36-37); és a Jer 30-33 fejezetek fejtik ki a 31,31 versben kimondott *b^erit hadásáh/diathéké kainé*-t. Az egyes próféták más és más szempontból közelítik meg az eljövendő ('új') szövetséget, más aspektusára fókuszálnak és azt emelik ki.⁴²⁴ Amikor Pál és a többi újszövetségi író a Krisztusban eljött új szövetségről beszél, akkor nem csak egy próféta (esetünkben Jeremiás) szemüvegén keresztül nézik és mutatják be az új szövetséget, hanem az ószövetségi tanítások szintézisét, saját teológiai meglátásukat hozzátéve, Pál a levelei kontextusának függvényében beszél róla. A következőkben nem csak azokat az elemeket fogjuk megvizsgálni, amelyek egyedül Jeremiásra vezethetők vissza, hanem a páli levelekben megjelenő reprezentációját ennek az új szövetségnek – különös figyelmet fordítva azokra a jellemzőkre, amelyek jeremiási háttérhez köthetők.

1.19 Exegézis

1.19.1 1Kor 1,18-31

¹⁸Ugyanis keresztről szóló beszéd bolondság azok számára, akik elvesznek, de nekünk, akik meg vannak mentve, Isten ereje az. ¹⁹Meg van írva ugyanis: „Elpusztítom a bölcsességét, és elutasítom az értelmesek megértését/értelmét. ²⁰Hol a bölcs? Hol az írástudó? Hol van ennek a kornak a vitázója? Vajon nem tette Isten bolondsággá a világ bölcsességét? ²¹Mivel ugyanis Isten bölcsességében a világ nem ismerte meg Istent a maga bölcsessége által, tetszett Istennek, hogy az igehirdetés bolondsága által mentse meg a hívőket. ²²Mivel a zsidók jelent kérnek, és a görögök bölcsesség után kutatnak, ²³mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük, ami a zsidóknak botladozást okoz, a görögöknek pedig bolondság, ²⁴de az ehívottak számára, zsidóknak és görögöknek egyaránt, Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége. ²⁵Mert az Isten bolondsága bölcsőbb az emberekénél, és az Isten gyengesége erősebb az emberekénél. ²⁶Nézzetek csak elhívásokatokra, testvéreim, hogy nem sokan vagytok bölcssek test szerint, és nem sokan hatalmasok, és nem sokan nemesi rangúak. ²⁷Hanem a világ bolondjait választotta ki Isten, hogy megszégyenítse a bölcseseket, és a világ erőtleneit választotta Isten, hogy megszégyenítse az erőseket. ²⁸És a világ szerint alacsony rangúakat és megvetetteket választotta ki Isten, akik senkik, hogy megsemmisítse azokat, akik valakik; ²⁹hogy senki ne dicsekedjen test szerint Isten színe

⁴²⁴ Például Ezékiel nagy hangsúlyt fektet a Lélek munkájára, aki Jeremiásnál szinte egyáltalán nem, Ézsaiásnál pedig inkább általános formában jelenik meg; Ézsaiásnál találhatjuk az Úr szenvedő szolgájának az alakját, aki majd bevezeti az új szövetség idejét, Jeremiásnál pedig a hangsúly az új szövetség népének a szoros istenkapcsolatán, bensőséges Isten-ismeretén van; különböző hangsúllyal jelenik meg továbbá az egyes prófétáknál az új szövetség univerzális volta, az idegen népek bevonása a szövetségbe, amelyre Jeremiás csak felületesen utal, de sokkal részletesebben és egyértelműen beszél róla Ézsaiás (vö. Ézs 42,6; 49,6; 55,3-5; 56,4-8; 66,18-24) (ld. megelőző fejezet).

előtt. ³⁰*De miatta Jézus Krisztusban vagytok, aki Istentől származó bölcsességgé lett számunkra, megigazulásunk, megszentelődésünk és megváltásunk, ³¹hogy legyen az Írás szerint: „a dicsekvő az Úrban dicsekedjen.”*

Az 1,18-2,5 perikópában hat ószövetségi idézet található (1,19. 31; 2,9.16; 3:19.20), ami mind azt hangsúlyozza, hogy az emberek nem érthetik Isten bölcsességét a saját emberi bölcsességükön keresztül, mert a kettő nem is hasonlítható össze.⁴²⁵ Pál a keresztfelől (ami Isten bölcsessége) nézve radikálisan más perspektívából látja az emberi bölcsességet,⁴²⁶ és ennek a következményeit fejtegeti a korinthusi gyülekezetnek.

18. vers: A kereszthalál a Római Birodalom legszégyenteljesebb, legmegalázóbb kivégzési módja volt, a legolcsóbb, legnagyobb és leghosszabb ideig tartó szenvedéssel járó kivégzőeszköz, a római terror egyik leghatékonyabb eszköze.⁴²⁷ Pál rámutat az evangélium paradoxára: a kereszten kivégzett Jézus az evangélium központja (vö. 1,23, nem a feltámadott, hanem a megfeszített Krisztust hirdetik). Ami a világ számára a szégyen, Róma számára pedig saját hatalmának szimbóluma, azt Isten megfordította, és megmutatta, hogy „Isten szeretetének hatalma nagyobb, mint a római hatalom szeretete”.⁴²⁸ A keresztrámutat Isten hatalmának és erejének a természetére is:⁴²⁹ nem leuraló és terrorizáló, hanem áldozatkész és önmagát kiüresítő. Ez az Istenkép nem illik bele semmilyen világi bölcsességi kategóriába, és a világ számára bolondságnak tűnik; de az eljövendő megváltás eszkatológiai perspektívájából (*sódzomenois – praes. part. pass.*),⁴³⁰ ez az erő viszi végbe a megváltást.

19-21. versek: Pál az Ézs 29,14 verseket idézi, és azt állítja, hogy az ézsaiási prófécia a kereszten teljeseedik be.⁴³¹ Az ószövetségi szakasz egyben egy figyelmeztetés is a hívők számára: nem bízhatnak a világ bölcsességében, mert az nem Isten bölcsessége – sőt, azzal szöges ellentétben áll. Ezt hangsúlyozza a 20. versben feltett első három kérdés: három szakmájukban kiemelkedő személyt említ Pál, akik a jelen kor bölcsességét képviselik.⁴³² Velük szemben áll a keresztrámutat, amely az eljövendő kor bölcsessége, Isten bölcsessége, amely

⁴²⁵ Garland 2008: 59

⁴²⁶ Gardner 2018: 92kk.

⁴²⁷ Garland 2008: 61.

⁴²⁸ Garland 2008: 62.

⁴²⁹ Gardner 2018: 95.

⁴³⁰ Gardner 2018: 96.

⁴³¹ ua.

⁴³² Garland 2008: 65-66.

nem felel meg a világ által támasztott elvárásoknak és elképzeléseknek (vö. Mt 5,3-12).⁴³³

A megváltást nem lehet emberi bölcsesség által megérteni, csak a megfeszített Krisztuson keresztül – Isten olyan Isten, aki „bolondságot” használva ment meg. A keresztt előtt mindenki egy szinten van: nem számít az emberi bölcsesség, okosság, oktatás – a megváltás útja nem Istenről tudni, hanem Krisztusban *megismerni* Istent (vö. 1Kor 2,6-16).⁴³⁴

22-25. vers: A zsidó messiásvárás fontos része volt a jelek és csodák keresése és várása (vö. 5Móz 6,16), de csak olyan jelet kapnak, ami bolondságnak tűnik számukra (vö. Lk 11,29). A hellén kultúra egyik központi értéke a bölcsesség, és a bölcsességre való eljutás volt – Pál kritikája rámutat arra, hogy a nagy bölcsességük ellenére sem ismerték (fel) Istent (vö. ApCsel 17,16-34).⁴³⁵ Senki sem kivétel: Pál igehirdetése arra hív minden hallgatót, hogy saját bölcsességét és elvárásait elhagyva csatlakozzon Krisztus megalázottságához és halálához. A megbotló zsidó képe talán utalás lehet az Ézs 8,14 és 28,16 igékre, amely szerint az Istenben bízó nem botlik meg – ők mégis megbotlanak a kereszttben.⁴³⁶ Isten ereje Krisztus halálában rejtőzik, és az hatalmasabb az emberek erejénél. Pál célja, hogy egymással szembeállítsa az emberi és isteni perspektívát, és rámutasson a megváltásban rejlő paradoxra, és kiemelve: az ember semmit nem tehet hozzá.

26. vers: Az eddigi általános tanítást Pál most a korintusiak számára személyessé teszi (*tén klészin hymón*): ők maguk a bizonyítéka Pál fenti érvelésének. A következő szakasz célja, hogy az apostol egészen konkrétan applikálja a fenti tanítását a korintusiak életére, és rámutasson, hogy nincsen semmi más alapjuk a dicsekvéshez, csak Isten kegyelme.⁴³⁷ Az elhívásuk nem alapult semmilyen földi, emberi joron vagy érdemen, egyedül Isten kegyelmén (2Tim 1,9kk; vö. 5Móz 7,7). Az elhívás egyszerre utal az elhívással együtt járó belső, lelki átalakulásra is, amely át kell formálja a korintusiak (és minden keresztyén) gondolkodását.⁴³⁸ A *sophoi* és *dynatoi* mind az akkori társadalomban megbecsültséget élveztek: születési státusz, és az önmaga tudására és bölcsességére támaszkodó tudós ember. A 26-31. versek végig szóhasználatukban visszahangozzák a Jer 9,22-23 szakaszt:

⁴³³ Az „eljöendő kor” már most itt van, Jézus halálával, feltámadásával és mennybemenetelével megkezdődött, és egy időben létezik a jelenlegi, világi korszakkal (Gardner 2018: 98): már most is vannak megváltottak és elkárhozottak.

⁴³⁴ Gardner 2018: 99.

⁴³⁵ Garland 2008: 68-70; Gardner 2018: 99-100.

⁴³⁶ Gardner 2018: 101.

⁴³⁷ Garland 2008: 72-74; Gardner 2018: 108-111.

⁴³⁸ Gardner 2018: 110.

Pál hármas utalása („bölcsek, hatalmasok és előkelők”) valószínűleg a Jer 9,22 hármas formulájából kölcsönöz.

27-28. vers: Isten választása az előző versben megjelölt három csoport ellentétére esik, őket hívja el. A triád ismétlése (az ellentét kontextusában) hangsúlyt helyez a két csoport közötti kontrasztra: az ostobák és gyengék válaszolnak a kereszt szégyenére, mert ők maguk már szégyenben élnek – az Úr ott találkozik velük, ahol vannak (vö. Ézs 57,15). Visszatérő motívum a teljes bibliai narratívában, hogy Isten a látszólag legkevésbé alkalmasakat hívja (Mózes, Gedeon, Dávid, Jeremiás, ...), és ennek látja az apostol jelét Korinthusban is.⁴³⁹ Isten választása egyedül az ő szuverén döntésén és kegyelmén múlik, teljesen más szempontok szerint működik, mint a világ.⁴⁴⁰ Célja, hogy megszégyenítse azokat, akik az Úr nélkül magasra kapaszkodókat, és ítéletet mondjon azok felett, akik bármi érdemet saját magukénak tulajdonítanak.

29. vers: Isten végső célja, hogy semmissé tegyen minden emberi dicsekvést, és nyilvánvalóvá tegye, hogy semmilyük nincs, amit ne Istenről kaptak volna, ingyen kegyelemből. Ez egyet jelent a jelen világ értékrendjének szisztematikus és teljes lerombolásával.⁴⁴¹ A dicsekvést új szempontból, pozitív formában újradefiniálja: a helyes dicsekvés Istenben lehetséges.

30-31. versek: *ex autou* meghatározza egyszerre a dicsekvés forrását és okát,⁴⁴² ami Jézus Krisztus. A hangsúly Istenen van, aki kiválaszt, elhív és megment (vö. Ef 2,8-9). Minden, amilye egy hívőnek van, Istentől kapta, Krisztus által, ezért csak azzal dicsekedhetnek: Krisztusért és általa van megigazulás, megszentelődés és megváltás – a keresztre feszített Krisztus Isten bölcsességének megnyilvánulása. A hívő magától nem bír ezekkel az erényekkel, hanem a Krisztussal való egység révén neki tulajdonítatik. Ez az új perspektíva teljesen megszünteti a hamis önbizalmat, hisz csak azzal lehet dicsekedni, amit az Úr tett velünk (vö. Jer 9,23 – áthallás az ott megjelenő triád cselekvésre, amely Istent fémjelezi). Bár Pál nem használja a 'kegyelem' szót, egész érvelésének ez a központi gondolata. A 30. vers közepén szám-személyt vált, és míg eddig a korintusiakhoz és a korintusiakról beszélt, innentől kezdve magát is beleveszi az érvelésbe, hiszen rá is ugyanúgy vonatkozik: ő sem ér semmit önmagában, hanem minden dicsőség Istené.

⁴³⁹ Garland 2008: 75-77.

⁴⁴⁰ Gardner 2018: 114.

⁴⁴¹ Garland 2008: 78; Gardner 2018: 115.

⁴⁴² Gardner 2018: 116.

1.19.2 1Kor 11,23-27

²³Én az Úrtól kaptam, amit nektek átadtam, hogy az Úr Jézus az elárulása éjszakáján fogta a kenyeret ²⁴és hálát adva megtörte, és mondta: Ez az én testem értetek. Ezt tegyétek az én emlékezetemre. ²⁵Hasonlóképp miután ettek, (fogta) a poharat, mondva: Ez az pohár az új szövetség az én véremben/vérem által; ezt tegyétek, amikor csak isszátok, az én emlékezetemre. ²⁶Mert amilyen gyakran csak eszitek ezt a kenyeret, és isztok ebből a pohárból, az Úr halálát hirdetitek, amíg nem jön. ²⁷Azért ha valaki nem megfelelő módon eszi az Úr kenyerét vagy iszik az Úr poharát, vétkezik az Úr teste és vére ellen.

23. vers: Az ebben a szakaszban leírt hagyomány egyenesen az Úrtól származik⁴⁴³ – ez nem azt jelenti, hogy Pál közvetlenül az Úrtól kapta volna kinyilatkoztatásként, hanem azoktól származó hagyomány, akik személyesen jelen voltak azon az estén. Pál nem egy új hagyományt akar tanítani a korinthusi gyülekezetnek, hanem csak illusztrációként használja:⁴⁴⁴ ellentétbe akarja állítani a jézusi hagyományt és tartalmat azzal, ahogy a korinthusi gyülekezeti tagok gyakorolják a közös étkezést (ld. 1Kor 11,17-22), és emlékeztetni akarja őket az úrvacsora természetére.

24. vers: Az úrvacsora több ponton is összekapcsolódik a szövetség gondolatával (vér, áldozat, a szövetség szó használata), és ez a vers elképzelhetően az Ézs 53,6.12 versekre utal. Az emlékezés motívumát Jézus kétszer is megismétli, valamint személyessé teszi (*hyper hymón*): ez az egész eseménybe és a szövetségbe invitálja a többieket, és részesei lesznek.⁴⁴⁵

25. vers: A pohár időben elválik a kenyértől, az étkezés végén került rá sor: a szövetségi étkezés (úrvacsora) az elejétől a végéig megköveteli a részvételt.⁴⁴⁶ Az új szövetség Jézus vére által válik valósággá (vö. 1Kor 10,15-16): a fókusz azon van, hogy mit tesz Jézus a hívőkért. A szimmetrikus formula nem található meg az evangéliumi leírásban: valószínűleg liturgiai használat által kialakult hitvallási formuláról van szó:⁴⁴⁷ a gyülekezetnek feladata emlékezni, visszatekinteni Jézus áldozatára, és szimbolikusan osztoznia annak jótéteményeiben.

⁴⁴³ Gardner 2018: 508

⁴⁴⁴ Garland 2008: 545

⁴⁴⁵ Gardner 2018: 511.

⁴⁴⁶ Gardner 2018: 511.

⁴⁴⁷ Garland 2008: 547.

26-27. versek: A szertartásos étkezés szimbolikus cselekedetei az egyház és a világ számára Jézus áldozatára irányítják újra és újra a figyelmet. Funkciójuk, hogy a Krisztusban hívők egységét kifejezze, és a résztvevők részvételének módja méltó módon reprezentálja Krisztust. A fókusz az evés és ivás cselekvésén van⁴⁴⁸ - ennek a formátuma legyen méltó Krisztus nevéhez, és reprezentálja hűen áldozatát és a vére által létrejött új szövetséget. Ha a korinthusi gyülekezet ezt komolyan veszi, akkor nem fognak beleesni túlkapásokba, és az egész közösség egyenlőként lesz jelen. Az úrvacsora Isten megbocsátó kegyelmét és a nevében összegyűltek egységét hivatott reprezentálni:⁴⁴⁹ ennek megfelelően viselkedjen a gyülekezet.

1.19.3 Gal 3,19-29

¹⁹*Mi akkor a törvény? A bűnök miatt adatott, amíg el nem jött az ígélet magva (gyermek), angyalok diktálták, közvetítő keze által.* ²⁰*De a közbenjáró nem egy, Isten viszont egy.* ²¹*Lehet-e a törvény ellentétes Isten ígéreteivel? Nem lehetséges! Mert ha olyan törvény adatott volna, ami képes életet adni/éltető tenni, akkor valóban a törvény által lenne megigazulás.* ²²*De az Ige mindenkit bűn alá zárt, hogy a Jézus Krisztusban való hit által adasson az ígélet azoknak, akik hisznek.* ²³*Mielőtt jött a hit, a törvény őrzött minket, börtönbe zárva, az eljövendő hit kinyilatkoztatásáig.* ²⁴*Tehát a törvény volt a felügyelőnk Krisztusig, hogy hit által legyen megigazulásunk.* ²⁵*De most, hogy eljött a hit, nincs már felügyelőnk.* ²⁶*Mert mindnyájan Isten fiai vagytok, a Krisztus Jézusban való hit által.* ²⁷*Mert mindnyájan, akik Krisztusba keresztelkedtetek, Krisztust öltöttétek magatokra.* ²⁸*Nincs tehát se zsidó, se görög, nincs se szolga, se szabad, nincs se férfi, se nő; mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban.* ²⁹*És ha Krisztusban vagytok, akkor Ábrahám magja/leszármazottai vagytok, az ígélet szerint örökösei.*

19. vers: Pál számára a törvény ideiglenes szerepet tölt be: az ígélet elhangzása (Ábrahám) és az ígélet beteljesedése (Krisztus) közötti időszakra vonatkozik, Sosem az volt a célja, hogy életet adjon,⁴⁵⁰ hanem ellenkezőleg: a törvény célja krisztológiai és eszkatológiai.⁴⁵¹ A törvény a bűnök miatt adatott: ez kifejezhet ok-okozati viszonyt, aminek a célja a megelőzés, vagy telikus (előremutató, célra tekintő) viszonyt, amely provokatív.⁴⁵²

⁴⁴⁸ Garland 2008: 548-549.

⁴⁴⁹ Gardner 2018: 513-514.

⁴⁵⁰ Keener 2019: 278-280.

⁴⁵¹ Geroge 1994: 254.

⁴⁵² George 1994: 252-257, különösen is 253. Bruce 2009: 175 amellel érvel, hogy a törvény telikus jellegű.

A tény, hogy a törvény közvetítők (angyalok és még másik mediátor) keresztül érkezett, a törvény alárendeltségét hivatott alátámasztani:⁴⁵³ a közvetítőkön keresztül közölt törvény nem lehet ugyanolyan jelentőségű, mint a testet öltött Krisztus, aki az Atya jobbán és, és általa közbenjáró nélkül, fedetlenül állhatunk Isten trónja előtt. Ez nem tagadja azt, hogy Isten lenne a törvény szerzője, de indokolja, hogy miért váltotta fel Krisztus a törvényt.⁴⁵⁴

20. vers: A jelentés bizonytalan, a két legvalószínűbb értelmezés szerint: 1) a törvény két fél közötti szerződésként funkcionált, Isten viszont egyoldalúan (unilaterálisan) adta az ígéretét; vagy 2) Isten közvetlenül és unilaterálisan adta az ígéretét, a törvény viszont két közvetítőn, az angyalokon és Mózesen keresztül érkezett hozzánk.⁴⁵⁵ A mediátor pontos személyét is viták övezik, George az 1Tim 2,5 alapján Jézus személyét látja benne (hasonlóan az ókeresztyénekhez és reformátorokhoz),⁴⁵⁶ de a többségi álláspont Mózeset érti alatta.

21-22. versek: A korabeli zsidó gondolkodás a törvényről úgy beszélt, mint védőkerítés: ezt a képet radikalizálta és bővítette ki Pál, és hasonlítja a törvényt börtönhöz, amely mindenkit fogságban tart.⁴⁵⁷ A fő mondanivaló továbbra is bemutatni, hogy a törvény elégtelen, nem megfelelő eszköz a megigazulásra, hanem csak egy ideiglenes eszköz. míg el nem jött az ígéret beteljesedése. A törvény falakat húz fel, elválaszt, és menekülésre készíteti a követőit⁴⁵⁸ – ezzel szemben mutat rá majd Pál a Krisztusban megjelent ígéretre és hitre. Keener amellet érvel, hogy (a Gal 3,10 alapján) a 22. versben olvasható „Írás” egy konkrét ószövetségi passzusra utal: 5Móz 27,26.

23-25. versek: A törvény véget ért, amikor az ígéret beteljesedése elérkezett: Krisztusban Isten biztosította a hit általi megigazulást. Pál így rámutat arra, hogy a törvény nem ellentétes az ígérettel, hiszen fontos szerepet töltött be⁴⁵⁹ – azonban ez a szerep Krisztus eljövetele óta szükségtelen. Ha a törvény a kegyelem kiáradása után is fogságban tart, akkor áll a kegyelem útjába.⁴⁶⁰ A *paidagogos* fordítása kapcsán George egy fontos értelmezési hibára hívja fel a figyelmet: hibás lenne ezt a kifejezést tanulmányi előmenetel

⁴⁵³ Keener 2019: 282; George 1999: 256.

⁴⁵⁴ Bruce 2009: 176.

⁴⁵⁵ Keener 2019: 283.

⁴⁵⁶ George 1999: 257.

⁴⁵⁷ George 1999: 263; Keener 2019: 284-285.

⁴⁵⁸ Bruce 2009: 179-180.

⁴⁵⁹ Keener ezt így fogalmazza meg: A törvény szerepe hogy megvédje Isten népét az idegen népek pogányságától, illetve hogy korlátok közé szorítsa a viselkedést. 2019: 294

⁴⁶⁰ Edwards 1999: 50.

vagy morális fejlődés kontextusában értelmezni, ezek sosem voltak a törvény funkciói, pusztán csak annyi, hogy Krisztus felé irányítson.⁴⁶¹

26. vers: Pál változtat a személyes névmásban: eddig „mi” kapcsán beszélt, mostantól viszont „ti” vagytok fókuszban: a következő szakasz a hívők új identitását hivatott megerősíteni. A fókusz a nagy üdvtörténeti áttekintésről áthelyeződik a személyes, egyéni vonatkozásra: az evangélium jellemzője, hogy a történelmi és a személyes aspektus egy elválaszthatatlan egységet alkotnak.⁴⁶²

27. vers: A keresztség párhuzamosan fut a hittel és a Krisztusban kapott új identitással: Chrysostomos szerint „Pál azt akarja, hogy a szívünk Krisztus lakóhelye legyen, és hogy Krisztus körbevegyen bennünket, mint a ruházat, hogy Krisztus legyen mindenekben számunkra, belülről és kívülről egyaránt...”⁴⁶³ (vö. Gal 2,20). George így fogalmaz: „... a keresztség annak a találkozási pontnak a közepén áll, amikor a megváltás történelmi és korporatív karaktere a legközelebb ér a Krisztusban talált új élet személyes és hitvalló dimenziójával.”⁴⁶⁴ Krisztus magunkra öltése imperatív jelentéssel bír (vö. Róm 3,11-14; Ef 6,11.14) – de az imperativus előfeltételezi az indicativust (Gal 3,27).⁴⁶⁵

28. vers: A felsorolt három ellentétpár a (korszak) meghatározó határvonala: kulturális hovatartozás, gazdasági státusz és biológiai nem. Pál nem a különbségek eltörlését, semmissé tételét vagy figyelmen kívül hagyását várja a gyülekezettől (ld. Róm 14; körülméltetéssel kapcsolat kérdésben állásfoglalása, házitáblák tanítása...), hanem egy olyan, eszkatológiai alapokon nyugvó, mindent átfogó egységet képzel el, amely megába foglalja a különbségeket is – hasonlóan mint ahogy Krisztus teste egy, de a testrészek különbözőek (Róm 12,4-8; 1Kor 12,4-30). A férfi-nő pár esetleg visszautalhat a teremtéskor jelenlévő egységre (1Móz 1,27), amely Krisztus új teremtésében újra elérhető.⁴⁶⁶ A hívők már most ebben a földi életben az eszkatológiai valóság fényében kell éljék az életüket, egy új mintát követve.⁴⁶⁷

29. vers: A szakasz az örökösökre utalással ér véget, és visszautal Ábrahám ígéretére: a ígérethez hozzákapcsolódik a fiúság témája, csak ez utóbbin keresztül van értelme az

⁴⁶¹ George 1999: 266.

