



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

2/2012

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

2/2012
July – December

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

EDITORIAL BOARD

Desktop Editing Office: 400174 Cluj-Napoca, Horea str. 7. ♦ Tel/Fax: 0264–590723, email: studia@rt.ubbcluj.ro

REFEREES:

Professor FEKETE Károly, PhD, University of Religious Sciences, Debrecen
Senior lecturer ZAMFIR Corina, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Senior lecturer HODOSSY-TAKÁCS Előd, PhD, University of Religious Sciences, Debrecen
Senior lecturer BODÓ Sára, PhD, University of Religious Sciences, Debrecen
Senior lecturer HOLLÓ László, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Senior lecturer BARÁTH Béla, PhD, University of Religious Sciences, Debrecen
Senior lecturer SIPOS Gábor, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

EDITOR-IN-CHIEF:

Professor MOLNÁR János, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

EDITOR COORDINATOR:

Junior lecturer NAGY Alpár, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

SECRETARY OF THE EDITORIAL BOARD:

Junior lecturer LÉSZAI Lehel, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

MEMBERS:

Professor MARJOVSZKY Tibor, PhD, University of Religious Sciences, Debrecen, Hungary
Professor HÉZSER Gábor, PhD, University of Religious Sciences, Debrecen, Hungary
Professor FAZAKAS Sándor, PhD, University of Religious Sciences, Debrecen, Hungary
Professor DIENES Dénes, PhD, Reformed Theological Academy of Sárospatak, Hungary
Professor BUZOGÁNY Dezső, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Junior lecturer VISKY Sándor-Béla, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Junior lecturer KUN Mária, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Junior lecturer LUKÁCS Olga, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Junior lecturer PÜSÖK Sarolta, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

ANUL / YEAR LVII. (2012)

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

24

Desktop Editing Office: 400174 Cluj-Napoca, Horea str. 7. ♦ Tel/Fax: 0264-590723, email: studia@rt.ubbcluj.ro

Sumar – Contents

Sumar – Contents	3
Tartalomjegyzék.....	4
FEKETE MIKLÓS: Instrumente muzicale în Psalmii ♦ Musical instruments in the Psalms.....	5
SIPOS DÁVID: Problema popoarelor în Vechiul și Noul Testament în prisma câtorva pericope importante ♦ The Question of the Nations in the Old and the New Testament through a Few Important Pericopes	24
BORZÁSI PÁL ZOLTÁN: Hristos Fiul: unicul revelator al lui Dumnezeu. Cristologia prologului Epistolei către Evrei ♦ Christ Is Son: God's Unique Revealer. The Christology of the Prologue of the Epistle to the Hebrews	48
NECHIFOR CALEB OTNIEL TRAIAN: Botezul în apă în cursul istoriei ♦ The Water Baptism in History.....	64
LÉSZAI LEHEL: Ecclesiologia epistolelor lui Pavel – partea I ♦ The ecclesiology of Paul's letters (part I).....	85
KOVÁCS SZABOLCS: Protecția copilului în Vechiul Testament ♦ Child protection in the Old Testament	97
MÁRTON János: Istoriografia ebraică și interpretarea narativelor despre miracole ♦ The Jewish historiography and the understanding of miracle stories.....	117
Útmutató szerzőinknek	132
Instructions for Authors	134

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

24

Kiadói hivatal: 400174 Kolozsvár, Horea u. 7. ♦ Tel/Fax: 0264–590723, email: studia@rt.ubbcluj.ro

Tartalomjegyzék

Sumar – Contents	3
Tartalomjegyzék.....	4
FEKETE MIKLÓS: A „zsoltáros” hangszerek nyomában	5
SIPOS DÁVID: The Question of the Nations in the Old and the New Testament through a Few Important Pericopes.....	26
BORZÁSI PÁL ZOLTÁN: Krisztus Fiú: Isten páratlan kijelentője. A Zsidókhoz írt le- vél prológusának krisztológiája	50
NECHIFOR CALEB OTNIEL TRAIAN: Die Wassertaufe im Laufe der Zeit.....	66
LÉSZAI LEHEL: The ecclesiology of Paul's letters (part 1)	87
KOVÁCS SZABOLCS: Gyermekvédelem az Ószövetségben	99
MÁRTON JÁNOS: A zsidó történetírás és a csodatörténetek értelmezése	119
Útmutató szerzőinknek	134
Instructions for Authors	136

Fekete Miklós:¹

A „zsoltáros” hangszerek nyomában

Abstract. Musical instruments in the Psalms.

The *Book of Psalms* presents a large variety of ancient musical instruments, which were deeply embedded in the Hebrew culture, though the most of them were taken from the Egyptian, Sumerian-Akkadian, Babylonian, Assyrian, Chaldean, Ancient-Greek tradition. During the centuries before Christ the musical instruments underwent a slow but constant development process. This is why already the first translations of the Old Testament had to cope with the problem of finding the proper equivalent of the source language name of the instruments in the target language.

This paper deals mainly with the translations of the musical instruments' names present in Psalm 150. The analysis focuses on the Hungarian Bible translations (based mainly on the Greek and Latin translation of the Old Testament, the Septuagint and Vulgate), which are in use in Transylvania, and tries to find out how well they cover the original Hebrew designate. The analysis comes to the result that every translation tries in a way to bring these instruments closer to the reader by using known names of the instruments instead of explaining (circumscribing) the ancient one. The consequence of this process is that some of the instrument names used in the target language does not correspond with the designated in the source culture. The paper finally illustrates the different artistic interpretations of King David's *instrument*, which derives from the different translations of the Hebrew *kinnor*.

Keywords: ancient musical instruments, Bible, Old Testament, Septuagint, Vulgate, Hungarian Bible translations, Book of Psalms, Psalm 150.

A hangszerek „alászállása”

Már a legkorábbi emlékek is csodákat mesélnek az ének és a hangszeres zene varázserejéről. A csodálatos *hang* valósággal az istenek birodalmából szállt a földre. És marad összekötő kapocsként a két világszint között. A legtöbb mítosz magukat a hangszereket isteni eredetűeknek véli. Az ókori egyiptomiak szerint Thot, a tudás istene fedezte fel az általuk használt pengetős hangszereket; a hindu hárfát az égi származású törvényhozó, Nárada találta fel. A sumér-akkád kultúra „szelíd” éneklésének és „lágý” síphangjának a védnöke Istár égi úrnő volt. A görög mitológia a „lantot” Hermész isten találmányának tekinti, mellyel bátyja, Apolló, a múzsák vezetője, még az olimposzi civódó istenségeket is egyetértésre bírja. Orfeusz kezében az Apollótól kapott líra pedig olyan varázsszerszöke lesz, melytől nemcsak az istenek, hanem az emberek, állatok, fák, sziklák, sőt az alvilági hatalmak is megindulnak, elbűvölődnek. A *Kalevala* énekes táltosa, Vejnemöjnen is, kanteléjével (finn citerájával) minden élőlényt elbűvöl, valamint Lemminkejnen, az eposz

1. Tanársegéd a BBTE Református Tanárképző Karán (Zenepedagógia szak). Email: fktmiklos@gmail.com.

másik hőse révén, teremtő erővé változik a zene: amit megénekel, az mind megvalósul. A bárd Merlin, és a dalnok Klingsor példája is az örök igazságot jelképezi, miszerint a dal korlátlan hatalmat ad annak, aki értően bánik vele. Annak is, aki esetleg nem építő, hanem romboló szándékkal használja. Jerikó falainak leomlása a kosszarvú kürtök (sofár) rontó erejének legendaszerű tanúbizonysága. És a mitikus történeteket hosszasan sorolhatnánk. A kínai hagyomány viszont azon kevesek közé tartozik, amely a hangok világának eredetét, fejlődését nem az isteneknek és természetfölötti hatalmaknak, hanem az ember hoszszú idejű erőfeszítéseinek, eredményeinek tulajdonítja. Viszont a *kezdetek* leírásakor itt is összeszövődnek a valós és meseszerű elemek. Ilyen legenda például a kínai hagyomány oly sokáig féltve őrzött *huang csung*, azaz *sárga harang* nevű alaphangja, melyet a Ling-lun által faragott legmélyebb hangú bambuszszíp hangja jelentett, és amely a császári hivatalnokok szigorú őrizetében az egész kínai hangrendszer fundamentumát képezi.

A zene nyelve az írásbeliség kialakulása után is természetfeletti erejű marad. És sok összefüggésben az marad a mai napig, a természeti népek szakrális rítusaitól, a mai gyógyító jellegű terápiás felhasználásokon keresztül egészen a kiemelkedő komolyzenei alkotásokig. Hogy egy kiragadott példával alátámasszuk az írottakat, gondoljunk a 20. század fordulóján alkotó orosz zeneszerző, Alexandr Szkrjabin *Az extázis költeménye* (*Le Poème de l'Extase*) című programatikus szimfonikus alkotására, vagy akár az említett komponista *Felkészülés az utolsó misztériumra* című, gigantikus erejű alkotás-tervére, melynek célja egyenesen az emberiség misztikus beavatása, zene által történő transzcendens egyesítése, átlényegítése lett volna.

Nem meglepő, hogy számos vallásos szertartásban már nagyon régen felhívják a figyelmet arra, hogy az „írást” *énekelni*, nem egyszerűen olvasni kell. A recitáló felolvasások, énekbeszéd-szerű könyörgések, zsoltározások a mai napig meghatározzák az évezre-des (vagy több évezre-des) gyökerekkel és hagyományokkal rendelkező vallási rendszerek szertartásait. Az Ótestamentum a hangszeres zenét már nem isteni, hanem emberi eredetűnek tünteti fel, amikor a *Teremtés könyvében* (1Móz 4,21) úgy véli, hogy Jubál

- „volt atyja minden lantosnak és síposnak” (Károli Biblia), avagy
- „ő volt atyja mindazoknak, akik hárfával és síppal bánnak” (Kecskeméthy Biblia)
- „ő lett minden citerás és fuvalás ösatyja” (Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája)
- „ő lett az ösatyja azoknak, akik gitáron és fuvalán játszanak” (Szent István Társulati Biblia)
- „ő lett a lantosok és a furulyások atyja” (Káldi Neovulgáta)
- „ipse fuit pater canentium cithara et organo” (Vulgata)
- „he was the father of all such as handle the harp and organ” (KJV).

Ha csak az idézett bibliai versrészlet változatait figyeljük meg, már a kiindulási ponton a bibliafordítás nehézségeiből fakadó eltérésekbe, kuszaságokba ütközünk! Most lant, hárfá, kithara, citera vagy gitár? Furulya, fuvala, síp vagy orgona? Azt tudjuk, hogy a sípok hangján szól az orgona is, de egy pásztorsíp (pásztorfurulya) és egy több száz, vagy akár több ezer sípos orgonaszekrényt magába foglaló hangszer mégsem ugyanaz. Pedig a LXX,

a Vulgata és néhány fordítás szövegéből mintha erre következtethetnénk. És ha összevetjük csak az Erdélyben manapság használatban lévő magyar bibliafordításokat, észrevehetjük, hogy a lelkipásztorok és papok különbözőképpen tolmácsolják az ismert 33. zsoltár-szöveg segítségével (Zsolt 33,2–3) az Úr dicséretére történő felszólítást:

- Károli Biblia:
 - „Dicsérjétek az Urat *cziterával; tízhúrú hárfával* zengjetez néki.
 - Énekeljetez néki új éneket, *lantoljatok* lelkesen, harsogón.”
- Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája
 - „Adjatok hálát az Úrnak *citeraszóval, tízhúrú lanttal* zengjetez neki!
 - Énekeljetez neki új éneket, szépen zengjenek hangszereitek!”
- Kecskeméthy Biblia
 - „Dicsérjétek az Urat *lanttal; tízhúrú kobozzal* zsolozsmázzatok neki.
 - Énekeljetez neki új éneket; pengessétek jól a húrt *kürtszóval*.”

Vagy talán még gyakoribb a szeretet himnuszának tanúságtevő elhangzása Pál korinthusiakhoz írt első levélből (1Kor 13,1), melynek tartalmi mondanivalóját ugyan nem befolyásolja a minden magyar fordításban hasonlóképp megjelenő hangszernév, mégis az eredeti jelentéshez képest teljesen más (téves) képzetet társítunk hozzá.

- „Szóljak bár az emberek vagy angyalok nyelvén, ha szeretet nincs bennem, olyan vagyok, mint a *zengő érc* vagy pengő *cimbalom*.” (Káldi Neovulgáta)

A cimbalom megnevezés a magyar ember számára azt a húros, ütőkkel megszólaltatott citeraszerű hangszert jelenti, mely a népies jellegű zenében és a cigányzenében is oly gyakori. Itt mégsem erre a virtuóz cimbalom-játéokra kell gondolnunk, hanem a „*cymbalum*” (Vulgata) és „*kümbalom*” (LXX) szó eredeti jelentésére, a réztányér (bronztányér) hangjára.

És akkor lássuk a fontosabb bibliai hangszerek kapcsán a *Zsoltárok könyvét*.

A *Zsoltárok könyve* hangszertörténeti szemmel

A *Zsoltárok könyve*, a héber Széfer *T^ohillim* (görögül *Pszalterion*, latinul *Psalterium*) 150 lírai költeményt magába foglaló „ének”gyűjtemény, melynek költészeti alkotásai a zsidó nép különböző időszakaiban keletkeztek. Általában a Kr. e. első ezredforduló (a zsidó királyság megalakulásának) idejére teszik a zsoltárok legősibb rétegének a keletkezését, melyet követően 7–8 évszázadot tartott a gyűjtemény végső formájának a Kr. e. 200-as évek táján történt véglegesítése. A zsoltár-ciklus eredetét tekintve ismeretes, hogy a költemények vallásos és világi énekek keveréke, melyek közül – a hagyomány szerint – jó párat, részben vagy egészében hangszeres kísérettel adtak elő. Ezek a dicséretes, magasztaló énekek, bűnbánati költemények, imádságok, történeti ódák, a nép életének eseményeit megszólaltató dalok (munkadalok, szerelmi, lakodalmi énekek stb.) a nép szerteágazó kultúrájának egészéből merítettek. Számos zsoltárértelmezés isteni kinyilatkoztatásoknak vélte a remekbe szabott irodalmi alkotásokat. A múlt évtizedek kutatásai azonban meggyőznek arról, hogy a héber zsoltárok magukon hordozzák a környező keleti népek és kultúrák vallásos költészetének a nyomait, így többek között az egyiptomi, a babiloni és a kánaáni kul-

tikus lenyomatokat. A Krisztus előtti 2–3. évezred zenei leleteit összesítve, a legtöbb antik néppel ellentétben viszonylag keveset tudunk az Ószövetség népének hangszereiről. A kicsit kusza történelmi fonál eseményeit olvasva megbizonyosodhatunk arról, hogy a zsidó nép életében az éneklés és a hangszeres zenélés, és egyes helyzetekben a velejáró tánc – az ókor többi kultúrájához hasonlóan – fontos szerepet játszott mind a vallásos (és udvari), mind a hétköznapi életben. „Az ószövetségi zene az elsősorban instrumentális beállított-ságú görögöktől eltérően vokális fogantatású, a vokális terminusok meghaladják a hangszereket, legalább egy tucatnyi héber szó van a különböző énektípusok, hangok és vokális énektípusok jelölésére” (Pávich 2008, 14). „Valamennyi ókori kultúra közül a héberek-től maradt fenn a legtöbb, a jelenkorban is hallható, rögzíthető, elemezhető dallam. Ennek magyarázata, hogy a babiloni rabság, majd szétszóródás nyomán zsidó közösségek telepedtek le a keleti országokban és a világtól elzártan, minden külső hatást elhárítva, évezredek át megtartották ősi szokásaikat; a **dallamokat és azok előadásmódját a szájhagyomány őrizte**” (Darvas 1977, 74). Ennek dacára a hangszerek bemutatásáról viszonylag keveset tudhatunk meg, még akkor is, ha az írások bővelkednek hangszernevek és zenei kifejezések bő felsorakoztatásában (Pávich 2008, 66–67). A képzőművészeti adalékok hiányának világos a magyarázata: a zsidó vallás kezdettől fogva tiltotta és büntette az ábrázolás (bálványozás) bárminemű formáját. Az összehasonlító zenetörténet és hangszer-történet kiegészít e bonyolultnak tűnő helyzetből. Az Ószövetség zenei kultúrájának gyökereit az ókori civilizációk zenéjében találjuk meg. Számos zsoltsárszöveghez hasonlóan, a hangszerek is a környező kultúrák befolyásának eredménye, vagy éppenséggel átvétele. Az egyiptomi, sumér-akkád, babilóniai, asszíriai, kaldeus, ógörög hangszerleletek, ábrázolások és leírások egyre bővülő tárháza képezi azt az alapot, aminek segítségével megközelítheti a hangszer-történet a Bibliában és azon belül *Zsoltárok könyvében* szereplő hangszerek beazonosítását.

A *zsoltsár* (héber: *mizmór*, görög: *pszalmosz*, latin: *psalmus*) szó eredetét vizsgálva vissza kell utalnunk a héber Biblia ókori görög nyelvű fordítására, a *Szeptuagintára*, amelyben, az 57. zsoltsárban a görög *pszalmoj*, hangszeres kísérettel történő énekes dalt jelentő szóra bukkanunk. De, hogy mennyire hozzátartozott a hangszerkíséret, bizonyítja a *psalter* vagy *psalterion* szó, mely nem csupán a zsoltsároskönyv gyűjtőneve, hanem annak a citeraszerű húros hangszernek is a neve (*pszaltérium*), mellyel számos himnusz és dicsőítést kísérték.

A bibliaolvasó az Írás egyes fejezeteinek olvasásakor egy sereg hangszernévvel találkozik. És mivel ezek *ismeretesnek tűnnek*, hajlamos átsiklani a megnevezéseken. Holott, ha csupán az utóbbi pár száz év alatt ilyen lényeges hangszerfejlődésnek lehetünk tanúi, elképzelhető, hogy mily jelentős átalakulást eredményezhetett több ezer év. Éppen ezért, a sokszor csalóka látszat meglepetéseket rejteget, és néha teljesen megtévesztő, hogy a ma ismert hangszernév mögött néhol teljesen más ókori zeneszerszám rejtőzik. „A Bibliában említett hangszereket nem mindig tudjuk pontosan azonosítani. *Ebből adódnak a fordítási nehézségek is*. Előfordul, hogy ugyanazt a hangszernevet a bibliafordításokban más szóval fordítják (pl. h. *nébel*: tízhúrú hárfa és tízhúrú lant, Zsolt 33,2).” – fogalmazza meg a

Bartha-féle *Keresztyén Bibliai lexikon* is (Bartha 2000, 750). Ilyen átfedéssel például találkozunk a bevezetés cimbalom-cintányér értelmezésekor is.

Hangszerek a héber zsoltárokból és zsoltárfordításokban

A 150. zsoltár héber eredetijét, görög², latin³ és magyar fordításait⁴ alapul véve, megkíséreljük bemutatni a jelentősebb, ókori zsidók által használt hangszereket. Mindezt a fontosabb, velük egyidejű vagy ősibb kultúrák tükrében.

A hangszereket ezúttal három csoportra osztjuk:

- a rázó- és ütőhangszerek (idiofon⁵ és membranofon⁶)
- húros-pengetős hangszerek (chordofon⁷)
- fúvós hangszerek (aerofon⁸) – ez utóbbi csoportba beleértve mind a fából és állati szarvból, mind a fémből készületeket (réz, bronz, esetleg ezüst, arany).

Feladatukat tekintve megkülönböztetjük egyrészt azon dallami hangszerek és ütőhangszerek csoportját, melyek – az ókori kultúrák mindegyikében – a profán és kultuszi élet kedvelt és hatásos velejárói voltak, és melyek az éneklést, a szertartást, a táncot bevezették és kísérték. Egy második csoportba soroljuk azokat az ütős és fúvós hangszereket, melyek különböző jelzések, szignálok adására szolgáltak. Ez a két fő funkció figyelhető meg a bibliai hangszerek esetében is.

„Laudate Deum!” – „Dicsérjétek az Urat!”, szólít fel minden hívőt az utolsó zsoltár első verssora. Dicsérjétek őt énekhanggal, orgonával, vonószekerekkel, vagy akár nagyobb apparátusú szimfonikus zenekarral – hangzana mai aktualizált letétben a zsoltárszöveg. Vagy ha az újabb tendenciáknak engedünk, akkor néhol a templomba bevitt gitárral, elektromos hangszerekkel (én azért erre mégsem buzdítok senkit⁹). A héber zsoltáros azonban felszólítja az övéit, hogy:

- „Dicsérjétek őt kürt-zengéssel!” (Károli Biblia) – (Zsolt 150,3)
- „Dicsérjétek őt kürtfúvással!” (Kecskeméthy Biblia)
- „Dicsérjétek trombitaszóval!” (Szent István Társulati Biblia)
- „Dicsérjétek őt harsonaszóval!” (Káldi Neovulgáta).

2. LXX (Szeptuaginta).

3. Vulgata.

4. Csak az ismertebbeket említjük: Károli Gáspár által fordított Biblia (Vizsolyi Biblia – protestáns), Káldi Neovulgáta (Szent Jeromos Bibliatársulat fordítása – római katolikus), Kecskeméthy István által fordított Biblia (protestáns), Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája (protestáns), Szent István Társulati Biblia (római katolikus).

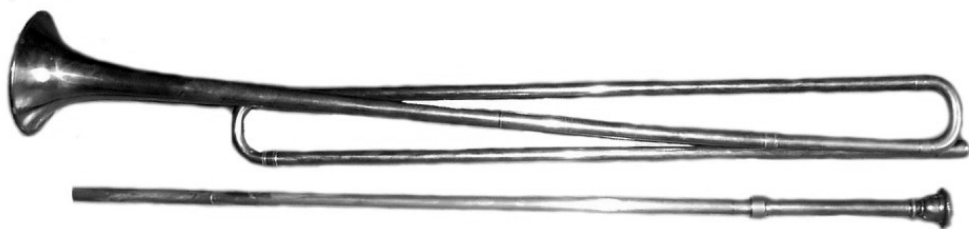
5. Idiofon hangszerek = azok a hangszerek, amelyek hangzóképeségét saját szilárd testük rugalmassága képezi.

6. Membranofon hangszerek = azok a hangszerek, amelyek hangzóképeségét kifesztett bőrök, hártyák rugalmassága képezi.

7. Chordofon hangszerek = azok a hangszerek, amelyek hangzóközegét egy vagy több kifesztett húr képezi.

8. Aerofon hangszerek = azok a hangszerek, amelyek hangzóközegét egyfajta üregben (legtöbbször csőben) levő levegő képezi.

9. Ezeknek a hangszereknek helyét és szerepét könnyedén meg lehet és meg kell találni a templomon kívüli egyházi keretekben.



Tolótrombita (tromba da tirarsi).

Itt is nyilvánvalók az egyes fordítások következetlenségei. A *harsonát* eleve kizárhatjuk a vizsgált hangszerek sorából, ugyanis ez a rézfúvós viszonylag fiatal. Közvetlen elődje, a Sackbut, csupán a zenei reneszánszban alakult ki. Legkorábbi őse, a tolótrombita (lásd a képet) is nagyon fiatal a bibliai hangszerek korához mérve. Ez a középkorban megjelenő, többért összetűrt hangszer, a hangszerteőbe tolható csövének a ki-be húzásával változtatva az alaphangot, így viszonylag tág hangkeretben volt képes játszani.

A hangszernevek nem véletlenül mosódnak össze ily példásan a zsolnárfordításokban, ugyanis a mai kürt és trombita (és ennek révén a harsona) őseit valahol az antik zenei kultúrában egy gyökéren találjuk meg, megnevezéseik azonban kultúránként változnak.

A zsidók a templomi *egyenes trombitát* Egyiptomból hozhatták magukkal, ahol a vallási szerepkör mellett – mint megannyi erőshangú hangszertársa – rendkívül fontos harciaszati szerepet töltött be. A 2–3 hangot átfúvással (erőteljes megfújással) megszólaltató, többnyire bronzból készült hangszer elég furcsán szólhatott, ha Plutarkosz feljegyzéseiben egyenesen számárordításhoz hasonlítja. Az Ozírisz istenségnek tulajdonított egyiptomi hangszer-változat legrégebbi, két ma ismert példányát (egy ezüst és egy bronz változatot) 1922-ben találták meg Tutankhamon sírjának feltárásakor.

Az ókori görög bibliafordítás, a Szeptuaginta, a héber kifejezést *szalpinx*-ként fordítja, az Kr. u. negyedik században elkészült latin-fordítású Vulgata pedig a már római korból ismert *buccina*-nak, görbített rézfúvósnek. A körülbelül másfél méter hosszú, egyenes



Tutankhamon sírjából előkerült Kr. e. 1350 körüli ezüst és réz egyenes-trombiták

csövű fémhangszer az összes fejlettebb kultúrában mind kultikus, mind harci hangszerként megjelenik. Az egyiptomi *egyenes-trombita*, majd a görög *salpinx*, és hasonlóképp a római korban használt *tuba* (nem összetévesztendő a mai tubával!) mind a trombita őseinek egy-egy változata. Legendás szerepét megéneкли Homérosz az Iliászbán, amikor Trója ostromáról mesél: „A réztorkú, harsány trombita élesen csengő hangja – messziről hirdet harci riadót”. Ugyancsak legendába illő a krónikás feljegyzése is (2Krón 5,12–13), aki arról számol be, hogy Salamon templomának felszentelésekor a több száz énekes mellett száz-húsz templomi trombitás is közreműködött.