⁴⁶² George 1999: 271; Keener 2019: 294-295.

⁴⁶³ Keener 2019: 303.

⁴⁶⁴ George 1999: 275.

⁴⁶⁵ George 1999: 279.

⁴⁶⁶ Keener 2019: 307-308.

⁴⁶⁷ George 1999: 292.

előbbiről beszélni. Pál felhívja a figyelmet, hogy egyedül Krisztus az igazi mag, csak rajta keresztül lehetünk tagjai Ábrahám családjának, és így részesei az örökségnek.⁴⁶⁸

1.20 Az új szövetség természete

Bár Pál a 'régi' szövetségről többször is negatívan nyilatkozott (pl. „a halál betűkbe vésett szolgálata”; ami „megöl”, „kárhoztatás szolgálata” – 2Kor 3,6-9), számos olyan szakaszt találunk, amikor az apostol kitér arra, hogy a sínai szövetség miképpen volt Isten kegyelmének a megnyilvánulása. C. Morgan és R. Peterson öt különböző módot sorolnak fel, ahogy a sínai szövetség áldásként funkcionált:⁴⁶⁹ 1) Isten kegyelmi ajándéka volt, hiszen a szövetség alapja Isten megmentő kegyelme (vö. 2Móz 20,2), és a törvény Isten ajándéka, amelyben a szövetség népe örömét leli (vö. Zsolt 119); 2) kizárólagos szövetség volt, Izrael kiválasztásának és különleges státuszának a jele (vö. 5Móz 7,6-8); 3) dicsőséges cél felé mutatott, Izrael feladatát, a földön, a népek között betöltendő misszióját jelölte ki (vö. 2Móz 19,5-6); 4) Isten tulajdonságai, karaktere megnyilvánult benne, annak legfontosabb elemei, a kinyilatkoztatás leírható formát öltött (vö. 2Móz 20,5-6); végül 5) a régi szövetség a teljes bibliai etika középpontját adja meg (vö. 5Móz 5,6-21). Pál a 2Kor 3,1-18 versekben továbbviszi érvelését a két szövetség közötti kontrasztról, és (a Jeremiásra jellemző) teológiai és értelmezési inverzió eszközével él: bemutatja és kiemeli a régi szövetség dicsőségét, és ezzel szembeállítja az új szövetséget, amely még annál is dicsőségesebb (vö. 2Kor 3,9-11). Isten múltbeli szabadító tetteivel párhuzamba állítja a krisztusban beteljesült reménységet, ezáltal hiperbolizálja az új szövetség és Isten kegyelmének nagyságát.⁴⁷⁰ Kutatók egy része úgy véli, hogy a 2Kor 3,7-18 szakasz a 2Móz 34,29-35 verseknek egy midrási expozíciója:⁴⁷¹ Pál az ószövetségi tanítást a Krisztusban megtapasztalt megváltás és új élet kontextusába helyezi, és azt kívánja egyértelművé tenni, hogy a régi szövetség szerepét átveszi az azt minden szempontból felülmúló új.

A régi szövetség nem volt 'rossz' vagy 'hibás'; a hiba a szövetség alanyaival, a néppel volt, akik azt nem voltak képesek megtartani. Hiába lehet jó a szövetség tartalma (vö. Róm 7,7-13), az emberi természetnek kell alapvetően megváltoznia ahhoz, hogy megmaradhasson a szövetségben. Az új szövetség egy új uralom alá tartozik,⁴⁷² egy új

⁴⁶⁸ Keener 2019: 319; George 1999: 292.

⁴⁶⁹ Morgan, Christopher & Peterson, Robert: *The Glory of God and Paul – Texts, themes and theology*. NBSB 58. Downers Grove, Illinois, IVP Academic. 2022. 98-101.

⁴⁷⁰ Morgan & Peterson 2022: 108-111.

⁴⁷¹ Dunn 2006: 147-148.

⁴⁷² Moo 2021: 34-35.

korszakot vezet be, Isten kegyelmének új kijelentésén alapszik. Moo azért használja az „uralom” kifejezést, mert véleménye szerint ez jól kifejezi azt a jelenséget, hogy a két szövetség egyidőben jelen van a világban: bár hozzátartozik az időbeliség a két szövetséghez (Krisztus megjelenése előtt nem beszélhetünk új szövetségről, csak mint később eljövendő fogalom), de Krisztus eljövetele után sem semmisül meg a régi szövetség. Jelenleg is vannak, akik a régi szövetség uralma alá tartoznak, és vannak, akik az új szövetség uralma alatt élnek. A két uralom egymástól egyértelműen elválik, és több szempontból is egymással ellentétben, kontrasztban állnak. Ezt a régivel való kontrasztot ábrázolja Pál, amikor ellentétpárokat használ érvelésében: a Róm 5,12-21 Ádámot és Krisztust állítja szembe egymással, míg a Gal 4,21-31 Hágárt és Sárát, illetve gyermekeiket, Izmaelt és Izsákot állítja szembe. Karakterisztikus szembeállítással találkozunk: nem lehetséges mindkét szövetségnek egyszerre részese lenni; nem egy természetes fejlődés eredménye az új szövetségbe átlépés; a régiből nem vezet automatikusan út az újba, hanem egyedül Isten kegyelme által válhat valaki az új szövetség részesévé.

Az ószövetségi használatban mindkét kifejezés (*hén* és *hesed*) a kegyelem, jóindulat, jóság jelentésárnyalatokkal rendelkeznek.⁴⁷³ Mind a kettő egy magasabb (hatalmi) pozícióban lévő cselekedetere vonatkozik egy alacsonyabb felé; ugyanakkor a *chén* sokkal inkább jelez unilaterális cselekedetet (csak a magasabb rangú cselekszik, a befogadó fél válaszára nincs szükség/nem lényeges), amely alkalmankénti helyzetekre vonatkozik. Ezzel szemben a *heszed* implicit módon elvárja, hogy az „alávetett” fél a felé érkező *heszed*-re *heszed*-del válaszoljon (vö. Józs 2,12; 2Sám 10,2). Emellett a *heszed* a szövetségi hűség terminológiája, így annak hosszútávúságát, az elköteleződést is magába foglalja. Ahogy Dunn is megállapítja,⁴⁷⁴ a LXX használatában a *hén* szinte mindig a *charis* görög szóval lett lefordítva, míg a *heszed* megfelelője az *eleos*. A páli levelekben mégis sokkal gyakrabban fordul elő a *charis* (100 alkalommal, szemben a *hén* 10 előfordulásával)⁴⁷⁵. Dunn ennek magyarázatára felveti,⁴⁷⁶ hogy Pál a *charis* szóban kombinálta össze a két héber kifejezés leglényegesebb elemeit: egyszerre fejezte ki a *hén* egyoldalúságát és a *hesed* hosszútávúságát, elköteleződését. Isten kegyelme (*charis*) ezek szerint egyedül az Úrtól függ, emberi oldalról semmit nem lehet hozzátenni, valamint magába foglalja Isten

⁴⁷³ Egeresi 2022: 211. és 214.o.

⁴⁷⁴ Dunn 2006: 320-321.

⁴⁷⁵ *chén*: Róm 9,23; 11,31; 15,9; Gal 6,16; Ef 2,4; 1Tim 1,2; 2Tim 1,2.16.18; Tit 3,5

⁴⁷⁶ Dunn 2006: 321.

hűségét, azt, hogy „kegyelme örökké tart” (Zsolt 136,1; vö. Róm 6,23; Tit 3,7). A kegyelem Pál értelmezésében egy forrásból (Istentől) fakad és egy fókuszponttal rendelkezik: Krisztus. Minden kegyelem Istentől ered, és minden kegyes cselekedet annyiban kegyes, amennyiben Isten Krisztusban megjelent kegyelmét tükrözi⁴⁷⁷ - emberi oldalról nem lehet semmit sem hozzátenni. Az Istentől kapott *charis*-ra válaszreakcióként a hívőben megjelenik a *charisma* – de ez sem kiegészíti a kegyelmet, hanem annak megnyilvánulása, és elsődlegesen a hálaadáshoz kötődik. Isten kegyelemből adott új szövetségéhez egyedül hit által lehet tartozni: a hit az Isten és ember közötti kapcsolat helyes felismerése, hogy az ember teljes mértékben Istenre van utalva, és ebben az állapotában feltétlen nélkül bízunk az Úrban (vö. Róm 4,17-21). Nem lehet semmi alapja vagy joga az embernek Isten kegyelméhez, csakis teljes kiszolgáltatottság és ráutaltság. Ez a hit a paradigma, ami alapján az Ábrahámval kötött szövetség felülírja a Mózesrel kötött szövetséget: a Jézusba vetett hit a kiindulópont, amin keresztül az apostol újraértelmezi Ábrahám leszármazottait, és a keresztyéneket az ábrahámi szövetség valódi örököseinek nevezi.⁴⁷⁸

1.21 A Szentlélek szerepe és a szívbe írt törvény

1.21.1 *Tórah* és *nomosz*

A teljes páli korpuszban 121 alkalommal fordul elő a *nomos* szó: Pál használata konzisztens a LXX használatával, ami technikus terminusként a héber *tórah*-t fordítja a görög *nomos* megfelelővel. Pál szóhasználata négy kategóriába sorolható: 1) *nomos* jelentheti a mózesi törvényt, az etikai, kultikus és általános életvitellel kapcsolatos rendelkezések és előírások összességét (vö. Gal 3,17); 2) a Pentateuchos egészét (vö. 1Kor 9,8; Gal 3,10 idézi a 5Móz 27,26 verset); 3) a héber Szentírás egészére, szinekdoché által (vö. Róm 3,19; 1Kor 14,21); 4) végül pedig jelenthet általános alapelvet, törvénykezést is (vö. Róm 7,1-2). A következőkben részletesebben ki fogunk térni a törvény szerepére az új szövetségben, de feltétlenül megjegyzendő, hogy Pál és a törvény kapcsolata olyan mélységű és tartalmas téma, amelyet jelen keretek között nem lehet teljesen feldolgozni.⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ Dunn 2006: 322-323.

⁴⁷⁸ NDBT 2000: 428.

⁴⁷⁹ A témakör részletes tárgyalásáért ld. E. P. Sanders: *Paul and Palestinian Judaism: A comparison of patterns of religion*. Philadelphia: Fortress, 1977; E.P. Sanders: *Paul, the Law, and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress, 1983; Heikki Räisänen: *Paul and the Law*. 2. kiadás. WUNT 29. Tübingen, Mohr Siebeck, 1987; C. G. Kruse: *Paul, the Law, and Justification*. Peabody, MA: Hendrickson, 1997; Pecsuk Ottó: *A modern kori Pál-kutatás útja a „New Perspective”-ig. Interpretációtörténeti összefoglalás*. in: Vallástudományi szemle 3 (2). 257-267.o; N.T. Wright: *The Climax of Covenant – Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh: &T Clark, 1991; J.D.G. Dunn: *Paul and the Mosaic Law*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001; D.A. Carson, P.T. O’Brien, M.A. Seifrid (szerk): *Justification and Variegated Nomism – The Paradoxes of Paul*. WUNT 181, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004; P. Fredricksen: *Paul: The*

A teológusok egyetértenek abban, hogy megtérését megelőzően Pál hűséges tóra-követő volt, farizeusi neveltetéssel rendelkezett, és hithű zsidóként egyik elsődleges feladatának tartotta a törvénynek való engedelmeskedést (vö. Fil 3,5-6; Gal 1,14). A megtérését követően azonban megváltozott a törvényhez való hozzáállása. Hagyományosan a reformáció óta úgy vélték, hogy a korabeli zsidóság legalizáló vallás volt, amely a törvény betartásával kívánt megfelelni az isteni szövetségnek. A törvény megtartása volt a feltétel a szövetséghez való tartozásnak, az volt a megigazulás útja. Pál ezzel a legalisztikus zsidó megközelítéssel szemben lépett fel, amikor azt tanította, hogy egyedül a Krisztusban való hit által van megigazulás. E. P. Sanders 1977-ben megjelent munkája, a *Paul and Palestinian Judaism* hozta el az ún. „new perspective”-et Pál és a törvény kapcsolatának kutatásában. Sanders azt állítja, hogy az első századi zsidóság nem egy legalizáló vallás volt, hanem ún. szövetségi nomizmust (vagy szövetségi törvényvallást) gyakorolt.⁴⁸⁰ Az alábbi mintázatot állapította meg: „1) Isten kiválasztotta Izraelt, és 2) nekik adta a törvényt. A törvény egyszerre jelenti 3) Isten ígértét, hogy fenntartja a kiválasztást, és 4) elvárás, hogy a kiválasztott nép engedelmeskedjen. 4) Isten megjutalmazza az engedelmességet, és megbünteti az engedetlenséget. 6) A törvény biztosítja az engesztelés módját, és az engesztelés eredménye, hogy 7) fennmarad vagy helyreáll a szövetségi kapcsolat. 8) Mindazok, akik az engedelmeség, engesztelés és Isten kegyelme révén bent maradnak a szövetségben, a megmentettek csoportjába tartoznak. Az első és utolsó pont értelmezésénél fontos megjegyezni, hogy a kiválasztás és így végső soron a megváltás Isten kegyelmétől függött, nem pedig emberi teljesítményen múlik.”⁴⁸¹ A new perspective szintetizálja a kegyelem általi kiválasztás és a törvénynek való engedelmeség két nézőpontját, és a kettő metszéspontjába helyezi a zsidóságot. A szövetségi nomizmus szerint a kiválasztás alapja egyedül Isten kegyelme, és a szövetség fenntartásához van szükség a törvényre. Pál megtérése előtt is Isten kegyelmében bízott, nem pedig saját érdemeiben; és megtérése után sem ítéli el a törvényt, sem pedig a zsidó törvényértelmezést. M. Seifrid vitatkozik azzal, hogy Sanders megközelítése valóban újat hozott:⁴⁸² érvelése szerint a szövetségi nomizmusban továbbra is emberi teljesítményhez lehet kötni, legalább részben a szövetséghez való tartozást, és ezért Pál joggal kritizálja a korabeli zsidó

Pagans' Apostle. New Haven: Yale University Press, 2017; Femi Adeyemi: *The New Covenant Torah in Jeremiah and the Law of Christ in Paul*. SLB 94. New York: Peter Lang, 2006.

⁴⁸⁰ A szövetségi nomizmus fogalma és elképzelése nem Sanders szüleménye, őelőtte is már foglalkoztak az ókori zsidóság efféle megközelítésével. Sanders volt azonban az, aki a Pál-kutatás területén széleskörűen applikálta és népszerűsítette az elképzelést.

⁴⁸¹ Sanders 1977: 422. saját fordítás

⁴⁸² Seifrid 2000: 14-33.

törvénygyakorlatot. Seifrid kiemeli, hogy a kiválasztás motívuma az, ami ellen Pál a leghatározottabban fellép: az apostol tiltakozik az ellen, hogy Izrael számára a kiválasztása biztosítaná az üdvösséget. Isten eredeti kiválasztása (Ábrahám és Izrael kapcsán) kegyelem volt, de az új szövetségben Isten még nagyobb módon kinyilatkoztatta kegyelmét Krisztusban, és egyedül rajta keresztül lehetséges az üdvösség. Ugyanez a gondolat jelenik meg Dunn-nál,⁴⁸³ Dunn három funkciót tulajdonít a törvénynek:⁴⁸⁴ először, a törvény egy univerzális mérce, amihez viszonyítva Isten megítéli az egész világot; másodszor a törvény valamiféle erő vagy hatalom, amelyet Isten helyezett a választott nép felé, hogy mint egy védelmezőként szolgáljon az idő betöltéig; harmadszor pedig arra szolgált, hogy keretet adjon, rendezze azok életét, akik már Isten népéhez tartoznak. Pál érvelése alapján a zsidó nép nagy hibája, hogy nem ismerte fel, hogy a második funkció csak addig tartott, amíg az Ábrahámnak ígért „mag” (vagyis Krisztus) el nem jön; így Jézus eljövételével a törvény érvényét veszítette.

Az Izraelnek adott törvény a Krisztus előtti korszakra vonatkozik (Gal 3,19-29), és elvesztette szerepét az új szövetségben. Hogy pontosan mi is múlt el és mi veszítette érvényét, az a mai napig tudományos vita tárgyát képezi: Dunn szerint nem a törvény (*nomos*) múlt el, hanem a *gramma* – a kőtáblákra írt törvény, ami ellentétben áll a szívbe írt törvénnyel.⁴⁸⁵ Hafemann megkülönbözteti a törvényt a Lélek nélkül és a Lélekkel:⁴⁸⁶ szerinte a törvény tartalmában nem változik, hanem a módszer, amin keresztül a törvény a szövetségben élő emberhez eljut, lesz más. Az új szövetségben Isten örök törvénye a Lélek által részévé válik az új ember természetének (a szívébe íródik), és ez a minőségi változás eredményezi a két törvényértelmezés közötti különbséget. Moo szerint Pál problémája nem magával a törvénnyel volt, hanem a cselekedettel:⁴⁸⁷ az apostol a 3Móz 18,5 alapján a törvényt a cselekedetekhez köti, és abban lát problémát, amikor valaki ezekben a cselekedetekben látja az érdemét, dicsekvése alapját. A törvény jó, de az üdvösséghez nem elég a törvényt cselekedni, egyáltalán nem is számít; mert a megváltás egyedül Isten kegyelmén alapszik.

⁴⁸³ Dunn 2006: 144.

⁴⁸⁴ Dunn 2006: 137-153.

⁴⁸⁵ Dunn 2006: 149.

⁴⁸⁶ Hafemann, Scott: *Paul, Moses, and the history of Israel – The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*. WUNT 81. Tübingen: Mohr, 1995.

⁴⁸⁷ Moo 2021: 424.

1.21.2 Krisztus törvénye és a Szentlélek

Pál beszél azonban „Krisztus törvényéről”: Ez az a törvény, amiről az apostol egyértelműen kijelenti, hogy a Szentlélek a hívő ember szívébe írja (2Kor 3,3), aminek révén az új ember megismeri Isten akaratát és az új szövetséghez méltó életet tud élni (2Kor 3,6; vö. Róm 8,8-9). Ezt a gondolatot megtaláljuk a Jer 31-32 fejezetekben, valamint az Ez 36-37 fejezetekben egyaránt: Ezékiel a Lélek szerepére helyezi a hangsúlyt, aki a szívbe írja a törvényt és új életet ad a régi szövetség szerint elítélteknek; Jeremiás pedig a törvény szívbe írásának eredményére fókuszál, ami szerint az új szövetséghez tartozó embernek immár lehetősége van megismernie Istent, a korábbi minden szempontból felülmúló, személyes módon, és így tudja cselekedni az akaratát. Valószínűsíthető, hogy maga Pál vagy már Pált megelőzően a rabbik hagyománya a midrás technikával összekapcsolta a két ószövetségi szakaszt, és Pál erre a harmonizált, mindkét perspektívát magába foglaló hagyományra kíván utalni.⁴⁸⁸ A Lélek hangsúlyos szerepet kap Pál teológiájában: ő az új szövetséghez tartozásunk jele (2Kor 1,20-22), akinek a munkája lehetővé teszi a Krisztussal való egységet, és képessé tesz minket az új életben való járásra (vö. Róm 8,12-16). A Szentlélek az új szövetség megelevenítő ereje: ez a szerep mindig is Isten Lelkéhez tartozott, a törvény soha nem *adott* életet, hanem csak szabályozta az életet (ld. Dunn harmadik funkciója fentebb).⁴⁸⁹ Krisztus és a Lélek elválaszthatatlanul összefonódnak: a Róm 8,9-11 alapján az számított Krisztushoz tartozónak, akiben Isten Lelke is ott van. A megváltott ember Krisztus lelke által kerül egységbe Krisztussal (*en Christo*),⁴⁹⁰ a Lélek alkotta spiritualitásuk és keresztyén életvitelük alapját (vö. 1Kor 12).

Krisztus és a Lélek összefonódása párhuzamba hozható a Jer 31-33 és Ez 36-37 szintézisének gondolatával: ahogy az Ezékielben megprófétált Lélek a jeremiási új szövetségben az ember szívébe írja a törvényt, hogy az megismerhesse és bensőséges kapcsolatba kerüljön Istennel, úgy Pál értelmezésében a Lélek az, aki jelenlétével biztosítja a megváltott ember Krisztussal alkotott bensőséges kapcsolatát, koinóniáját. A Lélek szerepe, hogy eljuttassa az új szövetség emberét az Úr megismerésére.

Femi Adeyemi monográfiájában megfelelteti a Pálnál olvasható „Krisztus törvénye” fogalmat a jeremiási „új szövetség tóra”-val: véleménye szerint a két szövetség közötti minőségbeli különbség a törvényben is megnyilvánul, és ezért egy más törvénytől

⁴⁸⁸ Stockhausen, Carol: *Moses' Veil and the Glory of the New Covenant – The Exegetical Substructure of II Cor 3,1-4,6*. AnBib 116, Róma: Pontifical Biblical Institute, 1989: 56-59

⁴⁸⁹ Dunn 2006: 154

⁴⁹⁰ ld. részletesen Moo 2021: 37-39, illetve Dunn 2006: 407-423

beszélünk. Adeyemi azzal érvel, hogy mivel Pál negatívan jellemzi a mózesi törvényt (vö. 2Kor 3,6-7), ezért valószínűtlen, hogy ugyanez a mózesi törvény lenne a „Krisztus törvénye”. Adeyemi a Jer 31,31-33 kapcsán megjegyzi,⁴⁹¹ hogy a próféta éles ellentétbe helyezi a mózesi törvényt az új szövetség törvényével: tehát az új szövetség törvénye valami más, a mózesi törvénytől eltérő ediktum lesz, amely egyenesen Istentől származik, mindenféle közvetítő nélkül. Az új szövetség törvényének a lényege Isten ismerete lesz: a törvény szívbe írása azt eredményezi, hogy az új szövetség népe teljes szívéből az Úrhoz fog tartozni, vele szoros kapcsolatban lesz, és bensőséges módon ismerni fogja – olyannyira, hogy a pogány népek számára ők lesznek az iránytű, amely az Úrhoz vezet a föld minden népét. Könnyű felismerni a párhuzamot a Jer 31-ben bemutatott „új szövetség törvénye” és a Pál által használt „Krisztus törvénye” fogalmak szerepe és célja között – Adeyemi azt mondja, hogy a kettő megegyezik: Pál a Lélek munkájában megmutatkozó Krisztus törvényét azonosítja az új szövetségben kapott, a mózesitől eltérő, azzal ellentétben álló törvénnyel.⁴⁹²

1.22 Isten ismerete és a dicsekvés

A dicsekedés (*kauchaomai*) Pálnál nagyon gyakran visszatérő gondolat: a páli korpuszban 35 alkalommal találkozunk ezzel az igével. A korszakban a hellenizmus gondolkodásának megfelelően a dicsekedés elítélendő viselkedési forma volt: nem illet dicsekedni, saját eredményeket, képességeket fitogtatni vagy elismerést várni érte, bár a „megfelelő” körülmények alkalmanként okot adhattak a kiérdemelt dicsekvésre.⁴⁹³ Pál azonban ellentmond ennek az elképzelésnek, és azt állítja, hogy létezik jó dicsekvés: Istennel dicsekedni. Aki megtapasztalta Krisztusban Isten kegyelmét, szeretetét, bölcsességét, tehát aki ismeri Istent, az az ember ezzel az ismerettel dicsekedjen. A kereszttel való dicsekvés abban a korszakban még nagyobb ellenállásba ütközött. Mai társadalmunkban a kereszt jelképe, használata annyira általános, hogy nem látjuk, miért is volt ekkora gyalázat a keresztet használni vallási szimbólumként,⁴⁹⁴ de a zsidókban megütközést keltett, hogy a megváltó a legalantasabb kínzási és kivégzési módussal van összefüggésbe hozva, görögök számára pedig bolondság, és egy gyenge, nevetséges, elnyomást érdemlő isten jelképe volt (vö. 1Kor 1,18-25).

⁴⁹¹ Adeyemi 2009: 74

⁴⁹² Adeyemi 2009: 204-208.

⁴⁹³ Gardner 2018: 116; Keener 2019: 74

⁴⁹⁴ Morgan & Petersen 2022: 249-250. Morgan és Petersen ahhoz hasonlítja a keresztet, mintha ma egy villamosszéket vagy akasztófát kezdenénk el felmagasztalt vallási szimbólumként használni.

Két alkalommal is találkozunk azzal, hogy Pál Jeremiásra hivatkozik a dicsekvés kapcsán: az 1Kor 1,31 és a 2Kor 10,17 is idézi a Jer 9,22-23-at. Ahogy az előző fejezetben kifejtettük, Jeremiásnál a dicsekvés motívuma szorosan összekapcsolódik egyrészt a hamis biztonságérzet mögé búvó emberek ostobaságával és istentelenségével, másrészt pedig Isten helyes, igaz megismerésével, amelyre az új szövetség nyújt lehetőséget. A jeremiási helyes dicsekvésnek nincsen semmi más alapja, csak Isten kegyelme, ami által az ember beléphet az új szövetségbe, és megismerheti az Urat. Feltételezhető, hogy a korinthusi gyülekezetben fontos kérdés volt a dicsekvés témája: Pál a két kanonikus levélben összesen 26 alkalommal használja a *kauchaomai* igét (szemben a többi levéllel: a Római levélben 5 előfordulást látunk, a Galata levélben 2-t, és egyet-egyet az Efezusi és Filippi levelekben – összesen 9), és a két jeremiási idézetet is ezekben a levelekben találhatjuk. A 2Kor 10-11 fejezetek központi szerepet játszanak: ott fejti ki legrészletesebben az apostol, hogy mi a hozzáállása a dicsekvéshez.

A 10. fejezetben Pál a hamis tanítók és hamis apostolok ellen védekezik: ebben a kontextusban használja a dicsekvés fogalmát.⁴⁹⁵ A 10,5a vers Isten ismeretét említi: Pál vádja szerint a hamis tanítók Isten ismeretét, megismerését akadályozzák, amely pedig pontosan az evangélium lényege lenne. Ugyanezekre a hamis tanítókra használja az apostol a 12. versben az „esztelenek, bolondok” kifejezést: mivel maguk mércéje szerint mérik magukat, és így dicsekednek, megmutatkozik bolondságuk és istentelenségük. Mindkét kifejezés (Isten ismerete és bolondság) fontos kulcsfogalma a hamis és igaz dicsekvés gondolatkörének. Ezek a hamis tanítók nem ismerik valójában Istent, nem tudják, hogy mi az egyedüli helyes alapja a dicsekedésnek, és ebben is felismerhető, hogy csak hamis apostolok. Az Istentől kapott mérce, ami szerint dicsekedni lehet, az a Jer 9,22-23, ahogy Pál idézi a 2Kor 10,17-ben: „Aki pedig dicsekszik, az Úrral dicsekedjék.” Isten országa ellentétesen működik a világgal, és ami a világ szemében bölcsesség, az Isten előtt bolondsággá lett, ami pedig Isten bölcsessége, azt a világ bolondságnak fogja tartani. Ezt a paradoxont megtalálhatjuk a Róm 1,22 és 1Kor 1,21-25 versekben is: a világ bölcsességéről nyilvánvalóvá lesz, hogy bolondság, hogyha Isten kegyelmét megtapasztalt, megváltott emberként vizsgáljuk; az apostol pedig azzal dicsekszik, ami a világ szemében bolondság, mert Isten igazsága szemben áll a világgal. Ez egy nagyon jellemző inverzió ismételten felüti a fejét a páli érvelésben: Isten bölcsessége a világ számára bolondság, ezért aztán inkább lesz Pál bolond a világ szerint, hogy Isten szerint bölcs lehessen. Ezt érhetjük tetten,

⁴⁹⁵ Moo 2021: 184-186.

amikor a levél közvetlen folytatásaként Pál magát esztelennek nevezi (2Kor 11,1.16-17; vö. Gal 6,14), és Pál görbe tükröt tart a korinthusi gyülekezet felé: hátha a gyülekezet Pál Isten szerinti dicsekvésében visszaemlékszik az evangéliumra, Isten kegyelmére és Krisztus ismeretére, amiről az apostol dicsekvése szól.⁴⁹⁶ A 11,16-33 szakaszban Pál sorra veszi mindazokat a nehézségeket és megpróbáltatásokat, amelyeket Krisztus nevéért el kellett szenvednie: ezzel ismét rávilágít arra, hogy a helyes, Isten szerinti dicsekvés az Úr kegyelmére és az evangéliumra mutat rá. Nem az emberi eredményei, de még csak nem is Krisztus szolgálatában tett fontos tettei (pl. gyülekezetalapítások, missziói utak, pogányok közötti szolgálat) alkotja az apostol dicsekvése alapját. Pál a megtérésekor átélte, hogy az új szövetségbe egyedül Isten kegyelme által tartozhat; semmilyen tette nem tud hozzáadni ehhez a kegyelemhez, hanem mindenestül ki van szolgáltatva Istennek (ld. 7.1 fejezet). Ebben a teljes Istentől függés állapotában él az új szövetség embere, és épp ezért csakis ezzel a kegyelemmel és Isten nagy tetteivel dicsekedhet. Ezt a motívumot folytatja tovább a 12. fejezet, amely még nagyobb hangsúlyt helyez kegyelemre és az Istentől függésre (ld. 2Kor 12,9). Paradox módon a hívő ember gyengeségei lesznek a dicsekvése tárgyai, mert ott nyilvánul meg még jobban Isten kegyelme (vö. Róm 5,3).⁴⁹⁷

De nem csak a világi bölcsességgel vagy eredményekkel való dicsekvést ítéli el Pál, hanem a (mózesi) törvénnyel és a törvény követésével való dicsekvést is. A Róm 2,23; 1Kor 1,29; 3,21 és Ef 2,9 versek mind szembeállítják a törvény cselekedeteit Isten kegyelmével (ld. 7.2. fejezet) – a Róm 2,17.24 és 3,27.30 szakaszok összekapcsolják a dicsekvést a „cselekedetek törvényével”: ez arra utal, hogy a zsidóságban lehetett tendencia arra nézve, hogy a törvénnyel, istenfélő életmódjukkal dicsekedjenek, vagy azzal, hogy ők Isten választott népe. Dunn kiemeli, hogy nem a cselekedetek képezték a dicsekvés tárgyát, hanem Izrael különleges, kiválasztott státusza és előjogai, amely nyilvánvalóvá váltak a különleges státusszal és előjogokkal együtt járó cselekedetekben.⁴⁹⁸ Pál azonban figyelmezteti az olvasóit, hogy a törvény cselekedeteiből nem lehet eljutni Isten ismeretére, nem lehet belépni az új szövetségbe, és nem lehet kiérdemelni a megigazulást. Izrael téved, ha a törvénnyel vagy kiválasztottságával dicsekszik, mert egyedül Krisztus megigazító munkája állíthatja helyre az Isten-ember kapcsolatot.⁴⁹⁹ Nem lehet dicsekedni a törvényben (Róm 5,23), az emberekben (1Kor 3,31), külső megjelenésben (2Kor 5,12), a testben (2Kor

⁴⁹⁶ Guthrie, George H. *2 Corinthians*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic. 2015: 479.

⁴⁹⁷ Moo 2021: 186-190.

⁴⁹⁸ Dunn 2006: 364.

⁴⁹⁹ Dunn 2006: 364-387.

11,18; Gal 6,13) vagy a cselekedetekben (Ef 2,9) Nincs semmi alapunk a dicsekvésre Isten előtt, és bárki, aki máshogy gondolja, bolond és Isten nélkül él (vö. Róm 3,27).⁵⁰⁰. Minden emberi eredmény értelmetlenné és értéktelenné válik Isten Krisztusban megjelent dicsősége előtt.

Pál számára az Úrral való dicsekvés a Krisztus általi megigazulásnak direkt következménye: attól elválaszthatatlan (vö. Róm 5,2). A helytelen és helyes dicsekvés gyakori ismételése által Pál újra és újra kihangsúlyozza, hogy a Krisztusban adott isteni kegyelem emberi előzmény nélküli, teljesen Isten kezdeményezéséhez kötődik, és semmiféle emberi érdem vagy jog nem kapcsolódik hozzá – csak az a helyes dicsekvés, ami egyedül Istenre hivatkozik, és a kegyelemmel dicsekszik. A (helytelen) dicsekvés motívuma által még nyilvánvalóbbá válik, hogy akik saját privilegizált helyzetükben, a kiválasztottságukban vagy a mózesi szövetség és törvény cselekedeteiben bíznak, nem pusztán tévednek, hanem bolondok és istenkáromlók – nem ismerik igazán Istent, sem az Isten kegyelmét, hanem hamisan reprezentálják azt, ezáltal meggyalázzák a valódi kegyelmet. A dicsekvés így egy fontos teológiai fogalom Pál gondolkodásában, ami egyszerre mutat rá az ítélet alatt élők hamis biztonságérzetére (hamis dicsekvés), és magasztalja Isten kegyelmét, amelyet a hívő ember Krisztusban megtapasztalhat.

⁵⁰⁰ Morgan & Peterson 2022: 248-249.

8. Isten jelenléte Jeremiás próféta könyvében

1.23 A templom jelentősége az Ószövetségben - áttekintés

Sok hasonlóságot figyelhetünk meg abban, ahogy az Ószövetség és az ókori Közel-Kelet többi népe és vallása gondolkozott a templomról, és annak kapcsán az isten(ség) jelenlétéről. A templom alapja a szent tér – annak a helye, ahol az istenség megjelenik, egy kapu, amin keresztül lejön mennyei lakhelyéről a földre. Ez a szent tér, ez a kapcsolat tette lehetővé, hogy a szent téren felépített templomban az istenség megközelíthető volt – enélkül nem csak a templom (vagy szentély) felépítése, de az istenséggel való kapcsolat is lehetetlen.⁵⁰¹ Ezt a teológiai háttérrel láthatjuk a bibliai oltár- és templomépítés gyakorlataiban is: először Isten megjelenik valamilyen formában a kiválasztott személynek vagy népnek (pl. Ábrahámnak, Jákóbnak álmában, Mózesnek vagy Dávidnak konkrét parancsot adva), ő felismeri az isteni jelenlétet (vö. 1Móz 28,16), majd az Úr megjelenésével megjelölt területen oltárt, Salamon templomot épít.

Ha ebből a megközelítésből vizsgáljuk a templom szerepét, akkor egyértelmű kapcsolatot fedezhetünk fel a templom és a föld, ország között. Már az ókori Közel-Keleten is láthatjuk, ahogy egyes istenségek bizonyos területekhez kötődtek. Lokális istenség (akik egy helyen váltak kiemelkedővé, az ottani nép számra fontossá) és lokalizál (egy helyhez teljes mértékben kötődő, azon a helyen centralizálódott hatalma, azon a területen kívül gyenge, akár teljesen erőtlén is volt) istenségek töltik be a mezopotámiai és kánaáni hitvilágot, ahol az istenség az adott föld tulajdonosa volt, és az ott élő népek a megfelelő tisztelettel és rituálékkal biztosították az istenség jóindulatát, hogy azon a területen élhessenek.⁵⁰² Az ókori Közel-keleti istenség-föld kapcsolat egy egészen más formában jelenik meg az Ószövetségben: ott megfordul a sorrend. YHWH az egész föld ura, nem csak az ígért földjéé, és a templom nem azért épül fel Jeruzsálemben, mert az a terület lenne hatalma központja, hanem mert ő úgy döntött („amelyet választok”, vö. 5Móz 12). Isten biztosítja a népet arról, hogy beviszi őket az ígért földjére, és az ígéretet követően megparancsolja nekik, hogy azon a földön építsenek számára templomot. A kezdeményezés teljesen az Úré, és a vele való kapcsolat nem a templomtól függött, hanem

⁵⁰¹ Clements, R. E. *God and Temple*. Oxford, Basil Blackwell, 1965. 1.o.

⁵⁰² Clemens (1965: 3-5) kiemeli, hogy az egyes lokális istenek gyakran az univerzális, teremtő istenségek speciális megjelenési formáiként voltak értelmezve – részek, amelyek az egészet szimbolizálták. Hasonlóképpen az egyes természeti formák (pl. szent hegyek) és építmények (pl. ziggurat) a világteremtés egészét voltak hivatottak szimbolizálni. Még részletesebben ld. Beale, G. K. *The Temple and the Church's Mission*, NSBT 17, Downers Grove, IL, IVP, 2004; továbbá Walton, John H.: *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*. 2. kiadás, Baker Academic, 2018.

ellenkezőleg: a templom függött az Úrral való kapcsolattól. Szemben az ókori Közel-keleti vallásokkal, ahol a tárgyak, az épület és a rítusok, rituálék hozták létre a kapcsolatot, Izrael Istene szövetséget köt a néppel, majd ebből a szövetségből fakadóan írja elő a törvényeket, rítusokat, és rendeli el a templom építését. Clemens ezt a különbséget így fogalmazza meg: „a pátriarchák vallása egyfajta vallásos perszonalizmust képvisel, míg a kánaáni vallás vallásos materializmust.”⁵⁰³

A választott nép története során Isten jelenléte mindig valami helyhez, vagy az adott helyen lévő építményhez volt kötve: ilyenek az ősatyák által épített oltárok (pl. 1Móz 8,20; 12,7; 28,16-22), a kivonuláskor készített szövetség ládája és a szent sátor (2Móz 25,22; 40,34-38; 1Sám 5-6; 2Sám 6,11), végül pedig Isten jelenlétének és a szövetség beteljesedésének legnagyobb példája, a jeruzsálemi templom (5Móz 12,4-12; 2Sám 8,10-11.29-30). A templom azonban nem csak egy nagyobb, díszesebben megépített oltár volt, hanem az Úr mennyei lakhelyének földi reprezentációja. Minőségileg más volt, mint az azt megelőző oltárok, két okból is: egyrészt nem egy ideiglenes építményről volt szó, hanem állandó, örök időkre szóló épületről; másrészt az sosem léptek fel a kizárólagosság igényével. A templom egésze, a benne lévő és hozzá kapcsolódó tárgyak az egész világegyetem, és elsősorban a mennyei trónus szimbólumaként szolgáltak – ez a különbségtétel jelen volt mind az ókori Közel-keleti, mind pedig az izraeli vallásban.⁵⁰⁴ A mennyei hajlék volt az istenség hatalmának központja, uralkodói palotája, ahonnan az egész világ felett uralkodik – az ókori Közel-Kelet politeista vallásai esetén az istenek gyűlésének a helye.⁵⁰⁵ Azonban itt egy újabb jelentős különbséget láthatunk a Szentírás Istene és az ókor vallásainak istenei és világnézete között. Az ókori Közel-Kelet teológiai gondolkodása szerint a világ teremtésének egyedüli célja az istenség(ek), az emberiség pedig egy utólagos adalék – az emberek gyakorlatilag rabszolgák, akiknek az a feladata,

⁵⁰³ Ez legeggyértelműbben a pátriarchák korában látható: YHWH nem egy bizonyos helyhez kapcsolódik, hanem emberekhez. Együtt vándorol Ábrahámmal, majd a többi pátriarchával, végül pedig együtt vándorol, vezeti Izrael népét a pusztában. (Clemens 1965: 15-16.) Ugyanúgy megfigyelhetjük a helyhez, a szent térhez való kapcsolatot, hiszen Isten mindig egy adott helyen jelent meg, a különlegesség abban rejlik, hogy ez a hely együtt mozgott a néppel, egészen az ígért földjéig. Tehát Isten nem helyhez kötött, hanem a kiválasztott emberhez vagy néphez; azonban mindig megjelenik egy fizikai, kézzelfogható tárgy (oltár, frigyláda, templom...), amin keresztül Isten jelenléte elérhető. Így Isten bár nem köthető egy földrajzi helyhez, de egy emberek által készített építmény lokációjához kötődik.

⁵⁰⁴ Walton 2018: „A különbség nem abban jelenik meg, hogy a templom hogyan kapcsolódik Istenhez, hanem abban, hogy ki ez az Isten.”

⁵⁰⁵ De Sousa, Elias Brasil: *The Heavenly Sanctuary/Temple Motif in the Hebrew Bible – Function and Relationship to the Earthly Counterpart*. PhD dissertation, 2005. UMI. 39; 50 és 71. o. Az Ószövetségben is találunk elvétve példát arra, hogy a mennyei hajlék az istenek (istenfiak) gyűlésének helyszínéül szolgál (vö. 1Kir 22,19; Jób 1,6).

hogy gondoskodjanak az istenség szükségéről, és biztosítsák, hogy a világ az isteni pantheon igényei szerint funkcionált. Ezért cserébe az istenség védelmet nyújtott az őt szolgáló embereknek, és gondoskodott róluk; Walton ezt a gondolkodást „a szimbiózisnak” nevezi.⁵⁰⁶ Ezzel szemben az Ószövetség Istenének nincsenek „szükségei”, amiket Izraelnek ki kéne szolgálnia, a „nagy szimbiózist teljesen elutasítja – a nép szövetségi hűségéből szolgál neki, a meg nem érdemelt, kegyelmi kiválasztásra hálából. YHWH elsődleges célja a választott néppel való kapcsolat, nem pedig az, hogy a választott nép mechanikusan, értelem nélküli szolgáljon neki. A 2Sám 7-ben olvashatunk Dávid király elhatározásáról, hogy templomot építsen az Úrnak, amely elsőre egy tetszetős elképzelésnek tűnik Isten szószólója, Nátán próféta számára (vö. 2Sám 7,3). Az Úr azonban az emberi elképzeléseket felülmúlja, azokon túlmutat, és megfogadja, hogy ő fog Dávidnak házat építeni (11. vers), és csak Dávid utódja, Salamon fogja felépíteni az Isten házat, a templomot. A templom így elválaszthatatlanul kötődik a szövetséghez, valamint a szövetségekötés során kapott törvényhez.

„A szövetség elsődleges célja, hogy megalapozza Isten jelenlétének helyreállítását a földön.”⁵⁰⁷ A szövetség és a jelenlét fogalma olyannyira közel állnak egymáshoz, hogy Isten szövetséges népe az a nép, akik között Isten lakik. A legfontosabb kérdés tehát a szövetség kapcsán: miként lehet megközelíteni Istent, hogyan érhető el? Két különálló tárgyról is olvashatunk, amelyek Isten jelenlétéhez kapcsolódnak: a szövetség ládája vagy frigyláda, valamint a szent sátor. Mindkét tárgy később a templomideológia részévé válnak: Silót, az első helyet, amit Isten kiválasztott lakóhelyéül, szent sáornak is nevezik, a frigyláda története pedig Dávid király révén kapcsolódik össze a templom történetével (ld. 2Sám 6).

A Sínai hegyen történt szövetségekötés központi eleme a törvény, amelynek fő funkciója, hogy tanítsa és nevelje a választott népet arra, hogy hogyan kell helyesen élni Isten jelenlétében. A törvény csak akkor jelenik meg, amikor Isten már a népe között lakozik, amikor a szövetségekötés megtörtént. Modern etikai megközelítések általában felosztják a törvényt kultuszi parancsokra és etikai, erkölcsi parancsokra⁵⁰⁸ – azonban ez a felosztás

⁵⁰⁶ Walton 2018: 98-105.

⁵⁰⁷ Walton, John: *Old Testament Theology for Christians – From ancient context to enduring belief*. Downer Grove, IL, IVP Academic, 2017: 139

⁵⁰⁸ A felosztás abban a kérdésben gyökerezik, hogy milyen parancsolatokat kell megtartani a keresztyén hívőnek: a zsidó törvényben leírt összes parancsot (a kóser étkezéstől kezdve a menstruációs tisztulás parancsolatáig), és amennyiben nem, hol lehet meghúzni a határt? A keresztyén válasz (leegyszerűsített formában) kettéosztja a zsidó előírásokat kultikus és morális parancsokra, és úgy tartja, hogy a kultikus

kifejezetten a keresztyén etikai megközelítés sajátja, az ókori Izrael életében nem létezett. A törvény, a Tóra egy és feloszthatatlan, az összes parancsolat együtt igazgatja, hogyan éljen Isten népe. Amikor a törvényt (bármelyik részét) a nép nem tarja meg, akkor Isten ítélete hangzik fel. Az egész nép feladata a törvény ismerete és továbbadása (vö. 5Móz 6,4-9.20-25). További példáját láthatjuk a törvény és templom összetartozásának a 2Krón 34,14-15-ben: a Szentírás leírja a történetet, amely szerint a Jósias király által elrendelt templomi munkálatok során a főpap megtalálja a törvénykönyvet (jelenlegi tudományos konszenzus szerint a Deuteronomiumot/Mózes ötödik könyvét).⁵⁰⁹ A törvény kiterjed az élet minden aspektusára, a hétköznapiakra, az ünnepekre és a kultuszra egyaránt, és az egész népre (a királyra ugyanúgy, mint a júdai földművesre) ugyanolyan szigorúsággal vonatkozik. A törvény funkciója, hogy keretet adjon a választott nép életének, abból a célból, hogy Isten közöttük lakozhasson.⁵¹⁰

A templom a legerőteljesebb szimbóluma Isten jelenlétének: a külső, megfogható jele YHWH jelenlétének és hatalmának.⁵¹¹ Isten a templomon, a benne lévő kultuszon keresztül volt elérhető és megközelíthető a nép számára; vész esetén a templomra néztek, és a templom felé fordulva vártak segítséget (vö. Salamon templomszentelési imádsága: 1Kir 8,29-50/2Krón 6,20-39). Azonban az ókori vallásokkal ellentétben nem a templom biztosította Isten jelenlétét, hanem Isten önként használta a templomot jelenléte szimbólumaként. Amikor a választott nép megszegi a szövetséget és nem tartja meg a törvényt, YHWH is megvonja jelenlétét választottjaitól (vö. 2Móz 33,1-6). Ennek a megvalósulását láthatjuk Jeremiás könyvében.

1.24 Exegézis

1.24.1 Jer 3,14-18

¹⁴*Térjetelek vissza, hűtlen fiak – így szól az Úr –, mert én vagyok uratok/férjetelek. Megragadlak benneteket (Tg. Jon. hozzáteszi: mint a maradékot), egyet egy városból, és kettőt egy nemzetségből, és felhozlak titeket Sionra.* ¹⁵*Adok nektek szívem szerint való pásztorokat (Tg. Jon: szolgákat, akik akaratomat cselekszik), akik okosan és értelemmel*

előírások Jézus megváltó munkája révén érvényüket veszítették, ezért nem kell azokat megtartani, míg a morális előírások (pl. a Tízparancsolat) most is érvényesek Isten újtestamentumi népére. Bolyki 1998: 21-23.

⁵⁰⁹ Id. 4. fejezet.

⁵¹⁰ A törvény ugyan mindenkiére egyaránt vonatkozik, de mégis speciális felelőssége volt a papoknak és a törvénytudóknak a tanítás tisztaságának megőrzésében. Ennek példáját láthatjuk, amikor a próféták elsősorban a papokat és a nép vezetőit feddik meg a nép bűnéért (vö. Ez 34,1-10; Jer 23,1-8) Gärtner, Bertil: *The Temple and the community in Qumran and the New Testament*. 1965: 1-7.

⁵¹¹ Ackroyd, P.: *Exile and restoration – A study of Hebrew thought of the sixth century BC*. The Old Testament Library, London, SCM Press. 1968. 248.o.

pásztorolnak. ¹⁶És amikor megsokasodtál és gyümölcsözővé lettél a földön, azokban a napokban – így szól az Úr –, nem beszélnek többé az Úr szövetségládájáról. Nem jut az eszébe senkinek, nem hiányolják és nem emlegetik; nem készítik el újra (Tg. Jon: nem mozditják el, és nem háborúznak vele). ¹⁷Abban az időben Jeruzsálemet nevezik Isten trónjának, és minden nép odagyűlik, az Úr nevéhez, Jeruzsálembe. És nem járnak többé gonosz szívük megátalkodottsága után. ¹⁸Azokban a napokban Júda háza csatlakozik Izrael házához, és együtt jönnek északról, arra a földre, amelyet atyáiknak adtam örökségül.

14. vers: A felszólítás a „fiak”-nak szól (mint 3,22; vö. Ézs 57,17), nem pedig a 3,12 verset (egy-egy számú felszólítás) követi. Nincs egyetértés, hogy vajon ki a megszólított: az északi királyság, Izrael, vagy a déli királyság, Júda – de a kontextus sokkal inkább egy eszkatológiai jövőt képzel el, amikor Istenhez mindenholonnan visszatérnek bűnbánó emberek.⁵¹² A felszólítás túlmutat a fogságból hazatérés képén: az Úrhoz való visszafordulás, bűnbánat, és az Úr megtisztított, szent maradékának (ld. Tg. Jon.) képe rajzolódik ki. A MT szóhasználata összekapcsolja a szövetség képével, amelyben Isten hűséges marad a hűtlenné vált Izraelhez (31,32; szemben a GJer szövegével, ahol ez a kapcsolópont nincsen); valamint folytatja a 3,6-10 versekben kifejtett házasság képét. A maradék kevés lesz számban, de Isten őket is megsokasítja majd (vö. 3,16a).