A Vulgata *buccina*-ja, vagy másnéven *cornu*-ja, egy G betű formájára hajlított trombita, amely már a mai kürt csavart hangszertestére emlékeztet. Óriásmérete végett egy átkötő faléccel merevítették szélső részeit, és ezt a merevítőt a hangszerjátékos a vállára helyezve szólaltatta meg a harsány hangú hangszert.

A héber zsoltároست a 150. zsoltár harmadik versében mégis félreértelmezik. Ő ugyan is nem rézfúvóst említ, hanem a mai napig a zsidó szertartásokból ismeretes kürt-félét, a *sofárt*. Ez a hangszer szerepel a legtöbbször az ószövetségi írásokban (Pávich 2008, 108). A vallási alkalmakkor, világi eseményekkor, harci történésekkor egyaránt megtaláljuk a *sofárt*. A hangszer nem egyéb, mint egy *kosszarv* (görbülő formájú), vagy ritkán *kőszáli kecske-szarv* (nyújtott formájú). Annak ellenére, hogy ma zsidó-szimbólumként tekintünk e kunkorodó hangszere, eredetét nézve Asszíriából való, onnan vitték magukkal a *sapparunak* nevezett hangszert az ókori zsidók. A két hangot (ritkán hármat) átfúvással megszólaltató hangszer – a középkori fém-ből készült szignálkürthöz hasonlóan – első-sorban jelzőszereppel bírt, és ugyanezt a funkcióját őrizte meg a mai napig. Jellegzetessége a nagyon gyorsan és röviden játszott ismétlődő hangok, majd az azt követő erőteljesebben megfújt öt lépéssel (kvinttel) magasabb hang (Montagu 2002, 137–138).

A zsoltáros folytatja a felszólítást a harmadik vers második felében:

- „dicsérjétek őt *hárfán* és *cziterán*!” (Károli Biblia);
- „dicsérjétek őt *kobozzal* és *hárfával*!” (Kecskeméthy Biblia);
- „dicsérjétek *citerával* és *hárfával*!” (Szent István Társulati Biblia);



Római *buccina* („görbített trombita”) és *tuba* („egyenes trombita”)



Sofár (kosszarv)

A *nevel* vagy *nebel* hangszert a LXX legtöbbször *navlának* vagy *psalterion*nak fordítja, de sok helyen még más két megnevezést is használ. Nem csoda, ha az ebből kiinduló fordításokban a megnevezések még inkább megsokszorozódnak. A latin Vulgata ugyancsak a *psalterium* hangszernevet alkalmazza legtöbbször, de itt is találunk még másik három elnevezést is. És itt kezdődik igazából a bonyodalom. Ahány elemzés, majd fordítás, annyiféle értelmezés és alkalmazás. Curt Sachs (2006, 116) hangszertörténész véleményét alapul véve arra következtethetünk, hogy a *nevel* és a *psalterion* két kézzel, pengető nélkül megszólaltatott (ujjal pengetett) többhúros hangszer, amely fölfelé állított, derékszögű formájú *hárfára* hasonlít. A görögök a hangszert a föníciaiaktól eredeztetik (Pávich 2008, 86), de valószínű az egyiptomiak azok, akik a hárfát leginkább használják, és akik a legtöbb típust kikepezik (a legkisebb kézi hárfáktól egész a két méter magas nagyságúakig). Az ószövetségi könyvek viszonylag „későn”, csak Sámuel könyvében említik a *nevel*-hárfát először. Ez arra is enged következtetni, hogy viszonylag „fiatal” öröklés. Valószínű, hogy egyes *nevel*-típusok hasonlíthattak a mellékelt két ábrán szereplő, kézben tartható, derékszögű hárfához. Természetesen a húrok száma és a hangszerméret változó volt.

♦ „dicsérjétek őt *hárfával* és *lanttal*!” (Káldi Neovulgáta).

Elérkeztünk ezzel a versrészzel a húros (chordofon) hangszer-család néhány tagjához. A sokféle fordítást félretéve, nézzük meg, mit mond az eredeti héber szöveg: „Dicsérjétek őt *nevel* és *kinnorral*!”



Balról: görög vázafestmény, Kr. e. 320–310 körül;
jobbról: asszír hárfajátékos delta-formájú hangszerével.



Bible History Online

Ha a középkortól napjainkig végigkövetjük a *psalterium*ot, észrevesszük, hogy már nem hárfaszerű hangszerről van szó, hanem egy lapciterafélék családjába sorolható hangszerről, melyet ujjal vagy pengetővel (plektrummal) szólaltattak meg. A többnyire trapéz- vagy háromszög-formájú hangszer szinte elengedhetetlen tagja a középkori angyal-zenekarok ábrázolásainak. Az évszázadok folyamán azonban a hangszer beleolvadt a csembalófélék családjába. És ugyancsak az ütővel megszólaltatott *psalterium* az őse a mai *cimbalom*nak is. Eredeti alakját csupán a *citera* őrizte meg, valamint a finnek madárszárnyhoz hasonló nemzeti hangszere, a *kantele*.



17. sz.-i pszaltérium (Firenzei Hangszermúzeum)

A zsoltárvers másik húros hangszere a héber *kinnor*. A görög bibliaváltozat ötféleképpen fordítja, legtöbbször *kitharának* és *kinnürának*, a Vulgata pedig legtöbbször *citharának*. „Ügy összegezzük, hogy a *kinnor* egy görög *kitharának* nevezett *lira*-típus”, mely kissé nagyobb és erőteljesebb hangú, mint a líra – véli Curt Sachs hangszertörténész (Sachs 2006, 107).

Furcsának tűnhet első olvasásra a Kecskeméthy Biblia *koboz* fordítása. Főleg azért, mert mai kontextusban nagyon is helyi jellegű ez a hangszer. Valószínű a társítás ugyanazért történhetett, amiért a Pallas Nagy Lexikona szerint is a hangszer, „rég magyar neve a *lírának* vagy *lantnak*, mellyel a hegedősök énekeiket, énekmondásaikat kísérték”. Kobzos Kiss Tamás *Hegedű és koboz* című írását idézve, „a hangszertörténeti kutatásban nem ritka az a jelenség, hogy a hangszernevek egyidőben, vagy különböző korokban többféle, sokszor egymástól alapvetően eltérő hangszereket is takarhatnak. Igaz ez a kobozra is, amely egyike a legnehezebben azonosítható hangszereinknek, míg magát a hangszernevet a korai középkor óta ismerjük Magyarországon.” A hangszer eredetét tekintve itt is akadályokba, bizonytalanságokba ütközünk. A mai hangszerelméleti meghatározás szerint a *koboz* az a moldvai csángó-magyarok és románok által használt hangszer, „mely a lanttal közeli rokon, rövid nyakú, gömbölyű hasú, húros (négy húr páros), pengetős hangszer. Dallamhangszerként is, de leginkább kísérő hangszerként használjuk” – határozza meg a Magyar Néprajzi Lexikon.

Az ókori „húros hangszerek között előkelő helyet foglal el a *pandora*, a *hosszúnyakú lant*, melynek elnevezése a *nefer*, azonos jelentésű az ószövegségi *nebel* névvel. A *pandora* keleti eredetű, noha nem fordul elő a Kr. e. 1570 előtti időkben. Igen népszerű volt, egészen a görög-római periódusig, és a régi egyiptomi forma tovább él Észak-Afrikában és a magánbír elnevezésű *pandorának* ugyanúgy két vagy három húrja van, mint az ősi Egyiptomban” (Pávich 2008, 19). Valószínű ez a nézettársítás is közrejátszott a fordításkor.

A Mózes első könyve szerint Jubál volt ennek a hangszernek az ősatya, és ugyancsak a *kinnor* az a hangszer, melyen a zsidó királyság második királya, Dávid játszhatott (1Sám 16,23). Érdekesség, hogy míg a *nevel*-hárfát csupán énekek kíséretére használták és csak



Ógörög, teknőspáncélú líra

kézzel pengették, addig a *kinnor*-lírát pengethették ujjakkal, illetve tollból, fából, csontból vagy fémből készült pengetőpálcával is. Sachs úgy véli, nem véletlenül emeli ki az ószövetségi írás, hogy Dávid kézzel pengeti hangszerét, ugyanis ujjal pengetve a játékos több húron is játszhatott egyszerre, „művészi” hangszerjátékot megvalósítva, míg plektrummal a hangszeres egyszerre egy húrt pendítve csupán erősíthette az egyszólamú énekdallamot (Sachs 2006, 108). A hangszer-történész szerint nyilvánvaló a bibliai *kinnor* és az egyiptomi hasonló néveredetű hangszer közötti kapcsolat. Pávich Zsuzsanna úgy összegez, hogy annak ellenére, hogy a *kinnornak* számos változata létezett (méret, húrszám, forma szerint), a prototípusa mégis a kilenc birkabélhúrból és alsó rezonátorszekrényből álló líra-szerű hangszer, melyet híven tükröz a Megiddóban feltárt elefántcsont-faragás (Pávich 2008, 78–80):

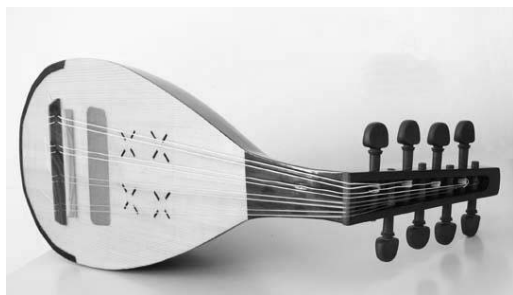
A bibliafordítások révén többször találkozunk a *lant* hangszernévvel. A hangszer-történészek nem értenek abban egyet, hogy több, kevésbé behatárolható héber kifejezés (mint pl. a *gittit*) valójában hangszernévet fed-e vagy sem. Tény azonban, hogy az ókorban is ismerős volt a *lant*, csak hogy teljesen más volt, mint a reneszánsz, barokk változata. Csupán 2–3 húrja volt, mely kis hangszerteest és nagyon hosszú nyak fölött feszült. Az asszír, egyiptomi leletek számos példával szolgálnak erre.

A 150. zsoltár negyedik versében találkozunk ütőhangszerekkel (membranofon) és fúvós hangszerekkel (aerofon) is:

- 150,4 „dicsérijétek őt *dobbal* és *körtánccal*!” (Kecskeméthy Biblia)

A héber ószövetségi írás a *tof*, illetve a *mahul* kifejezéseket használja. Lássuk őket egyenként!

A *tof* hangszernév eredetét tekintve „az asszír *tuppu* származéka” (Pávich 2008, 68) és „megfelel az arab *duff*-nak és a görög *tümpanon*-nak” (Sachs 2006, 108). Vagyis magyarul nevezhetjük egyszerűen *kézi dobnak*, vagy ószövetségi kontextusban a kézi dobok gyűjtőfogalmának. A LXX mindig *tümpanon*-nak, a Vulgata pedig *tympanum*-nak fordítja. Ezeknek köszönhetően egyértelmű ez a hangszernév az összes másnyelvű fordításban. Az éneklet, ze-



Balról: koboz, jobbról: egyiptomi lant (*pandora*)



*Balról: a kinnor prototípusa – elefántcsont faragás részlete Megiddóból,
Kr. e. 1180 körül; jobbról: rekonstruált kinnor*

nélés és tánc az ókori népeknél természetsszerűleg egybefonódott. Nem csupán a szórakozás és mulatság alkalmakor, hanem a vallási és kultikus szertartásaikor is. És ezeknek az ünnepeknek elengedhetetlen velejárójuk a kézi dobok sokasága, mely hangszerek a lehető legegyszerűbb felépítésűek és bárki számára könnyen megszólaltathatóak. A fából, fémből készült keretre az ókori zsidók valószínű többnyire birka- vagy kecskebőrt feszíthettek, és ezt kézzel vagy dobverővel ütötték. „Nem tudjuk, hogy a kereten voltak-e gyűrűk vagy fém karikák, mint a tamburinon, az ábrázolásokból az sem tűnik ki, vajon a keret mindkét felén volt-e állatbőr vagy csak az egyiken” – írja Pávich Zsuzsanna (Pávich 2008, 68).

A zsoltárvers második kifejezése a *mahol*, amit a fordítások legtöbbször táncnak, körtáncnak fordítanak, nagyrészt a tisztázatlan jelentés, valamint a dobolás és a tánc állandó egybefonódása miatt. A korai bibliafordítók és a mai elemzők szerint azonban nem kizárt, hogy a bibliai szövegekben ez a fogalom több helyen fafúvós hangszert jelölhet (Pávich



*Egyiptomi falfestmény, a 18. dinasztia thébai sírkamrájából
– Kr. e. 1450 körül (hárfás, lantos, táncos, dupla-sípos, lírás)*

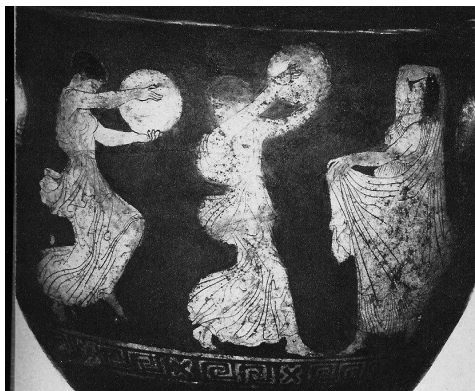
2008, 103). Az azonban már kérdéses, hogy ez esetben sípszerű (szimpla- vagy dupla nádnyelves), vagy éppenséggel fuvalaszerű (ajaksípos) hangszert jelent.

A zsoltár negyedik versének második fele ekképpen folytatja:

- „dicsérjétek őt hegedűkkel és fuvalával!” (Károli Biblia)
- „dicsérjétek őt citerával és fuvalával!” (Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája, Káldi Neovulgáta)
- „dicsérjétek őt húrokkal és síppal!” (Kecskeméthy Biblia)
- „dicsérjétek fuvalával és gitárral!” (Szent István Társulati Biblia).

A húros hangszerekről már szót ejtettünk, itt most csak megjegyezzük, hogy a Kecskeméthy István által készített fordítás a leghelyénvalóbb, amely átfogó értelemben beszél a húros hangszerekről. A héber eredeti a *minnim* kifejezést használja, ezt fordítja a LXX és a Vulgata is *cordis*-nak, vagyis húroknak. Már a Bartha-féle lexikon felhívja a figyelmet, hogy „a Zsolt 150,4-ben a *minnim* szót fordítják citerával, de e hangszer szó jelentése teljesen bizonytalan” (Bartha 2000, 751). A 19. sz. végén, Budapesten született karmester, zeneszerző és hangszertörténész Sendrey Alfred úgy véli, hogy az idézett zsoltársor gyűjtőfogalomként a húros-pengetős hangszercsalád zsidók által használt zeneszerszámaait jelenti. Mindenképp teljesen kizárhatjuk a gitár és hegedű megnevezéseket. Az elsőt azért, mert a ma gitárnak ismert hangszer a 13. században alakulhatott ki a középkori pszaltériumfélék, az ókori hosszúnyakú és a középkori rövidebb nyakú lantfélék elemeiből, a másodikat meg azért, mert a hegedű még későbbi hangszer, sőt, a hozzátartozó vonó feltehetőleg igazából csak a Kr. u. első évezred végén megjelent hangszerjárulék (Montagu 2007, 161). Az ókori húros hangszereken, évezredekken keresztül kizárólag pengetve játszottak.

Az idézett zsoltárvers-részlet második hangszere a héber *‘ugab*. Ez a második hangszer, amit Jubál „atyaságának” tulajdonít Mózes első könyve. A LXX *organon*-ként, a Vulgata *organo*-ként fordítja. Innen ered a több nyelven sajnálatosan orgonának fordított megnevezés. A magyar fordítások azonban az eredeti értelelmhez közelítenek, amikor fuvalának, sípnek értelmezik. Curt Sachs hangszertörténész úgy véli, eredetileg egy vízszintes fuvalát



Balról: egyiptomi tánc kézidobbal – sírtábla-töredék; jobbról: görög bacchánsnők kézidobbal (tümpanonnal) kísért tánca – vázafestmény, Kr. e. 450 körül

jelentett, de a fogalom később gyűjtőfogalomként alakulhatott át, ami a *fafúvós* (fuvolaszerű, nyelvsípszerű) *hangszereket* általánosságban jelenthette (Sachs 2006, 106). Ami a Bibliában konkrétan az ókor egyik legelterjedtebb és legkedveltebb hangszerét megnevezi, az a *halil* héber fogalom, egyenértékű a görög *aulos*, vagy *kettős-aulos*, illetve a római korból ismert *tibia* hangszernevekkel. A legtöbb *aulos*-típus jellegzetessége a két nádnyelvet egymással szembe fordító fúvóka, melyből a megszólaló hang a mai oboacsalád tipikus orrhangjának őse. A hangszer igényesebb változata volt a kettőssíp, vagy kétágú síp, aminek az egyik ágán a dallamot, a másik ágán egy alaphangot szólaltatták meg.

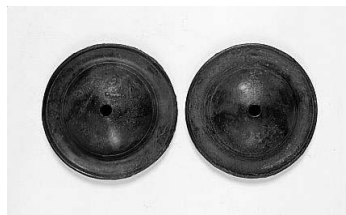
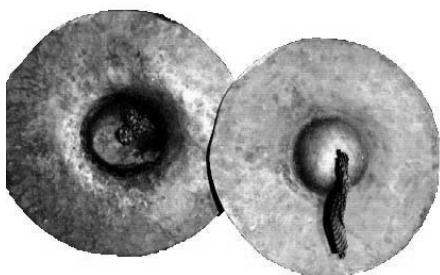
A zsoltáros az ötödik vers révén (Zsolt 150,5) ütőhangszerrel (idiofon hangszerrel) történő dicsőítésre szólítja fel övét:

- „dicsérjétek őt *hangos czimbalommal*, dicsérjétek őt *harsogó czimbalommal*!” (Károli Biblia)
- „dicsérjétek őt *csengő cintányérral*, dicsérjétek őt *zengő cintányérral*!” (Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája)
- „dicsérjétek őt *hangos cimbalommal*, dicsérjétek őt *riadó cimbalommal*!” (Kecske-méthy Biblia)
- „dicsérjétek őt *zengő cimbalommal*, dicsérjétek *búgó cimbalom hangjával*!” (Szent István Társulati Biblia)
- „dicsérjétek őt *zengő cintányérral*, dicsérjétek őt *csengő muzsikával*!” (Káldi Neovulgáta).

Keretként visszaérkezünk ahhoz a hangszerhez, amivel az írásunk elején, Pál korinthusiakhoz írt levele kapcsán megemlítettünk. A héber ószövetségi írás *celcilim*-mel jelöli mindkét helyen a cimbalommal és cintányérral fordított hangszert. A LXX *kümbalonja* és a Vulgata *cymbalis*-a sajnálatos félreértelmezés révén vált az arab eredetű húros hangszerré, a cimbalommá. Az eredeti jelentés magyar fordítása a *réz- és bronztányér* (amit cintányérként is szoktunk emlegetni). A zsidó kultúrában ez „az egyetlen ütőhangszer, amely elválaszthatatlanul hozzátartozott az istentisztelethez” (Pávich 2008, 71). Darvas Gábor hangszertörténész szerint a *kinnor*-lirához és a *nevel*-hár fához hasonlóan, a görögök és rómaiak által is használatos kisméretű réztányér-pár eredete Fönícia (Darvas 1977, 27). A rézből vagy bronzból készült zsidók által használt fémtányérok valószínű a korabeli egyiptomiakéhoz voltak hasonlóak. Pávich dolgozata szerint a zsoltársor azért használja kétszer a fémtányér elnevezést, mert valójában kétféle típust jelölhet: egy kisméretű, sárgarézből előállított fémtányért, valamint egy erőteljesebb hangzású, az előbbinél lényegesen nagyobb méretű bronztányért (Pávich 2008, 73).



Kettős-aulos-játékos, görög vázafestmény, Kr. e. 480 körül



Réztányér és görög bronzkümbalion, Kr. e. 5. sz. körül

Kitekintés

És hogy mennyire képszerűvé és ugyanakkor impozánssá, fenségessé teszi az istendicsőítést, imádságot, áhítatot az éneklés és hangszerjáték, azt mi sem bizonyítja jobban, mint a zsoltár megszámlálhatatlan zenei metaforája, mely a középkortól napjainkig szinte minden zenei köntösben feltűnik. Gondoljunk először a középkori templomokban, apátságokban felcsendülő egyszólamú gregorián-változatokra, majd a reneszánsz mesterek precízen szerkesztett többszólamú polifon műremekeire, melyek a zenei retorikus eszközökkel csupán az énekhang révén „ábrázolni” tudják a szöveg tartalmát. Claudio Monteverdi continuo-kíséretes *arioso*-ja, Samuel Scheidt német szerző második *Szent Koncertje* (*Concertus Sacri*, 1622) és számos barokk zsoltárfeldolgozás (legyen az csak hangszeres mű, vagy kíséretes kórusmű), mind-mind a zsoltár gyönyörű zenei megfogalmazásai. Robert Schumann tizenegy éves gyermekként, és első „nagyobb ívű” műveként épp e 150. zsoltárt dolgozta fel kórusra, zongorára és zenekarra. A jelentős romantikus példákat tovább sorolhatjuk: César Franck francia komponista orgonakíséretes kórusműve (1888) csodás harmónia váltásai révén gyöngyszeme a kórusirodalomnak. A későromantikus szerző, Anton Bruckner pedig, a korszakhoz híven óriási méretű zenekart állít a nagy létszámú kórus mellé, és ezzel az apparátussal szólaltatja meg a zsoltárt, majd impozáns karfűga keretében a zsoltár doxológiáját, Isten fölségének Luther-változatú dicsőítését: „Alles, was Odem hat, lobe dem Herrn!”¹⁰ Ugyancsak nagyzenekari kíséret támasztja alá a zsoltárt megszólaltató kórust Igor Sztravinszkij orosz szerző *Zsoltárszimfóniájában* (1930). És, hogy hazai tájakra evezzünk, senkinek nem ismeretlen Kodály Zoltán nőikarra írt *150. genfi zsoltára* (1936), melynek szövegét a német „zsoltárparafrázisokból” Szenczi Molnár Albert ültette át magyarra, és tette ezáltal – a *Psalterium* többi énekével együtt – a református gyülekezetek közkedvelt énekeivé. És a sort egészen a kortárs feldolgozásokig folytathatjuk, mint amilyen Derecskei András ugyancsak nőikarra komponált 2009-es változata.

Az eddigiekben a fordítások révén nagyon sok hangszert érintettünk a zsoltárszöveg kapcsán. Összefoglalva észrevehetjük, hogy a régebbi fordítások igyekeztek mintegy „aktualizálni”, a mindig ismert hangszerkészlet bevonásával vonzóbbá tenni a fordítást. A

10. Luther német fordításában; magyarul: „Minden lélek dicsérje az Urat!” (Károli Biblia) – (Zsolt 150,6).

LXX is az akkor ismeretes görög hangszereket vonja be, a latin Vulgata a 3–4. században ismert római hangszereket, és a magyar fordítások is jellegzetessé igyekeznek tenni, amellyel, hogy a fordítási igényeknek lehetőségekhez mérten megfeleljenek. Tetézzük a sort a genfi zsoltár magyar fordításának hangszerfelsorolásával, ahol az Úr dicséretére előhívja a zsoltárfeldolgozó az 1600-as évek jellegzetes és ismert hangszereit: az énekhangot, kürtöt, lantot, hegedűt, hangos citerát, szépen szóló cimbalmot, zúgó orgonát, csengő ezüstharangot, sípot, bűgő tárogatót (nem a klarinetszerű mai formájában!).

Mégis, amikor a zsoltárszöveget (zsoltárszövegeket) olvassuk, nézzünk be kissé a hangszernevek mögé, és igyekezzünk azokat 2500–3000 év távlatából megközelíteni. Az írottakat összevetve¹¹ – mellőzve a költői vénát, de hangszertörténeti szemmel nézve – eképpen hangozhatna a zsoltár 3–5 verse:

- „Dicsérjétek sofár-fúvással! Dicsérjétek kézi szöghárfával és lírával (kitharával)!
- Dicsérjétek kézi dobbal és körtánccal (vagy másként értelmezve: sípszerű fúvóssal)! Dicsérjétek húros-pengetős hangszerekkel és fafúvósokkal (sípfélékkel)!
- Dicsérjétek csengő (kisebb testű) réztányérral! Dicsérjétek harsogó (nagyobb testű) bronztányérral!”

De milyen furán, szárazon hangzana...