15. vers: A „szívem szerint való pásztor” képe direkt utalás Dávid figurájára (vö. 1Sám 13,14; 16,7) – ebben az eszkatológiai jövőben az igazi dávidi király fog uralkodni a nép felett. Ez a dávidi királyi a messiási várakozások alakjaként jelenik meg az Ószövetség egyéb részeiben (Ézs 42,6; 49,6; Jer 23,5-6; 30,9; Ez 34,23; 37,24; Hós 3,5), aki majd Isten akaratának megfelelően fogja irányítani a népet. Az említett „okosság” és „értelem” a Tóra ismeretéhez kapcsolódik⁵¹³ (5Móz 4,6; 17,19; 29,8; Józs 1,8): Isten törvényét ismerő vezetők lesznek, akik a törvényhez igazodva vezetnek majd a népet, és talán a föld minden népét (vö: Ézs 2,1-5; Mik 4,1-5; esetleg 5Móz 31,12-13).

16-17. versek: A sokasodásra utalás a teremtéskor elhangzott parancsra (1Móz 1,28), az eredeti ábrahám-i ígéretre és szövetségre (1Móz 12,1-3), valamint Dávidra és utódjára (2Sám 7,8-17) is visszamutat, amelyen keresztül az egész föld áldást nyer. A frigyláda szerepe ebben az eszkatológiai jövőben megszűnik, nem fogja betölteni azt a funkciót, amelyre készült (2Móz 25,22). Nem lesz már szükség Isten jelenlétének fizikai

⁵¹² Shepherd 2023: 95.

⁵¹³ Shepherd 2023: 97.

reprezentációjára, mert Isten közvetlenül elérhető lesz, és minden nép jöhet hozzá. A Tg. Jon. ezzel teljesen ellentétesen értelmezi, és az 1Sám 4 kontextusában próbál értelmet adni: a magyarázat szerint a szövetség ládája nem megy többé háborúba, hanem egy biztos, állandó helyen marad.⁵¹⁴

18. vers: A 17. vers a föld minden népének eszkatológiai látomásával zár, de a 18. vers ismét visszatér Izrael speciális helyzetéhez: a két ország újra egyesül, nem lesz vetélkedés vagy választóvonal közöttük,⁵¹⁵ hanem Isten egy népeként fognak belépni az ígért földjére.

1.24.2 Jer 24,6-7

⁶Jó szándékkal nézek rájuk, és visszahozom őket erre a földre, és felépítem őket, nem pedig lerombolom, elültetem őket, és nem irtom ki. ⁷És olyan szívet adok nekik, hogy ismerjenek engem, hogy én vagyok az Úr. A népem lesznek, és én leszek Istenük, és teljes szívükkel visszatérnek hozzám.

6-7. versek: Az ezekben a versekben felvázolt kép egy eszkatologikus jövőt mutatnak:⁵¹⁶ Isten terve a néppel egyértelműen visszhangozza Jeremiás elhívásának ígét (1,10). Ahogy az ítélet kapcsán, a helyreállítás során is Isten lesz az, aki kezdeményez. Összekapcsolódik a kert/ültetvény és az építés motívuma: a föld és a város (esetleg templom) képe lebeghet a hallgató vagy olvasó gondolataiban. Az Úr lesz az, aki cselekszik, ő fogja újra gyümölcsözővé és funkcionálissá tenni azt, amit korábban, az ítéletében lerombolt. Ebben az eszkatologikus jövőben az embereknek megváltozott szíve lesz, amely képes lesz arra, hogy ismerjék az Urat (vö. 31,31-34, az új szövetség motívuma) – ez az új szív lehetővé teszi, hogy végre Isten népe legyenek, és az Úr valóban Istenük legyen. A megváltozott szív motívuma többször visszatér Jeremiás könyvében, és egyértelmű konklúzióra az új szövetségről szóló próféciában talál: az új szövetség lesz az, amely elhozza ezt a jövőt,⁵¹⁷ és teret ad arra, hogy épülés kezdődjön.

1.25 Jeremiás és a templom

Jeremiás könyvében két szakaszra tudjuk osztani a templommal és Isten jelenlétével kapcsolatos igeszakaszokat: az ítélethez kapcsolódó szakaszokra, illetve a helyreállítással, új szövetséggel kapcsolatos szakaszokra. Ismét visszaülök Jeremiás elhívására, az 1,10

⁵¹⁴ Shepherd 2023: 98.

⁵¹⁵ Shepherd 2023: 99.

⁵¹⁶ Messze túlmutatnak a történelmi hazajövetel képét. Shepherd 2023: 446.

⁵¹⁷ Shepherd 2023: 446-447.

vers hat imperatívuszából háromra: „pusztíts és rombolj”, azután pedig „építs”. Ahogy majd lentebb látni fogjuk, a különlegessége ezeknek a cselekvéseknek, hogy bár a próféta lett felszólítva, Isten lesz az, aki aktívan cselekszik: elsőként a rombolást, majd azt követően az építést.

Egészen természetes, hogy a templomhoz kapcsoljuk a rombolás képét – hiszen valóban ez történt a babiloni ostrom alatt; és ugyancsak ilyen természetes lépés lenne, hogy a templomhoz kapcsoljuk az építés képét is – azonban itt egy problémába ütközünk. Nem találjuk az újra felépülő templom képét a prófétánál, nem találjuk nyomát az emberi kezdeményezésnek – ami felépül, az Isten népe, Izrael háza. Milyen formában lehet akkor Istent megközelíteni, mi fogja beöltetni a templom szerepét a helyreállított közösségben Jeremiás szerint? Logikusnak tűnik, hogy ami felépül a lerombolt templom helyett, az veszi át a templom funkciót is, és a választott nép lesz az, amelyen keresztül az Úr megközelíthető.

1.25.1 Ítélet és a templom

Jeremiás abban a korban élt, amikor a nép a pogány gondolkozáshoz hasonlóan mágikus jelentőséget tulajdonított a templomnak: Izrael népének a gondolkodása sokkal inkább tükrözte a körülötte lévő pogányokét. A templom számukra Isten feltétel nélküli jelenlétének (és ebből fakadó védelmező erejének) jelképe volt, egy biztosíték, ami független a viselkedésüktől, vagy Isten eljövendő ítéletétől (vö. Jer 7,4).⁵¹⁸ Mivel ott van a templom, ott van az Úr is, Isten jelenléte (eszerint a gondolkodás szerint) hozzá van kötve Jeruzsálemhez, és ezért az Úr szükségszerűen meg fogja védeni a várost, a választott népet.

Ezt a megközelítést a legjobban a Jer 7,1-15 versekben láthatjuk: a templombeszédnek is nevezett szakaszban Jeremiás egyértelműen szót emel ez ellen a konkrét ókori gondolat ellen. A 10-11. versek mutatják, hogy a templomnak igenis nagy jelentősége van: a kifejezés, „amelyet az én nevemről neveztek”, Isten tulajdonjogát fejezi ki a templom felett. Valóban az Úr van jelen a templomban,⁵¹⁹ azonban a Silóval hozott párhuzam (7,14) egyértelművé teszi, hogy ez teljes mértékben Isten szuverén döntése – az Úr jelenléte

⁵¹⁸ Ez a gondolat az ún. Sion teológia részét képezi, és Ézsaiás próféta könyvében kap nagyobb szerepet (ld. Ézs 28,16). Jelen keretek között nincs lehetőség részletesen tárgyalni a kérdéskört, ehhez ld. H. Gese: *Vom Sinai zum Zion – Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*. BEvT 64. München: Kaiser, 1974. C.R. Seitz: *Zion's Final Destiny – The Development of the Book of Isaiah, a Reassessment of Isaiah 36-39*. Minneapolis: Fortress, 1991; J. Dekker: *Zion's Rock-Solid Foundations – An Exegetical Study of the Zion Text in Isaiah 28:16*. OTS 54. Leiden: Brill, 2007; L. K. Fuller Dow: *Images of Zion – Biblical Antecedents for New Jerusalem*. NTM 26. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010.

⁵¹⁹ Lundbom 1999: 459

kondicionális. Ha és amennyiben YHWH úgy dönt, hogy nem kíván már a templomban jelen lenni, visszavonhatja jelenlétét.⁵²⁰ Ennek a visszhangja jelenik meg a 8,19-22 versek felkiáltásában: „Hát nincs az Úr Sionon? Nincs már ott Királya?...” A 7. fejezet 4. és 7. verseinek a szembeállítására rámutat arra, hogy felesleges, sőt hibás a templomba helyezni a bizalmat, a választott népnek egyedül Istenre szabadna támaszkodnia. A szent helyek nem szólnak örökké és nem sérthetetlenek⁵²¹ – ez látható Siló példájából is.

Itt újra említést kell tennünk a templom és a föld közötti szoros kapcsolatról. Ahogy a bevezetésben is utaltunk rá, a föld, az ország és az istenség jelenléte, a templom az ókori közel-keleti teológiai gondolkodásban is szorosan összefüggött – ennek egy még teljesebb kidolgozásával találkozunk az Ószövetség teológiai gondolkodásában.⁵²² A föld ígérete a kezdetektől fogva szorosan összekapcsolódott Isten jelenlétének ígéretével:⁵²³ az Úr a néppel lesz, és ő maga fogja nekik adni Kánaán földjét, a nép pedig azon a földön fog Neki templomot építeni. Ezt a szoros föld-templom kapcsolatot érhetjük tetten a templombeszéd (7. fejezet) 3. és 7. verseiben: mire vonatkozik az „ezen a helyen” kifejezés? Lundbom szerint⁵²⁴ a 3. versnél nem lehet egyértelműen megállapítani, hogy vajon a templom, a város vagy az ország értendő a prófétai szó alatt. Az MT szóhasználata (*máqóm*) inkább az országra vonatkozik, azonban teológiai és stilisztikai érvek is szólnak a templom-jelentés mellett: a környező versek fő fókuszja a templom, és a deuteronomi teológia központja, hogy a templom a 'hely', ahol Isten lakik. Egyértelművé válik azonban a *máqóm* jelentése a 7. versben: a földről, az országról van szó, amelyen akkor maradhat a nép, hogyha újra Isten igaz népévé válnak, és megmaradnak a szövetségben. A szövetség megszegése nem csak azzal jár, hogy az Úr elhagyja a templomot, hanem hogy a nép elveszíti a földet is, onnan el lesz távolítva. Azonban az 5-7. versek megnyitják a megújulás, az új kezdet lehetőségét, amely még több lesz, mint a régi: míg a 5Móz-ben az Úr azt ígérte, hogy

⁵²⁰ Ugyanez a gondolat sokkal konkrétabban jelenik meg Ezékiel látomásában, amikor az Úr dicsősége felemelkedik a templomról és elhagyja azt (Ez 11,22-24).

⁵²¹ Lundbom 1999: 472. Lundbom a szent helyek sérthetlenségébe vetett hamis hit kapcsán párhuzamot von a Jn 4,21-23 és a Jel 21,22 versekkel is. Az Újszövetségben több helyen is találunk direkt utalást, akár idézetet is a Jer 7 kapcsán, talán legegyszerűbben Jézus szájából, aki a 11. verset idézi a jeruzsálemi templom megtisztításánál. Jelen dolgozatban a páli leveleken kívüli utalásokra alig, vagy egyáltalán nem térünk ki, hiszen ez nem fókuszunk; azonban a széleskörű újszövetségi használat jó indikátora annak, hogy a kor gondolkodásában, az első keresztyének teológiai gondolataiban szerepet játszott Jeremiás próféciaja.

⁵²² Beale (2004: 87-88) kihangsúlyozza, hogy az ókori közel-keleti és a bibliai/ószövetségi elképzelések közötti párhuzam nem a véletlen műve, hanem ellenkezőleg: a bibliai írók, ismervén a körülöttük élő népek teológiai gondolkodását, gyakran szándékos kontrasztot alkottak azokkal, és úgy mutatták be a szentírási tanítást, mint a teljes, valóban igaz tanítás.

⁵²³ Beale 2004: 114-117.

⁵²⁴ Lundbom 1999: 461-464.

„hosszú ideig” élhet Izrael a földön (vö. 5Móz 4,40; 5,16), itt már az ígéret „öröktől fogva mindörökké” (*l^emin-’ólám w^e’al-’ólám*) szól.

Az ítélet azonban még tart, a templom elveszítette funkcióját, ezt láthatjuk megjelenni a 11,15 versben: „Mit akarsz, kedves népem, templomomban?” A kérdés, „*méh lídídí b^ebéti ’ashótáh*”, úgy is értelmezhető: mi dolga van kedvesemnek a templomban, mit keresnek ott?⁵²⁵ A szarkasztikus kérdés újra kihangsúlyozza, hogy a nép látszólagos tisztelete, a templomi rituálék fenntartása már teljesen értelmetlen, a szövetség megszegésével Isten megmentő és fenntartó kegyelme elhagyta a népet. A megelőző versben (11,14) Isten megtiltja Jeremiásnak a közbenjárást is: ez jelzi azt, hogy a nép bűnében olyan messze távolodott Istentől, és az Úr ítéletével olyan messze távolodott Izraeltől, hogy nincs már út a kettő között. A szent Isten nem vállal közösséget a szentségtelen emberekkel, és az Úrhoz kötődő szent hely nem válhat menedékké számukra.⁵²⁶ YHWH nem érhető el, nem közelíthető meg a bűnös nép számára, hiába vannak oltárok, Istennek tulajdonított helyek, ezek semmit sem érnek a mennyei valóságból nézve. Ezt a mennyei valóságot fogja aztán lekövetni a földi valóság, amely a templom lerombolását hozza magával.⁵²⁷ A templom és a város a babiloniaiak ostroma alá kerül, a népet elhurcolják, a templomot pedig kifosztják és lerombolják.

A 7. fejezetben olvasható templombeszéd párhuzamát találhatjuk a 26. fejezetben (26,3-6 versek). Ackroyd⁵²⁸ rámutat egy érdekes különbségre a két beszámoló között: míg a 7. fejezet prófétai beszéde azzal az ígérettel zárul, hogy amennyiben a nép elfordul bűnös útjáról, Isten helyreállítást és kegyelmét ígéri, ezzel szemben ez a szakasz hiányzik a 26. fejezetben. Ez utóbbi szövegben azt látjuk, hogy az ítélet feltételesen van megfogalmazva: „ha nem hallhattok rám, és nem éltek törvényem szerint...” (26,4-5). A különbség a hangsúlyban van: míg a 26. fejezet sokkal erősebben fókuszál az ítélet megelőzésére, a 7. fejezet megfogalmazása jobban elővetíti a (részben) megtörtént ítélet utáni újrakezdés, Isten jelenléte visszatérésének a lehetőségét. Erre az újrakezdésre fogunk fókuszálni a következő fejezetben.

⁵²⁵ Lundbom 1999: 629.

⁵²⁶ Lundbom 1999: 469.

⁵²⁷ Ackroyd 1968: 54. és Clemens 1965: 85.

⁵²⁸ Ackroyd 1968: 54.

1.25.2 Isten jelenléte és a helyreállítás

A helyreállításról szóló prófécia és Isten jelenléte kapcsolatának vizsgálatát elsősorban a Jer 3,14-18, különösen is a 16b-17. versek alapján kezdjük: „Abban az időben – így szól az Úr – nem beszélnek többé az Úr szövetségládájáról. Senkinek sem jut eszébe, nem is emlegetik, nem hiányolják, és nem készítik el újból. Abban az időben Jeruzsálemet majd az Úr trónjának nevezik. Minden nemzet Jeruzsálemben gyűlik össze, hogy tisztelje az Úr nevét, és nem élnek többé gonosz szívük konoksága szerint.”

Ahogy azt fentebb is láthattuk, a szövetségláda (vagy frigyláda) Isten jelenlétének a kézzel fogható jele és annak megtestesítője volt.⁵²⁹ A későbbi hagyomány Jeremiás nevéhez kötötte a szövetség ládájának megőrzését is: a 2Mak 2,1-8 deuterokanonikus szakasz szerint a próféta elrejtette a szent sátrat, a ládát és az oltárt, és várja azt az időt, amikor majd Isten visszahozza a népet, és újra elő lehet (kell?) venni Isten jelenlétének és közöttük lakozásának jeleit.⁵³⁰ A szövetség ládájának központi helye volt a templomban, az funkcionált Isten trónusaként, ezért érthető, hogy az Izrael helyreállításában reménykedők egyik fő fókusza a frigyláda volt. Ennek ellenére olvashatjuk azonban a Jer 3,16-17 verseket – úgy tűnik, hogy a Jeremiás által elképzelt és prófétált helyreállításban a szövetség ládája és a hozzá kapcsolódó kellékek elvesztik funkciójukat, és jelentéktelenné válnak. A megfogalmazás „nem emlékeznek rá, nem is emlegetik” visszahangozza az Ézs 65,17 verset, amikor az Úr ugyanez mondja az új teremtés kapcsán a régi dolgokról:⁵³¹ a helyreállítás minőségi váltás is, amelyben az új minden szempontból felülírja a régit. Isten jelenlétének a módjában olyan változás következik be, amely egyenértékű az új ég és föld teremtésével. A szövetség ládáját nem kell újra elkészíteni, mert a helyreállított, megváltott nép közegében, az új szövetségben minden megvalósult, amire a láda mutatott, aminek az előképe volt.⁵³²

Beale tanulmányában az édenkertet tartja az első „templomnak”, amelyben Isten jelenléte az ember számára megközelíthető, sőt közvetlenül elérhető volt; és ennek az édenkerti templomnak az egész földre kiterjesztését látja a Szentírás egyik vezérelvének. Ennek a gondolatnak a következtében látja jelentősnek azt, hogy a teremtéskori parancs

⁵²⁹ Clemens 1968: 29. Ezt mutatja a 4Móz 10,35-36 versek is.

⁵³⁰ Lundbom 314: „... where they were to remain until God gathers his people in a new act of grace (BT Shekalim 6:1-2; Yoma 53b).”

⁵³¹ Lundbom 1999: 314.

⁵³² Beale 2004: 140. Beale részletesebben, egyenként tárgyalja az eszkatologikus templomot érintő ószövetségi szakaszokat, Jeremiás kapcsán a 3. fejezetre fókuszál, és ahhoz kapcsolódóan mutat be válogatott verseket. (2004: 138-142)

(„szaporodjatok és sokasodjatok”) megismétlődik az eszkatológikus templom-prófeciákban (vö. 3Móz 26,6-12 és Ez 36-37), valamint a Jer 3,16-18 versekben. Beale értelmezése szerint ez annak a jele, hogy Isten jelenléte be fogja tölteni a földet, és kifejezetten is a jeremiási prófécia teszi egyértelművé, hogy immár nem egy belső, zárt szentélyre fog korlátozódni, hanem Isten közvetlenül lesz jelen a megváltott nép között.⁵³³ Maga Jeruzsálem, a város lesz Isten trónusa, átveszi és kiteljesíti azt a szerepet, amelyet korábban a szövetség ládája és a templom töltött be.⁵³⁴

Ahogy a fejezet elején is rámutattunk, Jeremiás elhívásakor három párban kifejezett imperatívuszt kapott küldetésül: gyomlálj és irts, pusztíts és rombolj, építs és plántálj. A következőkben azt fogjuk áttekinteni, hogy az építés motívum miképpen jeleni meg a helyreállításról és újrakezdésről szóló jeremiási prófeciákban. Ennek központjában a kutatók által „helyreállítás könyve”-ként hivatkozott jeremiási fejezeteket (Jer 30,1-33,26) vizsgáljuk. A helyreállítás könyve három nagy ígélet köré épül: elsőként Izrael és Júda házának helyreállítása, másodsorban a fogságból való hazatérés, harmadikként pedig egy új, a korábbi minden szempontból felülmúló szövetség és YHWH-val való kapcsolat.⁵³⁵

A helyreállítás könyvében két alkalommal is találkozunk azzal a kifejezéssel, hogy „felépül a város” (*nibn^etáh*): A 30,18 és a 31,38-40 versekben. A passzív, nifal formában megjelenő ige a cselekvő (az „építő”) helyett magára a városra helyezi ismét a hangsúlyt: a versek kontextusában, a helyreállítás könyve ígéretei szempontjából a lényeges, hogy Izrael és Jeruzsálem újra élettel teli hely lesz. A 30,18 versben használt két főnevet, *'ir* és *'armón* (város és palota) gyakran általános értelemben, kollektívan értelmezik a bibliamagyarázók,⁵³⁶ és teljes Izrael helyreállítására értik. A költői képek Jeruzsálem díszes épületeit hozhatják az eredeti hallgató emlékezetébe; valószínűleg nem egy konkrét épületre vagy épületegyüttesre kell itt gondolni, hanem általánosan a városok és házak képére.⁵³⁷ A 31,38-40 verseket pedig könnyen összefüggésbe lehet hozni a Nehémiás

⁵³³ Beale 2004: 110-113. A 3Móz és Ez szakaszok kapcsán Beale elismeri, hogy elsődleges értelmüket tekintve egy fizikai épületre, az (újjonnan) felépült templomra vonatkoznak, azonban véleménye szerint átvitt módon is értelmezhetőek, és Isten jelenlétéről is beszélhetnek.

⁵³⁴ Ackroyd 1968: 54. és Beale 2004: 113.

⁵³⁵ A helyreállítás könyvéről az előző, új szövetségről szóló fejezetben részletesebben szoltunk; a fent említett hármas ígélet-felosztást ld. részletesebben Lundbom 2004: 368-369. Ezzel szemben Ackroyd (1968: 58) két, egymástól elválaszthatatlan eseményben látja a helyreállítás ígéletét: a lényeg az Isten-Izrael kapcsolat teljes helyreállítása, a hozzá kapcsolódó megváltás pedig a fogságból való hazatérésben valósul meg.

⁵³⁶ Lundbom 2004: 405-406.

⁵³⁷ Thompson, J.A.: *The Book of Jeremiah*. NICOT, Eerdmans, 1980. 561.o. Thompson ugyan fenntartja annak lehetőségét, hogy a héber kifejezések Jeruzsálemre és a királyi palotára vonatkoznak (különösen is a

nevéhez fűződő, a hazatérést követő építkezéssel.⁵³⁸ Megjegyzendő azonban, hogy egyik leírásban, költői képben sem találkozunk kimondottan a templom képével, ellenkezőleg: a 31,40 az egész város kapcsán mondja, hogy „az Úr szent helye lesz”.

Ennél sokkal érdekesebb azonban az a néhány igehely, ahol az épít ige aktív formában fordul elő: 24,6-7; 31,28; 33,7 és 42,10 versek.⁵³⁹ Az előfordulásokban közös, hogy a cselekvő nem a próféta, akinek az elhívási megbízatásában szerepelt ez a feladat, nem is a nép, akire várna a szétdúlt ország felépítése, hanem az Úr. Az építő maga Isten, építésének tárgya pedig a nép. Ahogyan a rombolást és gyomlálást is az Úr kezdeményezte és vitte véghez, úgy ő lesz az, aki az új szövetségben felépíti a népet, amely között lakozik. Nincsen már kimondott hangsúly a templomon, amelyet a választott nép emel majd YHWH nevének és tiszteletére, hanem YHWH fogja felépíteni megváltottjait, és rajtuk keresztül válik Isten elérhetővé, megközelíthetővé a földön: ebben az értelemben a nép „válík” a helyreállított közösség templomává.⁵⁴⁰ Ahogy azt már fentebb is megfogalmaztuk, egy minőségbeli különbséget láthatunk: Isten jelenléte immár közvetítő tárgy, fizikai épület vagy helyhez kötött hagyomány nélkül elérhető volt, a helyreállítás ígérete szerinti új, a régít felülmúló szövetség és kapcsolat jeleként. Nincs korlát többé, hanem az egész város, az egész ország, az egész nép visszatükrözi Isten kegyelmét és jelenlétét.

A helyreállított nép szíve már megváltozik (vö. 3,17, 26,7 és 31,33),⁵⁴¹ és azáltal válnak Isten népévé és élnek Isten jelenlétében, hogy megtartják a szövetség törvényeit, és hűségesen képviselik az Úr akaratát a földön. Ez a kiteljesedett kapcsolat csak a helyreállítással együtt, a bűnbánatot és kegyelmet követően lehetséges, amikor az Úr Izrael fiait „megtisztítja minden bűnüktől (33,7).

Isten jelenléte azonban nem áll meg Izraelnél, hanem tovább terjed. A szövetségi hűség révén a választott nép Isten kegyelmének bizonyítéka és hirdetője lesz a világban,⁵⁴² és

21. vers fényében, amely a fejedelem és az uralkodó figuráját hozza be), azonban a kollektív értelmezést tartja valószínűbbnek. A fókusz a nemzet és közösség helyreállításának egységén van.

⁵³⁸ Szövektitikai szempontból lényeges ez az összefüggés, számos kutató ugyanis ennek alapján későbbre, a fogságból való hazatérés utánra és az építkezés idejére datálja ezt a jeremiási szakaszt (vö. Lundbom 2004: 488-495).

⁵³⁹ Az „épít” ige előfordul még a Jer 29,5 versben, amikor a próféta felszólítja a fogságba hurcoltakat, hogy „építsetek házakat” Babilonban. Mivel az előfordulás nem az eszkatológiai, helyreállított Izraelre vonatkozik, és az építés kifejezése nagy valószínűség szerint egészen köznapi értelemben fordul elő, ezt az igeverset kivettük vizsgálatunkból.

⁵⁴⁰ Ld. részletesen: Clemens 1965: 123-134.

⁵⁴¹ A „gonosz szívük konoksága” gyakran előforduló jeremiási frázis (3,17; 7,24; 9,13; 11,8; 13,10; 16,12; 18,12; 23,17).

⁵⁴² Beale 2004: 119

általuk a szomszédos és távoli népek is megismerhetik YHWH-t. Ennek legegységesebb példáját a 12,14-17 versekben láthatjuk, amelyben Isten kiterjeszti a helyreállítás ígértét/lehetőségét még az Izraelt megtámadó népekre is.⁵⁴³ Izrael válik azzá a médiummá, amelyen keresztül a népek megismerhetik az Urat, megtanulják a helyes tiszteletet, és végül csatlakozhatnak a szövetséghez – az Úr őket is „felépíti”. Így válik Izrael áldássá a népek számára; Booth megfogalmazása szerint „összefüggést figyelhetünk meg Isten választott népének bűnbánata és az idegen népek megtérése között.”⁵⁴⁴

1.26 Összefoglalás

Fentebb megvizsgáltuk, hogy az Ószövetségben milyen jelentőséggel és funkcióval rendelkezik a templom, majd specifikusan Jeremiás könyvét szemügyre véve megláttuk, hogy ez a funkció miképpen változik az ítéletről, majd a helyreállításról szóló próféciákban. Jeremiás (az ószövetségi kánonban korántsem egyedülként, de talán a legnagyobb hangsúllyal) rámutat arra, hogy Isten jelenléte feltételes, és a templom létezésének a ténye nem semlegesíti vagy befolyásolja a szövetség megszegésének következményeit – mivel a nép elhagyta Isten szövetségét, az Úr is elhagyja a templomot és a népet.

A helyreállításban azonban már nem találunk egyértelmű templomképet – bár a helyreállításnak egyik kulcskifejezése az építés, az emberek által épített templom helyett itt már Isten építi fel magának a választott népet, az új szövetség népét. A helyreállított nép számára már egészen másképp közelíthető meg az Úr jelenléte: minőségbeli váltást figyelhetünk meg, és Isten közvetlenül lesz jelen a nép körében. A helyreállított nép az új szövetség megtartása révén jelle válik a környező népek számára, akik a választottakon keresztül közeledhetnek az Úrhoz, tapasztalhatják meg Isten jelenlétét, és végül nyerhetnek befogadást a közösségbe. Ezáltal kimondható, hogy olyan templomra, amely a jeruzsálemi templom volt, nincs szükség a helyreállított közösségben, hiszen maga a választott nép veszi át a templom funkcióját, és maga az Úr fogja őket felépíteni.

9. Isten jelenléte és a megváltott közösség Pál leveleiben

1.27 A templom szerepe az intertestamentális korban

A fogságból Kr.e. 538-ban hazatérő nép nekikezdett a templom újjáépítésének, amelyet Kr.e. 515-ben be is fejeztek – ezt nevezzük második templomnak, vagy zerubbábeli

⁵⁴³ Booth, Susan Maxwell: *The Tabernacled Presence of God – Mission and Gospel Witness*. Wipf & Stock, Eugene, Oregon, 2015. 69.

⁵⁴⁴ Booth 2015: 68.

templomnak. A következő évszázadok során a második templomot sok kár és sérülés érthette, de ennek részleteiről keveset tudunk.⁵⁴⁵ Heródesz újraépítése (amely Kr.e. 20-19 körül kezdődött) gyakorlatilag egy teljesen új épület volt, amely nagyszerűségével és díszítéseivel messze felülmúlhatta a megelőzőt – ezt az épületet a heródesi templom név illeti.

A templomhoz való hozzáállás folyamatosan változott az idő múlásával, valamint a különböző zsidó csoportok között.⁵⁴⁶ Míg az első (fogság előtti, salamoni) templomteológia egyértelműen pozitív szemmel tekintett a templomra, és Isten különleges jelenlétének helyeként tartotta számon, a második templom ideje alatt, az intertestamentális korban egyre inkább előtérbe került az apokaliptikus teológiai gondolkodás vonala, amely sokkal inkább negatív fényben látta a templomot. Bár továbbra is jelentős volt a pozitív templom-értelmezés (a salamoni templom alatt kifejlődött teológia folytatásaként), főleg az eszkatologikus (ezékieli) templompróféciára építve megjelent és elkezdett teret nyerni az a nézet is, miszerint a második templom nem tekinthető az eszkatológiai ígéret beteljesedésének, hanem annak egy megromlott, korrupttá vált verziója.⁵⁴⁷ Az apokrif, apokaliptikus irodalomban gyakran találkozunk azzal a nézettel, hogy a templom és a papság tisztátalanná vált (1Énók 89,72-73; Jub 23,21), és az eszkatológiai templom még eljövendő.⁵⁴⁸ Csak ott fog majd tudni megvalósulni az igaz istentisztelet, és jön le a választott nép közé Isten jelenléte.

A Holt-tengeri tekercseknek köszönhetően a qumráni közösség templomteológiájának több részletét is ismerjük.⁵⁴⁹ A közösség alapvető meggyőződése volt, hogy Isten Lelke és

⁵⁴⁵ Porter, Stanley E. és Evans, Craig A. (szerk.): *Dictionary of New Testament Background*. IVP, Downers Grove, Illinois. 2000. 1167-68.o. 'Temple, Jewish' szócikk.

⁵⁴⁶ Porter és Evans 2000: 1171.

⁵⁴⁷ Porter és Evans (2000: 1171-73) több okot is felsorolnak, amelyek feltételezetően hozzájárultak a második templom elutasításához: egyrészt kinézetre, megjelenésében messze alulmúlta a salamoni templomot (vö. Hag 2,9; Zak 14,8-11). Másrészt, különböző, egymással ütköző vélemények és hagyományok jelentek meg a szertartási, kultikus elemek kapcsán; ezek az ellentétek egészen odáig fajultak, hogy egyes csoportok a templomban gyakorolt kultuszt illegitimnek kiáltották ki (vö. Ézs 66,3; erről részletesebben Qumrán kapcsán fent még említést teszünk). Harmadik, és talán legerősebb indokként azt említik, hogy az új templom nem az Isten által meghatározott szabvány szerint készült el (vö. 1Krn 28,11-18). Egyes apokaliptikus csoportok és iratok szerint az igazi, eredeti isteni tervrajzot nem is Dávid kapta meg, hanem Mózes, a Sínai hegyen (vö. 2Móz 25,8-9), és mivel azoknak a specifikációknak nem felelt meg sem a salamoni, sem a zerubbábeli, sem a heródesi templom, azok mind illegitimnek számítanak, és az igazi templom még megépítésre vár.

⁵⁴⁸ Gärtner (1965: 17) megjegyzi, hogy jellemző volt a korabeli izraeli váradalmakra, hogy az eljövendő messiásnak tulajdonították az új, tökéletes templom felépítését is.

⁵⁴⁹ Kifejezetten is az 5Q15 jelzéssel ellátott, ún. „Új Jeruzsálem tekercs”, a 11QTemple jelzésű „Templomtekercs” és a 4QFlor jelzésű szöveggyűjtemény (florilégium) tartalmára fogunk a következőkben koncentrálni.

jelenléte már nem a templomban található meg, hanem a közösség által megtestesített tiszta és igaz Izrael közében van.⁵⁵⁰ A közösség lépett a templom helyébe, mondhatni ők váltak a templommá (4QFlor 1.6) – ez a gondolat példa nélküli a korabeli judaizmusban. Egy érdekes kapcsolatot azonban megfigyelhetünk a qumráni közösségértelmezés és Jeremiás könyve között: a közösség a templomon felül önmagát az „ültetvény” képével jellemezte még.⁵⁵¹ A Jer 1,10-ben a próféta elhívás az építés (templom) és a plántálás (ültetvény) tettével jellemzi a helyreállítás idejét, a qumráni közösség pedig pontosan ebből a két cselekedetből fakadó képet vonatkoztat önmagára.⁵⁵²

Az új, eszkatologikus templom alapja a törvény megtartása és a helyes kultusz. A qumráni közösség és papi hagyományok, szertartások között bizonyos fokú hasonlóságot figyelhetünk meg:⁵⁵³ ez is mutatja a papi tiszt jelentőségét. A papság feladata Izrael szentségének és tisztaságának megőrzése, amelyet a fenti kettő tevékenység biztosított. A szent Isten csak szent nép között lakozik, és jelenléte által szenteli meg a választottakat. Ezért válik a templom tisztátalanná, ha az igaz kultusz és a törvény tisztelete megszűnik vagy korrupciót szenved. A qumráni közösségben ennek megfelelően kifejezett hangsúlyt fektettek a törvényre, annak helyes magyarázatára és megtartására. Teológiájuk szerint az eszkatologikus templom örök és szent, nem tud megromlani/tisztátalanná válni – és ők, mint ennek a templomnak „alkotóelemei” viselkedésükkel tükrözniük kell.

1.28 A templom és Isten jelenléte Jézus szolgálatában

Áttekintő jelleggel vizsgáljuk meg, hogy mi lehetett Jézus és első követőinek viszonya a jeruzsálemi templommal, illetve az első keresztyének hogyan értelmezték Isten jelenlétét.⁵⁵⁴

Az evangéliumi leírások úgy mutatják be Jézust, mint aki alapvetően betartja a korabeli megfelelő zsidó hagyományokat: felzarándokol a templomba (pl. Jn 7,1-13), befizeti a templomadót (Mt 17,24-27), és a kor szokásához híven⁵⁵⁵ a templom udvarán tanít,

⁵⁵⁰ Gärtner 1965: 16. Ezzel a nézettel vitatkozik Porter és Evans (2000: 1173), akik szerint problémás egyértelműen kijelenteni, hogy bármely intertestamentális közösség (a qumránit ideértve) teljes mértékben elvetette volna a jeruzsálemi templomot. Beale (2004: 78. és 155-156) mindkét értelmezést elfogadhatónak tartja, a *miqdas* 'adam szerinte fordítható emberek közötti szentélyként vagy emberekből álló szentélyként is.

⁵⁵¹ Beale 2004: 155-158.

⁵⁵² Gärtner 1965: 28.

⁵⁵³ Gärtner 1965: 7.

⁵⁵⁴ Részletes kifejtésért ld. az evangéliumokról és az ApCsel-ről szóló fejezetet Beale monográfiájában: Beale 2004: 169-244.

⁵⁵⁵ Porter és Evans 2000: 1169: Az intellektuális és spirituális vitáknak, beszélgetéseknek, eseményeknek egyik központi helyszíne a templomudvar volt.

teológiai vitákat folytat a farizeusokkal (pl. Jn 7,14; 10,22kk). A templom megtisztítása (Mt 21,12-17; Mk 11,15-19; Lk 19,45-48; Jn 2,14-22) sem egy templomellenes, az épületet elutasító magatartás jele, hanem ellenkezőleg: a helytelen tisztelet, a tisztátalan gyakorlat elutasítása volt ez, amelynek nincs helye a templomban. Hasonló gondolattal találkozhatunk néhány korabeli farizeusi tanításban is,⁵⁵⁶ így míg Jézus cselekedete drasztikus, a mögötte megbúvó teológiai gondolkodás nem az. A templom pozitív értékelésének egy további jelét láthatjuk a Mt 23,16-22 versekben, amikor a templomra esküvés kapcsán feddi meg Jézus a farizeusokat: a templom Isten lakóhelyeként jelenik meg.

Bőven találkozunk azonban a templomot negatív színben feltüntető jézusi tanítással: számos alkalommal beszél Jézus a templom pusztulásáról (Mk 13,1-2; Mt 24,1; Lk 21,5-6), ami Kr.u. 70-ben be is következett. Ezekben egyértelműen a jeruzsálemi templom elmúlására mutat rá Jézus/a szentíró, amely teljes és végleges lesz. Jelen vizsgálódásunk szempontjából azonban a leglényegesebbek azok a szakaszok, amikor Jézus önmagát nevezi templomnak, amely három nap alatt felépül, és átveszi a lerombolt templom helyét és funkcióját (Mt 26,61; 27,40; Mk 14,58; 15,29; Jn 2,20-21; vö. ApCsel 6,14). A templomhoz köthető funkciók közül elsősorban a bűnök bocsánata az, amelyet Jézus magára vesz (vö. Lk 7,49-50), avagy Beale szavaival élve: „Jézus vált azzá az Isten által kirendelt helyé, ahol bocsánatot lehet nyerni”.⁵⁵⁷

Az inkarnáció fundamentálisan megváltoztatja Isten jelenlétének az értelmezését. Ahogy olvashatjuk János evangéliuma bevezető soraiban: az Ige eljött a világba, testté lett, közöttünk lakozott, és az Atya egyszülöttjének dicsőségét mutatta meg (Jn 1,9.14 parafrázis). Jézus nagyobb a templomnál, hiszen a templomot és a régit minden szempontból felülmúló módon van jelen Isten általa a földön. Halálával és feltámadásával átírja az áldozati előírásokat, így megváltozik a papi szolgálat mikéntje is.

⁵⁵⁶ Porter és Evans (2000: 1175-76) kifejezetten a Hillél rabbi-féle áldozatértelmezéssel húznak párhuzamot: Hillél tanítása szerint az áldozatnak szánt állat fontos attribútuma kellett legyen, hogy az áldozatot bemutatóhoz tartozzon (ezt megerősítette a levágást megelőző kézzelrátétel). Az árusok, azáltal hogy ott helyben lehetett egy állatot megvenni, és rögtön felajánlani áldozatként, éppen az áldozat személyes elemét tüntették el.

⁵⁵⁷ Beale 2004: 177.

Jézus első követői döntő többségben zsidó háttérből kerültek ki, akik hasonlóan Jézushoz, betartották a zsidó templomi hagyományokat és rendelkezéseket.⁵⁵⁸ Ugyanakkor a fentebb már hangoztatott, az új szövetséghez tartozó „minőségileg más” isteni jelenlétet Jézus testesíti meg a hívek számára, és azonosítják őt a Zsolt 118,22-ben olvasható sarokkövel (vö. Ef 2,20-22; 1Pt 2,4-8). A templomkép azonban Jézuson alapulva tovább terjed a keresztyén hívekre, akik a jézusi sarokköre épülve válnak vele együtt templommá. Több, látszólag egymásnak ellentmondó kép keveredik: egyszerre templom Jézus (az egyetlen, igaz templom), és templom a hívek közössége.

Tovább vizsgálva az Újszövetség ívét, eljutunk a Jelenések könyvéig, ahol a szentíró azt mondja az eszkatologikus Jeruzsálemről, hogy „nem láttam templomot a városban, mert a mindenható Úr Isten és a Bárány annak a temploma” (Jel 21,22).⁵⁵⁹ Az ellentmondás abban oldódik fel, hogy a keresztyén hívő már Krisztusban van, azonosul Jézussal, így vele együtt válik templommá, Isten jelenlétének a hordozójává. A Jel 21-22 látomásában Isten jelenléte betölti az egész földet – nem korlátozza már semmi. Efelé a terjeszkedés felé mutat a Jézus mennybemenetelekor elhangzott missziói parancs (ApCsel 1,8), amely Isten Krisztusban megvalósult jelenlétének és kegyelmének terjesztését parancsolja meg az apostolok, de minden keresztyén számára.⁵⁶⁰

1.29 Exegézis

1.29.1 1Kor 3,9-17

⁹*Mi ugyanis munkatársak vagyunk Isten szolgálatában, ti pedig Isten szántóföldje és Isten épülete vagytok.* ¹⁰*Az Istentől nekem adott kegyelem szerint, mint bölcs építésmester fektettem le az alapot, de mások építenek rá. Figyeljen rá mindenki, hogy miképpen épít.*

¹¹*Ugyanis nem lehetséges senkinek, hogy más alapot fektessen le, mint ami már megvan, ami a Jézus Krisztus.* ¹²*De ha bárki ráépít az alapra aranyat, ezüstöt, drágakövet, fát, szalmát, szénát –* ¹³*mindenkinek a saját munkája válik nyilvánvalóvá, ugyanis a nap (ti, ítélet napja) kinyilvánítja, mert a tűz felfedi. És a tűz teszi próbára, hogy kinek milyen a maga munkája.* ¹⁴*Ha valakinek a munkája, amit ráépített, megmarad, jutalmat kap,* ¹⁵*de ha valakinek a munkája elégett, az veszteséget szenved. Ő maga megmenekül, mint aki a tűzön keresztülment.* ¹⁶*Vajon nem tudjátok, hogy ti Isten szentélye vagytok, és Isten lelke lakik*

⁵⁵⁸ Egyik legnyilvánvalóbb példája annak, hogy a zsidókeresztyének nem vetették el a templomot és annak hagyományait, az ApCsel 21,17-30 versekben leírt rövid történet, amikor Pál a templomba megy egy nazírfogadalom beteljesítése keretében.

⁵⁵⁹ Részletesebben ld. Beale 2004: 313-334

⁵⁶⁰ A missziói aspektusra fókuszál S. Booth monográfiája, ld. részletesen ott.

bennetek? ¹⁷Ha valaki Isten szentélyét megrontja/elpusztítja, azt elpusztítja Isten. Isten szentélye ugyanis szent, és ez ti vagytok.

A korinthusi levelezés visszatérő témája, hogy mi az, ami építi Isten egyházát, hogyan kell használni a Szentlélek ajándékait, hogy az építő legyen. Az építés metaforája az Ószövetségből ered, ahogyan a szántóföld képe is (vö. 2Móz 15,17; 3Móz 24,5-6; Ézs 5,1-2.7; 61,3; Jer 2,21; Ám 9,15), és alapvető tanítása, hogy minden építésben Isten bölcsességét kell követni.⁵⁶¹ A fenti versek közvetlen előzménye (3,5-8) is Isten szuverén hatalmát erősíti meg: Pál és Apollós minden tette, minden építési vagy ültetési próbálkozása egyedül az Úr kezében van. A korinthusi gyülekezet ebben nem tevékeny (passzív igealakokkal találkozunk), ők csak „tárgyak” Isten munkájában.⁵⁶²

9-11. versek: Pál két képet használ egymással párhuzamosan: a szántóföld és az épület képét. Bár a két kép külön-külön gyakori az Ószövetségben, együtt elsősorban Jeremiásnál fordulnak elő (Jer 1,10; 18,9; 24,6).⁵⁶³ Nem baj az, hogy a Pál által épített alapra (Jézus Krisztus) mások építenek – amíg az alaphoz nem nyúlnak, legyenek nyugodtan mások, akik tovább építik. Pál saját magára a „bölcs” jelzőt lehet, hogy ironikusan alkalmazza,⁵⁶⁴ reflektálva a korábbi perikópára, ami szerint egyedül Isten bölcs. Ugyanakkor az is lehet, hogy a „bölcs” arra vonatkozik, hogy Pál Istennek engedelmeskedve, egyedül Jézusra fókuszálva fektette le az alapot (1,23;2,2). Az alap lefektetése után azonban szükséges, hogy legyenek „mások”, akik folytatják az építést – valószínűleg Pál szándékosan használt ilyen általános nyelvezetet. Egy érett keresztyén közösségben mindenkinek feladata építeni a másikat (vö. 1Kor 8,10; 10,23; 14,17)

12. vers: A felsorolt építőelemek pusztán szimbolikusak, a munka minőségét reprezentálják.⁵⁶⁵

13-15. versek: A tűz képe az egész Biblián keresztül szorosan hozzákapcsolódott Isten jelenlétéhez (1Móz 15,7; 2Móz 3,2; 19,18; Zsid 12,29; vö. Jel 3,18): az itt használt kép az utolsó ítélettel kapcsolja össze az építés minőségének felfedését. A személyes felelősséget hangsúlyozza az apostol – de nem a megváltás tekintetében. A megváltás nem egyéni

⁵⁶¹ Gardner 2018: 171-172.

⁵⁶² Garland 2008: 110.

⁵⁶³ Garland 2008: 114.

⁵⁶⁴ Gardner 2018: 173.

⁵⁶⁵ Garland 2008: 116; Gardner 2018: 175.

érdemen vagy tetteken múlik, nem is lehet kiérdemelni. A 14. versben megjelenő „jutalom” valami megváltáson felüli dolog lehet (vö. Lk 18,28-30).

16-17. versek: A korinthusi gyülekezet gyülekezetként, közösségként Isten szent temploma: ez az egység alapja és legmagasztosabb képe is.⁵⁶⁶ A Szentlélek által válik a hívő közösség Isten gyülekezetévé – a párhuzam paradox volta valószínűleg sokkoló lehetett a korinthusi gyülekezet számára, hogy ez a földi, szedett-vedett, egymással veszekedő közösség a mindenható Isten lakóhelye és legszentebb temploma.⁵⁶⁷ Pál figyelmeztetésnek is szánhatja, és arra biztatja a korinthusiakat, hogy ezen a perspektíván keresztül nézzék önmagukat és az egész gyülekezetet. Az építkezés legnagyobb veszélyére hívja fel Pál a figyelmet: ami rombolja a templom, legyen az akár kívülről, akár belülről. A *phtheirein* jelenthet építkezés közben keletkezett, belülről okozott sérülést,⁵⁶⁸ vagy pedig külső erők által bekövetkező rombolást. Az is nehézséget jelent, hogy nincs egyértelmű határ húzva a rossz építkezés (15. vers) és a romboló hatás között: ez különösen is figyelmeztetésként kell szolgáljon a korinthusi gyülekezetnek.

1.29.2 2Kor 6,14-7,1

¹⁴*Ne legyetek felemás igában hitetlenekkel; mert milyen összefogás van igazság és törvénytelenység között, vagy milyen közösség fény és sötétség között?* ¹⁵*Milyen egyetértés van Krisztus és Beliál között? Vagy milyen részen osztozik a hívő és a hitetlen?* ¹⁶*Milyen megegyezés van Isten temploma és a bálványok között? Ti vagytok ugyanis az élő Isten temploma. Ahogy megmondta Isten: Közöttük fogok lakni és járni, és Istenük leszek, ők pedig az én népem lesznek.* ¹⁷*Ezért aztán menjetek ki közülük, és váljatok külön tőlük – mondja az Úr –, és ne érintsetek tisztátalan dolgot, Akkor magamhoz fogadlak benneteket,* ¹⁸*és atyátok leszek, és ti fiaim és leányaim lesztek – mondja a mindenható Úr.* ¹*Mivel ilyen ígéreteink vannak, szerettem, tisztítsuk meg magunkat minden tisztátalanságtól, és Isten félelmében vigyük végbe megszentelődésünket.*

A fenti perikópa nem illeszkedik bele teljesen a levél gondolatmenetébe – több teológus támogatja a hipotézist, hogy ez a szakasz egy utólagos beillesztés egy másik korinthusi levélből.⁵⁶⁹ A szakasz két témára fókuszál: 1) Isten jelenléte hívei között; 2) Isten

⁵⁶⁶ Gardner 2018: 179-180.

⁵⁶⁷ Garland 2008: 120.

⁵⁶⁸ *ibid.*

⁵⁶⁹ A szakasz autentikusságát, és a kérdéskörhöz tartozó érveket és ellenérveket részletesen tárgyalja Barnett 1997: 338-341.

megköveteli, hogy az öt követők leválasszák magukat a tisztátalanságtól.⁵⁷⁰ A két témát összekötő motívum a templom képe: Isten jelenlétének reprezentációja, amely magában foglalja a szentségre törekvés kötelezettségét.⁵⁷¹ Ezek a témák többször is előkerülnek a korinthusi levelezésben, így nem idegen vagy értelmezhetetlen jelen kontextusában sem.