A zsoltárszerző Dávid „hárfái”

Hogy mennyire meghatározó az előforduló hangszerek szempontjából a bibliafordítás hitelessége, vagy legalábbis a hangszerek viszonylag helyes beazonosítása, az nem csupán a hétköznapi ember képtársítását határozza meg, hanem számos irodalmi, sőt, képzőművészeti alkotását is. Hogy csak az egyik legismertebb témát vegyük – emeljünk ki pár jellegzetes Dávid-ábrázolást. Tekintsük meg és vessük össze (most már szakértőbb szemmel) a különböző „dávidi hárfákat”, illetve most már helyesebben írva a dávidi *kinnor*-okat, mely hangszernek az 1Móz 4,21 szerint Jubál volt az „atyja”!

Felhasznált irodalom

Bibliafordítások

Héber Biblia

http://www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/Hebrew_Index.htm, 2011. augusztus 28.)

Septuaginta

<http://en.katabiblon.com/us/index.php?text=LXX&book=Ps&ch=150>,

<http://www.spindleworks.com/septuagint/septuagint.htm> és

<http://www.septuagint.org/LXX/?ac=1>, 2011. augusztus 28.

11. A hangszertörténészek véleményeit, valamint Curt Sachs és Pávich Zsuzsanna következtetéseit felhasználva.



Balról: Dávid király lírán játszik, 4. sz.?, falfreskó – Gázai zsinagóga [lírszerű]
 jobbról: Dávid hárfázik, 930 körül (Konstantinápoly) – Párizsi-pszaltérium [lírszerű]



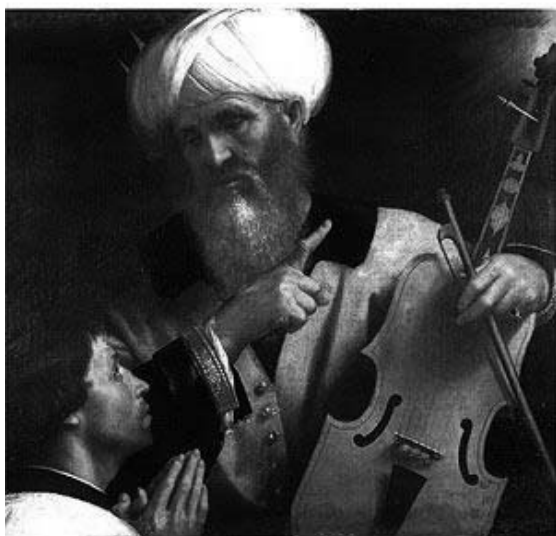
Balról: Dávid, 980 körül – Ruodprecht, Gertrude-pszaltérium (német) [líra];
 jobbról: Dávid király zsolnárt alkot, 750 körül – Vespasiani-pszaltérium,
 folio 30 V (angol) [angolszász líra].



Balról: Dávid lírán játszik, 12. sz. – kép ismeretlen kéziratból [háromszög-pszaltérium];
jobbról: Dávid király, iniciais-rajz, 1443–1445 – Fra Angelico (olasz) [trapéz-pszaltérium].



Balról: Dávid, mint zenész, 12. sz. – Albani-pszaltérium (angol) [térdhegedű-, rebekszerű vonóslíra];
jobbról: Dávid király pszaltériumon játszik, olajfestmény, körülbelül 1540–1550 – Girolamo da Santa Croce (olasz) [pszaltérium].



Balról: Dávid király, olajfestmény, 16. sz. eleje – Moretto da Brescia (olasz) [kisebb térdhegedű];
Jobbról: Dávid próféta, olajfestmény, 1530 – Camillo Boccaccino (olasz) [viola da gambaszerű].



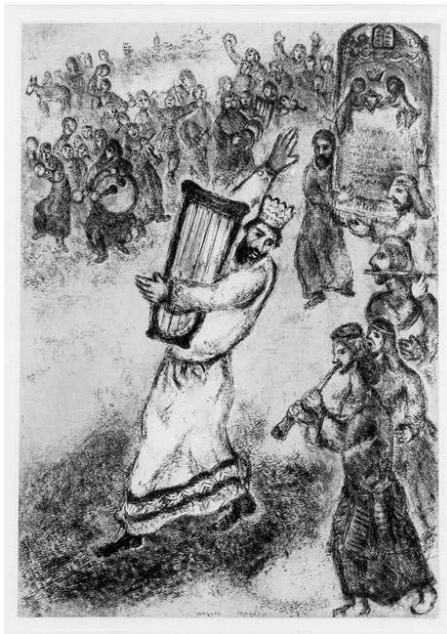
Balról: Dávid király hárfán játszik, olajfestmény, 1611 – Gerrit van Honthorst (holland) [hárfa];
jobbról: Dávid király hárfán játszik, olajfestmény, 1616 – Peter Paul Rubens és Jan Boeckhorst
(flamand) [hárfa].



Balról: Dávid Saul előtt hárfázik, festmény, 1508 – Lucas van Leyden (holland) [hárfa];
jobbról: Dávid a hárfán játszik, olajfestmény, 1670 – Jan de Bray (holland) [hárfa].



Balról: Dávid, a zsoltáros, olajfestmény (Llandaff katedrális), 1858–1864 – Dante Gabriel Rossetti (angol) [hárfalíraszerű hangszer];
jobbról: Dávid énekel, festmény, 1896–1900 – James J. Tissot (francia) [íj-hárfa].



Balról: A táncoló és hárfázó Dávid, rézkarc, 1956 – Marc Chagall (francia) [líraszerű]
jobbról: A zsoltáros, fametszet, 1961– Hans Orlowski (német) [hárfu]

- Vulgata 2005. London. <http://vulsearch.sourceforge.net/html/index.html>, 2011. aug. 28.
- Káldi Neovulgáta. <http://www.kereszteny.hu/biblia/showtrans.php?refrans=3>, 2011. augusztus 28.
- Károli-Biblia. <http://www.bibl.u-szeged.hu/Biblia/>, 2011. augusztus 28.
- Kecskeméthy-Biblia 2002. Koinónia. Kolozsvár.
- Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája. <http://www.kereszteny.hu/biblia/showtrans.php?refrans=2>, 2011. augusztus 28.
- Szent István Társulati Biblia. <http://www.kereszteny.hu/biblia/showtrans.php?refrans=1>, 2011. augusztus 28.

Könyvészet

- BAINES, Anthony: *Musical Instruments through the Ages*. Penguin Books. London. 1974⁷ (első kiadás 1961).
- BARTHA Tibor (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, 2 kötet. Kálvin János Kiadó. Budapest. 2000/2004² (első kiadás 1993/1995).
- DARVAS Gábor: *A totemzenétől a hegedűversenyig*. Zeneműkiadó. Budapest. 1977.
- DARVAS Gábor: *Évezredek hangszerei*. Zeneműkiadó. Budapest. 1961.
- KARASSZON Dezső: *A zsoltárok könyvének magyarázatai*. E-változat. (<http://biblia.viczian.hu/jbooks%5CZsolt.%201.htm>, 2011. augusztus 28.)

- MONTAGU, Jeremy: *Musical Instruments of the Bible*. Scarecrow Press. Lanham, Maryland. London. 2002.
- MONTAGU, Jeremy: *Origins and Development of Musical Instruments*. Scarecrow Press. Lanham, Maryland. Toronto. Plymouth UK. 2007.
- PÁVICH Zsuzsanna: *Az ószövetségi zene gyökerei, szakrális és világi kibontakozása, hatása az európai művelődésre* (PhD disszertáció). Károli Gáspár Református Egyetem. Budapest. 2008. E-változat. (<http://www.doktori.hu/index.php?menuid=193&vid=2129>, 2011. jún. 12.). Sachs, Curt. *The History of Musical Instruments*. Dover Publications. Mineola. New York. 2006 (első kiadás 1940).
- SENDREY, Alfred: *Musik in Alt-Israel*. Deutscher Verlag für Musik. Leipzig. 1970.
- SZABOLCSI Bence: *A zene története*. Kossuth Kiadó. Budapest. 1999⁶ (első kiadás 1940).

*Sipos Dávid:*¹

The Question of the Nations in the Old and the New Testament through a Few Important Pericopes

Abstract

In the first chapter I examined those pericopes from the OT which present the formation of nations, their place in the world, their connections with other nations and with God. In the selection process of the OT passages I restricted the choices to Genesis 1-11 where the author(s) recorded the so-called 'model stories' related to humanity. I did not deal with the ethics of war, although I slightly touch this problem in the part about ordines and ordinations, where I used biblical texts other than Genesis 1-11.

The theme of the second chapter is the situation of the ethnicities in the NT, their position in the world, their connections with each other and with God after the redemption of Christ. Also, I pointed out how they complemented the ethical messages of the OT related to the nations. I examined the story of the Pentecost (Acts 2,4-12), and two other following verses which focus on the problem of different nations and ethnicities: Acts 17,26 and Gal. 3,28.

Keywords: nation, ethnicity, nationality, faith, ethics.

Introduction

This study is part of a major work entitled 'Faith and Ethnicity in Transylvania in a Minority Status.' This work was written in Amsterdam as my Master's Degree thesis and it was sustained in June 2009 at the Vrije Universiteit in Amsterdam.

The original theme of my master's degree research had been different, but during the first month in the Netherlands I changed it. I was part of an international class, where South African, Nigerian, Tanzanian, Indonesian and other culturally and ethnically different students studied together. In the midst of the talks and disputations with my colleague students, I realized that nationality, ethnicity and faith strongly determine their individual and social life in their country of origin. Moreover, I believe that the question of nationality, ethnicity and Christian or other faith is a perpetual question in every country which has often led peoples and nations to serious conflicts. In my thesis I analyzed the view of the Hungarian theologians in Transylvania on ethnicity and faith in the post World War I period, when they were urged and challenged to think and express their thoughts concerning this issue. This analysis was based on biblical measurements; therefore the core of the thesis consisted of the inquiry of several important Old (OT) and New Testament (NT) passages about nations and their relationship to God and to each other. Since this

1. A Református Tanárképző Kar doktorandusa. Email: davidko83@yahoo.com.

analysis had a supervising role in my thesis, the examination of the following biblical texts points to their ethical messages, which are completely comprehensible per se, without the other parts of the thesis. I believe that the following study of biblical texts is not out of season but, on the contrary, deals with actual problems.

In the first chapter I examined those pericopes from the OT which present the formation of nations, their place in the world, their connections with other nations and with God. In the selection process of the OT passages I restricted the choices to Genesis 1–11 where the author(s) recorded the so-called ‘model stories’ related to humanity. I did not deal with the ethics of war, although I slightly touch this problem in the part about *ordines* and *ordinations*, where I used biblical texts other than Genesis 1–11.

The theme of the second chapter is the situation of the ethnicities in the NT, their position in the world, their connections with each other and with God after the redemption of Christ. Also, I pointed out how they complemented the ethical messages of the OT related to the nations. I examined the story of the Pentecost (Acts 2,4–12), and two other following verses which focus on the problem of different nations and ethnicities: Acts 17,26 and Gal 3,28.

Nations in Genesis 1–11

In this part I will discuss the situation of the nations in Genesis. This book is important because this is the first place where the existence and the diversity of nations are mentioned. It is important also because already on the first pages of the Bible the authors thought of the necessity to discuss the situation of the nations among those substantial questions as the creation of the world, human beings and their relationship with God, sin, work, blessing etc. As Genesis gives theological answers to these questions (and not biological, geographical, anthropological etc. as often Genesis is misunderstood and misused²) my goal is to find the parameters of this theology related to the nations and not for example the scientific theory about the creation and development of the nations in the world.

The basic questions are: why did the nations come into being? Was this the created order of God? What is their purpose in the world? Was the variety of the nations the consequence of God’s blessing or curse? Is this variety good from a theological point of view or should it be dissolved and abolished?

Gen. 1,28 – the blessing of man and woman

This verse is the first place, where we read about God’s blessing and mandate for man and woman to multiply and fill the earth. The verse refers to that very beginning when God revealed his determination, that the world should be filled by people. As we look back on

2. E.g. Robert T. Pennock, *Tower of Babel*. (Cambridge: MIT Press, 1999). The whole book is based on this misuse, because the author confounds the book of Genesis with a scientific book. For example related to the story of Babel, the author sees the story as a scientific explanation about the development of the languages and different peoples, and argues against the biblical story with contemporary scientific proofs.

this verse from our reality (the existence of hundreds of different nations) the first question that arises is whether this command includes that this fulfillment has to be realized by different nations. From the point of view of the author, who was aware of the presence of other nations and cults, this blessing could have been given against the fertility rites often exercised in Mesopotamia.³ Those rites were not according to God's will – procreation and multiplication is the blessing and command of God. This blessing is similar to the blessings of animals 'be fruitful and multiply,' the author uses the same words in Gen. 1,22. and 1,28. A great difference between the two verses is that the goal of mankind is to subdue the whole world and its animal inhabitants. In some opinions this blessing can be already connected with God's redemptive work: people have to exercise lordship in spreading over the world and controlling it. In this order 'God's redemptive program will enrich and extend as well as restore.'⁴ I do not understand why is Dyrness talking about a redemptive program, if the story takes place in the pre-fall situation? The author does not give the answer. But I agree with his statement that Adam (here the name used as 'man' in general) has to protect the creational order by working (2,15).⁵ We have to clarify one question related to this verse. Some scholars state that the whole book of Genesis points to the fulfillment of this blessing and mandate. The genealogies are 'silent testimonies of this fulfillment,' Jacob on his deathbed repeats this blessing (Gen. 48,4) and the author testifies of its fulfillment (Gen. 47,27).⁶ In that case Gen. 10 is a silent testimony as well, therefore from this statement we can deduce that this multiplication and spread is realized via the formation of the nations. This idea seems to be underlined by the similarity of the blessings in 1,22 and 1,28: as the richness of creation is shown in the variety of the animal world differenced by all kind of animal races so mankind in its variety of nations shows the same richness. This thought partially can be true, but in Gen. 1,28 the different nations and their existence are not mentioned, and the problem of these 'testimonies' is exactly that they are 'silent.' To conclude that this idea is implied in 1,28 has no basis, although when this verse was written the author was aware that different nations existed.

However related to my topic this verse has a theological meaning: precisely the lack of the term 'nation' here that carries the message; the author does not mention nations and different races because 'to rule the whole world' means just the world except human beings: man can not rule over another man.⁷ Or more precisely framed by G. Menedenhall: the authority of male and female over the natural world does not include the authority over other human creatures or even over each other.⁸ Here I have to clarify the meaning

3. Gordon J. Wenham, *Genesis 1–15*. Series *Word Biblical Commentary*, (Waco: Word Books, 1987), 239.

4. William Dyrness, *Themes in Old Testament Theology*, (Carlisle: Paternoster, 1977), 175.

5. Dyrness, *Themes*, 175.

6. Wenham, *Genesis 1–15*, 33.

7. Zsolt Kozma, *Szavak az Igéből*. (Words from the Word), (Kolozsvár: EREK, 2003), 30–31.

8. G. Menedenhall, *The Tenth Generation*. (Baltimore: Hohns Hopkins, 1973), 211. Quoted by Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1–17*. Series *The New International Commentary on the Old Testament*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 139.

of 'rule' in this context. We can connect 1,28 with 2,19–20 ("The Lord God formed out of the ground every living animal of the field and every bird of the air. He brought them to the man to see what he would name them, and whatever the man called each living creature, that was its name. (2,20) So the man named all the animals, the birds of the air, and the living creatures of the field [...]") where man exercises his lordship over the living creatures. Giving names to the animals has a specific meaning but it does not have to be overrated. Giving names to the animals means that man seizes the living creatures. The criteria of the names are their use and closeness.⁹ In this sense humans can not rule over other humans: they are not property of each other, they can not seize each other. The lack of the term 'nation' could be intentional, but that even emphasizes this message. The equality of humans (as individuals) is an important conclusion, which is enlarged in Gen. 10 where the author asserts that different peoples, nations, communities are equal.

Genesis 9 – the beginning of a new life

To understand the message of the genealogy in Gen. 10 we need to discuss some parts from Gen 9.

The earth was filled with violence (Gen. 6,11.13) and God decided to start a new beginning: after the flood Noah and his descendents would fill the earth. The blessing of Noah and the beginning of the new life shows that there were measurements taken to 'curb' the growth of violence (Gen. 9,3–6).¹⁰ The blessing of 1,28 is repeated for the third time (for the second time in Gen. 5,2) and 'the sanctity of human life is reasserted.' Noah and his sons receive the same blessing as God gave after creation, because a new life is just to be started, and this is possible *only through blessing*.¹¹ This pericope ends with the blessing repeated again ('But as for you, be fruitful and multiply; increase abundantly on the earth and multiply on it.' Gen. 9,7), but the emphasis is not on the 'subdue' and 'rule' but on 'swarm and multiply'.¹² Nature is persistent and mankind has to populate it. But the circumstance of the blessing is different: although the blessing is repeated, this new beginning is not the old, since we do not hear the original statement 'very good:' the harmony of creation has been shattered.¹³ The world has been restored but the ideal status of Eden is not present anymore.

An important link between Gen. 9 and 10 is Gen. 9,19 where the author notes that the earth was populated by the descendents of Noah's three sons Shem, Ham and Japheth. The word שָׁבַר (shatter) used in 9,19 can be found in 1Sam. 13,11 and Isa. 33,3 with the meaning scatter, shatter in a negative sense. In the first place the people shattered from Saul, and in the second appearance of the word signs the people who were shattered by

9. Zsolt Kozma, *Szavak*, 50–51.

10. Wenham, *Genesis 1–15*, 188.

11. Zsolt Kozma, *Szavak*, 124. and Huba Rózsa, *A Genezis könyve I*, (The Book of Genesis) (Budapest: Szent István, 2002), 302.

12. Wenham, *Genesis 1–15*, 192–194.

13. Robert Davidson, *Genesis 1–11. The Cambridge Bible Commentary*, (Cambridge: University Press, 1973), 88.

God as a consequence of his judgment. But this word also can be associated with פָּרֵץ which is used Gen. 10,18 (and in Gen. 11,4.8.9 as well) with the similar meaning scatter, disperse. In this case Gen. 9,19 could be an indirect reference on Gen. 10.¹⁴ Therefore this verse could be a prologue for the formation of the nations, and the author looks beyond the persons. This is a daring statement, but the similarity of form and meaning of נָפִץ and פָּרֵץ is significant. On the contrary with Isa 33,3 here the scattering of mankind is not a judgment just a simple statement. In this sense the Semites, Hamites and Japhetic nations are the liberated peoples – they have come out from the ark.¹⁵

Although there is no direct reference most of the scholars have the opinion that the blessing in 9,19 due to the similarity of these two words mentioned above and the canonical order of the chapters (this blessing in chapter 9. is followed in chapter 10. by the enumeration of the different nations and peoples) points to Gen. 10. Through Noah this blessing is available for all mankind and through Abraham for Israel as well. Kozma phrases this well: the blessing is the *possibility* for Noah and his descendents to fulfill the command 'be fruitful and multiply'.¹⁶ Kozma's thought is important for our next disquisition.

Genesis 10 – the nations as one family¹⁷

The genealogies have great importance. The story of the families was history, and as we know, national history is the set of the stories shared by the members of that particular community; this is called 'collective remembrance'. In Israel these family-stories were the marks of collective remembrance. With these stories Israel testified to its history and identity. Israel had to keep this identity among the other nations. Being a nation meant being part of a family, which has its roots in the 'historic continuity of the generations.' Therefore in the OT past and future are closely connected with each other.¹⁸ This is important in the theology of the genealogies: they show the past and the future in the same time. As we talk about prehistoric stories, these genealogies are related to the history of mankind and not to the history of Israel¹⁹ – so does the genealogy in Gen. 10.

14. Wenham, *Genesis 1–15*, 198.

15. Zsolt Kozma, *Szavak*, 128.

16. Kozma, *Szavak*, 125.

17. Although the other genealogies have similar structures, I will not discuss them: they have different theological meanings. E.g. Gen. 4,17–24 gives the feeling that it is about the formation of different nations, because this is the first genealogy presented in Genesis where we encounter with lot of names shortly after the creation. But this genealogy is about the appearance and development of culture and civilization. The genealogy points on two major aspects: the cultures are rooted in God, and the life can be continued due to God's will, and second: culture and civilization can be used for destruction. The 7 generations from Adam to Lamekh show completeness but in the same time the blind alley of murder: human vehemence has no limits, the revenge of Lamekh is 77, not like God's 7. But the emphasis is on the first aspect. Wenham, *Genesis 1–15*, 110–111. and Zsolt Kozma, *Szavak*, 102–103.

18. Ferenc Szűcs, 'Reformed and Hungarian: Faith and Ethnicity in a Middle and Eastern European Context,' in: Eddy A.J.G. van der Borgh (ed), *Faith and Ethnicity* Vol. 2 (Zoetermeer: Meinema, 2002), 124.

19. Zsolt Kozma, *Szavak*, 102.

As we examine Gen. 10 what captures our interest is the number of the descendants: there are 70 descendants of Shem, Cham and Japheth. The number 70 is 'a traditional round number for a large group of descendants' as Jacob (46,27) Gideon (Judg. 8,30) Ahab (2Kgs. 10,1) had 70 descendants. The author did not have the purpose to enumerate all the nations (v. 5.), but rather those who lived relatively close to Israel and had connections with it.²⁰ This genealogy is not a scientific description, the author structures the nations in their political, geographical and historical connections not by means of ethnicity or language. This number 70 means that they represent the whole humanity.²¹

There are some differences related to the other genealogies (Gen. 5 and 11). In Gen. 10 there are no ages, the names are not just personal names but names of places. The relationship between the listed names is more flexible than in the other genealogies. Here sonship and brotherhood can refer to blood-based kinship or treaty based political or geographical conjunction.²² (The author stresses the נָחִי and avoids the עַם. This underlines that they are not all brothers in blood – this refers to their geographical and political brotherhood as well. For example modern linguistics uses the traditional terms for a group of nations 'Semitic' and 'Hamitic,' but the principle of classification is solely linguistic. Genesis on the other hand in the classifying process implies other criteria as well. E.g. the Canaanites and the Hittites are listed with Hamites based on political and geographical kinship, yet they are linguistically distinctive²³). But the most important difference is that the names are eponyms – the names sign the ancestor of a group which bears this name. The progenitor of the family bears the name, and the difference between ethnic groups is caused by the expansion and partition of the family.²⁴

Conclusions

My first theological remark (which is shared by other theologians)²⁵ is that the variety of the nations shows that this is the fulfillment of the blessing given to Noah in 9,1 through his sons.²⁶ The connection of this genealogy with the other prehistoric stories is that after the blessing and mandate for fulfilling the earth and multiplying, this genealogy shows the denouement of mankind. The theological message is that the nations have come into being due to God's will; they have the same goal, value and dignity. The author presents the overflow of God's blessing through the variety of the nations, which were known by the author.²⁷ This conclusion is underlined by the contrast between the small number of people coming out of the ark and the great number of nations in Gen. 10. This means

20. Wenham, *Genesis 1–15*, 213–214.

21. Rózsa, *A Genezis*, 300.

22. Wenham, *Genesis 1–15*, 215. This idea is also shared by John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, *The International Critical Commentary*, (Edinburgh: T & T Clark, 1912), 189.

23. E. A. Speiser, *Genesis, The Anchor Bible*, (New York: Doubleday, 1964), 71.

24. Wenham, *Genesis 1–15*, 215. This idea is also shared by Skinner, *Critical and Exegetical Commentary*, 189.

25. Davidson, *Genesis 1–11*, 99–100. and Rózsa, *A Genezis*, 303.

26. Davidson, *Genesis 1–11*, 100.

27. Rózsa, *A Genezis*, 303.

that the blessing was indeed carried out by them.²⁸ As the Old Testament scholar Walter Brueggemann states: all nations shall be the 'fruitful and productive beneficiaries of God's will for life, as evidenced in the blessing-laden character of creation.'²⁹

The second remark is that this genealogy is not a teaching about the formation of the nations, but a theological teaching about the brotherhood of the nations.³⁰ They all descend from Noah³¹ and his sons, therefore all nations form a large family, one community. All humanity is derived from this family, so all nations are bound together; they receive the blessings of God. Gen. 10 shows the common roots and differences of the nations in the same time.

The third conclusion is related to the fact that genealogies point to the past as well. Gen. 10 points to Noah, and Noah's genealogy goes back to Adam and God. This carries the message that God is the God of all nations. They are 'dependent upon their Creator and under his sovereignty, whether they acknowledge him as such or not.'³² Brueggemann calls this 'God's post-flood governance of the nations.' In his opinion Gen. 9–11 shows God's claim to be the God of all nations.³³ The task of the nations is that they should acknowledge this.

But this ideal family connection starts to be disturbed and staggered already in the same chapter (10,8–12) and foreshadows the happenings in the next chapter. Nimrod was a great hunter, he founded big cities, as some scholars say that the first superpowers were born. Nimrod – he is the archetype of the kings of Mesopotamia – 'fond and proud' on their achievements in building and fighting.³⁴ Nimrod represents the oppressors of other nations, who destroy this family connection between the nations. This sin is presented according to the author's contemporary historical experience and knowledge.³⁵ This short insertion of this episode points to the next chapter – the story of Babel.