14-16. versek: Pál nyitó felkiáltását számtalan különböző módon megpróbálták értelmezni: kire is vonatkozik pontosan a „hitetlen” megjelölés? Egyes nézetek szerint a hamis apostolokra vonatkozik, akikkel meg kell szüntetni a kapcsolatot (vö. 11,12); a kontextus alapján feltételezhető az is, hogy általánosan a pogány kultuszra vagy egyes kultuszi gyakorlatokra akart utalni az apostol.⁵⁷² A felkiáltást követő öt költői kérdés a felkiáltás megerősítésül szolgál: mind az öt kérdés radikális különbségeket mutat be, amelyek semmilyen formában nem keverednek. Az ellentétpárok más és más oldalról mutatják be, hogy milyen radikális válaszvonal van a hívők és hitetlenek között: 1. eltérő erkölcsi meggyőződés, 2. más spirituális dimenzióhoz tartoznak, 3. más mestert/urat szolgálnak,⁵⁷³ 4. nincs Istennek olyan ajándéka, amiben közösen osztoznak, végül 5. Isten temploma és a bálványok összeegyeztethetetlenek (vö: 2Kir 21,3-9; 3Móz 26,11-12; Ez 37,27).⁵⁷⁴ A végső ellentétpár nem is két egyenrangú dolgot hasonlít össze: a holt bálványokat az élő Isten templomával. Az apostol rámutat arra, hogy a keresztyén hívők közösségként alkotják az új mennyei szentélyt, ahol Isten jelenléte legteljesebben megragadható. És ugyanúgy, ahogy az ószövetségi templomban se volt elfogadható a bálványok jelenléte, úgy az új szövetségi templom, a hívők sem hordozhatnak magukban bálványokat vagy kötődést bálványokhoz.

17-18. versek: Isten radikális cselekedete hasonlóan radikális válaszra hív: totális elválasztódás a gonosztól és tisztátalantól (Ézs 52,11). Ezt a követelést azonban rögtön egy ígéret követi: a hívők Isten jelenlétébe lépnek, és ő örömmel fogadja őket, gyermekeinek nevezi őket (vö. 2Sám 7 ígérete). Isten templomának lenni kötelezettséggel jár: egyszerre indicativus és imperativus.⁵⁷⁵ Tisztának és szentnek kell lenni; és ahogy a kép vált templomról családra, ugyanazok a kötelezettségek érvényben maradnak. Isten családjához

⁵⁷⁰ Guthrie 2015: 346.

⁵⁷¹ Harris 2005: 514.

⁵⁷² Harris 2005: 499-500.

⁵⁷³ Barnett egy rabbinikus szójátékot lát a 14a és 15a versekben a *belial* > *beli Jol* ('íga nélkül') kifejezésben 1997: 348-349.

⁵⁷⁴ Guthrie 2015: 353; Harris 2005: 501-503.

⁵⁷⁵ Harris 2005: 507.

tartoztok, az ő gyermekei vagytok – éljete is ehhez méltóan!⁵⁷⁶ Nincs szó Isten ítéletéről (szemben pl. Ez 20,34-38), Pál a hangsúlyt Isten befogadására, atyai szeretetére helyezi.

7,1. vers: Az ígélet motiváció a szent életre.⁵⁷⁷ A tisztátalanság, amire Pál utal, valószínűleg a hamis apostolokra vonatkozik, akik áltanításukkal beszennyezték az ígéletet és a földet (vö. Jer 23:15-16). Pál ebbe az utolsó felszólításba már saját magát is belefoglalja: folyton jelenlévő szükség, hogy megtisztítsuk magunkat és szentek maradjuk. Kibővíti a 6,14 felszólítását, és már *minden* lehetséges tisztátalanságra utal, ami bármilyen formában káros lehet a hívő életre.⁵⁷⁸ Isten féelme az eszköz (gen. instrumentalis), amely által a megszentelődés folyamata zajlik: a kiválasztásunk Isten új szövetségén alapszik, mi erre válaszolunk.

1.29.3 Ef 2,19-22

¹⁹Ettől fogva nem vagytok többé idegenek és jövevények, hanem a szentek polgártársai és Isten épülete, ²⁰amely az apostolok és próféták alapján épült fel, amelynek sarokköve Krisztus Jézus, ²¹akiben az egész épület összeilleszkedik, szent templommá növekszik az Úrban. ²²őbenne épültök együtt ti is Isten lakóhelyévé a Lélek által.

Az Efezusi levél kapcsán az első kérdés a szerzőség⁵⁷⁹ – ahogy fentebb is jeleztem, a lenti érvek miatt a páli szerzőség mellett foglal állást ez a dolgozat; azonban nem kell a páli szerzőséghez ragaszkodni, hogy a dolgozatban felmutatott összefüggéseknek súlyt adjunk. A specifikus téma miatt külön ki szeretném emelni az Ef-ben található, megváltozott ekkleziológiát érintő kritikákat, és röviden reflektálni rájuk. A legnagyobb problémát az jelenti, hogy az Efezusi levélben az *ecclesia* kizárólag az univerzális egyházra vonatkozik, míg az autentikusnak tartott páli levelekben elsősorban a helyi gyülekezeteket nevezi így Pál. Számos kutató nézete szerint az univerzális egyház gondolata egy későbbi, Pál után kialakult elképzelés (ezért is foglalnak állást a pseudepigráf hipotézis mellett). Hoehner azonban kimutatja,⁵⁸⁰ hogy már a Korinthusi és Római levelekben is találunk utalást egy

⁵⁷⁶ Harris 2005: 354.

⁵⁷⁷ Guthrie 2012: 359.

⁵⁷⁸ Harris 2005: 512-513

⁵⁷⁹ Részletesen ld. Hoehner 2002: 2-61. C. Arnold az alábbi érveket sorakoztatja fel a páli szerzőség mellett: 1) önletrajzi adatok, amelyek nem magyarázhatók kielégítően pseudepigráf hipotézissel (3:2-13; 6:19-20 pl); 2) ősegyházban, már nagyon korán páli levélként kezelték/idézték (Nag Hammadi is); 3) a teológiai különbségeket jobban magyarázza, hogyha úgy értelmezzük azokat, mint a teológiája/gondolatai eltérő hangsúlyozása; 4) a stilisztikai szempontnak nem szabad túlzó jelentőséget tulajdonítani; Pál tudott különböző stílusban írni; 5) öskeresztyén és zsidó háttérben nincs pseudepigráf levélre különösebb példa (más írásra igen) – nincs irodalmi precedens.

⁵⁸⁰ Hoehner 2002: 52-55.

általános, a helyi gyülekezetek felett álló „egyház” gondolatára (ld. 1Kor 1,2; az 1Kor 12 és Róm 12 tanítása nem limitált a helyi gyülekezetre). Az egy testbe keresztelés (1Kor 12) egy univerzális Krisztus testet feltételez, ami a helyi gyülekezeti határokat teljesen figyelmen kívül hagyja; találkozunk továbbá „Isten üldözött egyházának” gondolatával (1Kor 15,9; Gal 1,13; Fil 3,6), valamint Pál felszólítja a korinthusiakat, hogy ne hogy megbotránkoztassák „Isten egyházát” (1Kor 10,32). Egy valószínű indok, ami miatt az Efezusi levélben *nem* jelenik meg a helyi gyülekezet, az az hipotézis, hogy Pál körlevélnek szánta: ezért nem tudott utalni egy specifikus helyi gyülekezetre. A levél egyik központi témája a hívek egysége – talán nem olyan nagy meglepetés, ha kevesebb szót ejt az apostol a sajátosságokról és elválasztó elemekről.

A 2,11-22 versek témája, hogy segítsen a híveknek (elsősorban a pogánykeresztyéneknek) megérteni és értékelní Krisztusban kapott új identitásukat.⁵⁸¹ A központi gondolat Isten közelsége (Ef 2,13), amelynek különböző implikációit, következményeit bont ki a tárgyalt szakaszunk.

19. vers: Pál gyakran használja az *ara oun* kifejezést, hogy azt fejezze ki: a korábbi tanításainak a következményeit fogja a következőkben kibontani (Róm 5,18; 7,3.25; 8,12; 9,16.18; 14,12.19).⁵⁸² Az újonnan megtértek nem Izraelhez csatlakoztak, nem annak folytatásaként léteznek, hanem valami új jött létre.⁵⁸³

20. vers: Az „apostolok és próféták” kifejezés nem egyértelmű, hogy mire gondol: az egyházatyák egyértelműen az ószövetségi prófétákat és apostolokat értették alatta⁵⁸⁴ (a fordított sorrendet az okozza, hogy az apostolok személyesen találkozhattak Krisztussal, a próféták csak Isten lelkét kapták meg); Hoehner az apostolok alatt a tizenkét apostolt érti;⁵⁸⁵ míg Arnold úgy véli, hogy az első századi, ókeresztyén apostolokról és prófétákról beszél Pál.⁵⁸⁶ Érvéle szerint a fordított sorrend ezzel magyarázható egyedül kielégítően (vö. 4,11), illetve a két csoport szinte egy egységet alkot, szorosan egymáshoz kapcsolódik. Abban azonban konszenzus van, hogy Isten lebontotta a válaszfalat, ami régen volt, és egy új templomot épít. A sarokkövet lehetne zárókönek is fordítani (amit az építkezés befejeztével, az épület tetejére helyeznek),⁵⁸⁷ de az nem illeszkedne a metaforába: a

⁵⁸¹ Arnold 2010: 147.

⁵⁸² Arnold 2010: 168.

⁵⁸³ Hoehner 2002: 395-396; Arnold 2010: 168.

⁵⁸⁴ Edwards 1999: 143.

⁵⁸⁵ Hoehner 2002: 398-399.

⁵⁸⁶ Arnold 2010: 169.

⁵⁸⁷ Jeremiah, J.: 'ακρογωνιαίος' TDNT 1. 1964: 792.

templom nincsen kész, folyamatosan adódnak hozzá hívők, növekszik, változik. Ezen felül több allúzió is arra mutat, hogy Krisztust az alaphoz kell tenni: Ézs 28,16 (vö 1Pt 2,6); vö. 1Kor 3:10-17, különösen 11. vers. Krisztus az alap, és az apostolok és próféták igehirdetésükön, kijelentésükön keresztül vetették meg ezt az alapot.

21. vers: A sarokkönek további fontos funkciója, hogy mindent a megfelelő irányban tart. A növekedés pedig nem más érdeme, hanem egyedül Isten a kezdeményező és végrehajtó.⁵⁸⁸ Arnold a jeruzsálemi templom képéhez köti Pál templom-illusztrációját, nem pedig az efezusi Artemisz-templomhoz (vagy bármilyen más pogány templomhoz): a többi páli levéllel egyetértve *naos*-ként hivatkozik rá.⁵⁸⁹ A hívek, pontosan a Krisztusba vetett hitük által válnak ennek a spirituális templomnak a részévé: „ahogy mindanyiukban ott lakik Krisztus, és Krisztusban Isten, mindannyian Isten templomává lesznek Krisztus által.”⁵⁹⁰ A *syn*- igekötő használata előtérbe helyezi az egység és közelség témáját, amely az egész perikópának központi mondanivalója.⁵⁹¹ A „szent” jelző Krisztus megtisztító munkájára utal.

22. vers: Isten lakóhelyének épülése, növekedése felé irányul a hívők közössége – tartós és örökkévaló hely lesz belőle. Ezzel szemben jelenik meg Babilon (Jel 18,2) ami az ördögök/démonok lakóhelye.⁵⁹² Isten közelsége a mindennapi életben mutatkozik meg: „Míg a régi szövetség alatt Isten a szó szerinti templomot töltötte meg jelenlétével, az új szövetségben a hívők közösségét tölti meg jelenlétével.”⁵⁹³ Az egész levél a teljesség, beteljesedés nyelvezetét használja, és rámutat, hogy Isten az Ószövetséghez képest egészen más minőségben érhető el és jön közel.⁵⁹⁴ A Lélek jelenléte dinamikusságot ad a képhez és a hívők mindennapi életéhez: a Lélek vezeti őket a szentségben való előrehaladásra, szent életvitelre (vö. 1Kor 3,16).

1.30 Isten jelenléte és templom Pál leveleiben

Ahogy azt egy korábbi fejezetben is említettük, a 2Kor 10,8 és 13,10 versekben (az apostol hatalma, „amelyet az Úr építésre, és nem rombolásra adott”) egyértelműen allúziót találunk a jeremiási elhívásra (Jer 1,10). Megjelenik az építés képe, amelyet az apostol saját

⁵⁸⁸ Hoehner 2002: 407-409.

⁵⁸⁹ Arnold 2010: 171-172. Az Artemisz-templommal való kontraszt jó illusztrációként is szolgálhatott az efezusi gyülekezet számára. Hoehner 2002: 415.

⁵⁹⁰ Marius Victorianus, in Edwards 1999: 144.

⁵⁹¹ Hoehner 2002: 411; Arnold 2010: 172.

⁵⁹² Hoehner 2002: 415.

⁵⁹³ Arnold 2010: 173.

⁵⁹⁴ ua.

szolgálata központi feladatának lát; nem a rombolás, hanem az építés, hiszen Krisztusban testet öltött az Isten által megígért új szövetség, amely elérhető. A páli levelek kontextusában általában átvitt értelemben, a lelki épülésre vonatkozóan értelmezzük az *oikodomé* (15 előfordulás; épülés, épület) és az *oikodomeó* (9 előfordulás; épít, felépít, újjáépít, helyreállít) kifejezéseket (vö. 1Kor 8,1 – a szeretet épít). Azonban Pál leveleiben egy fontos kép a gyülekezet mint templom, mint Isten épülete (ld. 1Kor 3,9 és Ef 2,21) – ehhez a metaforához pedig hozzátartozik az építés cselekedete.⁵⁹⁵ Így nem szükséges az építés képét szigorúan átvitt értelemben érteni; a lelki épülés mellett jogosan juthat eszünkbe a templom metaforája.

Az újszövetségi görög nyelv, és így Pál apostol két szót használ a templomra: *hieron* és *naos*. *Hieron* általánosan jelenti a templomot: az egész épület, annak teljes területe és hozzá tartozó elemek, beleértve a szentélyt is;⁵⁹⁶ ezzel szemben *naos* kifejezetten csak a szentek szentjére, a legszentebb részre vonatkozik.⁵⁹⁷ A páli levelekben egyszer találkozunk a *hieron* kifejezéssel: 1Kor 9,13 versben, amikor Pál példaként megemlíti a templomi szolgálatban résztvevő papok jussát. Sokkal gyakoribb azonban a *naos*, amely a páli levelekben hatszor jelenik meg, főként a korintusi levelezésben: 1Kor 3,16-17 (3x); 6,16; Ef 2,21 és 2Thessz 2,4. A 2Thessz előfordulásban Pál apokaliptikus képiséget használva beszél a törvénytípróról, aki elbitorolja magának Isten templomát; a többi öt előfordulás esetén azonban metaforikus értelemben használja a templom, a szentély képét. Ez a metafora, összekapcsolódva az építés képével a kiindulópontunk jelen vizsgálódásunkban.

Ahogy fentebb is rámutattunk, a korabeli zsidó várakozások egy jelentős része a messiáshoz kapcsolta az eljövendő eszkatologikus templom megjelenését – ez alól valószínűleg Pál sem volt kivétel, aki Jézus feltámadását tekinthette ennek a döntő pillanatnak.⁵⁹⁸ A krisztológiai meggyőződéséből kiindulva azonban Pál tovább bővítette a templomhoz kapcsolódó teológiáját, és úgy vélte, hogy a gyülekezetek ennek a krisztusi templomnak a kiterjesztése, földi megvalósulása.⁵⁹⁹ Az Ef 2,19-22 szakasz egyértelműen

⁵⁹⁵ Tovább erősíti ezt az értelmezést a LXX szóhasználata: ott a fordító/szentíró az *oikodomeó*-t használja az első (2Sám 7,5; 1Kir 3,2; 5,3; 6,2; 2Krn 3,1), a második (Ézs 44,28; Ezsd 1,2; Hag 1,2; 1Makk 4,47-78; 5,1) és az eszkatologikus templom (Zak 6,12; Tób 1,4; 13,11; 14,5) építése, újjáépítése kapcsán.

⁵⁹⁶ Varga Zsigmond: *Görög-magyar szótár az Újszövetség irataihoz*. Budapest, Magyar Bibliatársulat, Kálvin Kiadó, 2020. 462-463.o.

⁵⁹⁷ Varga 2020: 646.

⁵⁹⁸ DPL 2023: 1037

⁵⁹⁹ Indokunk van azt feltételezni, hogy nem Pállal kezdődött ez a gyülekezeti önértelmezés. A Gal 2,9 Péter, János és Jakab apostolokról azt mondja, hogy „oszlopoknak tekintik [őket]” – egyes kutatók úgy vélik, hogy ez a megnevezés a templom belső udvarán álló oszlopokra utal, és azt jelezheti, hogy már a Pál előtti

Krisztushoz kapcsolja a templom képét: ő a sarokkő, ami egybetartja, jó irányba vezeti a köveket, amely nélkül nem is lehetne Isten jelenlétéről beszélni az emberek között.

A hívő közösség azáltal válik Isten templomává, hogy ők Krisztushoz tartoznak, és a hívekben Isten lelke lakik. A keresztyén hívő „Krisztusban” van,⁶⁰⁰ megtapasztalta egyéni életében Isten személyes megváltását és megigazulását. Magára öltözte Krisztust, Isten Lelke lakik benne, és a hívők közösségében, gyülekezetben halad tovább a megszentelődés útján. A közösségi lét meghatározó a keresztyén élet számára: a hívő elsősorban közösségben van Krisztussal, és rajta keresztül közösségben van a többi hívővel is, akik szintén Krisztusban vannak, így alkotják Isten gyülekezetét. A hívek között nincsen már rangsor vagy megkülönböztetés (vö. Gal 3,28; Kol 3,11). A LXX körülbelül 100 alkalommal használja az *ekklesia* kifejezést, alapvetően a héber *qahal* megfelelőjeként, amely a választott nép, Izrael közösségére használt kifejezés (vö. ApCsel 7,38).⁶⁰¹ Pál *ekklesia*-ként szólítja meg a gyülekezeteket, ezzel jelzi, hogy ugyanúgy, ahogy az Ószövetségben Izrael közösségként volt Isten népe, közösségként lett kihívva és megszentelve, Pál gondolkodásában a keresztyén hívők Izrael közvetlen folytatásaként testesítik meg „Isten választottjait”,⁶⁰² akik között jelen van az Úr. Az Újszövetségben más helyeken is találkozhattunk már azzal az elképzeléssel, hogy Isten a választottja között lakozik (vö. Jn 14,23; Jel 21,3), a páli szöveg azonban ehhez még hozzákapcsolja a templom képét.⁶⁰³

Gärtner a 2Kor 6,14-7,1 versek kapcsán megjegyzi, hogy az „a qumráni közösség teológiai terminológiájához leginkább hasonlító”⁶⁰⁴ szakasz; a kutató azt is felveti, hogy esetleg maga a gondolat, a közösség és templom összekapcsolása Pálnál a qumráni közösségtől ered, arra megy vissza.⁶⁰⁵ Míg Gärtner felvetése érdekes kérdésekre nyit ajtót Pál és a qumráni közösség kapcsolatát illetően, úgy vélem, hogy a templomképet nem lehet egyedül qumráni befolyásnak tulajdonítani, illetve nem lehet annál megállni. Ahogy fentebb is rámutattunk, a qumráni teológiai meggyőződés sem egy vákuumban született, és

izraeli őskeresztyén közösség valamilyen formában kapcsolatba hozta magát a templom képével. (DPL 2023: 1037, utal Barrett és Bauckham munkáira)

⁶⁰⁰ Az *'en Christó'* kifejezés Pál teológiájának egyik központja, ld. 7. fejezet. Rövid összefoglalásért ld. Dunn 2006: 390-410.

⁶⁰¹ Keener 2019: 30. Az *ekklesia* bármilyen közösséget ki tud fejezni, de az Ószövetségben (és LXX-ben) ez a közösség Isten választott népe volt.

⁶⁰² Dunn 2006: 537-38.

⁶⁰³ Gärtner 1965: 53.

⁶⁰⁴ Gärtner 1965: 49. A hasonlóságokat részletesen ismerteti: 49-50.o.

⁶⁰⁵ Gärtner 1965: 56.

egyik feltételezhető előzménye pontosan a jeremiási templomteológia volt. Az eszkatologikus templom spirituális értelmezése nem egyetlen forrásból ered – valószínűleg több hatás együtt formálhatta az apostol teológiai megértését.

Elsősorban a korinthusi levelezésben találkozunk azzal, hogy Pál templommal, illetve Isten épületével azonosítja a gyülekezetet (1Kor 3,9.16-17; 2Kor 6,16) Ez a kijelentés több, mint egy metafora: aktualizált valóságról van szó. Míg korábban a fizikai templom volt Isten lakóhelye, most a keresztyén közösség Isten lakóhelye – a közösség átvette a templom szerepét, és ezáltal számukra megszűnt a jeruzsálemi templom relevanciája.⁶⁰⁶ Ennek külön jelentősége van, ha hozzátesszük, hogy Pál, saját bevallása szerint a pogányok apostolának tartotta magát: döntően olyan emberek alkották az általa alapított gyülekezeteket, akiknek semmiféle korábbi vagy személyes kötődése nem volt a jeruzsálemi templomhoz, talán még nem is látták soha. Számukra keresztyénné lételüket megelőzően sem volt jelentősége a jeruzsálemi templomnak, bár azt biztos állíthatjuk, hogy a pogány templomok, oltárok és kultuszi szertartások nem voltak ismeretlenek senki számára, aki az első században a római birodalomban élt. A páli templomkép azonban rámutatott a misszió lehetőségére és feladatára – hasonlóan ahhoz, mint amit Jeremiásnál is láthattunk. A prófétai kép szerint az Úr a választott népe között fog lakozni, ahova a világ minden tájáról fognak vándorolni népek. A megváltott Izrael, a megjövendőlt új szövetség népe fogja tanítani ezeket az idegen népeket az Úr helyes tiszteletére, és saját viselkedésük, közösségük révén láthatják meg Isten jelenlétét a pogányok. Hasonló gondolat jelenik meg a 1Kor 14,24-25 versekben: amikor a gyülekezet valóban Isten templomaként viselkedik, akkor a kívülről beérkező hitetlen is meggyőződik arról, hogy „Isten valóban közöttetek van”.⁶⁰⁷ Míg sok szó esik arról, hogy a templomnak (illetve a templomként funkcionáló közösségnek) fontos jellemzője az exkluzivitás (hiszen ezáltal válhatnak csak szent templommá, hogy magukat elkülönítik más közösségektől), a keresztyén gyülekezet „nyitottan exkluzív”. Csak az tartozhat hozzá, aki Krisztust megváltójaként elfogadja – viszont ezt a döntést bárki meghozhatja. A Krisztushoz tartozó közösség Isten jelenlétének képviselője lesz a földön, egyre többeket magához vonzva, és ezáltal tölti be az Ószövetségtől kijelentett, majd Jézus által hirdetett missziói parancsot: eljut a föld végső határáig, és az Úr jelenléte fogja betölteni a földet.

⁶⁰⁶ Beange, Amy: *The Church as the temple of God in Corinthians*. 2003: 8-9.

⁶⁰⁷ Booth 2008: 99

Ugyanakkor az, hogy a keresztyén közösség Isten jelenlétének a színhelye, bizonyos következményeket is von magával: nevezetesen azt, hogy „éljete ahhoz az elhíváshoz méltón, amellyel elhívattatok” (Ef 4,1). Beange három témát különböztet meg, amiről Pál a korintusi levelezésben, a templom-kép kapcsán beszél: egység, szentség és a Szentlélek jelenléte a hívő emberben.⁶⁰⁸ A három téma szorosan összefügg, és az egységről és Szentlélek jelenlétének kapcsolatáról később lesz szó; a szentség és a Szentlélek jelenlétének kérdése azonban véleményem szerint elválaszthatatlanul összefonódik. A szentség megkövetelése abból fakad, hogy a hívő ember a Szentlélek lakóhelye lesz; ezzel együtt a szentség egyedül a Szentlélek jelenlétéből fakadhat, bűnös ember magától nem képes elérni.⁶⁰⁹

A korinthusi levelezésben Pál egy konkrét eset kapcsán (1Kor 5) tanítja a gyülekezetet arra, hogy a státuszuk, mint „Isten temploma” milyen gyakorlati következményekkel, szentségi követelményekkel jár: az első vers, 1Kor 5,1 egyértelműen utal az 5Móz 23,1-re, amely hozzákapcsolja a kultikus tisztaság és a templomból való kizárás ószövetségi képét. Brian Rosner cikkében⁶¹⁰ bemutatja, hogy az 1Kor 5 alapján jó okunk van arra, hogy a gyülekezetből kizárást a templom és szentség témáihoz kössük: ő elsősorban az 1Kor 3,16-17 versekből indul ki. Érvelése szerint a 16-17. versek számos olyan témát érintenek (tisztasági törvény, szentség megkövetelése, közösségi identitás), amelyek előrevetít(het)ik az 1Kor 5 dilemmáját⁶¹¹ – Pál gyakran él ezzel a taktikával. Ennél is egyértelműbb kapcsolópontot ad azonban Pál, az 1Kor 6,12-20 versekben, ahol a templom képén keresztül rámutat arra, hogy a bűnös, tisztátalan viselkedés összeférhetetlen a keresztyén élettel.