Genesis 11,1–9 – the story of Babel

The story of Babel creates problems related to Gen. 10. The first verse already brings us back to prehistoric time, and the problem is that it does so chronologically before the situation described in Gen. 10. 'The whole earth had a common language and a common vocabulary' (11,1). This refers to the unity of speech of mankind rather than to their limited vocabulary, as some scholars presupposed that common means their limited vocabulary.³⁶ The author uses the **עַם** 'people', which means rather their common racial descent, than 'na-

28. Wenham, *Genesis 1–15*, 198.

29. Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, (Minneapolis: Fortress Press, 1997) 494.

30. Rózsa, *A Genezis*, 303.

31. It is interesting that this idea remained even until today in the languages of many European nations: they call their country Vaterland, Patria, Fatherland etc. Szűcs, *Reformed*, 124.

32. Bruce K. Waltke, *Genesis*, (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 174.

33. Brueggemann, *Theology*, 493.

34. Wenham, *Genesis 1–15*, 222.

35. Rózsa, *A Genezis*, 304.

36. Wenham, *Genesis 1–15*, 238.

tion' גוֹי, which is a 'political entity with common institutions, land, and usually language binding it together'.³⁷ The fact that they were one people underlines the previous chapter in which all humans are descendents of Noah and Adam. But one language makes this 'narrative prior to chapter 10,' where the nations already exist with their different tongues (10,5. 20. 31).³⁸ There is a problem with the chronology of the two pericopes. Gen. 11,1–9 describes the formation of the nations, and the situation described in Gen. 10 has to follow this story. Then why is it arranged in this order? One theory is that the author in Gen. 10 described the different nations as a reality of his own time (as I already pointed out in the previous paragraph the nations described in Gen. 10 show the contemporary geographical-political situation in the time of the author), then after this description the author explains through the story of Babel how this present and also ancient situation has come into being. This idea seems to be underlined by the text: the situation of today with the existence of different languages is seen as an abnormal situation.³⁹ Therefore the canonical order is not a chronological one. But how can we fill the chronological and narrative gap? We can find the answer in the resources: Gen. 9 (flood) and 11,1–9 are Jahvišt (J) resources, and Gen. 10 and 11,10–32 are Priest-resources (P) with a few verses from J⁴⁰ (the J parts talk about families not about the nations).⁴¹ If we combine the stories like this, the flood and the blessing of Noah is followed by the story of Babel and the genealogies in 10 and 11,10–32 follow each other. Then the chronological and narrative order seems to be perfect. God blessed mankind, they scattered all over the world. But they were speaking one language and started to build the tower (I will discuss further the meaning of this deed). God became angry and confounded their language and they were scattered over the world. Gen. 10 and 11,10–32 shows the situation of the past and the present caused by the judgment of God.⁴² If we think that this is the right explanation for this combined story we can conclude that the formation of the nations does not show God's will but points to his judgment. Therefore the existence of the nations is the outgrowth of a judgment it is not in accordance with God's created order. In this way we have to nullify our conclusions related to Gen. 10.

According to the composition theory the placement of the story between 10,32 and 11,10a is parallel to Gen. 2,4b–4,24 and 6,1–4(+5-8). Parallel to these pericopes Gen. 11,1–9 is placed between the 'creation' (Gen. 10) and the denouement of the blessing heard in

37. Although Rózsa argues that those remarks that show that the language was the same and they used the same words refer to a common administration, a jurisdiction which could be understood by everybody. The accent is not on the spoken common language. The 'one language' refers to a well organized community, the well developed intellectual work, and the perfection of the technique which is harmonized by the 'one language.' Rózsa, *A Genezis*, 325. 327.

38. Wenham, *Genesis 1–15*, 240.

39. Zsolt Kozma: *Szavak*, 130.

40. Zsolt Kozma: *Szavak*, 130.

41. Rózsa, *A Genezis*, 320.

42. This theory is shared by non-Christians and anticeationists as well. R. T. Pennock describes the story of Babel as the story of the formation of the nations. He does not place the story before Gen 10 but shares the same idea. Of course, then he argues against its truth, stressing that linguistics does not support this theory at all; another example of the harmful combination of science and theology. Pennock, *Tower*, 120–125.

the creation (Gen. 11,10–26). The story of Babel is the story of the fall of mankind after the flood. This idea is supported by the fact that all the parallel parts have the same theme: humans try to cross their human borders; they try to be like God.⁴³ With this statement we have arrived at a widely accepted explanation, which in my opinion is the closest to the truth. All theories have their weakness, and the best solution is to deal with the ‘given text’. I would like to keep the canonical order of the stories, and therefore Gen. 9 and 10 remain together; the blessing, the mandate for multiplication and fruitfulness remain closer connected. We do not have to change the conclusion related to Gen. 10, but this way Gen. 10 and 11,1–9 diverge from each other. How can we resolve this problem?

The main question of Gen. 11,1–9 seems to be: ‘why do human beings speak different languages?’ but the core of the story is something else.⁴⁴ In Gen. 1–11 the author recorded the so-called model-stories related to humanity. The essence of these stories is not just that the author starts from a situation and explains it (‘this is the situation of today as a consequence of...’), but more ‘this is the situation which should (or should not) have happened.’ If the existence of the nations is not the result of God’s judgment then we have to stick with the explanation of the story of Babel. In this explanation is important to state that the two chapters (Gen. 10 and 11) are not contradictory but *complementary*. The genealogy points to the ‘positive, or at least neutral picture of the relationships between the nations’ – all nations are brothers.⁴⁵ The end of the genealogy suggests that they have fulfilled God’s command, are scattered around the world and have lived according to God’s will. As it was pointed out already, through the blessing they had the possibility to do this. But the story of Babel shows the other side of the behavior and relationship of the nations. They want to be like God, they try to make themselves a name. They do not want to fulfill God’s command to spread all over the world, and they gather in one place and found a city. As the story of Nimrod already suggests, people and nations are under God’s sovereignty but now they try to get autonomy – the nations alienated from God.⁴⁶ To build a tower high as the sky in Hebrew thought is a sacrilege. The sky is the heaven and the home of God – to reach that place is a human effort to become like God, carries the claim of humans to reach that level and maybe get liberated from God’s sovereignty. This is the primordial sin presented already in Gen. 3,5.⁴⁷ This effort is shown by the word **בָּצַר** which is used only here and in Job 42,2 – God is the only one ‘who can plan without limit.’ The people from Babel tried to trespass God’s territory in this way. This is another nuance of men’s self-deification.⁴⁸ This sin is not new, but a new form of the primordial one: in Gen. 3,5 the sin was particular, now the same sin has become communal.⁴⁹ The

43. Rózsa, *A Genezis*, 321.

44. Davidson, *Genesis 1–11*, 105.

45. Wenham, *Genesis 1–15*, 242.

46. Brueggemann, *Theology*, 494.

47. Wenham, *Genesis 1–15*, 239–240.

48. Wenham, *Genesis 1–15*, 240–241.

49. Rózsa, *A Genezis*, 322.

story deals with this motif and tries to find the roots of this sin, and places in the beginning. The human struggle to cross its borders is a universal struggle, not just a one-time happening. This sin is presented as a prehistoric story, but we do not know the concrete manifestation of it. The biblical tradition could present this story through its own contemporary experience. Therefore the story of Babel is not about a building of an historical tower or the formation of the languages, but it is a teaching about that general human temptation that man always tries to destroy, to step over its human, creature limitations and borders, and turning against God in order to gain total autonomy.⁵⁰ This does not exclude the building of a historical tower, but the emphasis is not on the historical fact but on the theological message.

But this struggle turns out to be useless. God confuses the languages, and the building of the tower is stopped. This judgment is important: the judgment is the confusion of the languages and not their scatter on the earth, although the fear of the people and the purpose of building the tower is that they will disperse on the face of the earth. The consequence of the confusion of their languages is not their disperse, but that they did not understand each other. The confusion of the languages is a scenic presentation of the thought that the unified people that tries to get the sovereignty reserved for God, is withheld by the destruction of exactly this unity. See Ps 55,10.⁵¹ This looks like backfire from a gun: someone tries to shoot something and the gun fires back and hits the shooter. That they scattered all over the world is just the second consequence (as it is shown by the use of the same words for scatter: פָּרֵץ in Gen. 10,18 and in Gen. 11,4. 8. 9 – God reestablished the mandate given before). Related to this word we have to mention that this dispersal is not necessary spatial, but an existential one: it shows the split status of the nations.⁵² Therefore this story shows the need for division as well. Otherwise 'depraved humanity is united in their spiritual endeavor to find, through technology, existential meaning apart from God and the means to transgress its boundaries.'⁵³ God is opposite to a 'centralized, monolithic power of one language, one culture, one nation,' in this way humankind can not fill the commandment of fruitfulness. The differentiation of the nations 'is a way to complete the plan of the creation.'⁵⁴ The main point is that this kind of human struggle is unsuccessful. This story only makes sense via this theological truth (the goal is to reveal this truth) and has no sense per se.⁵⁵

The story of Babel closes a main part of the book of Genesis. Gen. 11,9–11 is the last punishment of man in the prehistoric time with the parallel found in Gen. 1–3: God created the earth, it was good, but it was followed shortly by man's fall and the first murder. Here God created the nations – it was good (although we do not hear this statement) –

50. Rózsa, *A Genezis*, 322–323.

51. Rózsa, *A Genezis*, 315. 329.

52. Rózsa, *A Genezis*, 330.

53. Waltke, *Genesis*, 182.

54. Szűcs, *Reformed*, 125.

55. Rózsa, *A Genezis*, 323.

but the nations failed to fulfill God's mandate.⁵⁶ The story goes back to the first sin, and closes the procedure of sin started at the beginning of the prehistoric stories. There is a returning motif in Gen. 1–11: a positive happening is followed by a negative.⁵⁷

The sad story of the family of the nations turned out to be a story of a 'broken, scattered family'.⁵⁸ Gen. 10 and 11,1–9 shows the irrevocable order of God and 'the multiplicity of languages and man's dispersal across the globe points to the futility of man setting himself against his creator'.⁵⁹

This last punishment-story of mankind ends with the punishment – there is no promise, covenant or rainbow.⁶⁰ This unresolved situation is the beginning of many unresolved situations between the nations in world's history.

Conclusions

After this disquisition of the first 11 chapters of Genesis we can conclude the followings:

We do not know for sure whether the existence of the nations already was present in God's creational order. The fact that we do not find in Gen. 1–2 anything about the nations we can rightly presume that the formation of the nations belongs to the situation after the fall. But the author(s) of Genesis do not connect sin with the formation of the nations, but the formation is rather presented as a new possibility for humans in a new situation.

The author(s) are aware of the existence of many different nations, and without denying their right of existence or presenting them in a reproving way, communicate several theological messages related to them.

Although the existence of the nations is not part of the creational order they exist due to God's will. Their formation was possible only via God's blessing, which is the only proper ground of their denouement.

The nations are different but they form one family. All nations are 'brothers', they are equal and they have the same value and dignity. Their unity is in God, because through the genealogies their one ancestor is Adam, who was created by God.

This proper ground for brotherhood and peace is already disturbed by mentioning Nimrod, and this disharmony reaches its climax in the story of Babel, where the author(s) present how humans as part of a community opposed and tried to destroy God's plan. The story of Babel is the story of the second fall, where sin assumed a communal character. Although the scatter of humans has come to fruition the disharmony is not dissolved at the end of the story of Babel. The family of the nations is not a peaceful family anymore and the brotherhood is overshadowed by wars. It seems that God left the nations on their

56. Wenham, *Genesis 1–15*, 242.

57. Rózsa, *A Genezis*, 327.

58. Davidson, *Genesis 1–11*, 106.

59. Wenham, *Genesis 1–15*, 242.

60. After Gen. 12 the stories of Genesis are related to Israel. Gen. 1–11 contains the stories relevant for all mankind, after Gen. 12 we can discuss about the stories relevant for Israel. But some scholars state that the covenant with Abraham (Gen. 12,1–3) is the 'antidote for Gen. 3,11.' Brueggemann, *Theology*, 497. This is true, but to discuss the task and the relationship of Israel with the other nations is not the subject of this study.

own. But there are some passages in the Bible, which show that God still controls this cantankerous family of nations.

Ordines and ordinationes

Even if God did not give a promise for all mankind after the story of Babel, and the situation seems to be unresolved, we can locate some passages in the OT, from which we can deduce that God governs the nations and gives them an order to adjust their relationship with each other.

First of all I would like to evoke the differentiation between God's *ordines* and *ordinationes*. As we saw in the previous paragraph the formation of the nations, the difference of ethnicity does not belong to God's unchangeable creational order (*ordines*). Some nations are disappearing, while others are in the process of formation. The question of ethnicity belongs to the providential order – named in Latin *ordinationes*.⁶¹ God did not leave the nations but the 'most High gave the nations their inheritance, when he divided up humankind, he set the boundaries of the peoples' (Deut. 32,8). From the oracles against Egypt, Assyria, Babylon and Persia it can be detected that God arranged the geo-political situation in the world, and often judges those nations, which do not subordinate themselves under his *ordinationes*. These nations were the contemporary superpowers and they had their mandate from God (often related to Israel), but they revolted against this mandate or they did the opposite of God's will. The next step was the punishment. The message of these oracles is that they can be superpowers but they are still under God's command.⁶² The nations 'are with YHWH and under YHWH's sovereignty, even before the existence of Israel.' (the call of Abram happens only in Gen. 12)⁶³ The nations can revolt against him, but this does not take away that God is their sovereign. Another good example is Amos 1,13; 2,1 – God will punish the Ammonites because they abused not Israel but another nation. This is interesting because this story shows that there is a kind of international law-code of humanity given by God to the nations equally. God is the governor not just of Israel but also of the other nations in their relationship with each other.⁶⁴

The oracles, which often predict termination of a nation are not pure historical reports, but demonstrate that the 'brute power' of the nations is limited by the God of Israel. Israel and even the most powerful states have to respect God's 'international law'.⁶⁵

This limitation is related to the 'holy wars' in the OT. The question of war of extermination is a difficult one. The destruction served the preservation of God's holiness, but after the settlement in Canaan we never hear about this kind of wars again in the Bible. The destruction is limited. The war against foreign nations was not started simply because they were foreigners, but because they jeopardized God's holiness – they were God's en-

61. Szűcs, *Reformed*, 125–126.

62. Brueggemann, *Theology*, 504–518.

63. Brueggemann, *Theology*, 495.

64. Brueggemann, *Theology*, 503.

65. Brueggemann, *Theology*, 504.

emies. Another remark is that there was no 'sacred and secular dichotomy as we understand it in modern times.' Life was considered only in relation with God. E.g. Joel 3,9 and Jer. 6,4 – preparations were sanctified, battles were inaugurated by sacrifice and offerings, as in Judg. 6,20. The war was against those who 'withstand God.' But on the other hand Deut. 20 shows the instructions and limitations of these kinds of wars.⁶⁶ We have to state: to apply the expression of 'holy war' in modern times is a sin. That period is closed – already with the settlement of Israel in Canaan, and most important, the structure of the states and the way of thinking is totally different.

The whole book of Genesis gives space to the nations, even for the rejected ones (Ishmael and Esau) – the nations are treated positively.⁶⁷ Another interesting mark of the equality of the nations is Amos 9,7. The verse suggests that not just Israel is in the center of God's attention but other nations as well. Philistines and Arameans were the most dangerous enemies of Israel. God is the subject of the word *עלה* 'bring up,' and this verb is used to even the enemies of Israel in an indiscriminative way. Therefore, as Israel's relationship is based on God's action among them (I'm the God who brought you out from Egypt) and this action is present in the life of other nations, 'all of world history is reconfigured as an arena for God's great, positive, transformative verbs.'⁶⁸

Conclusions

The fall of man is a frequent motif in the OT. God prepares the proper ground for humans and their life, but humans either oppose or destroy what should be their future ideal territory for living. This is the case with the different nations: on the one hand the authors describe that the nations never want to acknowledge that God is their sovereign, and the nations always struggle to gain power over other nations – they always try to be the god of other nations. This perpetual sin always envenoms the connection between the nations. On the other hand the authors suggest through these passages that no matter what the nations are doing they are still under God's command, and God is the only one who can rule truly over the nations. God often interfered in the tricks and fights of nations for power and ensured the proper territory for life for every nation. God is not an indolent beholder of the events on the earth but He intervenes in the events of history and guides history at the same time.

Nations in the New Testament

In the first chapter I focused on the issue of the nations in Genesis where the author(s) dealt with the formation of the nations, their place in the world, their connection with God and with each other. Now I will discuss the problem of nations, ethnicity and their connection with God and each other through a few important passages from the NT. In

66. Dyrness, *Themes*, 182–184.

67. Brueggemann, *Theology*, 498.

68. Brueggemann, *Theology*, 520–521.

the NT this issue is viewed from another point of view: the situation of the different nations after the redemption of Christ, in the time of the Christian church, in the time of grace. The approach of the NT complements the view of the OT.

Acts 2,4–12

The story of Pentecost is seen very often as the counter-, or restoration-story of the story of the tower of Babel, where 'the curse of Babel' was reversed.⁶⁹ Is this view correct? What happened in Jerusalem? And what is the theological message of those events?

The events of Pentecost are the fulfillment of the promise in Acts 1,5 of the coming of the Holy Spirit.⁷⁰ The first issue which is debated among the scholars is the question of what the ἑτέραις γλώσσαις, 'other languages' were? Were they other than human or other than the native tongue of the disciples?⁷¹ This is the only place in the NT where related to different languages the ἑτέραις appears near the γλώσσαις.⁷² The question is whether the language spoken by the disciples was a foreign language or supernatural, completely unintelligible one, except to inspired interpreters (*xenologia*, understood as 'speaking in foreign languages,' and *glossolalia* understood as 'ecstatic utterance').⁷³ According to Luke's report whatever this language was, it was not that of the disciples.⁷⁴ *Glossolalia* was a common phenomenon in the early church, but in the other NT pericopes related to this (for example the Corinthian *glossolalia* 1Cor. 12,10. 28–30; 14,2–19) their main characteristic was that they were not understandable.⁷⁵ In this story the emphasis is on the intelligibility of the ἑτέραις γλώσσαις. Whether or not the speaking in tongues by the disciples was in 'ecstatic utterances',⁷⁶ we can conclude that they were comprehensible languages, understood by everyone,⁷⁷ since in v. 6. and 11. διάλεκτος and ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις are mentioned which point to different human languages.⁷⁸

The essence of this story lies in the following verses. First, I will discuss the miracle of Pentecost, and after that I will examine what kind of people were there during this event. The people, who gathered there, heard the disciples speaking in their own languages. In vv. 6–8 these peoples confess that they hear the disciples speaking in their mother tongue (διαλέκτω ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν, on the language wherein they were born). This

69. F.F. Bruce, *The Book of the Acts. The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 59.

70. C.K. Barret, 'The Acts of the Apostles Vol. 1.' in: J.A. Emerton, C.E.B. Cranfield (eds) *The International Critical Commentary* (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 115.

71. Ben Witherington, III, *The Acts of the Apostles – A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 133.

72. Martin M. Culy, Mikeal C. Parsons, *Acts – A Handbook on the Greek Text* (Waco: Baylor University Press, 2003), 25.

73. Joseph A. Fitzmyer, S.J., *The Acts of the Apostles. The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1998), 239.

74. Barret, 'The Acts', 116.

75. Bruce, *The Book of the Acts*, 52.

76. Bruce, *The Book of the Acts*, 52.

77. Witherington, III, *The Acts of the Apostles*, 135.

78. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 239.

miracle is not unique in Jewish tradition. A rabbinic story about Ex. 20,18–21 (Moses speaks to Israel after he received the ten commandments from God) tells that ‘the ten commandments were promulgated with a single voice,’ yet it says, ‘all the people perceived the voices.’ The voice was divided in seven voices and after that in seventy tongues and everybody received in its own language. Another interesting parallel connected to this tradition is that the celebration of Pentecost in some Jewish circles was the celebration of the giving of the law.⁷⁹ This tradition is more than interesting, but it has no concrete basis. However its message is the same as the message of this miracle: in the reception of the word of God there are no linguistic barriers. As Barret states, ‘the old linguistically based divisions of mankind had now been overcome.’⁸⁰

This story seems to echo the story of Babel, since in Babel they did not understand each other because of the different languages, here the barrier of the language has come down. But there are important differences between the two stories. One is that the Babel story starts with the placement in time of the story mentioning that this happened when the world spoke one language. If the Pentecost story is the counter-story of Babel then the miracle would have been that the disciples spoke one language and that *one* language was understandable by everybody. But in the miracle of Pentecost everybody hears their *own* language, their mother tongue.⁸¹ Thus, this miracle is not a kind of creation of uniformity (as it was at the beginning of the Babel-story) but by keeping the existing different languages the Gospel reaches everybody. The distinctness of people determined by language did not disappear, but it had been overcome by the Holy Spirit. As J.H. van Wyk states: ‘Pentecost is not the reversion of the unity of cultural uniformity’ but “it is advance towards the harmony of cultural diversity.”⁸²

Therefore, these verses show that the first barrier (the cultural one) between peoples had been overcome, and these events prepare the worldwide mission of the gospel. The language may be different but the Christian message is for the people of all languages and cultures.⁸³ But what is the situation of the nations?

As I pointed out the story of Pentecost can be interpreted as the story where cultural boundaries are demolished by the Holy Spirit. But is this the case with national boundaries as well? To find the answer to this question we have to examine the pericope from the point of view of v. 5 and the enumeration in vv. 9–11. There is a question about the use of the words Ἰουδαῖοι and εὐλαβεῖς (devout, reverent). According to some scholars Ἰουδαῖοι is an ancient marginal note, which was inserted to show that those devout men were Jews by religion

79. Bruce, *The Book of the Acts*, 54.

80. Barret, ‘The Acts of the Apostles,’ 116.

81. It is interesting that in the story of the tower of Babel people were confused by the separation of the languages, they were confused by the unintelligibility factor, now the intelligibility factor creates the same confusion. Witherington, III, *The Acts of the Apostles*, 136.

82. ‘Ethnicity and Nationalism: A Challenge to the Churches,’ in: *Ecumenical Review* 47/2 (1995), 226. Quoted by J.H. van Wyk, *Faith, Ethnicity and Contextuality. An Investigation of their Relation and Relevance to Church and Christianity*. In *Faith and Ethnicity* Vol 2 Meinema, Zoetermeer 2002, 22.

83. Bruce, *The Book of the Acts*, 52. and Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 240.

though by race or residence they were Parthians, Medes etc.⁸⁴ But this does not fit with the following words: already in the 5th verse the author mentions ἀπὸ παντὸς ἔθνους (from every nations) and with the words of the listeners who identify themselves as members of different nations. This should mean that the word Jew simply means that they were Jews by religion. But in verse 11 the word has an ethnic meaning (...and strangers of Rome, Jews and proselytes, Cretes and Arabians...) and that is more often so in the NT.⁸⁵ There are two theories and interpretations related to this issue: one agrees that the word 'Jews' was inserted and the Codex **N** omits the word 'Jews' because the writer thought that this word is contradictory to the phrase 'from every nation.' If the omission was original that means that reverent Gentiles were present at the event of Pentecost as well, and Luke may have had the intention to echo the genealogy of Gen. 10.⁸⁶ The other theory is that regardless of whether 'Jews' is included or not, the 'devout man' means that Diaspora Jews and proselytes who were present there.⁸⁷ In v. 6. the author states that everybody heard the speech on his own διάλεκτος and not γλῶσσα as the disciples speak. διάλεκτος is a local or national language so corresponds to ἐν ᾧ ἐγεννήθημεν in v. 8. This does not suggest Diaspora Jews. Some sources use the γλῶσσα instead of διάλεκτος maybe to emphasize that this was the miracle of the speech, not the hearing. Therefore, those who gathered there 'represent not only Diaspora Judaism but the Gentiles whose languages they speak. But this is not drawn with clear lines.'⁸⁸

The enumeration of the nations and places in vv. 9–11 creates confusion. Do they represent the Jews living in those countries or the nations of those places? Most of the scholars think that the places and nations enumerated represent the countries where Jews were living.⁸⁹ But there are a few problems with this enumeration. The opinions about the basis of this list differ in many ways: some think that its basis is an astrological catalogue,⁹⁰ other thinks that the list is composed at random by Luke picking the names from those places where Jews were living, and it has no logical order⁹¹, and another scholar sees similarity between the list in Acts 2,9–11 and the list of the Diaspora Jews written by Josephus Flavius.⁹² What are the criteria of selection: those places where a large number of Jews were living or those places which were important for Christian mission? Another problem is with Judea whose presence in a list of 'foreigners' is unusual. If they were pious Jews from all over the world, then the last statement of v. 5. and v. 11 re-

84. Barret, 'The Acts of the Apostles,' 118.

85. Barret, 'The Acts of the Apostles,' 118.

86. Culy – Parsons, *Acts*, 26. C.S.C. Williams thinks that if we leave 'Jews' than the devout can mean the Gentiles 'who were connected with the synagogue.' But he admits in the same time that this is just a pre-supposition. C.S.C. Williams, *A Commentary on the Acts of the Apostles*, Series *Black's New Testament Commentaries* (London: Adam & Charles, 1957), 64.