Külön érdekes megemlíteni az 1Kor 6,12, és ahhoz kapcsolódóan az 1Kor 10,23 verseket. Míg az 1Kor 10,23 a 6,12-nek majdnem szó szerinti megismétlése, egy fontos különbség van: a 10,23 végén Pál az *oikodomeó* kifejezést használja: „nem minden épít”. Az 1Kor 10 kontextusa a bálványáldozat, a bálványáldozati hús kérdése, valamint az, hogy a kultuszi cselekedetek közösséget teremtenek a kultusz gyakorlója és kultusz tiszteletének tárgya között. Más téma kapcsán, de hasonlóan a Krisztussal való közösség a fő témája, bár nem használja a templom metaforáját. Az 1Kor 6,19 expliciten azonosságot húz a templom és keresztyén hívő között – az ebben a kontextusban található „minden szabad nekem”

⁶⁰⁸ Beange 2003: 15.

⁶⁰⁹ Részletesebben ld. 7.2. fejezet, a Szentlélek szerepe a megváltott ember életében.

⁶¹⁰ Rosner, Brian: *Temple and holiness in 1 Corinthians 5*. 2005.

⁶¹¹ Rosner 1991:141-42.

(1Kor 6,12) nem tartalmazza az építés kifejezését. Elképzelhető, hogy a levél második felében, az 1Kor 10,23 versben az *oikodomeó* használatával Pál nagyon finoman hinteni kívánt a levélben korábban (rendkívül hasonló kontextusban) elhangzott tanításra, és olvasói emlékezetébe kívánta idézni rendkívüli státuszukat. További érv lehet a kultuszi példák felsorakoztatása, használata. A templomhoz hozzátartozik a kultusz gyakorlása, az áldozatbemutatás.

Pál több alkalommal is kultuszi nyelvezetet használ a keresztyén közösségre vonatkozóan: találunk rá példát az 1Thessz 3,12-ban és szövegkörnyezetében. A levél lezárásában elhangzó „szüntelenül imádkozzatok” (1Thessz 5,17) pedig az olvasó emlékezetébe idézheti a templomban kötelezően bemutatott, állandó áldozatot.⁶¹² Hasonló az Ef 2,18-22, amelyben az apostol az kultuszt Krisztushoz köti, aki által szabad utunk (*prosagógé*) van az Atyához.⁶¹³ Ugyanezt a kifejezést használja a Róm 5,2 is. Egyértelmű, hogy az új szövetség népének a kultusza Krisztuson alapszik, aki az új templom, nincs szükség más közvetítőre. Átala vesznek részt a kultuszban a hívek, olyannyira közvetlen kapcsolatban az Úrral, hogy Krisztuson keresztül ők maguk válnak Isten jelenlétének hordozóivá.

A keresztyén élet és a kultusz legjelentősebb összekapcsolása azonban a Róm 12,1:

Kérlek azért titeket, testvéreim, az Isten irgalmasságára, hogy okos istentiszteletként szánjátok oda magatokat élő, szent, Istennek tetsző áldozatul.

Szándékos a szóhasználat: *thysia* (áldozat) és *latreia* (istentisztelet) a LXX szövegében a zsidó kultusszal, papi szertartásokkal kapcsolatos kifejezés volt. Pál nagyon világossá teszi, hogy a keresztyén istentisztelet és áldozat másra fókuszál, és minőségileg más, mint a korábbi templomi kultusz. Ez az áldozat nem lehet más, csak személyes, ugyanis a keresztyénnek saját testét (*szóma*), önmagát kell áldozatként felajánlania. Ez a fajta önfeláldozás csak az Istennel való mindennapos kapcsolatban valósulhat meg. Dunn rámutat arra, hogy Pál fogja a kultikus, a profántól elválasztott nyelvezetet, és a mindennapokra alkalmazza – a szent teret kiterjeszti az egész életre, a hétköznapiakra. A szentély ilyen formán „szekularizálttá” válik, mert az Úrral való állandó kapcsolat és a

⁶¹² DPL 2023: 1037-38.

⁶¹³ Gärtner 1965: 61.

Szentlélek jelenléte megszenteli a hétköznapi ügyeket is.⁶¹⁴ Nincs külön papi szolgálat, mert minden cselekedet szolgálat kell, hogy legyen.

A Szentlélek jelenlétéről és a keresztyén egységről kell még néhány szót szólnunk: a Lelken keresztül lakik Isten (Krisztus) a hívekben, az apostol a keresztyéneket a Szentlélek templomának nevezi. Az *oikodomeó*, épít kifejezést Pál leggyakrabban az 1Kor 14. fejezetében használja, amikor a lelki ajándékokról beszél (1Kor 14,3-5.12.17.26). A Szentlélek ajándékai, karizmái olyanok, amelyeket a gyülekezetnek arra kell használnia, hogy felépítse magát, a tagok építsék egymást. Külön érdemes kiemelni az 1Kor 14,12 verset, ahol Pál a fókuszba helyezi ezt a gondolatot: a lelki ajándékok, a Lélek megnyilatkozásai elsődlegesen arra kell szolgáljanak, hogy azzal a keresztyén közösség, a gyülekezet épüljön.

A 14. fejezethez hozzátartozik a 12. fejezet is, ahol az apostol egyértelműen kimondja, hogy „a kegyelmi ajándékok között ugyan különbségek vannak, de a Lélek ugyanaz” (1Kor 12,4) – a Szentlélek a közös pont a gyülekezeti tagok és szolgálatok sokfélesége között. Minden hívő a Szentlélek temploma, és a benne lakozó Szentlélek célja, hogy a híveket felkészítse arra, hogy Isten egyházát tovább építsék. Ez a gondolat a korinthusi levelezésen kívül is megjelenik a páli levelekben: ezzel találkozunk a Róm 14,19; 15,2; Ef 4,29 és 1Thessz 5,11 versekben is.

Isten választott népe Isten jelenlétének hordozója a földön, Isten temploma. Ennek az alapja a Krisztusban megjelent új szövetség, fenntartója pedig a Szentlélek, aki a hívek szívébe írja Isten törvényét és akaratát. Minden hívőnek feladata, hogy építse ezt a templomot, hogy szent magatartásával világossággá váljon a pogányok között is, és így járuljon hozzá ahhoz, hogy Isten jelenléte betöltse a földet.

⁶¹⁴ Dunn 2006: 544.

10. Konklúzió

Pál apostol saját teológiai elképzelési alapjául használta az őt megelőző ószövetségi tanítást. Teológiai meglátásai az Ószövetség talajában gyökereznek, több kulcsfogalmát onnan veszi vagy dolgozza át. Az előző fejezetekben megvizsgáltuk, hogy Jeremiás hatását mely pontokon lehet tetten érni Pál teológiájában.

A prófétai és apostoli önértelmezés tekintetében több közös vonást is láttunk. Megjelenik az anyaméhtől való kiválasztás, elhívás gondolata, egyedül Jeremiásnál az ószövetségi próféták között – Pál ugyanezt a kiválasztást érzi, szolgálatát Isten öröktől való tervében helyezi el, amely mindig is tervezett volt, még amikor ő az egyházat üldözte. Szintén találkozhatunk a „népek prófétája” gondolattal Jeremiásnál, ami azonban a szolgálatában nem foglal el jelentős szerepet; ezzel szemben Pál teljes mértékben betöltötte feladatát a „népek apostolaként”. Prominens elemként megjelenik a hamis tanítókkal (hamis prófétákkal, illetve álapostolokkal) küzdelem: mind Jeremiás, mind Pál úgy beszél a szenvedésről és üldöztetésről, mint ami az Istent szolgáló élet elválaszthatatlan része. Jeremiásnál láthatjuk, hogy ezek a támadások gyakran fizikai bántalmazásként jelentek meg, máskor pedig a prófétai üzenetet és ezáltal a prófétai legitimációját kérdőjelezték meg. Jeremiás ezek miatt a harcok miatt is belülről nagy vívódásokon ment keresztül: nehezen élte meg azt, hogy Isten üzenetét elutasítja a nép. Pál szintén részesült fizikai bántalmazásban, és leveleiben kemény harcokat vív hamis tanítások ellen. Hasonlóan Jeremiáshoz, Pál apostoli tekintélyét is több alkalommal megkérdőjelezték, ami ellen határozottan fellép (szinte „vasoszlop és ércfal” [Jer 1,18] szilárdsággal állt ellen). Jeremiással ellentétben azonban Pál dicsőséget, dicsekvésre adó okot látott szenvedéseiben, mert Krisztus megváltása felől tudta értelmezi azokat.

A Jer 31,31-ben olvasható új szövetség fogalma gyakorolta talán a legnagyobb hatást a első keresztyénekre. Láttuk, hogy a keresztyénség kezdetétől Jézus Krisztust tekintették az új szövetség elhozójának, akinek halálával és feltámadásával egy új korszak köszöntött be. Jeremiás kihangsúlyozza, hogy az új szövetség teljes mértékben Isten kegyelmi ajándéka, és egy minőségében megváltozott, bensőséges istenismeret fogja jellemezni. Ez a törvény szívbe írása révén történik meg, aminek következtében mindenki ismerni fogja az Urat. Pál átveszi ezeket a jeremiási gondolatokat, és hozzáfűzi a valószínűleg Ezékieltől származó Lélek központi szerepét. Pálnál a Lélek lesz az, aki a törvényt a szívbe írja, és a Lélek teszi lehetővé, hogy a megváltott ember Krisztussal szoros kapcsolatban („Krisztusban/Krisztussal”) élhessen. A törvény pontos jelentése jelenleg is vitatott kérdés

a teológusok körében, de meggyőző Femi Adeyemi érvelése, aki egyenlőséget tesz az új szövetség törvénye és a páli Krisztus törvénye fogalmak között. Az Isten ismeretéhez hozzátartozik még egy sajátosan jeremiási motívum, a dicsekvés – amely fontos szerepet foglal el Pál teológiájában. Az Isten szerinti helyes dicsekvés az, amikor az ember ismeri Isten igazságát és kegyelmét, tisztában van azzal, hogy teljes mértékben Istenre van utalva, nincs olyan eredménye vagy érdeme, amivel dicsekedhetne. A hamis dicsekvők bolondságot beszélnek, és hamis dicsekvésükben megnyilvánul istentelenségük és bűnösségük. Pál a dicsekvés fogalmát a Krisztus általi megigazuláshoz köti: ez ad alapot egyedül a helyes dicsekvésre. Krisztus megváltó munkájában nyilvánvalóvá válik, megismerhető Isten igazsága és kegyelme, és csakis a kegyelem révén tartozhat valaki az új szövetséghez. Pál több alkalommal is megfeddi azokat, akik bármilyen eredményükkel, a hűség törvénykövetésükkel vagy a státuszukkal akarnak dicsekedni – ellenkezőleg, az apostol a nehézségeivel, szenvedéseivel és erőtlenségeivel dicsekszik, mert azokban lesz nyilvánvalóvá a teljes Istenre utaltság.

Végül a keresztyén közösségek funkcióját vizsgáltuk meg: azt állapítottuk meg, hogy Jeremiás az új szövetségben élő, helyreállított népnek egy különleges funkciót is tulajdonított. Az új szövetségben élő hívek olyan szoros közösségben vannak Istennel, hogy már nincs szükség egy külső, fizikai épületre, ami reprezentálja, hogy az Úr közöttük lakik, hanem paradox módon ők maguk válnak Isten templomává. Isten felépíti őket, és akadálytalanul, közvetítő nélkül fog közöttük lakni – ez pedig a föld népeit arra fogja indítani, hogy felkeressék a választott népet, és az ő segítségükkel, iránymutatásukkal maguk is kapcsolatba kerülhessenek Istennel. Pál számára fontos szó lesz az építés, felépítés: többször beszél saját feladatáról az építés kontextusában, és a gyülekezeteket is tanáccsal látja el, hogy hogyan épülhetnek keresztyén életükben, Istennel való kapcsolatukban, a közösségben. Az apostol több alkalommal is használja a templom képét a hívőkre vonatkoztatva: a Krisztus Lelkével való egység révén a hívő ember Isten temploma lesz.

A vizsgált három témában végig megfigyelhettünk jelentős párhuzamokat a jeremiási és páli teológiai gondolatmenetek között. Találkoztunk ellentmondásokkal, illetve olyan elemekkel, amelyeket Pál egyértelműen nem Jeremiástól vett át, amelyek nem meglepőek és az érvelés szempontjából nem jelentenek problémát. Ahogy a bevezetésben is megjegyeztem, nem azt akarom kimutatni, hogy egyedül Jeremiás hatását figyelhetjük meg a páli teológia ezen részein, hanem egy nagyobb ívet bejárva kívántam rámutatni arra, hogy

a jeremiási hatásokat ne csak izoláltan, a néhány idézetre korlátozva keressük. Pál teológiáját gazdagon átszövi az Ószövetség, néha tudatosan, néha nem biztos, hogy szándékosan, de jelen van. Értelmezésünket gazdagíthatja és elmélyítheti, ha ezeket az ószövetségi hatásokat, egybecsengéseket vizsgáljuk és felismerjük.

11. Bibliográfia

Abasciano, B. *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9:1-9*. London: T&T Clark. 2005.

Ackroyd, P.: *Exile and restoration – A study of Hebrew thought of the sixth century BC*. The Old Testament Library, London, SCM Press. 1968

Adeyemi, Femi: *The New Covenant Torah in Jeremiah and the Law of Christ in Paul*. SBL 94. New York: Peter Lang. 2006

Aernie, J. W. *Is Paul also among the Prophets? An Examination of the Relationship between Paul and the Old Testament Prophetic Tradition in 2 Corinthians*, London, T&T Clark, 2012

Agnew, F.H.: 'The origin of the NT apostle-concept: a review of research' *JBL* 105/1. 1986: 75-96

Alexander, T. Desmond et al. [szerk]: *New Dictionary of Biblical Theology*. Downers Grove, IL, IVP. 2000

Allen, David – Smith, Steve (szerk.): *Methodology in the use of the Old Testament in the New*, London, T&T Clark, 2020

Arnold, C.E.: *Ephesians*. Grand Rapids, Mich: Zondervan (Zondervan exegetical commentary series on the New Testament, 10). 2010

Balla, P.: „Az apostoli tekintély »eredete«”, *Theologiai Szemle*, 36, 1993: 138–139.

Balla, P.: „Elhívás az Újszövetségben”, in S. Bodó és E. Horsai (szerk.) *„Hiszek az Ige diadalmas erejében!”: Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából*. Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2020: 355–363.

Baltzer, K. 'Considerations regarding the Office and Calling of the Prophet' *HTR* 61. 1968: 567-581

Barnett, P.: *The Second Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub (The new international commentary on the New Testament). 1997

Beale, G. K. *The Temple and the Church's Mission*, NSBT 17, Downers Grove, IL, IVP, 2004

Beale, G.K. és Carson, D.A. (szerk.) *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*. Grand Rapids, Mich. : Nottingham, England: Baker Academic ; Apollos. 2007

Beale, G.K.: 'The OT background of reconciliation in 2Cor 5-7...' in *New Testament Studies*, vol 35. 1989: 550-581

Beange, Amy: *The Church as the temple of God in Corinthians*. 2003.

Beate Kowalski: Selective versus contextual allusions – Reconsidering technical terms of intertextuality, in: David Allen – Steve Smith (eds.), *Methodology In The Use Of The Old Testament In The New: Context and Criteria*, Library Of New Testament Studies (LNTS), 579. London, T&T Clark, 2020

Beetham, C.: *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*. Leiden: Brill. 2008.

- Bell, Richard: *The irrevocable call of God – An inquiry into Paul's theology of Israel*. WUNT 184. Tübingen: Mohr Siebeck. 2005.
- Berding, Kenneth – Lunde, Jonathan (szerk.): *Three views on the New Testament use of the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 2008
- Berlin, Adele: 'Literary Exegesis of Biblical Narrative: Between Poetics and Hermeneutics' in. „*Not in Heaven*” – *Coherence and Complexity in Biblical Narrative*. Szerk: Jason Rosenblatt, Joseph Sitterson Jr.; Indiana: Indiana University Press. 1991: 120-128.
- Berquist, J.T.: Prophetic legitimization in Jeremiah. In: *Vetus Testamentum*, 39 (2) 1989: 129-139.
- Boda, Mark J. és McConville, J. Gordon (szerk.): *Dictionary of Old Testament Prophets*. Downers Grove, IL, IVP Academic, 2012
- Boekhoven, Henry J. 'The Influence of Jeremiah Upon New Testament Literature' *Reformed Review* 14 (1). 1960
- Bolyki János. *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*. Budapest: Kálvin Kiadó. 1998.
- Booth, Susan Maxwell: *The Tabernacling Presence of God – Mission and Gospel Witness*. Wipf& & Stock, Eugene, Oregon, 2015.
- Bowker, John: *The Targums and Rabbinic Literature – An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*. Cambridge: Cambridge University Press. 1969.
- Bright, J: *Covenant and Promise. The Prophetic understanding of the future in pre-exilic Israel*. Philadelphia, Westminster Press, 1976.
- Brigh, J.: *Jeremiah*. Garden Cit, NY: Doubleday & Co (The Anchor Bible). 1965
- Brodie, Thomas L. – MacDonald, Dennis R. – Porter, Stanley E. (szerk.): *The Intertextuality of the Epistles: Explorations of Theory and Practice*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2006
- Bruce, F.F.: *The Epistle to the Galatians: a commentary on the Greek text*. Nachdr. Milton Keynes: Paternoster Press (The new international Greek Testament commentary). 2009
- Bruce, F.F.: *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, London: Tyndale Press, 1960
- Brueggemann, Walter: *The covenant self: Explorations in Law and Covenant*. Minneapolis, Fortress, 1999.
- Burke, Trevor J. és Elliott, J. Keith: *Paul and the Corinthians – Studies on a Community in Conflict. Essays in Honour of Margaret Thrall*. NTS 109. Leiden: Brill. 2003
- Chilton, Burce. 'Greek Testament, Aramaic Targums, and Questions of Comparison.' *Aramaic Studies* 11. 2013: 225-251
- Clements, R. E. *God and Temple*. Oxford, Basil Blackwell, 1965
- Coppens, J.C.: 'The Spiritual Temple in the Pauline Letters and its Background' in: *Studia Evangelica Volume 6: Papers Presented To The Fourth International Congress On New Testament Studies Held At Oxford*, 1969. szerk: Elizabeth Livingstone. Berlin: Akademie Verlag. 1973. 53-66.

- Corley, Jeremy: Septuagintalism, Semitic Interference, and the Original Language of the Book of Judith, in Corley, J. és Skemp, Vincent (szerk.): *Studies in the Greek Bible. Essays in Honor of Francis T. Gignac* (CBQMS 44), Washington: CBA, 2008: 65–96
- Craige, P., Kelley, P. és Drinkard, J.: *Jeremiah 1-25*. Dallas, TX: Word Books Publisher (WBC, 26). 1991
- Cross, F.M. és Talmon, S.: *Qumran and the History of the Biblical Text*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1975.
- Day, John. Prophecy and Prophets in Ancient Israel: *Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. New York: T & T Clark, 2010
- De Sousa, Elias Brasil: *The Heavenly Sanctuary/Temple Motif in the Hebrew Bible – Function and Relationship to the Earthly Counterpart*. PhD dissertation, 2005.
- Denny, David R.: *The significance of Isaiah in the writings of Paul* (PhD dissertation), New Orleans Baptist Theological Seminar, 1985; publikálták: Ann Arbor, Michigan, UMI Dissertation Services, 1997.
- Dodd, C. H.: *According to the Scriptures – The Sub-structure of New Testament Theology*. London, Nisbet&Co. Ltd. 1952
- Doering, Lutz: „The Commissioning of Paul: Light from the Prophet Jeremiah on the Self-Understanding of the Apostle?” in Najman, H. & Schmid, K. [szerk.]: *Jeremiah's Scriptures – Production, Reception, Interaction, and Transformation*, Boston, Brill, 2016. 544-565.
- Dumbrell, W.J.: *Covenant and Creation: A Theology of the Old Testament Covenants*. BTCL; Carlisle, Paternoster, 1997.
- Dunn, James: *The Theology of Paul the Apostle*. Eerdmans, 2006.
- Eco, Umberto: *A theory of semiotics*, Indiana University Press, 1976.
- Eco, Umberto: Borges and my anxiety of influence, in Umberto Eco: *On literature*, Orlando, Harcourt, 2004
- Eco, Umberto: *The role of the reader*, Indiana University Press, 1979.
- Edwards, M. J., (szerk) *Galatians, Ephesians, Philippians*. Ancient Christian commentary on Scripture 8. Downers Grove, IL: InterVarsity Press. 1999
- Egeresi László Sándor. 'Targum, Targumim'. *Teológiai Szemle* 43 (3) 2000: 132-147
- Egeresi László Sándor: *Bibliai Héber Magyar Szótár*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2022.
- Egeresi, László Sándor: 'Targum, targumim' in: *Teológiai Szemle* 2000. 43/3, 132-14. o.
- Elkan, Judith: Jeremiah prophet of truth – a psychoanalytic exploration. In: *European Judaism: A Journal for the New Europe*. 32 (1) 1999: 33-45
- Ellis, E. Earle: *Paul's use of the Old Testament*. Edinburgh, Oliver and Boyd, 1957
- Ellis, E. Earle: *The Old Testament in Early Christianity – Canon and Interpretation in the light of Modern Research*, Tübingen, Mohr, 1991.

Epp-Tiessen, Daniel: *Concerning the Prophets – True and False Prophecy in Jeremiah 23:9-29:32*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2012

Evans, C.A. és Sanders, J.A. (szerk.) *Paul and the scriptures of Israel*. Sheffield: JSOT Press (Studies in scripture in early Judaism and Christianity, 1). Elérhető: <https://doi.org/10.5040/9781474213936>. 1993

Evans, Craig A.: 'Paul and the Prophets: Prophetic criticism in the Epistle to the Romans (with special reference to Romans 9-11)' in: *Romans and the People of God – Essays in honor of Gordon D. Fee on the occasion of his 65th birthday*, szerk. Sven K. Soderlund, N.T. Wright. 115-128. Wm.B. Eerdmans, Cambridge, 1999.

Farag, Lois: The Septuagint in the Life of the Early Church. In: *Word & World*, 26 (4), 2006: 392-401.

Fee, Gordon D.: *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans. 2014

Fee, Gordon: *Paul, the Spirit, and the People of God*. Peabody, MA: Hendrickson. 1996

Finsterbusch, K. és Jacoby, N. (2016) *MT-Jeremia und LXX-Jeremia 1-24: synoptische Übersetzung und Analyse der Kommunikationsstruktur*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 145. Band).

Fishbane, Michael: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press. 1985

Fitzmyer, Joseph A.: *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 32. Yale university press. 2008.

Fitzmyer, Joseph A.: 'The use of explicit Old Testament Quotations in Qumran literature and in the New Testament' in *New Testament Studies* Vol. VIII. 1960: 297-333.

France, R. T.: *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*, London, Tyndale Press, 1971

Fröhlich Ida. "LE GENRE LITTÉRAIRE DES 'PESHARIM' DE QUMRÂN." *Revue de Qumrân* 12, no. 3 (47) 1986

Frölich Ida: *A qumráni szövegek magyarul*. 2. kiadás, Piliscsaba-Budapest: Szent István Társulat. 2000.

Gallagher, E.L.: *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory: Canon, Language, Text*. Leiden: Brill. 2012.

Gardner, P.: *1 Corinthians*. Grand Rapids: HarperCollins Christian Publishing (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament Ser). 2018

Garland, D.E.: *1 Corinthians*. 3. printing. Grand Rapids, Mich: Baker Academic (Baker exegetical commentary on the New Testament). 2008.

Gärtner, Bertil: *The Temple and the community in Qumran and the New Testament*. 1965.

Genette, Gérard: *The architext*, CA, University of California Press, 1992

Gentry, Peter: Origen's Hexapla. In: Salvesen, A.G., Law, T.M. (szerk): *The Oxford Handbook of the Septuagint*. Oxford University Press, 2021

George, Timothy: *Galatians*. The New American Commentary / Gen. Ed. David S. Dockery 30. Broadman & Holman. 1994.