87. Bruce, *The Book of the Acts*, 54.

88. Barret, 'The Acts of the Apostles,' 119.

89. Witherington, III, *The Acts of the Apostles*, 136., Neil, *Acts*, 74., Johnson, *The Acts of the Apostles*, 43., Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 240., Bruce, *The Book of the Acts*, 56–58.

90. Neil, *Acts*, 74.

91. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 240.

92. Barret, 'The Acts of the Apostles,' 124.

mains unsolved. Are the Cretans and Arabs the representatives of the Gentiles, as Barret likes to see this story as 'Luke wished to indicate that the whole world was represented at Pentecost?'⁹³ Or 'Cretans and Arabs' at the end is a 'later addition that spoils the climax of both Jews and Proselytes?'⁹⁴ In Johnson's view Arabs and Cretans are in the sight of Paul's mission, and the phrase 'both Jews and proselytes' is a summary rather than a separate ethnic entry.⁹⁵

The majority of the scholars agree that we have to keep the word 'Jews,' Fitzmyer even states that to leave out this word is 'to emasculate the Lucan story.' In his view the presence of this word shows not just the eventual spread of the gospel to these peoples, but the testimony about the fact that the gospel will be proclaimed first to Israel. 'The Lucan story disregards any others in Jerusalem who might not be Jews.'⁹⁶ A few other scholars have the same opinion that Diaspora Jews were there, however they do not use such a strong statement.⁹⁷ But they disagree on the theological message of this pericope. Some of them think that the author of Acts indicates that all the gathered men represent every nation under heaven. 'The Spirit overcomes all barriers, even of languages, to witness to the various parts of the known world, even to 'the ends of the earth.'⁹⁸ Robert C. Tannehill draws more gently, acknowledging that Jews were present there, but they represent their home country with their Gentile inhabitants, and by this the author suggests that the gospel should spread among the scattered Jews and must also to be addressed to the Gentile inhabitants of those countries where they have come from. This is underlined by the coming story of Cornelius in Acts 10 and 11,1–18.⁹⁹ Bruce has an opposite perspective based exactly on the story of Cornelius. Those who heard the voices were not Gentiles but Jews and Proselytes, because the inclusion of the Gentiles is a later event in Acts 10 and 11 'recorded with fanfare of trumpets.'¹⁰⁰

Conclusions

Then who were present at the event of Pentecost, and to whom is the speech of Peter addressed to? Scholars do not agree on many things, but considering their arguments we can conclude that the Diaspora Jews are in the center of the story, who spoke the language of their home country. But this does not mean that they represent the Gentiles of their country, since they were all Jews by race or conversion. If the message of the story is that the Gospel is for every person on the world not just the Jews, then the story of Cornelius

93. Barret, 'The Acts of the Apostles,' 124.

94. Johnson, *The Acts of the Apostles*, 43.

95. Johnson, *The Acts of the Apostles*, 44.

96. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 239.

97. Neil, *Acts*, 73., Johnson, *The Acts of the Apostles*, 43., Bruce, *The Book of the Acts*, 55. Neil, *Acts*, 73.

98. Witherington, III, *The Acts of the Apostles*, 135.

99. Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts – A Literary Interpretation* (Minneapolis: Fortress, 1990), 27–28. 30.

100. Bruce, *The Book of the Acts*, 55. According to Bruce the opening towards the Gentiles is an important event, since the Acts presents the story in almost two chapters.

and its consequences (Acts 10; 11,1-18) would be unnecessary or at least it would be less important and as Bruce remarks, not so 'loudly' recorded. The Pentecost events could have had Gentile participants or at least bystanders, but the main message is not on the racial difference but the language difference. The Holy Spirit trespasses the boundaries of the languages not the races. Therefore, we can state that this is a second argument which shows that the Pentecost story is not the counter-story of Babel. As the listeners were Jews (as the story suggests), they are not members of the 'Gentile' category, the 'other nations,' it cannot be said that the differentiation of the nations during the events at the tower of Babel in Pentecost had been overcome. Whether these Jews represent the inhabitants of their home country or not is based on none of the sides.

But we cannot pass by the miracle of the Pentecost and the long list in vv. 9–11. The story does not represent the openness to the Gentiles, but opens the way to them, since the first barrier, cultural differences marked by the different languages, had been overcome. The boundaries of racial differences are abolished in the story of Cornelius, when a member of the Roman army becomes the member of the Christian church for the first time.

The story of Pentecost is not the story when all the nations came into the sight of God, but points to the universal mission of the church, when all the nations will join in unity through the gospel.¹⁰¹ But this unity does not mean uniformity. In unity there is space for diversity.¹⁰² As Bruce remarks: the languages are different but the content is the same: the mighty deeds of God.¹⁰³

Acts 17,26

Another important verse related to my subject is the speech of Paul on the Areopagus in Athens and especially the 26th verse where Paul was speaking in Greek, in the language of the listeners, but he did not base the understanding on the common language but on the fact that God created all the nations from one blood, and He allotted their time and place to live.¹⁰⁴

There are two possibilities to translate the first part of the verse. 1. 'From one he made every nation of mankind dwell on the face of the earth.' The verb ἐποίησέν 'made' is modal, governing the *infinitive* 'to dwell.' This gives the meaning to the sentence that the nations derived 'from one nation' or 'from one stock.' To support this MSS D, E, P and the *koine* text-tradition adds αἵματος, 'from one blood.' 2. 'From one he made the whole human race, to dwell on the face of the earth.' Here ἐποίησέν is absolute (made = created) and κατοικεῖν explains why God created them.¹⁰⁵ By Fitzmyer the second option is preferred because echoes Gen. 1,27–28 (the author enumerates the scholars who use this

101. Neil, *Acts*, 73.

102. van Wyk, 'Faith, Ethnicity', 42.

103. Bruce, *The Book of the Acts*, 52.

104. Acts 17,26: And hath made of one blood all nations of men for to dwell on all the face of the earth, and hath determined the times before appointed, and the bounds of their habitation. (King James Version)

105. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 609.

second option).¹⁰⁶ Another argument which underlines this reading is that with the use of αἵματος the reasoning of Paul fits more to the Greek philosophy about the creation. After the legend of origin of the Athenians they sprung from the soil of their native Attica. Paul contradicts this legend recalling that mankind is one in origin created by God and descended from a common ancestor. This also contradicts the belief that Greeks were superior to barbarians.¹⁰⁷ Barret's opinion is that this word was inserted because 'it was recalled that God made men not out of blood but out of the dust of the earth.' More probably the original version was the shorter and referred to the creation of one man, and the blood was added later to express the unity of all races.¹⁰⁸ Witherington thinks that Paul stresses that humans originate from 'one' blood or Adam. The first emphasizes the unity of races, the other one emphasizes the one family of the humans.¹⁰⁹

The second part of the verse creates interpretation problems as well. The debate between the scholars is about what it means that God 'determined the times before appointed, and the bounds of their habitation.' καιρός (time) and ὁροθεσία (boundary, limit) refers to the seasons of the year and inhabitable zones of the earth or historic time of the nations and the territories where they live? In favor of 'seasons' stands Acts 14,17,¹¹⁰ where the similar speech to Gentiles refers to the seasons of the year – but there the agricultural references make the meaning clear. Here we do not have such references. In Witherington's perspective καιρός refers to time, so to periods of history. 'Their habitations' probably also points us to the translation 'boundaries.' This also echoes Deut. 32,8.¹¹¹ Thus, the message is that mankind created from one person is now reuniting throughout the earth in people of God. This passage may refer to Genesis, to the story of Babel.¹¹² Bruce agrees with the second part of this argument based on the similarity with Deut. 32,8 and adds another argument that according to the Genesis the whole earth is furnished to be the home of the humans before they were created.¹¹³ The tenses in Greek suggest that the 'determination of man's home preceded his creation, in Divine plan.'¹¹⁴ But according to time he prefers the season-explanation, 'allotted-seasons' is interpreted by

106. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 609. Johnson also agrees that Luke here is alluding to Genesis 1,27–28 and 2,7. Johnson, *The Acts of the Apostles*, 305.

107. Bruce, *The Book of the Acts*, 337.

108. Barret, 'The Acts of the Apostles', 842.

109. Witherington, III, *The Acts of the Apostles*, 526.

110. 'Nevertheless he left not himself without witness, in that he did good, and gave us rain from heaven, and fruitful seasons, filling our hearts with food and gladness.' (KJV)

111. 'When the most High divided to the nations their inheritance, when he separated the sons of Adam, he set the bounds of the people according to the number of the children of Israel.' (KJV)

112. Witherington, III, *The Acts of the Apostles*, 526–527. This view is also shared by Neil, *Acts*, 191.

113. The preexistence of the nations in the will of God is shared by Barret as well. He deduced this conclusion based on the meaning of ὁρίζω (decide, determine, designate). Barret, 'The Acts of the Apostles', 842.

114. J.H. Moulton, MHT I (Edinburgh, 1906), 133. Quoted by Bruce, *The Book of the Acts*, 338.

him as a supplier of food. In his opinion the time as the determined periods for the rise and fall of empires is less likely,¹¹⁵ *καιρός* should be taken literally, as 'seasons of the year.'

Conclusions

Related to the first part of this verse we can conclude that insertion or omission of *αἵματος* has the same meaning: keeping the word the one racial root of mankind is emphasized, and with the omission, the idea of the nations belonging to one family will be in the light. In both cases the message is clear: all nations are rooted in God, they form one family by origin or race. All the interpretations of the second part point to the sovereignty of God, who guides all the nations. The existence and activity of the nations are in the hand of God. With this statement, Paul rejects the claims of the Greeks (but inclusively of all the other nations) that they might be superior to the others. As Bruce states, 'neither in nature nor in grace, neither in the old creation nor in the new is there any room for ideas of racial superiority.'¹¹⁶

Gal. 3,28

Paul throughout this letter discusses the problems related to the connection between the Jewish and Gentile Christians. This verse is included in a short pericope in the 3rd chapter, which is about the situation of the Gentile Christians. The preceding pericope is about the Jewish Christians, which is closed in 3,25 and then Paul writes about the status of the Gentile Christians from the point of view of Christ's salvation. In Hans Dieter Betz's belief this is 'the goal towards which Paul has been driving all along.'¹¹⁷ The breaking down of the wall between Jewish Christians and Gentile Christians was fundamental to Paul.¹¹⁸ The core of the problem was that Jews in some way expected to have a superior position in the Church caused by their former attitude well-framed in the prayer when the Jews expressed their thankfulness that they are not Gentiles, slaves or women.¹¹⁹ Paul states that in Christ through belief there is 'neither Jew nor Greek, there is neither bond nor free, there is neither male nor female: for ye are all one in Christ Jesus.' But how should we understand this verse?

First of all the scholars agree that *Ἑλλήν* in the NT means not just 'Greek' but 'Gentiles' in general as well.¹²⁰ Therefore, the reference on the Greeks includes in the message the other Gentiles as well.

115. Bruce, *The Book of the Acts*, 338.

116. Bruce, *The Book of the Acts*, 337.

117. Hans Dieter Betz, *Galatians – A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 181.

118. F.F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Galatians*, *The New International Greek Testament Commentary* (Paternoster Press, 1982), 187.

119. Ronald Y.K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, *The International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 175., James D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, *Black's New Testament Commentary* (Peabody: Hendrickson, 1993), 206.

120. Ernest de Witt Burton, *The Epistle to the Galatians*, *The International Critical Commentary* (Edinburgh: T & T Clark, 1921), 207. Richard N. Longenecker, *Galatians*, *Series Word Biblical Commentary* (Dallas: Word Books, 1990), 157.

In this verse Paul enumerates three antitheses through which he points to the fact that both Jewish Christians and the Gentile Christians of Galatia are the sons of God. The first antithesis is the basis of his statement; the other two are completing the first one.¹²¹ The first half of the verse speaks negatively about the old situation which was eliminated, then in a positive way in the second part of the verse, which is established. The first antithesis has the strongest message as the title 'son of God' before was reserved for the Jews and even they could receive at the last judgment from God himself, and here Paul attributes to the Gentiles now.¹²² But on the other side existed the claim for superiority as well: the Greeks had a similar formula as the Jews: Thank you, that I'm not a beast but a human, man not a woman, Greek and not barbarian.¹²³ Paul abolished this overplayed self-awareness on both sides. With the next two antitheses Paul covers the full range of the deepest distinctions within human society – racial/cultural, social/economic, sexual/gender.¹²⁴

The verse has parallels in the Pauline letters: in 1Cor. 12,13 the equality of these former distinctions is established by the Spirit, in Col. 3,11 the same is established by the new creation. The question is whether in the new creation, in Christ, through the Spirit, in the Christian Church these boundaries, distinctions disappeared? Not at all. The Jews remained Jews, the Gentiles remained Gentiles. The slaves still remained slaves, as Paul in 1Cor. 7,17-24; Col. 3,22-25 defines their responsibilities towards their master. The passage has nothing to do directly with the annulment of nationalities or abolition of slavery or genders.¹²⁵ But the point is that in front of God there is no privileged or neglected status, before God everybody is equal. What it means is that nobody is better in front of God. He has no favorite children. As in the story of Pentecost cultural schisms have been overcome here 'in Christ the old racial schisms and cultural divisions had been healed.'¹²⁶ Thus, the distinction remained, since it is not allowed to efface the difference between man and woman, the difference between the nations should not be wiped out either, but the differences do not make any nation better than the other. J. Louis Martyn states 'To pronounce the nonexistence of these opposites is to announce nothing less than the end of cosmos.'¹²⁷ And indeed this equality points to the eschaton where in Jesus Christ all the distinctions will vanish.

121. Longenecker, *Galatians*, 157.

122. Betz, *Galatians*, 185.

123. Bruce, *The Epistle*, 187.

124. Dunn, *The Epistle*, 207. In the last antithesis the author uses the specific words of male and female not man and woman emphasizing the relationship between the genders and not the connection between the husband and wife. Fung, *The Epistle*, 175.

125. Burton, *The Epistle*, 206–207. But for Betz this creates a problem. He can not accommodate this verse with the exhortations in Col. 3,22-25. Betz, *Galatians*, 193.

126. Longenecker, *Galatians*, 157.

127. J. Louis Martyn, *Galatians*, Series *The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1997), 376.

Conclusions

If the stories in the OT about the nations are the stories of the fall of mankind,¹²⁸ of their failure and of their well deserved punishment, than the pericopes of the NT related to this subject are the stories of healing. What was spoiled by mankind in the OT, which is fixed by God in the NT.

In Acts 17,26 Paul echoes the OT theology about the nations: they are the descendents of one man, they form one family. This is not changed in the NT, in the time of the Christian Church. All the nations are equal; they have the same position in their relationship with God: they are all the sons of God by faith. None of the nations has the right to declare itself the dominant nation over other nations, or ethnic groups. All the nations are equal not just by the order of God, but by their sins: every nation is sinful, and needs the salvation of God.

The story of the Pentecost and Gal. 3,28 are similar in their message. In the Pentecost story the language-barriers in Gal. 3,28 the racial and ethnic differences have been overcome. It might be able to be said about these two passages that together they are the counter-stories of Babel. But there is a very important difference between the starting point of the Babel-story and the message of these two NT passages. As the Babel-story begins with the statement that all people had the same language, they formed one nation, in the NT this has not been restored. The linguistic and racial, ethnic, national differences are still reality. Then were the Pentecost story and the speech of Paul useless? No, but they transmit something else. In the Pentecost story the message is that even if the linguistic barriers are preserved, in the spread of the Gospel they are no longer barriers. The Gospel respected the languages of the peoples, and not because the languages in themselves have values, but because these are the proper circumstances to efficiently reach people in their time-bound status. This is also the case with Gal. 3,38. The differences between nations, genders, social distinctions are not wiped out, but they are overcome. The verse points in time to the timeless era, to the eschaton, where there will be neither Jews nor Greeks etc. But the Christian Church works in time for the eschaton, therefore respecting the characteristics of time (cultural, ethnic, language differences) points to the eschaton where these will not have any importance.

Bibliography

- BARRET, C.K.: The Acts of the Apostles Vol. 1. in: J.A. Emerton, C.E.B. Cranfield (eds) *The International Critical Commentary* (Edinburgh: T&T Clark, 1994).
- BETZ, Hans Dieter: *Galatians – A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Philadelphia: Fortress Press, 1979).

128. For Flip Theron the whole OT is the story of the fall of mankind. Flip Theron, 'One Bible, Two Testaments: Covenant, Ethnicity and New Creation,' in: E.A.J.G. van der Borgh (ed) *Faith and Ethnicity 2* (Zoetermeer: Meinema, 2002) 56–59.

- BRUCE, F.F.: The Book of the Acts. Series *The New International Commentary on the New Testament*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).
- BRUCE, F.F.: The Epistle of Paul to the Galatians, Series *The New International Greek Testament Commentary* (Paternoster Press, 1982).
- BRUEGGEMANN, Walter: *Theology of the Old Testament*, (Minneapolis: Fortress Press, 1997).
- CULY, Martin M. – PARSONS, Mikeal C.: *Acts – A Handbook on the Greek Text* (Waco: Baylor University Press, 2003).
- DAVIDSON, Robert: Genesis I–II. Series *The Cambridge Bible Commentary*, (Cambridge: University Press, 1973).
- DYRNESS, William: *Themes in Old Testament Theology*, (Carlisle: Paternoster, 1977).
- DUNN, James D.G.: The Epistle to the Galatians, Series *Black's New Testament Commentary* (Peabody: Hendrickson, 1993).
- FITZMYER, Joseph A., S.J.: The Acts of the Apostles, Series *The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1998).
- FUNG, Ronald Y.K.: The Epistle to the Galatians, Series *The International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988).
- HAMILTON, Victor P.: The Book of Genesis. Chapters 1-17. Series *The New International Commentary on the Old Testament*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1990).
- KOZMA Zsolt: *Szavak az Igéből*. (Words from the Word), (Kolozsvár: EREK, 2003).
- LONGENECKER, Richard N., Galatians, Series *Word Biblical Commentary* (Dallas: Word Books, 1990).
- MARTYN, J. Louis: Galatians, Series *The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1997).
- PENNOCK, Robert T.: *Tower of Babel*. (Cambridge, MIT Press, 1999).
- RÓZSA Huba: *A Genezis könyve I*, (The Book of Genesis) (Budapest: Szent István, 2002).
- SKINNER, John: A Critical and Exegetical Commentary on Genesis. Series *The International Critical Commentary*, (Edinburgh: T & T Clark, 1912).
- SPEISER, E. A.: Genesis. Series *The Anchor Bible*, (New York: Doubleday, 1964).
- SZŰCS Ferenc: 'Reformed and Hungarian: Faith and Ethnicity in a Middle and Eastern European Context,' in: Eddy A.J.G. van der Borgh (ed), *Faith and Ethnicity* Vol. 2 (Zoetermeer: Meinema, 2002).
- TANNEHILL, Robert C.: *The Narrative Unity of Luke–Acts – A Literary Interpretation* (Minneapolis: Fortress, 1990).
- THERON, Flip: 'One Bible, Two Testaments: Covenant, Ethnicity and New Creation,' in: E.A.J.G. van der Borgh (ed) *Faith and Ethnicity* 2 (Zoetermeer: Meinema, 2002).
- WALTKE, Bruce K.: *Genesis*, (Grand Rapids: Zondervan, 2001).

- WENHAM, Gordon J.: Genesis 1–15. Series *Word Biblical Commentary*, (Waco: Word Books, 1987).
- WILLIAMS, C.S.C.: A Commentary on the Acts of the Apostles, Series *Black's New Testament Commentaries* (London: Adam & Charles, 1957).
- WITHERINGTON, Ben, III: *The Acts of the Apostles – A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).
- DE WITT BURTON, Ernest: The Epistle to the Galatians, Series *The International Critical Commentary* (Edinburgh: T & T Clark, 1921).
- VAN WYK, J.H.: Faith, Ethnicity and Contextuality. An Investigation of their Relation and Relevance to Church and Christianity. In *Faith and Ethnicity Vol 2* Meinema, Zoetermeer 2002.

*Borzási Pál Zoltán:*¹

Krisztus Fiú: Isten páratlan kijelentője A Zsidókhoz írt levél prológusának krisztológiája

**Abstract. Christ Is Son: God's Unique Revealer. The
Christology of the Prologue of the Epistle to the Hebrews.**

The author of the Epistle to the Hebrews presents Christ in the prologue (1:1–4) in a theologically rich way. Christ's general work comprises creation ("through whom he created the world") and providence ("he upholds the universe the word of his power"), while his special work is to reveal God to us and to cleanse us from our sins. Regarding his carrier he is prophet (who reveals God), priest (who makes atonement for our sins) and king (who sits at God's right hand). He is pre-existent in his being (inherits everything even before creation took place) and after his God-revealing and sin-expiating work – which implies his incarnation – is glorified forever (as he is seated on God's throne). Although he alone and without aid created the universe (hence his independence from the world), he came to inherit everything only through the Father (hence his dependence on the Father). Since he is not less than son, his name is greater than the angels'. However, since he is Son, it is inferred from the allusions to different psalms that he is great David's greater Son, hence he is the Messiah. Consequently, his sonship has ontological and functional aspects as well. Having accomplished both divine and human tasks, he is both God and man in one person.

The very fact that God speaks to us in his Son makes this revelation utterly unique. There was nothing like that in the Old Testament. The divine sonship of Christ that makes God's revelation in the New Testament better and superior than his revelation in the Old Testament. However, this new revelation implies both continuity and discontinuity with the old. The continuity ensures that it is the same God who reveals himself to his people, while the discontinuity aspect emphasises that something completely new took place. Nevertheless, it is the discontinuity aspect that is most emphasized: the instrument and means of God's revelation now is the Son, formerly being the prophets; the recipients of the revelation are "us", in contrast with the fathers in the past; the time of revelation is identified as "these last days", which is contrasted with "in the past". Finally, concerning the history of revelation in the Bible this new revelation of God in Christ has a climactic and final aspect as well.

Keywords: Son, christology, superior, revelation, discontinuity.

1. Bevezetés

A Zsidókhoz írt levél úgy ismert a bibliakutatók között, mint ami „az Újszövetség egyik legrejtélyesebb könyve... hasonlít Melkisédekre. Nincs családfája, nem tudjuk, honnan

1. A Református Tanárképző Kar doktorandusa. Email: palborzasi@yahoo.com.

jön, hová megy. Ki írta és kinek? Nem ismerjük a választ, és valószínűleg a feltevéseken túl nem is juthatunk egyhamar.”²

Bár e bevezetéstani kérdéseket illetően tényleg szegényesek a válaszaink, sokkal többet mondhatunk a Zsidókhoz írt levél krisztológiájáról. A *krisztológia* kifejezésen a názáreti Jézus személyének és munkájának teológiai értelmezését értjük. Amint tudjuk, ez nem kizárólagos témája a Zsidókhoz írt levélnek, még kevésbé a levél bevezetésének, hiszen mindent számba véve, nem túlzás azt mondani, hogy tulajdonképpen a Krisztusról való tanúskodás a központi témája az egész ÚSZ-nek.³ Mindemellett mondhatjuk, hogy amikor krisztológiáról beszélünk, a Zsidókhoz írt levél mindig különös hangsúllyal kerül szóba.

Jelen értekezés célja megvizsgálni a Zsidókhoz írt levél prológusát, mégpedig olyan módon, hogy miközben figyelünk az eredeti szövegre és annak értelmezésére, lényeges hangsúlyt fektetünk annak teológiai aspektusára, főleg annak *krisztológiai* jelentőségére.

2. A prológus elemzése

A levél bevezetőjének az 1,1–4-et tekintjük, amit az egyik legszebben megszerkesztett görög mondatnak tartanak a bibliamagyarázók.⁴ Bár egyes bibliafordítások több mondatra osztják a bevezető szakaszt, a görög szövegben ez egyetlen mondatot alkot, amelyben a főmondat az, hogy „Isten... szólt.” A főalany („Isten”) az 1. versben szerepel, míg a főige („szólt”) a 2. versben. Az 1. versben található „szólt” ugyanis melléknévi igenév szerepét tölti be. Mire a mondat végére érünk, már sejtjük, mi lehet a prológus – és egyben az egész levél – fő témája: a Fiú kiválósága.