Gibson, Richard J: 'Paul the missionary, in priestly service of the Servant-Christ (Romans 15.16)' in: *Paul as a missionary – Identity, Activity, Theology, and Practice*, szerk: Trevor J. Burke, Brian S. Rosner. LNTS 420; New York; London, T&T Clark. 2011. p51-62

Gillmayr-Bucher, Susanne: Intertextuality – between literary theory and text analysis, in: Thomas Brodie – Dennis MacDonald – Stanley E. Porter (eds.), *The Intertextuality Of The Epistles: Explorations Of Theory and Practice*, New Testament Monographs (NTM), 16. Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2006

Goldingay, John: *God's prophet, God's servant – A study in Jeremiah and Isaiah 40-55*. Attic Press, 1984: 23

Goldingay, John: *The Book of Jeremiah*. NICOT. Eerdmans, 2021.

Goppelt, L.: *Typos - Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1939.

Gouders, K. *Die prophetische Berufungsberichte Moses, Isaias, Jeremias und Ezechiel: Auslegung, Form- und Gattungsgeschichte, zu einer Theologie der Berufung*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelm-Universität, 1971

Gräbe, Petrus J.: *The Power of God in Paul's Letters*. WUNT 123. Tübingen: Mohr Siebeck. 2000.

Greenberg, Moshe: *Ezekiel 21-37*. Anchor Bible Commentary 22A. New York: Doubleday. 1997

Greene-McCreight, K. (2023) *Galatians (Brazos Theological Commentary on the Bible)*. 1st ed. Grand Rapids: Brazos Press (Brazos Theological Commentary on the Bible Series). 2023.

Guthrie, George H. *2 Corinthians*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic. 2015

Habel, N.C. 'The Form and Significance of Call Narratives' ZAW 77. 1965: 297-323

Hafemann, Scott J.: *Paul: Servant of the New Covenant*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.

Hafemann, Scott: *Paul, Moses, and the history of Israel – The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*. WUNT 81. Tübingen: Mohr, 1995.

Hahn, Ferdinand: 'Der Apostolat im Urchristentum: Seine Eigenart und seine Voraussetzungen', KD 20 (1974) 54-77.

Hamilton, James A.: *God's glory in salvation through judgement – A biblical theology*. Wheaton, Illinois, 2010

Hanson, Paul. *The People Called: The Growth Of Community In The Bible*. San Francisco: Harper & Row. 1986

Hanula, G.: *A „szent nyelvek” fordítása mint nyelvészeti kérdés, különös tekintettel az Újszövetségre*. disszertáció. ELTE Nyelvtudományi Doktori Iskola. 2015. Elérhető: <http://hdl.handle.net/10831/32874>.

Harris, Murray J.: *The Second Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text*. The new international Greek Testament commentary. W.B. Eerdmans Pub. Co.; Paternoster Press. 2005

Harris, R.: *Testimonies I*. Cambridge: Cambridge University Press. 1916

Harris, R.: *Testimonies II*. Cambridge: Cambridge University Press. 1920

Hawthorne, G.F., Martin, R.P. és Reid, D.G. (szerk.): *Dictionary of Paul and his letters*. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press. 1993

Hay, David (szerk): *Pauline theology*. Minneapolis: Fortress Press. (több kötet, egyes levelékhez)

Hays, R.B.: *Echoes of Scripture in the letters of Paul*. New Haven: Yale University Press. 1989

Hendel, Ron. 'Assessing the Text-Critical Theories of the Hebrew Bible After Qumran' in: Lim, T.H és Collins, J.J. (szerk). *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*. Oxford: Oxford University Press. 2010: 281-302.

Hoehner, H.W.: *Ephesians: an exegetical commentary*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic. 2002

Hogeterp, A. L. A: Prophecy and the prophetic as aspects of Paul's theology. *Stellenbosch Theological Journal* 4 (2), 2018: 169-196.

Hogeterp, A. L. A.: *Paul and God's temple: A Historical Interpretation of Cultic Imagery in the Corinthian Correspondence*. (BiTS 2). Leuven: Peeters. 2006.

Horbury, William: '1 Thessalonians ii.3 as rebutting the charge of false prophecy'. in *The Journal of Theological Studies* 33 (2), 1982: 492-508.

Joosten, Jan: The Origin of the Septuagint Canon. In: Kreuzer, S.; Meiser, M.; Sigismund, M. (szerk): *Die Septuaginta – Orte und Intentionen* (WUNT 361), Tübingen: Mohr Siebeck. 2016: 688-699.

Kaiser, Walter C.: *The Promise-Plan of God – A Biblical Theology of the Old and New Testaments*. Grand Rapids, MI: Zondervan. 2008.

Kaiser, Walter: *The old promise and the new covenant – Jeremiah 31:31-34*. 1972

Kállay, K. „Jeremiás próféta élete és működése a Biblia filológiai és történeti kritikája alapján”, *Theologiai Szemle*, 1925: 290–310.

Kalluveetil, P.: *Declaration and Covenant: A Comprehensive Review of Covenant Formulae from the Old Testament and the Ancient Near East*. *Analecta Biblica* 88. Róma, Biblical Institute, 1982.

Karasszon István. *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana*. Második kiadás. Pápa: Pápai Református Teológiai Akadémia. 2005

Karasszon István: 'A bibliai kánon Josephus Flavius Contra Apionem és 4Ezsd felfogásában'. In: Kókai-Nagy Viktor (szerk): *A sokoldalú Josephus – konferenciakötet*. Komárom, 2020:55-66.

Kautzsch, E: *De veteris testamenti locis a Paulo Apostolo allegatis*. Leipzig. 1896

- Keener, C.S.: *Galatians: a commentary*. Grand Rapids: Baker Academic. 2019
- Kim, Seyoon: 'Paul as an eschatological herald' in: *Paul as a missionary – Identity, Activity, Theology, and Practice*, szerk: Trevor J. Burke, Brian S. Rosner. LNTS 420; New York; London, T&T Clark. 2011. p9-24.
- Kiss, Jenő: „Pál apostol teológiájának eredete”, *Theologiai Szemle*, 1925: 211–252.
- Kittel, G. (szerk.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I. kötet; Stuttgart, 1933.
- Koch, D-A.: *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchung zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1986.
- Kocsis, Elemér: „Az Ószövetség és Újszövetség viszonya”, *Theologiai Szemle*, 1968: 8–17.
- Kókai-Nagy Viktor: *Karizmatikus gyülekezetvezetés az Újszövetség korában – próféták a páli gyülekezetekben*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2022
- Kreuzer, Siegfried (szerk). *Introduction to the Septuagint*. Waco, TX: Baylor University Press. 2019
- Kümmel, W.G.: *The New Testament - The History of the Investigation of Its Problems*. London: SCM Press Ltd. 1973.
- Lalleman – de Winkel, Hetty: *Jeremiah in Prophetic Tradition – An examination of the book of Jeremiah in the light of Israel's prophetic tradition*. Leuven, Peeters, 2000.
- Lanci, John R.: *A New Temple for Corinth – Rhetorical and Archaeological Approaches to Pauline Imagery*. SBL 1. New York: Peter Lang. 1997.
- Lange, Armin et al. (szerk): *Brill Online Textual History of the Bible*, Leiden: Brill, 2016-
- Lasair, Simon G.D.A. “Targum and Translation: A New Approach to a Classic Problem.” *AJS Review* 34 (2). 2010: 265–87.
- Lietzmann, Hans: *An die Galater*. HNT 10. Tübingen: Mohr Siebeck. 1932.
- Lindars, Barnabas: 'Quotations in St. Paul' in *New Testament Apologetic – The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, London, SCM Press Ltd. 1961. 222-250.
- Lindblom, Johannes. *Prophecy in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress Press, 1963
- Lohmeyer, Ernst: *Grundlagen paulinischer Theologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1929.
- Longenecker, Richard N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. 1975
- Lundbom, Jack: *Jeremiah 1-20*. AB 21A, New Haven, Yale University Press. 1999.
- Lundbom, Jack: *Jeremiah 21-36*. AB 21B, New Haven, Yale University Press. 2004.
- Lundbom, Jack: *Jeremiah 37-52*. AB 21C, New Haven, Yale University Press. 2005.
- Mackay, J.L.: *Jeremiah Volume 1: Chapters 1-20*. Fearn: Christian Focus Publications (A Mentor Commentary). 2004.
- Marosi Lajos: Az ószövetségi próféták szolgálata. in: *Theologiai Szemle* 1987: 68-74.

- McCarthy, D.J.: *Treaty and Covenant*. Róma, Pontifical Biblical Institute, 1978.
- McKelvey, R.J.: *The new temple – the Church in the New Testament*. Oxford: Oxford University Press. 1969.
- McKnight, S., Cohick, L.H. és Gupta, N.K. (szerk.): *Dictionary of Paul and his letters: a compendium of contemporary biblical scholarship*. 2nd ed. La Vergne: Inter-Varsity Press (Black Dictionaries Series). 2023.
- Michel, O.: *Paulus und seine Bibel*. Darmstadt. 1929
- Moberly, R.W.L.: *Prophecy and discernment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006
- Moo, Douglas: *A Theology of Paul and His Letters – The Gift of the New Realm in Christ*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic. 2021
- Moon, Joshua N.: *Jeremiah's new covenant – An Augustinian reading*. JTISup 3, Indiana, Eisenbrauns. 2011.
- Morgan, Christopher & Peterson, Robert: *The Glory of God and Paul – Texts, themes and theology*. NSBT 58. Downers Grove, Illinois, IVP Academic. 2022
- Moyise, Steve. *The Old Testament in the New: An Introduction*. New York: Continuum, 2001.
- Muntag Andor: Jeremiás próféta harca a békéért. in: *Theologiai Szemle* 1974: 8-15.
- Najman, H – Schmid, K (szerk.): *Jeremiah's Scriptures – Production, Reception, Interaction, and Transformation*, Leiden, Boston, Brill, 2016
- Nasuti, Harry P.: 'The poetics of biblical prophecy' in Ahn, Cook (szerk): *Thus says the Lord*. 2009: 99-113
- Neusner, Jacob. *Introduction to Rabbinic Literature*. New York: Doubleday. 1994
- Neusner, Jacob: *What is Midrash?* Philadelphia, Fortress Press, 1987
- Nicholson, E.W.: *Preaching to the Exiles – A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*. Oxford: Basil Blackwell. 1970.
- Nicklas, Tobias: 'Paulus – der Apostel als Prophet' in: *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*. WUNT 286. szerk: Joseph Verheyden, Korinna Zamfir és Tobias Nicklas. Tübingen: Mohr Siebeck. 2010. 77-104.
- Nissinen, Martti., Robert Kriech Ritner, C. L. Seow, Peter. Machinist, and C. L. (Choon Leong) Seow. *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003
- Oropeza, B.J.: 'New Covenant Knowledge in an Earthenware Jar: Intertextual Reconfigurations of Jeremiah in 2Corinthians 1:21-22, 3:2-11, and 4:7', *Bulletin for Biblical Research*, 28, 2018/3, 405-424.
- Papp Vilmos: Miért nem lehet az Ószövetségről az Újszövetség nélkül prédikálni. in: *Theologiai Szemle* 1989: 159-161
- Parkinson, R.: *Cracking codes – The Rosetta Stone and Decipherment*. Los Angeles: University of California Press, 1999

Paulien, Jon: Elusive allusions in the Apocalypse – two decades of research into John’s use of the OT, in Thomas Brodie – Dennis MacDonald – Stanley E. Porter (eds.), *The Intertextuality Of The Epistles: Explorations Of Theory and Practice*, New Testament Monographs (NTM), 16. Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2006, 62-63

Pecsuk, O.: „A modern kori Pál-kutatás útja a “New Perspective”-ig. Interpretációtörténeti összefoglalás”, *Vallástudományi Szemle*, 3(2), 2007: 257–267.

Pecsuk, O.: „Paul’s Use of the Old Testament in Romans and the Purpose of the Epistle”, *Sacra Scripta*, 12(2), 2014: 148–177.

Pecsuk, O.: „Az ókori szó szerinti (literális) bibliafordítások jellemzői”, in T. Fabinyi, O. Horváth, és T. Pintér (szerk.) *Fundamentalizmus, protestantizmus, modernitás*. Budapest: L’Harmattan Kiadó, 2024: 87–97.

Pecsuk, O. és Galsi, Á.: „...,dicsekszünk az Isten gyülekezeteiben...: A páli missziói gyülekezetek a levelek tükrében I.”, *Református Egyház*, 54(4), 2004: 86–89.

Péntek Dániel G.: ’Náhum könyvének targuma’ in: *Ókor* 2018/1. 2018: 32-39.

Phillips, Peter: Biblical studies and intertextuality – should the work of Genette and Eco broaden our horizons? Thomas Brodie – Dennis MacDonald – Stanley E. Porter (eds.), *The Intertextuality Of The Epistles: Explorations Of Theory and Practice*, New Testament Monographs (NTM), 16. Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2006.

Polk, Timothy. *The Prophetic Persona: Jeremiah and the Language of the Self*. Sheffield: JSOT, 1984

Porter, Stanley E. (szerk.): *Paul and his opponents*. Leiden, Brill. 2005.

Porton, G.G.: *Understanding Rabbinic Midrash: Texts and Commentary*, Ktav Publishing House, 1985.

Rabbi Kolatch, Alfred J.: *Masters of the Talmud: Their Lives and Views*, NY: Jonathan David Publishers, 2003.

Rata, Tiberius: *The covenant motif in Jeremiah’s Book of Comfort – textual and intertextual studies of Jeremiah 30-33*. SBL 105; New York, Peter Lang, 2007.

Roach, Corwin C.: The Relevance of Jeremiah. In: *Journal of Bible and Religion*, 17 (4) 1949. 231-235

Robinson, Douglas: *Western Translation Theory – from Herodotus to Nietzsche*. 2. kiadás, New York: Routledge. 2002.

Rosner, Brian: *Temple and holiness in 1 Corinthians 5*. Downers Grove: IVP. 2005.

Rowland, Christopher: ’Prophecy and the New Testament’ in: *Prophecy and Prophets in Ancient Israel*; szerk John Day. LHBOTS 531. New York; London, T&T Clark. 2010. p.410-428.

Rugg, S.P.: *The prophet in the apostle: Paul’s self-understanding and the letter to the Romans*. Boston College Electronic Thesis or Dissertation. 2017

Ryken, P.G.: *Jeremiah and Lamentations: from sorrow to hope*. Wheaton, Ill: Crossway Books (Preaching the Word). 2001.

Sanders, E.P.: *Paul and Palestinian Judaism*. London: Bloomsbury. 1977.

Sanders, James A.: 'The Integrity of Biblical Pluralism' in: „*Not in Heaven*” – *Coherence and Complexity in Biblical Narrative*. Szerk: Jason Rosenblatt, Joseph Sitterson Jr.; Indiana: Indiana University Press. 1991. p154-169.

Sandnes, Karl Olav: *Paul – One of the Prophets?* WUNT 43. Tübingen: Mohr Siebeck. 1991.

Savage, Timothy B.: *Power through weakness – Paul's understanding of the Christian ministry in 2 Corinthians*. SNTS 86. Cambridge: Cambridge University Press, 1996

Schmitz, Barbara és Engel, Helmut. *Judit (Herders theologischer Kommentar)*, Freiburg: Herder, 2014.

Schnittjer, Gary E.: *Old Testament Use of Old Testament – A Book-by-Book Guide*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic. 2021.

Seeligmann, I.L. "Voraussetzungen der Midraschexegese", *Congress Volume: Copenhagen 1953* (VTS 1) Leiden: Brill. 1953

Seifrid, Mark: *Christ, our Righteousness – Paul's theology of justification*. NSBT 9. Downers Grove, IL: IVP, 2000

Shepherd, Michael B.: *A commentary on Jeremiah*. Grand Rapids. MI: Kregel Academic (Kregel exegetical library). 2023.

Shepherd, Michael B. "Targums, the New Testament, and Biblical Theology of the Messiah." *Journal of the Evangelical Theological Society* 51 (1). 2008: 45–58

Sipos Ete Álmos: A hamis próféta az Ószövetségben. in: *Theologiai Szemle* 1964: 94-101.

Sperber, A. *The Bible in Aramaic – Based on Old Manuscript and Printed Texts, Vol I-III*. Leiden: Brill. 2004.

Staalduine-Sulman, Eveline van. "Christianized Targums: The Usefulness of the Zamora Manuscripts and the Antwerp Polyglot Bible for an Edition of the Targum of the Former Prophets." *Aramaic Studies* 10 (1). 2012.

Stanley, C. D.: *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Stanley, David M.: *Boasting in the Lord – the Phenomenon of Prayer in Saint Paul*. New York: Paulist Press. 1973

Stendahl, K.: *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, Lund, C.W.K. Gleerup. 1954.

Stockhausen, Carol: *Moses' Veil and the Glory of the New Covenant – The Exegetical Substructure of II Cor 3,1-4,6*. AnBib 116, Róma: Pontifical Biblical Institute, 1989

Strack, H.L. – Stemberger, G.: *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis: Fortress Press, 1996

Sumney. Jerry: *Servants of Satan, False Brothers, and Other Opponents of Paul*. Bloomsbury Publishing, 1999.

Susan Docherty: Crossing testamentary borders – Methodological insights for OT/NT study from contemporary Hebrew Bible scholarship, in: David Allen – Steve Smith (eds.),

Methodology In The Use Of The Old Testament In The New: Context and Criteria, Library Of New Testament Studies (LNTS), 579. London, T&T Clark, 2020

Szabó Andor: 'Elhivatás és küldetés az Ószövetségben'. in: *Theologiai Szemle*, 1980: 39-42.

Thiselton, Anthony C.: *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text*. The new international Greek Testament commentary. W.B. Eerdmans. 2000.

Thiselton, Anthony C.: *The Hermeneutics of Doctrine*. Eerdmans, 2007.

Thompson, J.A.: *The Book of Jeremiah*. NICOT, Eerdmans, 1980.

Tov, Emanuel. "The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible." In: Magne Sæbø (szerk). *Hebrew Bible. Old Testament. 1. From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*. - P. 1. Antiquity 1996: 51-52.

Tov, Emanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Assen: Royal Van Gorcum. 2001: 165

Ulrich, Eugene (szerk). *The Biblical Qumran Scrolls – Transcriptions and Textual Variants* (VTS 134). Leiden: Brill. 2010

Varga Zsigmond: *Görög-magyar szótár az Újszövetség irataihoz*. Budapest, Magyar Bibliatársulat, Kálvin Kiadó, 2020.

Verheyden, J., Zamfir, K. és Nicklas, T. (szerk.) *Prophets and prophecy in Jewish and early Christian literature*. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 286). 2010.

Vermes Géza: *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. New York: Penguin Press, 1997

von Rad, Gerhard: *Az Ószövetség teológiája – II. Izrael prófétai hagyományainak teológiája*. Budapest: Osiris. 2001.

Wagner, J. Ross: 'The Heralds of Isaiah and the Mission of Paul – An Investigation of Paul's Use of Isaiah 51-55 in Romans' in: *Jesus and the Suffering Servant – Isaiah 53 and Christian Origins*. szerk: William H. Bellinger, Jr. és William R. Farmer. Harrisburg, Trinity Press International, 1998. 193-222.

Wagner, J. Ross: *Heralds of the Good News – Isaiah and Paul <in concert> in the Letter to the Romans*, Leiden, Brill, 2002.

Walton, John H.: *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*. 2. kiadás, Baker Academic, 2018.

Walton, John: *Old Testament Theology for Christians – From ancient context to enduring belief*. Downer Grove, IL, IVP Academic, 2017.

Wasserstein, David J.: *From Hellenism to Islam*. Cambridge: Cambridge University Press. 2009

Wee, Leonard: *Beyond the Echoes: Extending the Framework for Biblical Intertextuality*, Durham theses, Durham University 2012. (hozzáférés: <http://etheses.dur.ac.uk/6968/>)

Weinfeld, M: „Covenant Terminology in the Ancient Near East and Its Influence on the West”. *Journal of American Oriental Society* 93. 1973; 190-199.

Wilk, Florian: *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neue Testaments, 179.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1998.

Williams, Peter J.: 'The Bible, the Septuagint, and the Apocrypha: A consideration of their singularity'. In: Khan, G. és Liptonmarg, D. (szerk): *Studies on the Text and Versions of the Hebrew Bible in Honour of Robert Gordon* (VTS 149); Leiden: Brill, 2011:169-180.

Wilson, Robert R. *Prophecy and Society in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress Press. 1980;

Wilson, Robert R., John J. Ahn, and Stephen L. Cook. *Thus Says the Lord: Essays on the Former and Latter Prophets in Honor of Robert R. Wilson*. New York: T & T Clark, 2009

Wolff, Christian: *Jeremia im Frühjudentum un Urchristentum*. TU 118. Berlin: Akademie-Verlag, 1976.

Xeravits Géza: *Szentírásértelmezés Qumránban – folyamatos peserek*. Budapest, 1995.

Zimmerli, W. *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel ch. 1-24*. Philadelphia: Fortress, 1979

Zsengellér József. *A kánon többszólamúsága – a Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánontörténete*. Budapest: L'Harmattan—Kálvin. 2014.

1.31 Rövidítésjegyzék

AB – Anchor Bible

BECNT – Baker Exegetical Commentary on the New Testament

BHT – Beiträge zur historischen Theologie

DPL – Dictionary of Paul and His Letters 2. kiadás

JBL – Journal of Biblical Literature

LHBOTS – Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies

LNTS – Library of New Testament Studies

NDBT – New Dictionary of Biblical Theology

NICNT – The New International Commentary on the New Testament

NICOT – The New International Commentary on the Old Testament

NSBT – New Studies in Biblical Theology

NTS – Supplements to Novum Testamentum

NTS – Supplements to Novum Testamentum

SBL – Studies in Biblical Literature

SJSJ – Supplements to the Journal for the Study of Judaism

SNTS – Society for New Testament Studies

TDNT – Theological Dictionary of the New Testament

THB – Brill Online Textual History of the Bible

VTs – Supplements to Vetus Testamentum

WBC – Word Biblical Commentary kommentársorozat

WUNT – Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Köszönetnyilvánítás

Egy doktori disszertáció megírása, bármennyire is egy ember nevével (jelen esetben az enyémmel) van fémjelezve, nem egy ember munkájának eredménye. Számtalan személy felé tartozom köszönettel, akik nélkül nem tudtam volna végigvinni ezt a munkát.

Elsőként köszönettel tartozom témavezetőm, dr. Pecsuk Ottó felé, aki a kezdetektől fogva támogatott, és a rengeteg utolsó pillanatban leadott munkám ellenére türelemmel és magas szakértelemmel kísért végig ezen az úton. Mérhetetlen hálával tartozom a Cambridge-i Tyndale House könyvtár és kutatóközpont felé: a könyvtár vezetője, Peter Williams, valamint az ottani dolgozók és kutatók közössége felé. Az elmúlt évek során a Tyndale House második otthonommá vált, ahol bármikor és mindig örömmel fogadtak, szakmai és személyes oldalról is folyamatosan támogattak, a kávészünetek alatti beszélgetések pedig végig formatív hatással voltak kutatásomra. Köszönet illeti dr. Richard Schulzot és a Wheaton College-ot, az ottani tartózkodásomat megelőző és az alatt nyújtott segítségért és közös gondolkodásért.

Köszönettel tartozom Szászné Lázár Csengének: egy élmény volt megosztani vele ezt az utat, együtt felfedezni a hajtűkanyarokat, és biztatni egymást egész a végcélig. Hálás vagyok Nagy-Juhász Katalin jelenlétéért az életemben: Olivérrel együtt a kezdetektől fogva teret biztosított az ötleteim formálására, tartotta bennem a lelket, motivált és meghallgatott. Hasonló köszönet illeti Ellie Wienert, Bogyó (Miranthis) Zsófit, Siklósi Bálintot és Filotás Bálintot, akik egy-egy jól időzített megjegyzésükkel, egy biztató szóval, vagy egy görbe tükrön keresztül adtak erőt egy-egy lépéshez ezen az úton. Köszönöm Thomas Benjamin Wild Esq. motiváló szavait, ami késő esténként tartott egyben. Természetesen nem maradhat ki a sorból családom: szüleim, testvéreim és a többi családtagom, akik türelemmel és szeretettel viselték az elmúlt években értelmezhetetlen hangos gondolkodásomat, örült kutatási rohamaimat és alkalmankénti panaszkodásomat.

Végül és alapvetően hála és dicsőség a mindenható Istennek. A kutatás folyamán újra és újra szembesültem azzal a gondolattal, hogy semmim nincs, amivel dicsekedhetnék; semmim nincs, amit ne ajándékba kaptam volna; semmit sem tehetek, amit ne az Ő ereje támogatna és az Ő jelenléte venne körbe. Köszönet és hála Krisztusnak az életemért, a képességeimért, a lehetőségeimért, az írott Igéjéért, és most azért, hogy ezt a kutatást véghezvihettem.

„...hogy Isten legyen minden mindenekben.” (1Kor 15,32)