Ebben a négy versben a szentíró úgy mutatja be Krisztus kiválóságát, hogy előbb az isteni kijelentés-történet összefüggésében beszél a Fiú által közölt reveláció felsőbbrendűségéről (1,1–2a), aztán hét jelentős tagmondatba sűrítve szól a Fiú személyéről és munkájáról (2,b–3), végül pedig az angyalokkal összehasonlítva tárja eléink az ő kiemelkedő alakját (1,4). Összesen tehát kilenc kijelentést találunk Krisztust illetően, amelynek mondatnani szerkezetét a következő módon szokásos felvázolni:

A A Fiú szembeállítva a prófétákkal (1,1–2a)

B A Fiú, mint messiási örökös (1,2b)

C A Fiú teremtmő munkája (1,2c)

D A Fiú közbenjáró szerepe (1,3a–b)

C' A Fiú megváltó munkája (1,3c)

2. Gerőfiné Brebovzsky Éva, „A Zsidókhoz írt levél.” *Bibliaismereti Kézikönyv*, szerk. Pecsuk Ottó (Budapest: Kálvin János Kiadó, 2008), 625.
3. Hasonlóképpen szólhatunk a korai egyház ígéhirdetéséről, valamint annak teológiájáról, hisz az is szinte kizárólag krisztológia volt. Vö. Richard N. Longenecker, ed. *Contours of Christology in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), xii.
4. H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1989), 36; William L. Lane, *Hebrews 1-8*. Word Biblical Commentary. Volume 47a (Dallas: Word Books, 1991), 5; David L. Allen, *Hebrews: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. NAC. (Nashville: B & H Publishing, 2010), 95.

B' A Fiú, mint messiási király (1,3d)

A' A Fiú szembeállítva az angyalokkal (1,4)⁵

Mivel a prológus nem csak programadó jellegű,⁶ hanem különösen gazdag krisztológiai szempontból is,⁷ e versekkel érdemes behatóan foglalkozni. A bevezetőnek fentebb bemutatott irodalmi felépítéséhez igazodva a következőkben sorra vesszük a szerző állításait a Fiúról – összesen hetet –, majd egy teológiai összegzésben megfogalmazzuk azok krisztológiai jelentőségét.

2.1. A Fiú szembeállítva a prófétákkal

A szerző azzal kezdi az ő homíliáját, hogy összehasonlíttja és kontrasztba állítja Istennek a múltban adott kijelentését az ő Fiában nyújtott kijelentésével. A hasonlóság abban áll, hogy Isten nem maradt néma, sem az ószövetség, sem az újszövetség ideje alatt, hanem szólt. Az, aki kommunikált az emberekkel, maga Isten volt mindkét esetben.

E hasonlóság ellenére azonban lényeges különbségek vannak a két kijelentés között: „Miután régen sokszor és sokféleképpen szólt Isten az atyákhoz a próféták által, ezekben a végső időkben a Fiú által szólt hozzánk” (1,1–2a). Isten tehát most nem próféták által szólt hozzánk, hanem az ő Fia által. A hangsúly itt a határozott névelő nélküli *ἐν υἱῷ* kifejezésen van, azon, hogy Isten most („a”) Fiában szólt hozzánk. Ez nem csak azt jelenti, hogy Isten a Fia *által* szólt, amint régen a próféták által – bár ez is benne foglaltatik –, hanem sokkal inkább azt, hogy Isten a Fiában (*ἐν*) szólt: mindaz, amit a Fiú mond, minden, amit tesz, és minden, aki a Fiú önmagában, az mind Isten kijelentése: Isten a Fiában szólt. Más szóval, a Fiú maga az isteni kijelentés.

Amiről a próféták csak jövendöltek, azt a Fiú meg is valósította: a végső idők, az utolsó napok bevezetését.⁸ A régmúlt idők az Ószövetséget jelölik. A zsidó felfogás szerint a Messiás eljövetelel Isten a történelmet majd két egymást követő korszakra osztja. A keresztyén álláspont azonban ezt *módosítással* vette át, mégpedig úgy, hogy az eszkatológiai idők csakugyan elkezdődtek Jézus első eljövetelekor, ám anélkül, hogy az első (régi) világkorszak véget ért volna. Más szóval, az Isten által megígért jövő belépett az ember elmúltó jelenébe. Horváth Levente kifejezésének ide vonatkoztatásával élve, megjelent „a ‘majd’-re-ménysége a ‘már most’-ban.”⁹

5. A prológus szimmetrikus strukturáját és különösen annak keresztező alakzatát (chiasmus) illetően a következő kommentárok javaslatait követtük, kisebb-nagyobb eltérésekkel: Lane, *Hebrews* 1-8, 6-7; Allen, 133; Peter T. O'Brien, *The Letter to the Hebrews*. Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 46; George H. Guthrie, *Hebrews*, The NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 55.

6. Lane, *Hebrews* 1-8, 17.

7. Allen, 135.

8. Lane, *Hebrews* 1-8, 10.

9. Horváth Levente, „Találkozások.” *A különbözőség ajándéka*, Bálint Ágnes, szerk. (Kolozsvár: Koinónia Könyvkiadó, 1999), 12-13.

Isten Fiának eljövetele tehát eszkatológiai:¹⁰ „mert akkor sokszor kellett volna szenvednie a világ kezdete óta. Most azonban egyszer jelent meg *az idők végén*, hogy áldozatával eltörölje a bűnt” (Zsid 9,26; kiemelés tőlem). Mivel tehát Isten Fia előrehozta a véget, benne már jelen van a jövő, s így az újszövetségi időfogalomban mindkettő párhuzamosan létezik, és együtt halad egészen a kiteljesedésig, azaz Krisztus második eljöveteléig.

Istennek az atyáknak adott kijelentése tehát progresszív volt, de nem olyan módon, hogy korábban kevésbé volt igaz, most pedig sokkal igazabb, sem nem úgy hogy korábban ez kevésbé volt értékes, most pedig értékesebb. Hiszen mindkettőt ugyanaz az Isten adta.¹¹ A különbség sokkal inkább abban áll, hogy Isten most nem próféták által, hanem saját *Fiában* szólt hozzánk, ami különös jelentőséggel bír a szentíró számára.

2.2. A Fiú, mint messiási örökös

Mielőtt a 4. versben a Fiúnak az angyalok fölé rendeléséről írna a szerző, a 2. és 3. versben nem kevesebb, mint hét summás dolgot említ róla:

- (1) a Fiú az, akit Isten „örökösévé tett mindennek”,
- (2) „aki által a világot teremtette”,
- (3) „aki dicsőségének kisugárzása” és
- (4) „lényének képmása”,
- (5) „aki hatalmas szavával hordozza a mindenséget”,
- (6) „aki miután minket bűneinktől megtisztított”
- (7) „a mennyei Felség jobbjára ült.”

Ezek a velős állítmányok a Fiúnak az Atyával való különleges kapcsolatára utalnak. Számunkra nem kell, hogy meglepő legyen, hogy épp hét jellemzés van felsorolva a Fiúról,¹² hiszen a bibliai időkben a 7-es szám a teljesség, illetve a tökéletesség száma volt. A hétszeres jellemzés által a szerző a Fiú isteni tökéletességét és teljességét akarja kiemelni.

Ezek közül az első úgy beszél a Fiúról, mint akit Isten „örökösévé tett mindennek” (1,2b). Az *ὁν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων* valószínű, hogy a Zsolt 2,8-ra utal: „Kérd tőlem, és neked adom örökségül a népeket, birtokul a földkerekséget.” Ezen utalás lehetősége hangsúlyozva volt úgy az ősegyházban, mint a középkorban.¹³ Mivel a Zsid 1,5-ben a szentíró konkrétan idézi a Zsolt 2,7-et, nagy a valószínűsége annak, hogy már itt a prológusban is a Zsolt 2-re utal, és annak tudatában ír.¹⁴ A Zsolt 2 már régtől fogva messiási zsoltárként volt értelmezve. Az örökség Izraelben az elsőszülött joga és kiváltsága volt, akié volt elvileg már minden, mint ahogy később ténylegesen és véglegesen. Mivel azonban Istennek csak egy Fia van, és így egy örököse, ezért a Fiú örököl mindent. A hangsúly itt valószínű, hogy

10. Donald A. Hagner, *Encountering the Book of Hebrews: An Exposition*. (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), 40.

11. F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*. Revised edition. New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 45.

12. Érdekes, hogy az 1. rész második felében található ószövetségi idézetekből is ugyancsak hét van.

13. Philip Edgcumbe Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1977), 39.

14. Lane, *Hebrews* 1–8, 12.

a jövő időn van, amikor Krisztus úgy lesz elismerve, mint mindenek Ura (vö. Fil 2,10–11). Bár a Zsidókhoz írt levél szerzője szerint a Fiú már elkezdte birtokba venni királyi örökségét, annak kiteljesedése még várat magára a végkifejlet idejéig (Zsid 1,13; 2,8–9).

2.3. A Fiú teremtő munkája

A Fiúról szóló második jellemzés elmondja, hogy mit tett Isten a Fia által: nem kevesebbet, mint $\delta\iota\ \alpha\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\pi\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\nu\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\iota\omega\nu\alpha\varsigma$, *aki által a világot is teremtette* (1,2c). Mivel az $\alpha\iota\omega\nu\alpha\varsigma$ a Zsidókhoz írt levélben utalhat úgy időre, mint térre (9,26; 11,3),¹⁵ feltételezhető, hogy jelen esetben a Fiú teremtő munkája az egész univerzumot magában foglalja, térben és időben egyaránt.¹⁶ A Fiú világteremtő munkája pedig köztudottan isteni képességre vall, hiszen csak Isten az, aki teremteni tud. A Zsidókhoz írt levél szerzője ezáltal nyilván utal Krisztus istenségére.

Az a tény, hogy Isten előbb örökössé tette a Fiút, és csak azután teremtett általa mindent, visszásnak tűnik. Hiszen hogyan válhatott a Fiú örökösévé bárminek, ha még nem volt teremtvé (általa) semmi? Akkor minek lett örökösévé téve? Meglehet, hogy a szentíró itt a bekövetkező teremtetést szem előtt tartva mondja a Fiúról, hogy örököse mindennek. Továbbá, ez azt is jelenti, hogy Krisztus *Fiú*-volta nem egy későbbi adoptációtól függ, talán a teremtett világba való bejövetele után, pontosabban a megkeresztelkedése következtében.¹⁷ Nem. A Zsid 1,2 szerint Krisztus már Fia volt Istennek, nem csak mielőtt eljött volna e világba (vö. Mk 12,6), hanem mielőtt megteremtette volna a világot.

2.4. A Fiú közbenjáró szerepe

A következő három kijelentés a Fiúról lényegében a prolóógus súlypontját alkotja: „Ő Isten dicsőségének a kisugárzása és lényének képmása, aki hatalmas szavával hordozza a mindenséget...” (1,3a–b). A bevezető első felében (1,1–2) Isten volt az alany, ahol négy ige jelezte aktivitását: $\acute{\omicron}\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \lambda\alpha\lambda\acute{\eta}\eta\sigma\alpha\varsigma\ \dots\ \acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\lambda\eta\sigma\epsilon\nu\ \dots\ \acute{\epsilon}\theta\eta\kappa\epsilon\nu\ \dots\ \epsilon\pi\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\nu$ – Az Isten szólt... szolt... rendelt... teremtett. A bevezető második felében a Fiú az alany, egészen a 4. vers végéig. A $\acute{\omicron}\varsigma$ vonatkozó névmás a Fiúra utal és mindent, amit ezután mond a szerző, a Fiúra nézve jelenti ki. Ezzel a váltással megfigyelhető az is, hogy a prolóógus első felében kozmológiai, míg a második felében szoteriológiai tényezőkkel van dolgunk.¹⁸ Vegyük sorra tehát a következő három kijelentést.

1. A Fiú, „Isten dicsőségének a kisugárzása.” Ez a kifejezés egybetartozik a másodikkal: „és lényének képmása.” Mindkettő isteni tulajdonságokat rejt magában. Az első megjelölés azonban, az $\acute{\alpha}\pi\alpha\upsilon\gamma\alpha\sigma\mu\alpha$ „kisugárzás,” vagy „visszatükröződés” csak itt fordul elő az Újszövetségben. Problémát okoz itt számunkra az, hogy a $\acute{\alpha}\pi\alpha\upsilon\gamma\alpha\sigma\mu\alpha$ kétféleképpen értelmez-

15. Vö. 1Kor 1,20; 2Kor 4,4.

16. Bruce, 47.

17. Az adopcionista tévtanítást illetően l. Alan Cairns, „Adoptionism” and „Eternal Sonship” in *Dictionary of Theological Terms*, third edition (Belfast: Ambassador Productions, 2002), ad loc.

18. O’Brien, 46.

hető: passzív és aktív értelemben, és mindkettő lehetséges változat.¹⁹ Mivel ennek eldöntése nem egyszerű, vannak olyan magyarázók, akik nyitva is hagyják a kérdést.²⁰

Ha a jelentése passzív, akkor „visszatükröződés” kifejezéssel fordítjuk: amint egy csillogó tárgy visszaveri, vagy egy megvilágított tükör visszaadja a fényt. Ebben az esetben azonban az ἀπαύγασμα semmi többet nem mond számunkra a következő kifejezésnél (χαρακτήρ) – csak annak szinonimájaként szerepel. Mi azonban nem gondoljuk, hogy a szentíró csupán ismételné magát különböző szinonimák használatával.

Ha viszont aktív jelentéssel bír – ahogy mi gondoljuk –, akkor „kisugárzást” értünk rajta: amint a fény kisugárzik egy fényforrásból, pl. a napból. Ezek szerint a szerző úgy tekint a Fiúra, mint Aki Isten dicsőségének konkrét megnyilvánulására. Más szóval, a Fiú Isten jelenlétének dicsőséges manifesztációja (vö. Lk 9,32; Jn 1,14; 17,5; Fil 3,21). Érdeemes figyelembe venni, hogy az aktív jelentést fogadták el az egyházatyák is,²¹ és O’Brien szerint épp ez az értelmezés készítette az egyházatyákat a Niceai Hitvallás megfogalmazásában arra a kifejezésre, hogy Jézus Krisztus „világosság a világosságból.”²²

2. A Fiú Isten „lényének képmása.” χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, az ő lényének képmása. Akárcsak az ἀπαύγασμα, a χαρακτήρ is *hapax legomenon*: csak itt fordul elő az egész Újszövetségben. Ha viszont párhuzamokat keresünk, akkor a páli korpuszban a legközelebbi az εἰκὼν τοῦ θεοῦ kifejezés (2Kor 4,4; Kol 1,15), míg a jánosi írásokban a Jn 1,18, illetve a 14,9 közelíti meg leginkább az itt használt χαρακτήρ-t.

Az általános vélemény az, hogy a χαρακτήρ jelentése „metszett kép.” Amint az ókori időkben egy császár pénzérmékre metszette saját képmását, úgy található Isten „metszete” öröktől fogva a Fiúban. Más szóval, Krisztus nem kevesebb, mint Isten képmása.

Nyilvánvaló, hogy itt nem fizikai aspektusról vagy testi megjelenésről van szó, hiszen a szerző ὑπόστασις-ről, azaz Isten „lényéről” beszél. Isten tehát egyedi módon jelentette ki magát a Fiúban, mivel ő – ellentétben a prófétákkal – Isten lényének képmása.

3. A Fiú „hatalmas szavával hordozza a mindenséget.” Tehát az ő szava annyira hatalmas, hogy azzal az egész világot fenntartja. A φέρων jelzi, hogy a mindenség fenntartását a Fiú a jelenben végzi, folyamatos cselekvéssel. A fenntartás eszköze τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, az ő hatalmának a szava. Ennek háttere az Ószövetségben keresendő: ott Isten erőteljes szava az, amely világot teremt és történelmet kormányoz. Isten szava önmagában hathatós minden akarátának tökéletes véghezvitelére.²³

Ezek a kifejezések a Fiút *isteni* tulajdonságokkal illetik. Azt már láttuk, hogy Isten a Fia által teremtette a világot. Most a szentíró továbbmegy, s kijelenti, hogy a Fiú nem csak megteremti a mindenséget, hanem hordozza is azt. Sőt, amint a teremtetést az isteni szó

19. Az értelmezési probléma és a lehetséges megoldás részletes tárgyalása érdekében l.: O’Brien, 54–55 és Allen, 117–18.

20. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 98–99.

21. Hughes, 40–45. Hughes részletekbe menően tárgyalja a különböző egyházatyák értelmezését, akik túlnyomó részt aktív jelentést tulajdonítottak az ἀπαύγασμα-nak.

22. O’Brien, 55.

23. Vö. Kol 1,17: „... minden őbenne áll fenn.”

(„legyen...”)) hozta létre, úgy a teremtet világ fenntartását és gondviselő kormányzását is a szava által végzi.

A leglényegesebb tényezőnek itt mégis az tűnik, hogy a Fiú nem kevesebb, mint Isten kisugárzása és képmása, azaz önkijelentése (vö. Jn 1,1–4). Mivel ezek az állításokat a prológus keresztező alakzatának (chiasmus) középpontjában vannak, nyilván jelenthetik a Fiúval kapcsolatos kijelentések súlypontját, hiszen úgy mutatják be a Fiút, mint aki egyrészt egyedi módon képes Istent kijelenteni, másrészt pedig alapvető közbenjárói képességgel rendelkezik az Atya és a teremtés között.

2.5. A Fiú megváltó munkája

A Fiúról azt is mondja a szerző, hogy „minket bűneinktől megtisztított” (1,3c). Ez a megváltó cselekedete a Fiúnak párhuzamban áll a mi vázlatunkban az ő teremtet munkájával. Isten tehát úgy a világ teremtetését, mint annak megváltását egyaránt a Fiú által végzi.

Ez kimondottan (fő)papi tevékenység, amelynek bővebb tárgyalását és jelentőségét csak később fejti ki a szerző (9,1–10,18). Természetesen, ez magában foglalja az engesztelő áldozat bemutatását is, ami nélkül nincs bűnbocsánat.

A Fiú megváltó munkájának ószövetségi háttere elsősorban a szövetség vérével való meghintés lehetett (2Móz 24) és a nagy engesztelési nap (3Móz 16). Úgy tűnik azonban, hogy a szerző egyéb áldozatokat is szem előtt tartott, mégpedig a bűnért való áldozatot (Zsid 10,5–11) és a vörös tehén hamvát (4Móz 19,19; Zsid 9,13). Sőt, a naponkénti áldozatok is említve vannak (Zsid 10,11).

A szentíró a καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος, *bűneinktől megtisztulást* szerezve kifejezéssel foglalja össze az evangélium lényegét, amihez az olvasóknak minden körülmények között ragaszkodniuk kell. Bár Krisztusnak a világot kormányzó gondviselése és a mindenséget fenntartó munkája folyamatos cselekvésben nyilvánul meg, a bűntől való megtisztítás olyan eljárás volt, ami egyszer s mindenkorra megtörtént a múltban (Zsid 7,27; 10,12; 12,2).

Több mint valószínű, hogy a címzettek egykor részt vettek nem csak a helybeli zsinagógák szombatnapi alkalmain, hanem a Mózes törvénye által előírt és a jeruzsálemi templomban gyakorolt ószövetségi ünnepeken is. Következésképp, számukra eléggé ismerősek lehettek az áldozatokról szóló törvények és azoknak ószövetségi alkalmazásai, amelyre a καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος utal. Az viszont teljesen új lehetett nekik, hogy a bűnöktől való megtisztulást nem csak Krisztus mutatja be az Újszövetségben, hanem ezt saját magát megáldozva végzi el!

Amit pedig a Fiú elért áldozatával, az nem kevesebb, mint a bűnök *bocsánata*: teljes és hathatós megtisztulás. Ilyet nem lehetett elmondani sem az ószövetségi papokról, sem az áldozatokról (10,4) – ennél fogva a Fiú felsőbbrendűsége sokkal inkább megnyilvánul. Következésképp, az ő áldozata *végérvényes*, ellentétben a lévitai papok áldozatával, akiknek szüntelen ismételniük kellett áldozataikat. Végül pedig a Krisztus áldozata olyan *áldás-sal* jár a címzettek számára, amit azok soha nem tapasztalhattak az ószövetség ideje alatt:

most szabad menetelük lehet mindnyájuk számára Isten jelenlétébe, a mennyei szentélybe. Nem meglepő tehát, ha ez a címzettekől meghátrálás nélküli teljes odaszánást követel.

2.6. A Fiú, mint messiási király

A Fiú ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς, „a mennyei Felség jobbjára ült” (1,3d). Lévén, hogy az ἐκάθισεν ragozott, véges ige (verbum finitum), míg a 3. versben eddig előforduló igék mind participiumi igék voltak (ὢν... φέρων... ποιησάμενος – *lévén... hordozván... szerezvén*), a szerző ezáltal azt akarja közölni, hogy itt tulajdonképpen a Fiú trónra lépése a fődolog, és az összes többi kijelentés ettől az állítástól függ.²⁴

A Fiú trónra lépése tehát magában foglalja az engesztelési munka véghezvitelét, aminek a nagy eredménye a bűneinktől való megtisztulás. Az a tény, hogy ő leült, jelzi nem csak a Fiú munkájának befejezett voltát – ami később még bővebb kifejtést nyer (Zsid 10,11–14) –, hanem az Atya tervének megvalósítását is.²⁵ Természetesen, a trónra lépés egyúttal feltételezi a feltámadást és a mennybemenetelt. E két dolog – a bűnöktől való megtisztítás és a trónra lépés – képezi a Zsidókhoz írt levél krisztológiájának lényegét, amint azt a szentíró később részletesen ki fog fejteni.

Az a kijelentés, hogy a Fiú a mennyei felség trónjára lépett, világos utalás a Zsolt 110,1-re (εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου – LXX 109,1). Ez a textus kulcsversnek számít a Zsidókhoz írt levélben Krisztus személyét és munkáját illetően, hiszen a Zsolt 110,1-et a szerző még sokszor fogja idézni konkrétan vagy utalni fog rá burkoltan (Zsid 1,13; 8,1; 10,12; 12,2).

A Fiú trónra lépése jelzi az ő egyediségét is, hiszen sehol nem találunk ilyet az ŐSZ-ben, hogy a mennyei Felség²⁶ valakivel valaha megosztotta volna trónusát, azaz, királyi uralmát. A Zsolt 110,1 az egyetlen textus az egész ŐSZ-ben, ahol arról olvasunk, hogy az Istenen kívül valaki más még helyet foglalhat vele együtt a királyi trónuson. Az ἐκάθισεν, *leült* ige (Zsid 1,3d) pedig jelzi, hogy a Fiú tényleg engedelmeskedett az isteni parancsnak, melyet a Zsoltárok könyvében mond neki az Úr.²⁷

Krisztus trónra lépése egyáltalán nem jelenti, hogy az Atya uralma bármilyen mértékben csorbát szenvedett volna, hanem sokkal inkább jelzi a Fiú páratlan nagyságát és töretlen autoritását,²⁸ hiszen ő nem máshová, hanem épp az Atya jobbjára ült. Ezzel kapcsolatosan érdemes O’Brien szavait idézni:

Az, hogy ő hol foglalt helyet, azaz Isten *jobbján*, legalább annyira fontos, mint az a tény, hogy ő leült. Valakinek a jobbján ülni különleges megtiszteltetés és kiváltság volt (1Kir 2,19). Az Őszövetségben az Úr jobbjá jóindulatú kedvezést jelentett (Zsolt 80,18; Jer 22,24), győzelmet (Zsolt 20,7; 44,4; Ézs 41,10), és hatalmat (2Móz 15,6;

24. Guthrie, „Hebrews,” 924; Hagner, 44; Lane, *Hebrews* 1–8, 15.

25. O’Brien, 60.

26. A μεγαλωσύνη, *Felség* kifejezés tulajdonképpen Isten körülírása.

27. Ellingworth, 102.

28. Lane, *Hebrews* 1–8, 16.

Zsolt 89,14; Ézs 48,13). Krisztus számára tehát Isten jobbjára ülni azt jelentette, hogy osztozik az Atyával a trónon (Jel 3,21).²⁹

2.7. A Fiú szembeállítva az angyalokkal

A prológus utolsó tagmondatában (1,4) a szentíró rátér a Fiúnak az angyalokkal való összehasonlítására: τοσοῦτω κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσω διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα, „annyival feljebbvaló az angyaloknál, amennyivel különb nevet örökölt náluk.” Az ἄγγελος szó szerint *küldöttet* jelent, amit általában *angyalként* fordítanak.

Kérdés, hogy mire utal a szerző az ὄνομα által. Jézus annyival κρείττων, *kiválóbb* az angyaloknál, amennyivel *kiválóbb* a neve az övéknél. Kevés a valószínűsége annak, hogy a „különb név” kifejezésen a szentíró a „Jézus” nevet érti.³⁰ Inkább úgy tűnik, hogy a „Fiú” címre utal, amelyet már a 2. versben is említett. Lane szerint a *kiválóbb* név a Zsolt 2,5 „én Fiam” kifejezésére utal, amit a szerző rögtön idézni is fog az 1,5-ben.³¹ Krisztus páratlan és összehasonlíthatatlan mivoltát tehát az ő fiúsága és istensége jelzi, amit a szerző hamarosan be is bizonyít számos öszövétségi idézettel.

A szentíró előszeretettel használja a κρείττων/κρείσσων, *kiválóbb* kifejezést, hogy összehasonlítsa Krisztust öszövétségi személyekkel, intézményekkel és szertartásokkal (6,9; 7,7.19.22; 8,6; 9,23; 10,34; 11,16.35.40; 12,24). Nem meglepő tehát, ha több kommentátor a κρείττων – ami a διάφορος (Zsid 8,6) és az ἄγαθος szinonimája – használatával fejezi ki a Zsidókhoz írt levél főbb szakaszainak címeit.³²

A 4. vers mondatatlanilag a prológushoz tartozik: ezzel zárul az 1. versben elkezdett mondat. A fent bemutatott mondatani struktúrát követve, különösen annak keresztező alakzatával, a 4. vers párhuzamban áll az 1–2a versekkel: amiképpen először úgy lett bemutatva a Fiú, mint aki nagyobb a prófétáknál, most azt mondja róla a szerző, hogy ő még az angyaloknál is nagyobb.

A 4. vers az ἀγγέλων említésével bevezeti a következő szakasz (1,5–2,18) témáját is: Krisztusnak az angyalokkal szembeni felsőbbrendűségét. Mivel az újszövetségi könyvek szerzői a prológusban fel szokták vázolni az illető könyvben tárgyalandó főbb témákat,³³ nem meglepő, ha ugyanazt találjuk ebben az esetben is. Bár az 1,4 tematikailag megegyezik az azt követő textus (1,5–2,18) tematikájával, ez még nem jelenti azt – ellentétben France nézetével³⁴ –, hogy a prológuştól elszakítva, a 4. verset át kellene csatolnunk a következő szakaszhoz. Legfeljebb átmeneti versnek kellene tekinteni. Az exegetikai tényezők előnyt kell, hogy élvezzenek a teológiai témákkal szemben.

29. O'Brien, uo.

30. A szentíró nagyon ritkán használja a Jézus megnevezést (pl. Zsidók 2,9).

31. Lane, *Hebrews* 1–8, 17.

32. Lásd fentebb a levél vázlatával foglalkozó alcímet.

33. A prológus programadó jellegzetességét tekintve lásd: Allen, 95.

34. R. T. France, „Hebrews.” In *The Expositor's Bible Commentary*. Revised edition. Tremper Longman III and David E. Garland, general editors (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 37.

3. A prológus krisztológiája

A fenti elemzések után elmondhatjuk, hogy a prológusban a szentíró szinte gényuszi tehetséggel foglalta össze Krisztusnak a prófétákkal és az angyalokkal szembeni felsőbbrendűségét, mégpedig a lehető legfennköltebb kifejezéseket használva.³⁵ Láttuk, hogy amit Krisztusról mond, azt elsősorban annak fényében mondja, amit Isten már az ŐSZ-ben kijelentett. Ennek kapcsán a következőket szeretnénk megjegyezni.

3.1. A Krisztusban adott kijelentés kapcsolata a próféták által adott kijelentéssel: kontinuitás és hasonlóság

Létezik egy bizonyos folytonosság a Krisztusban adott kijelentés és a próféták által adott kijelentés között. A Zsid 1,1–2a világossá teszi, hogy ugyanaz az Isten jelentette ki magát mindkét esetben: „szólt Isten [θεὸς λαλήσας] ... szólt [ἐλάλησεν].” Később olvassuk, hogy amiképpen hirdettetett az evangélium a szerzőnek és a címzetteknek a mostani időben, hasonlóképpen szólt az örömhír a régieknek is a múltban (4,2; 11,40). Látjuk tehát, hogy szoros összefüggés létezik a két reveláció között.³⁶ Mindkét esetben a kijelentést a verbális és auditív jellegzetességek dominálták, még akkor is, ha bizonyos esetekben jelen voltak vizuális aspektusok is.³⁷ Az isteni kijelentés ezen propozicionális jellege alapvető része a kijelentéstannak, úgy a történelmi teológiában, mint a dogmatikában.

A két különböző kijelentés – ŐSZ és ÚSZ – közötti kontinuitás tehát egységessé teszi az üdvtörténet egész ideje alatt kapott revelációt, úgy az ŐSZ-i, mint az ÚSZ-i Szentírást. Vigyáznunk kell tehát, hogy ne legyen elszakítva az ŐSZ-i kijelentés az ÚSZ-i kijelentéstől, se ne legyen a kettő erősebben szembeállítva, mint amennyire az Írás erre felhatalmazást ad. Mivel a kijelentés forrása mindkét esetben Isten, és mivel Isten önmagában egy integrált és következetes lény, ezért nem meglepő, ha a két kijelentés között is szerves hasonlóságot találunk. Sőt, számítunk is a folytonosságra és a hasonlóságra. A Krisztusban nyert kijelentés isteni jellegéről pedig hadd idézzük Allen-t:

Ennek az a végeredménye, hogy Isten „beszéde” Jézusban, a Fiúban, olyan „valami, amit Isten mond, valami, amit Isten tesz, és valami, ami Isten maga.” A Zsid 1,1–4 sorrendjét követve, Istennek a Krisztusban adott kijelentése olyan valami, amit Isten mond (Isten szólott a próféták által és a Fiúban), valami, ami Jézus maga, mint Isten (az ő dicsőségének a kisugárzása és valóságának a képmása), és valami, amit Jézus, mint Isten tesz (ő teremtetten az univerzumot és ő szerzett tisztulást a bűnökért). Ekként, Isten kijelentése Krisztusban egyszerre lét,

35. A prológus tartalmának és a Filippi levél un. Krisztus-himnusz krisztológiai harmóniáját és fogalmi kapcsolatát tekintve, lásd Martin Hengel, *The Cross of the Son of God*, transl. from German by John Bowden (London: SCM Press, 1986), 84–85.

36. A kontinuitás további jellegét illetően lásd G. R. Smillie, “Contrast or Continuity in Hebrews 1.1–2?” in *New Testament Studies* 51 (2005), 543–560.

37. Allen, 143.

szó, és esemény. Magában foglalja mindazokat a kategóriákat, amelyeket a teológusok harciasan vitattak a kijelentés természetét illetően: vajon az személyes, propozicionális, vagy eseménydús kijelentés? Lényegében mind a három. A *Logos* megtestesülése a kijelentést személyessé teszi. A *Logos* beszéde, beleértve a prófétákat (ÓSZ) és az apostolokat (ÚSZ), a kijelentést propozicionális jellegűvé teszi. A *Logos* által szerzett engesztelés pedig azt eseménydússá teszi – mégpedig a történelem legnagyobb eseményévé. Isten kijelentésében tehát megvan úgy az egység, mint a folytonosság.³⁸

Az a reveláció tehát, amit Isten adott, egyszerre személy- és szövegközpontú: kijelenti számunkra Isten személyét Krisztusban és az ő akaratát a – Krisztusról szóló – (szent) írásban.

3.2. A Krisztus által adott kijelentés felsőbbrendűsége Istennek a próféták által adott kijelentésével szemben: diszkontinuitás és különbözőség

A hasonlóságok ellenére lényeges különbségek vannak a két kijelentés között.³⁹ Nyilvánvalóan a szentíró nem a hasonlóságokra, hanem a különbözőségekre akarta fektetni a hangsúlyt. Ezek közül megemlíthetők a következő tényezők:

(a) a kijelentés eszközei: „a próféták által” egykor, most pedig „a Fia által”;

(b) a kijelentés fogadói: „az atyákhoz” régen, e végső időkben „hozzánk”;

(c) a kijelentés korszakai: „régen” és „ezekben a végső időkben”;

(d) a kijelentés módja: régen „sokszor és sokféleképpen” szólt Isten, e végső időkben pedig egyszer és egyféleképpen (beleértődő);

Nyilvánvaló, hogy amikor a Zsidókhoz írt levél szerzője Istennek az ő Fiában adott kijelentéséről beszél, tulajdonképpen a különbséget és a felsőbbrendűséget akarja hangsúlyozni, mintsem a hasonlóságot. Isten most nem a próféták által szólt, mint korábban, hanem az ő *Fiában*. Ez az isteni kijelentés most az Újszövetség könyveiben van számunkra megörökítve, ami – az ÓSZ könyveihez hasonlóan – Isten speciális kommunikációja az emberiséghez. Ami az igazság értékét illeti, nincs minőségbeli különbség a mostani és a korábbi kijelentés között: mindkettő egyaránt igaz, ihletett és verbális („szólt”). A kijelentés *eszközét* illetően azonban óriási a különbség: az utolsó időkben Isten a saját Fia által szólt hozzánk.

Ugyanakkor tudjuk, hogy Istennek a Jézus földi élete alatt adott kijelentése nem lett annyira teljes, hogy később az apostolok által ne kellett volna további kijelentéseket adnia az övéinek – ugyancsak a Fia által (Jn 16,12).⁴⁰ Természetesen, az apostolok által később adott kijelentés igazságértéke is épp annyira minőségi, mint Istennek a Fia által adott köz-

38. Allen, 152–153.

39. Steve Motyer, „The Atonement in Hebrews,” in *The Atonement Debate*, edited by Derek Tidball, David Hilborn and Justin Thacker (Grand Rapids: Zondervan, 2008), 136–137.

40. Azt a kijelentést, amit a Szentlélek által később nyertek az apostolok, azt az Atyától a Fiúnak adott kijelentésből merítve adta a Lélek az embereknek. Ekképpen továbbra is a Fiú által szólt az Isten (Jn 16,14–15).

vetlen kijelentése. A Fiú kijelentése azonban számunkra már csak az apostolok és társaik írásai által érhető el, amit konkrétan az ÚSZ-ben találunk egybefoglalva. Erről beszél a szentíró, amikor Istennek az utolsó időkben szerzett nagy üdvözítéséről a következőket mondja: „amelyet az ÚR hirdetett először. Azok pedig, akik hallották, megerősítették ezt számunkra” (Zsid 2,3b).

3.3. A Krisztus által adott reveláció jelentősége a bibliai kijelentés-történetre nézve: csúcspont és véglegesség

Amikor a szentíró azt mondja, hogy „régén sokszor és sokféleképpen szólt Isten az atyákhoz a próféták által, ezekben a végső időkben a Fiú által szólt hozzánk” (1,1), ezáltal nem csak azt állítja, hogy az isteni kijelentés súlypontja krisztológiai vonatkozású, hanem azt is, hogy Istennek a Fiúban adott kijelentése végleges az emberiség számára. Akárhányszor is szólt Isten hajdan az ószövetségi próféták által – és az sokszor történt – számunkra többé nem ígért további kijelentést. A Fiúban közölt reveláció definitív jellegű, egyszer s mindenkorra szóló esemény, amit az Újszövetség könyveiben foglalt írásba a Szentlélek.

A krisztusi kijelentés végérvényes tulajdonsága teszi sorsdöntő jelentőségűvé az emberek válaszát, amit a Fiúban eléjük tárt kijelentésre adnak. Mivel ez a kijelentés végleges, ha ezt valaki szándékosan elveti, illetve hanyagul mellőzi, az ilyen személynek szembesülnie kell a szerző penetráns kérdésével a rákövetkező isteni ítélet elkerülhetetlen voltát illetően (2,1–4).

3.4. A Fiút illető jellemzések és tevékenységek krisztológiai jelentősége: egyediség és felsőbbrendűség

A prófétákkal és az angyalokkal szemben, akik Istennek „csak” teremtményei, Krisztus elsősorban Istennek *Fia*, továbbá mindennek (1) örököse, (2) teremtője, és (3) fenntartója, aztán (4) Isten dicsőségének kisugárzása és (5) lényének képmása, végül pedig (6) a bűnösök megváltója és (7) mindennek királya. Sőt, a neve még az angyalok nevéénél is felsőbbrendű. Ilyen és ehhez hasonló kijelentések soha nem hangzottak el egy prófétáról (vagy angyalról) sem, akármilyen nagy tiszteletben is állottak azok az üdvtörténet során. Krisztus egyediségét és felsőbbrendűségét illetően a következőket látjuk fontosnak megemlíteni:

a. *Krisztus preegzisztenciája.* Léven, hogy a Fiú az alkotója mindennek – „aki által a világot teremtette” (Zsid 1,2) –, neki már a teremtés előtt léteznie kellett. A bibliai kezdet előtt való létezés pedig visszanyúlik az „elmúlt” örökkévalóságba. Ebből következik Krisztus preegzisztenciája, azaz örökkévalósága, ami egyértelműen isteni tulajdonság. Ha viszont a preegzisztens Krisztus által vált valóra Isten történelmi önkijelentése, akkor ellentmondásos dolog lenne meghasonlást támasztani az ontológia és az üdvtörténet, illetve a hit Krisztusa és a történelem Jézusa között.⁴¹

b. *Krisztus megtestesülése.* Amikor a szentíró azt mondja Krisztusról, hogy „minket bűneinktől megtisztított” (Zsid 1,3), ezzel burkoltan utal úgy az inkarnációra, mint az áldozati *halálra*, hiszen csak emberré válva azonosulhatott a megváltandó emberekkel, és

41. R. T. France, „Jesus of the History and Christ of Faith, The”, in *New Dictionary of Christian Apologetics*, Campbell Campbell-Jack and Gavin J. McGrath, eds. (Leicester: Inter-Varsity Press, 2006), 370–373.

csak elhalálozás útján semmisíthette meg azt, akinek hatalma van a halálon, tudniillik az ördögöt (Zsid 2,14).

c. *Krisztus felmagasztalása.* Ha a szentíró egészen odáig megy a Fiúról mondott kijelentésekben, hogy ő „a mennyei Felség jobbjára ült” (Zsid 1,3) a bűneinktől való megtisztítás után, akkor ezzel implicite azt is kijelenti, hogy a Fiú nem csak feltámadt a halálból⁴² (vö. Zsid 13,20), hanem a mennybe is felment, hogy aztán elfoglalhassa az Atya jobbján neki adott helyet. Krisztusnak a sírba szállása után tehát néhány szorosan összetartozó és egymást sorrendben követő esemény történt: a halálból való megelevenedés, a mennybe való felemelkedés és az Isten jobbjára való leülés. E három bibliai igazság – Krisztus feltámadása, mennybemenetele és trónra lépése – egyszerre fejezi ki a Fiú megdicsőülését, azaz felmagasztalását, ami szintén egyediségre és felsőbbrendűsége utal.

d. *Krisztus hármassága.* A Fiú egyedisége abban is megnyilvánul, hogy a Zsidókhoz írt levél bevezetőjében Krisztus egy személyben tölti be a három legfontosabb ószövetségi tisztséget: a prófétai, papi, és királyi tisztséget. Krisztus *próféta*: Isten általa szólt hozzánk a végső időkben. A kijelentés általában prófétai tevékenység volt. Krisztus (*fő*) *pap*: Isten általa szerzett számunkra megtisztulást a bűntől. Az ÓSZ-ben ez kimondottan papi feladat volt. Végül pedig Krisztus *király* is, hiszen a mennyei Felség jobbjára ült, nyilván uralkodás céljából.⁴³ Krisztus királyi voltára utal még a világ fenntartása is, aminek jelentése királyi uralom és gondviselő kormányzás lehetett az olvasók számára (Zsid 1,3).

e. *Krisztus személye és munkája.* Krisztus személyét illetően elmondhatjuk, hogy ő elsősorban Isten, mégpedig azért, mert Fiú, mert világot teremtett, mert Isten dicsőségének visszatükröződése és valóságának kisugárzása, mert még az angyaloknál is feljebbvaló nevet örökölt. Ugyanakkor ő ember is, hisz annak érdekében, hogy minket bűneinktől megtisztítson, és bennünket üdvözítsen, emberré lett (beleértve). Más szóval, ő teremtető és megváltó egyszerre, amely szerepek kimondottan isteni funkciók voltak a zsidók számára.⁴⁴ Mint elsőszülött Fiú ő örököse mindennek, mint trónra lépett király ő mindenkinek kormányzója, aki az Atya jobbjáról uralkodik.

Krisztus *munkáját* a következő cselekvések fémjelzik: a világ teremtése („aki által a világot teremtette”), annak gondviselő kormányzása („a mennyei Felség jobbjára ült” és „hatalma szavával fenntartja a mindenséget”), Isten kijelentése („a Fiú által szólt hozzánk”), és a bűnösök megváltása („minket bűneinktől megtisztított”). Ez utóbbiakat Krisztus – fent említett – hármassága teszi még konkrétabbá: uralkodik, mint király; kijelentést ad, mint próféta, és megtisztulást szerez, mint pap.

Istennek a Fiúban adott kijelentése tehát kiválóbb minden korábbi kijelentésénél – legyen az próféták vagy angyalok által közölt reveláció –, azt a szerző úgy tárja az olvasók elé, hogy a Fiút a teremtett világ legmagasabb rendű lényével, az angyalokkal hasonlítja össze és így vonja le a megfelelő krisztológiai következtetéseket.

42. O'Brien, 60.

43. Hagner, 45.

44. O'Brien, 53-54.

4. Összefoglalás és következtetés

Amint láttuk, a Zsidókhoz írt levél prologusa – hogy ne is beszéljünk a levél egészéről – lényegesen gazdag krisztológiai szempontból, aminek elhanyagolása igencsak szegénnyé tenné ÚSZ-i ismereteinket Krisztusról. Ennek fényében annál inkább meglepő, amikor egyes krisztológiai szakkönyvek épp a Zsidókhoz írt levelet mellőzik, és konkrétan csak evangéliumokat és a Páli korpuszt elemzik.⁴⁵

A szentíró tehát úgy mutatta be Krisztust a prologusban, mint aki egy személyben Isten és ember, egyetemes munkájában alkotó és gondviselő, speciális tetteiben Isten kijelentő és minket bűneinktől megtisztító, karrierét tekintve próféta, pap és király. Eleve létezett, időben megtestesült,⁴⁶ és örökre felmagasztaltatott. Bár világot teremtett egyedül (függetlenség), csak az Atya által lett örököse mindannak, amit később megteremtett (függetlenség). Mivel ő nem kevesebb, mint Fiú, neve nagyobb az angyalokénál,⁴⁷ ha viszont Fiú, akkor ő Dávid Fia, tehát messiás (Zsolt 2,7). Ekként fiúsága egyszerre bír ontológiai és funkcionális aspektusokkal.⁴⁸

Az a tény, hogy Isten az ő Fiában szólt hozzánk, bár továbbra is megerősíti Isten korábban (ÓSZ-ben) bemutatott beszélő és kijelentő természetét, teljesen *egyedivé* teszi az ÚSZ-i kijelentést.⁴⁹ Ez azt jelenti, hogy ilyen eddig még nem volt, s ezután többé nem lesz. Isten egykor próféták *által* szólt az atyákhoz, most *Fiában* szólt hozzánk. Krisztusnak épp az istenfiúsága az, ami kiválóbbá és felsőbbrendűvé teszi Istennek az újszövetségi időkben adott kijelentését minden más korábbi kijelentésnél.

Evidens, hogy a Zsidókhoz írt levél szerzője nem elégszik meg azzal, hogy csupán Jézus preegzisztenciáját hangsúlyozza. Ő ennél tovább megy, el egészen a végsőig: egyenlővé teszi őt az Úristennel. Krisztusnak az ószövetségi prófétákkal szembeni felsőbbrendűsége mellett még azt hangsúlyozza, hogy az angyaloktól eltérően, a Fiú osztozik az Atyával a neki járó tiszteletben, az őt illető titulusokban, az általa véghezvitt tettekben, az őt leíró tulajdonságokban és az általa elfoglalt trónusban. Krisztus feljebbvalósága tehát annyira fontos a szerző számára, hogy ezt használja fel kiindulópontként minden más érvelés és felszólítás alátámasztására a levél további részében.

45. Vö. Veli-Matti Karkkainen, *Christology: A Global Introduction* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003).

46. Amint már fentebb megjegyeztük, ez beleértve értendő.

47. A szövegösszefüggés alapján a név itt valószínű, hogy a „Fiú” megjelölésre utal.

48. vö. Allen, 158.

49. Peter T. O'Brien, "God as the Speaking God: 'Theology' in the Letter to the Hebrews" in *Understanding the Times: New Testament Studies in the 21st Century*, eds. Adreas J. Köstenberger and Robert Yarbrough (Wheaton Ill., Crossway, 2011), pp. 196–216.

Bibliográfia

- ALLEN, David L. *Hebrews: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. New American Commentary. Nashville: B & H Publishing, 2010.
- ATTRIDGE, H. W. *The Epistle to the Hebrews*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- BRUCE, F.F. *The Epistle to the Hebrews*. Revised edition. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1990.
- CAIRNS, Alan. *Dictionary of Theological Terms*. Third edition. Belfast: Ambassador Productions, 2002.
- ELLINGWORTH, Paul. *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- FRANCE, R. T. „Hebrews.” In *The Expositor's Bible Commentary*. Revised edition. Tremper Longman III and David E. Garland, general editors. Grand Rapids: Zondervan, 2006.
- FRANCE, R. T. „Jesus of History and Christ of Faith, The.” In *New Dictionary of Christian Apologetics*. Edited by Campbell Campbell-Jack and Gavin J. McGrath. Leicester: Inter-Varsity Press, 2006. 370–373.
- GERŐFINÉ BREBOVSZKY Éva „A Zsidókhöz írt levél.” *Bibliaismereti Kézikönyv*. szerk. Pecsuk Ottó. Budapest: Kálvin János Kiadó, 2008.
- GUTHRIE, George H. *Hebrews*. The NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 1998.
- HAGNER, Donald A. *Encountering the Book of Hebrews: An Exposition*. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- HENGEL, Martin *The Cross of the Son of God*. Translated from Germany by John Bowden. London: SCM Press, 1986.
- HORVÁTH Levente „Találkozások.” *A különbözőség ajándéka*. Bálint Ágnes, szerk. Kolozsvár: Koinónia Könyvkiadó, 1999.
- HUGHES, Philip Edgcumbe *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1977.
- KARKKAINEN, Veli-Matti. *Christology: A Global Introduction*. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- LANE, William L. *Hebrews 1–8*. Word Biblical Commentary. Volume 47a. Dallas: Word Books, 1991.
- LONGENECKER, Richard N. (ed.) *Contours of Christology in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

- MOTYER, Steve „The Atonement in Hebrews.” In *The Atonement Debate*. Edited by Derek Tidball, David Hilborn and Justin Thacker. Grand Rapids: Zondervan, 2008.
- O'BRIEN, Peter T. *The Letter to the Hebrews*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- O'BRIEN, Peter T. “God as the Speaking God: ‘Theology’ in the Letter to the Hebrews.” In *Understanding the Times: New Testament Studies in the 21st Century*. Eds. Andreas J. Köstenberger and Robert Yarbrough. Wheaton Ill., Crossway, 2011. 196–216.
- SMILLIE, G. R. “Contrast or Continuity in Hebrews 1.1–2?” In *New Testament Studies* 51 (2005), 543–560.

Nechifor Caleb Otniel Traian:¹

Die Wassertaufe im Laufe der Zeit

Abstract. The Water Baptism in History.

Water baptism is the most common act of worship, being carried out in any religious denomination. This article intends to describe the baptism's evolution over time. To accomplish this goal I analyzed the Holy Fathers's perspective of the baptism and I showed that the baptism in the early centuries was different than today's baptism. The article also approached the theological point of view regarding baptism of the Catholic, the Orthodox and the evangelical Church. The central purpose is to highlight the different views of the baptism over time and how it was practiced by different denominations.

Keywords: Water baptism, Fathers's perspective of the baptism, the Orthodox baptism, the Catholic baptism, the Evangelical baptism.

Die Taufe im Verständnis der Heiligen Väter

Die Empfänger der Taufe

Aus der Didache (die Lehre der 12 Apostel) können wir ganz klar sehen, dass diejenigen die sich, im ersten Jahrhundert, taufen ließen, Erwachsene waren. Im VII Kapitel dieses Buches lesen wir folgendes: „ Vor der Taufe, sollen derjenige der tauft und der Taufwerber, ein oder zwei Tage vorher, fasten.“² Aus dieser Regel, kann man eindeutig erkennen, dass es sich auf erwachsene Werber, bezieht. Es ist schwer vorstellbar, dass jemand einem Kind abverlangt zwei Tage vor seiner Taufe zu fasten.

Eines der ältesten Traktate³, die von einer Kindertaufe sprechen, ist das Werk *De Baptismo*, geschrieben von *Tertulian*. Dieser lebte in einer historischen Zeit, in der es viele gegensätzliche Meinungen in Bezug auf die Empfänger einer Taufe, gab. Wir möchten auf zwei von diesen eingehen:

Diejenigen die vertraten, dass die Taufe, mit jenen vollzogen werden muss, die nur wenige Tage zu leben hätten, in diesem Sinne wurde die Taufe als ein Mittel der Sündenvergebung betrachtet (somit hätte der Täufling wenige Chancen weitere Sünden zu begehen).

Diejenigen die der Meinung waren, dass die Taufe so schnell wie möglich zelebriert werden musste, um auf diese Weise die Erbsünde auszulöschen.

1. Doctorand of the Reformed Theological Faculty of BBU. E-mail: cotnike@yahoo.com.

2. *Didache (die Lehre der 12 Apostel)*, VII, 5. Online Version: <http://dovewings.110mb.com/Didachia.htm> (Zugriff vom 5. April 2011). *Didache*, ist die älteste, nach dem neuen Testament gerichtete, Schrift, man nimmt an dass sie zwischen 65-80 n. Chr. geschrieben wurde.

3. *De baptismo*, ca. 200 v.Chr.

Tertulian hat beide Formen abgelehnt. In dem genannten Traktat, hat er die Kindertaufe kritisiert. Als Anwalt war er sehr besorgt über die charakteristische Verantwortung einer Person, in Bezug auf Entscheidungen die zu treffen sind, daher ergibt sich, dass die Taufe nur dann bei Kindern angewandt werden sollte, wenn diese geistig fähig wären, zu begreifen was das Christsein voraussetzt.⁴

Wenn wir nun die Schriften *Basilius der Große* analysieren, werden wir feststellen dass, sie eine der Taufe vorangehenden Bedingungen vorstellen, nämlichden Glaubenn. Er schrieb: „ der Glaube und die Taufe sind zwei Bedingungen der Erlösung und sie sind untrennbar voneinander verbunden. Auf der einen Seite wird der Glaube durch die Taufe vollendet; hingegen auf der anderen Seite ist der Pfeiler der Taufe der Glaube“.⁵

Origen sagt über die Täuflinge, dass sie an einer speziellen Vorbereitung teilnahmen. Sie fasteten einige Tage vor der Taufe und die ganze Gemeinde war froh über deren Entscheidung.⁶

Sowohl auch in der Zeit des Heiligen Cyrill aus Jerusalem, wurde die Taufe, erwachsenen Menschen, gespendet (reife Menschen beider Geschlechter), und wurde in dafür bestimmte Räumlichkeiten oder Anlagen, die Baptisterien heißen, vollzogen.⁷

Die oben angeführten Zitate helfen uns, ohne Befürchtung falsch zu liegen, die Schlussfolgerung über das Alter in dem eine Taufe gespendet werden kann, zu ziehen, nämlich das Erwachsenenalter.

Die Rolle der Taufe

Bezugnehmend auf die Rolle welche die Taufe, in den ersten Jahrhunderten des Christentums hatte, macht der Heilige Vasile folgende Äußerung: „die Taufe hat nicht zum Zweck, die fleischlichen Sünden, zu entfernen, sondern ein reines Gewissen dem Herrn zu opfern.“⁸

Grigor von Nyssa, fängt beim Psalm 103 an und zieht einen Vergleich zwischen, denen die Zugang zu verschiedenen Räumen im Tempel hatten (Der Hof des Tempels, Das Allerheiligste, der Heilige Ort,) und den verschiedenen spirituellen Niveaus in denen sich der Mensch befindet. In diesem Kontext sagt er: „ das Menschengeschlecht wurde aus dem Hof, wegen seiner Bösartigkeit, die es zu Tage gebracht hat, verbannt, jedoch durch

4. Hendrick F. Stander și Johannes P. Louw, *Baptism in the Early Church*, Carey Publications, AR-BCA (The Association of Reformed Baptist Churches of America), 2004, 17.

5. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri, partea a III-a, Despre Sfântul Duh* (Schriften, Teil III- Über den Heiligen Geist) EIBMBOR (Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române), București, 1988, 43.

6. Joseph Wilson Trigg, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third - century Church*, Atlanta, John Knox Press, 1949, 25.

7. George Remete, *Dogmatica ortodoxă (Orthodoxe Dogmatik)*, Alba Iulia, Reîntregirea, 2000, 311.

8. Vasile cel Mare, *Scrieri III*, 50.

das Taufwasser gereinigt, tritt es wieder dort hinein.“⁹ Er war es auch, welcher der Auffassung war, dass die Taufe unentbehrlich für die Erlösung des Menschen sei.¹⁰

Der *Basilius der große*, schrieb, dass die Taufe eines der Modelle durch, das wir Christus imitieren, sei. So wie er starb und begraben war, müssen auch wir gegenüber der Sünde sterben, und danach §begraben (im Taufwasser) werden, um anschließend zu einem neuen Leben zu erwecken.¹¹

Die Abschaffung der Bedeutung der Taufe, wurde mit dem Gebot Kinder zu Taufen, in Gang gesetzt. Justinus ergreift folgendes Problem: Wenn die Taufe notwendig für die Errettung ist, oder ein Mittel zum Zweck einer Regenerierung, dann kommt die Frage auf, was wir mit den Kranken machen, mit den Unmündige oder mit den Kindern, die aufgrund einer schweren Krankheit oder Mangel an Wasser nicht getauft werden können?¹² Dieses Problem löst man in dem man diese Aussage trifft, dass die Taufe an sich nicht die Erlösung bringt, sondern nur wenn die Taufe erst nach dem Eintritt des Glaubens und der Umkehr, stattfindet. Es ist Justinus selbst, der besagt, dass die Taufe die im Neuen Testament gespendet wird, ein Bild für den Tod hinsichtlich der Sünde, und ein Bildnis für die Auferstehung zum neuen Leben ist.¹³ Er präsentiert die Taufe als eine Erleuchtung. Denn durch sie, werden die Gläubigen vernünftigt erleuchtet.¹⁴

Origen¹⁵ sagt, dass „das Baden im Wasser, die Reinigung der Seele von all dem Schmutz (provoziert vom) des Bösen, symbolisiert. Durch diese (Taufe) wird sie zum Prinzip und zur Quelle der Charismen, für denjenigen der einmal mit der Anrufung, die göttliche Trinität, welche angebetet wird, anerkennt.“

Abhaltung der Taufhandlung

In den ersten zwei Jahrhunderten wurde die Taufe, durch Untertauchen des gesamten Körpers in Wasser, zelebriert, so wie es in den Texten der Diadache, von Justinus dem Märtyrer, Tertullian und Johannes Chrysostomos (Goldmund).¹⁶ Der Letztangeführte schrieb : „, das Untertauchen des Kopfes ins Wasser ist das Sinnbild der Begräbnisses des alten Menschen, der wie zum Grabe getragen wird und als neuer Mensch für ein Neues Leben wieder aufersteht.“¹⁷ *Der Hirte von Hermas*¹⁸, enthält eine Reihe von Offenbarungen,

9. Grigore de Nyssa, *Scrieri, partea a II-a, Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale* (Chrisften, Teil II, Exegetische, dramatisch-polemische und moralische Schriften) EIBMBOR, București, 1998, 397.

10. Stander, *Baptism*, 142.

11. Vasile cel Mare, *Scrieri III*, 49-50.

12. Justin, *Apologia I*, 61 –apud Geoffrey W. Bromiley, *The International Standard Bible Encyclopedia*, Vol. I, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1979, 416-417.

13. *Ibidem*, 417.

14. Robert M. Grant, *Greek Apologists of The Second Century*, Philadelphia, The Westminster Press, 1988, 56-57.

15. Vasile cel Mare, *Scrieri III*, 86.

16. Constantin Moisa, *Dicționar biblic*, București, Stephanus, 1995, 180.

17. Ioan Gură de Aur, *Omilia 24 la Ioan* (Johannes Goldmund, *Omilia 24 bei Johannes*) - apud Constantin Moisa, *Dicționar biblic*, 180.

18. Stander, *Baptism*, 38.

die Hermas gehabt hat. Diese Visionen erhielt er von zwei engelhaften Gestalten, nämlich einer alten Frau und eines Engels der die Gestalt eines Hirten angenommen hatte. Die Hauptthematik die dieses Werk behandelt ist die Vergebung der Sünden, nach der Wassertaufe. Seit der frühchristlichen Zeit, glaubte man, dass die Taufe jede Sünde wäscht und, dass jeder der sich taufen lässt, nach der Feier der Wassertaufe ein Sündenfreies Leben führen soll. Ebenso glauben die Christen aus jener Zeit, dass es keine Vergebung der Sünden nach der Taufe gäbe. Hermas war mit diesen Argumenten nicht einverstanden und unterhielt die Theorie, dass es auch nach der Wassertaufe die Möglichkeit der Vergebung der Sünden durch Buße. Mit diesem Problem, setzt er sich in einer Unterhaltung mit dem Engel der Buße, der in Gestalt eines Hirten erscheint, auseinander.¹⁹ Stander analysierte diese Verse, und stellt einige Regeln bezugnehmend auf die Abhaltung der Wassertaufe auf: Die Taufe wird durch Untertauchen²⁰ vollzogen und wird durch den Glauben beeinflusst.²¹

Justinus, den wir vorhin erwähnt haben, beschreibt in seiner *Apologia*²² I, die vorherrschenden Bedingungen für einen Täufling vor der Wassertaufe: derjenige der sich Taufen lässt muss glauben, muss überzeugt sein, dass die Lehre die erhalten wurde auch wahr ist und muss fasten und Gott für die Vergebung der Sünden bitten.

Bezugnehmend auf die vom Heiligen Ehrwürdigen Vasile verwendete Formel für die Taufe, sagte er folgendes: Niemand soll getäuscht werden von der Tatsache, dass der Apostel (Paulus), wenn er über die Taufe spricht, des Öfteren den Namen des Vaters und des Heiligen Geistes auslässt, und aus dieser Aussage, glauben dass die Namensaussprechung ohne Bedeutung sei.²³

Gleichermaßen sagt Justinus aus, dass auch zu seiner Zeit, die Taufe im Namen Gottes, Vater und Herr des Universums, im Namen unsers Heilands Jesus Christus und im Namen des Heiligen Geistes praktiziert wurde.²⁴

Origenes spricht die Notwendigkeit des Glaubens welcher der Taufe vorangeht, an.²⁵ Weiters beschreibt er, dass die Diakone Männer und Frauen getrennt im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, taufte.²⁶ Auch im zweiten Teil seiner Schrift Tradition der Apostelerhalten wir Lehren in Bezug auf die Dauer des vorangehenden Taufunterrichtes, die Prüfung für die Taufe und der Taufhandlung selbst.²⁷

19. *Ibidem*, 39.

20. Im ersten Vers dieser erinnerten Stellen, finden wir die Idee der Eintauchung, denn es wird über „unter das Wasser gehen“ gesprochen. Für mehrere Details siehe Stander, *Baptism*, 39.

21. *Ibidem*, 40.

22. *Apologia I*, wurde ungefähr um 165 n. Chr. Geschrieben, Siehe Stander *Baptism*, 19.

23. Vasile cel Mare, *Scrieri III*, 42.

24. Iustin Martirul (Justinus dem Märtyrer), *Apologia I*, 61, apud Stander, *Baptism*, 21.

25. Joseph Wilson Trigg, *Origen*, 16.

26. *Ibidem*, 26.

27. Iacob Coman, *Istoria gândirii creștinire*, curs univ. ITP, București (Universitätskurs des pfingstlichen Theologie-Institutes in Bukarest), 2007, 14.

So wurde auch im Konzept der Heiligen Väter, die Taufe, basierend auf eine spezielle Vorbereitung (Glaube, Gebet, Fasten, die Annahme der Lehre, welche durch einen Boten des Wortes verbreitet wird und das Untertauchen im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit) vollzogen.

Die Taufe in der katholischen Kirche

Das Sakrament der Taufe

Die Taufe ist das Fundament des christlichen Lebens, ein Mittel zum Gewinn eines neuen Lebens durch den Geist (*“vitae spiritualis ianua”*²⁸). Durch die Taufe wird ein freier Zutritt zu den anderen Sakramenten der Kirche ermöglicht. Diese befreit den Gläubigen von der Sünde, er wird Wiedergeboren und erhält somit das Statut eines Kindes Gottes. Die Wassertaufe verwandelt dich in ein Gliedmaßes Körper Christi, indem sie dich in die Kirche integriert. „Baptismus est sacramentum regenerationis per aquam in verbo. Die Taufe ist das Sakrament der Wiedergeburt durch Wasser und Wort.“²⁹

Der Terminus Taufe kommt aus dem Verb taufen und bedeutet unter-oder eintauchen. Das Untertauchen in Wasser ist das Symbol für das Begräbnis der Katechumenen in Jesu Christi Tod, aus welchem auch die Auferstehung zusammen mit Ihm, hervorgeht, nämlich als, neue Kreatur` (2 Kor 5,17, Gal 6,15). Die Taufe wird auch, „das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des heiligen Geist“ (Tit 3,5) genannt, da sie diese Geburt durch Wasser und Geist erzeugt und verbildlicht, „Es sei denn daß jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen (Joh 3,5). Dieses Bad wird auch noch Erleuchtung genannt, weil die Täuflinge, welche die Lehre (Kathchismus) erhalten und auch ein erleuchtete Denkweise haben. Durch die Taufe nimmt der Taufwerber das Wort an „Das war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen“ (Joh 1,9). So wird der Christ, „nachdem ihr erleuchtet wart“ (Hebr 10,32), erleuchtet und „Kinder des Lichtes“ (1 Thess 5,5) und er selbst wird zum „Licht“ (Eph 5,8)³⁰. Die Täuflinge „ziehen Christus an“, dies geschieht im Zuge der Taufe. Durch den Heiligen Geist, wird die Taufe zu einem Bad der Reinigung, der Heiligung und der Korrektur. (1Kor 6,11; 12,13). So ist die Taufe nun ein Bad durch, welches das Wort Gottes ein „unverwelkliches Erbe“ wird und lebensspendende Früchte bringt.

Wie wird das Sakrament der Taufe gespendet?

Noch zu Zeiten der Apostel, musste man um Christ zu werden, einen Weg beschreiten, welchen einige Etappe vorausgesetzt war, nämlich: die Verkündigung des Wortes, die Annahme

28. Cf. Konzil von Florent: DS: 1314: *vitae spiritualis ianua*- apud. David Konstant, *Catechism of the Catholic Church*, Burns & Oates, Londra, 2004, 277.

29. Cf. Konzil von Florent: DS: 1314; CIC, cann. 204 § I, 849; CCEO, can. 675 § I - apud. Konstant, *Catechism Catholic*, 277.

30. Konstant, *Catechism Catholic*, 277.

des Evangeliums, welches eine Bekehrung einleiten musste, der Glaube, die Taufe, die Ausgießung des Heiligen Geistes, und die Erlaubnis zum Erhalt der Eucharistie. Dieser Beginn des Christendaseins nahm in den darauffolgenden Jahrhunderten verschiedene Formen an. In den ersten Jahrhunderten der Kirchengründung, war die christliche Bewegung durch eine lange Reihe an Taufen und dafür notwendige Vorbereitungen, sehr entwickelt.³¹

Die Taufe wird üblicherweise vom Priester gespendet, jedoch in Ausnahmefällen, kann diese auch durch jedermann, sogar auch von einem Nichtgläubigen, gespendet werden.³² Wir erwähnen sogleich auch die Tatsache, dass eine improvisierte und freie Auswahl an Gebetsformulierungen, seitens des Täuflers, des Öfteren zu Extremen führen kann. So können viele Gebete keine bestehende Formel aufweisen, um von alles gleichermaßen aufgesagt werden zu können. Dem Täufer wird die Möglichkeit geboten, sich so Auszu-drücken wie es für am besten für die gebotenen Umstände ist, in denen er sich befindet, aus diesem entstehen Modelformeln welche die folgenden Anweisungen enthalten: „Er/Sie soll ungefähr so sagen“ oder „vielleicht sagt er/sie es so“.

Die Mystagogie der Taufhandlung

Aus den Riten der Taufhandlung gehen sowohl die Bedeutung als auch die Gnade, die durch dieses Sakrament zu Teil werden lassen, hervor. Das Ausführen des Kreuzzeichens am Anfang der Taufe, symbolisiert das Siegel Christi über denjenigen der ihm angehören wird, und ist Symbolträger für die Erlösung, die durch das Kreuz Jesu Christi erhalten wurde. Die Verkündung des Wort Gottes, dient zur Erleuchtung sowohl der Täuflinge als auch der Glaubensgemeinde und hat zum Zweck die Antwort des Glaubens zu erwecken, welche nicht von der Taufe getrennt werden kann. Das heißt, dass die Taufe nichts anderes ist als „das Sakrament des Glaubens“, da es zum Leben als Gläubigen führt. Da die sie als Befreiung vom Verleiter zur Sünde, nämlich Satan und von der Sünde selbst angesehen wird, werden über den Täufling einige Exorzismen ausgesprochen. Danach wird dieser auch mit dem Katechumenen-Öl gesalbt oder der Täufer legt seine Hände über dem Kopf des Taufwerbers und im Zuge dessen sagt sich der Täufling von Satan los. In diesem Sinne ist nun der Täufling vorbereitet um Zeugnis über den Glauben der Kirche, der er „anvertraut“ wird, durch die Taufe, abzulegen (Röm 6,17). Das Taufwasser ist durch ein epikletisches Gebet geheiligt (sei es vorab oder in der Osternacht). Die Kirche bittet Gott, dass sich die Kraft des Heiligen Geistes, durch seinen Sohn in das Wasser tritt, damit diejenigen die darin getauft werden auch „geboren werden aus Wasser und Geist“ (Joh 3,5).

Die Taufe an sich

Die Taufe an sich realisiert für die Gläubigen den Tod gegenüber der Sünde und bestärkt sie in ihrem Leben mit der Heiligen Dreifaltigkeit, durch die Eucharistie. Die Taufhandlung selbst wird durch das dreimalige Untertauchen in Wasser vollzogen. Dieses dreima-

31. *Ibidem*, 280.

32. Isidor Mărtincă, *Sacramentele Bisericii Catolice- Sacramentele inițierii vieții creștine-* vol. I, București, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 2003, 152.

lige Eintauchen wird von den Worten den folgenden Worten des Täufers begleitet: N., ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“³³ Die Taufe kann auch durch Übergießen oder Spritzen, im Falle einer Krankheit, gespendet werden und heißt in solchen Ausnahmen Klinktaufe.³⁴

Die Gabe des Heiligen Geistes wird, durch die Salbung mit dem heiligen Chrsiam, im Rahmen der Taufe erhalten. Diese Salbung wird mit duftendem Öl, welches vom Priester geweiht. Der Neugetaufte wird dadurch nun zum Christen, also zu einem mit dem Heiligen Geist „Gesalbten“ und gehört nun zum Leib Christi. In Christus sind die Getauften „das Licht de Welt“ (Mt 5,14). Der nun neu getaufte Gläubige wird zum Kind Gottes und kann nun das Gebet Vater Unsers aufsagen.³⁵

Nach der Taufe und durch die Taufe selbst kann nun der Neugetaufte auch an der seiner ersten Eucharistiefeyer teilnehmen. In der östlichen Kirchentradition können sogar Kinder teilnehmen, dies wird durch das Argument bestärkt das der Herr Jesus Christus selbst sagte: „Lasst die Kinder zu mir kommen und haltet sie nicht zurück“(Mk 10,14).³⁶

In der lateinischen Kirche ist den Kindern der Zutritt nicht gestattet sondern nur für diejenigen die schon die Volljährigkeit erreicht haben. Aus diesem Grund, bringt der Teufer, das Taufkind zum Altar und spricht das Vater Unser aus, so wird auch der Eintritt zur Späteren Eucharistie erleichtert.³⁷

Die Tauffeyer wird mit einem festlichen Segen beendet. Wenn das Taufkind ein Säugling ist, spielt die Segnung der Mutter eine wichtige Rolle.

Bezug nehmend auf das Thema wem die Taufe gespendet werden kann, müssen wir hervorheben , dass die Taufe jedem Menschen der noch nicht getauft wurde, gespendet werden kann.³⁸

Die Erwachsenentaufe

Seit den Anfängen der Kirchen, wurde die Taufe Erwachsenen nur nach der Verkündigung des Evangeliums gespendet. Für die Erwachsenentaufe spielt das Katechumenat (die Vorbereitung zur Taufe) eine sehr wichtige Rolle, da es sich um ein sehr wichtiges Mittel zum Beginn des Glaubens und des christlichen Lebens, handelt. Es hat die Aufgabe den Täufling, auf die von Gott gereichten Gaben nämlich Eucharistie und Myrre, vorzubereiten.

Durch das Katechumenat, findet die Beendigung der Bekehrung und der Glaubensentwicklung im Leben des Täuflings, statt. Dies geschieht durch die Kirche, denn sie sind

33. Konstant, *Catechism Catholic*, 282.

34. Vasile Suciu, *Dogmatică specială - Sacramentele în general, Sacramentele în special și Eshatologia*, Vol.II, Blaj, Editura Seminarului Greco-Catolică, 1928, 148,149.

35. *Rit of Baptism for Children*, 64- apud Konstant, *Catechism Catholic*, 282.

36. Konstant, *Catechism Catholic*, 282.

37. *Ibidem*, 283.

38. CIC, can. 864; CCEO, can. 679- apud Konstant, *Catechism Catholic*, 283.

bereits mit der Kirche vereint und gehören der Christusfamilie an, und sie leben ein Leben des Glaubens der Hoffnung und der Liebe.“³⁹

Die Kindertaufe

Kinder werden mit einer menschlichen Natur die bereits in Süde gefallen und durch die Erbsünde verdorben wurden, geboren. Für sie ist eine Wiedergeburt deshalb wichtig, damit sie von der herrschenden Finsternis befreit werden, und sie das Statut eines Kindes Gottes, welches jeder Mensch erreichen muss, erhalten. Die Gnade Gottes erhält man gratis, sogar Kinder bekommen diese durch die Taufe. Der Brauch Kinder zu taufen ist eine Tradition die der Urkirche entstammte, dies wird im zweiten Jahrhundert explizit bezeugt. Man nimmt auch an, dass zu Beginn der apostolischen Predigten, damals als sich ganze „Familien“ taufen ließen, mit den Erwachsenen auch Kinder getauft wurden.⁴⁰

Der Glaube und die Taufe

So wie wir in Mk 16,16 erkennen können, ist die Taufe das Sakrament, das sich auf den Glauben stützt. Aber nicht auf irgendwelchen Glauben, sondern auf den Glauben der Kirche. Wenn wir uns auf den Rang des Glaubens beziehen, müssen wir hervorheben, dass für die Taufe kein „perfekter oder vollendeter Glaube“ nötig ist, sondern eher ein Glaubensanfang, der sich erst entwickeln muss. Bevor man sich taufen lässt, wir der Katechumene und dessen Taufpate gefragt: „Was erwartet ihr euch von der Kirche Gottes?“. Sie antworten: „Den Glauben!“ In diesem Kontext, müssen wir einen Punkt klarstellen, nämlich dass der Glaube bei jedem getauften sei es Erwachsene oder Kinder, nach der Taufe wachsen muss. Um das Wachsen des Glaubens bemüht sich die Kirche insbesondere in der Osternacht, damit dieses bei der Taufe gemachte Versprechen auch eingelöst wird.⁴¹

Bezugnehmend auf den Nutzen der Vorbereitung für die Taufe, müssen wir noch erwähnen, dass diese Unterweisungen die Täuflinge nur auf das Niveau in welchem sie das neue Leben erhalten können, führt. Als Ursprung dieses neuen Lebens in Jesus Christus wird die Taufe verstanden.

Die Eltern und die Paten, haben eine sehr wichtige Rolle bei der Einführung der Kinder in die religiöse Gemeinschaft. Daher muss betont werden, dass die Eltern und die Paten selbst einen sehr starken Glauben haben müssen, damit sie in der Lage und bereit sind die Täuflinge auf ihrem Weg zu unterstützen.⁴² Zusammen mit ihnen und der gesamten kirchlichen Gemeinschaft haben sie eine bestimmte Verantwortung in Bezug auf die Reifung und Erhaltung der bei der Taufe erhaltenen Gnade.⁴³

39. *Ad gentes*, 14§ 5- apud David Konstant, *Catechism Catholic*, 283.

40. Konstant, *Catechism Catholic*, 283.

41. *Ibidem*, 284.

42. CIC, cann. 872-874. - apud Konstant, *Catechism Catholic*, 284.

43. *Ibidem*, 284.

Die Taufe in der Orthodoxen Kirche

Die Bedeutung des Geheimnisses der Taufe

Aus der Perspektive der Orthodoxen Kirche, ist die Taufe ein Geheimnis, durch welches der Mensch von seinen Sünden geerbten Sünden gereinigt wird und zu einem neuen Leben erweckt werden. Durch dasselbe Geheimnis, wird der Gläubige ein Mitglied der Kirche. Die Taufe repräsentiert das Mittel zum Eintritt in das Christentum, indem es auch gleichzeitig eine wichtige und ausreichende Bedingung für die Zutrittserlaubnis zu den anderen Geheimnissen, darstellt. Sie kann nur zu gewissen „Bedingungen“ gespendet werden, nämlich: das Anrufen der Heiligen Dreifaltigkeit und das dreimalige Untertauchen der Person, ins Wasser. Die erste Bedingung (die dreimalige Verwendung der Formel während der Taufhandlung), ist sehr wichtig, denn würde sie fehlen würde die Taufe als ungültig erklärt werden können.⁴⁴ Im Falle der zweiten Bedingung gibt es eine Ausnahme für die Kranken, die bettlägerig sind, ihnen kann die Taufe auch mit Übergießen gespendet werden.⁴⁵ Diese Art der Taufe impliziert ein dreimaliges Übergießen des heiligen Wassers, im Namen des Vaters des Sohnes und des Heiligen Geistes, über den Kopf des Täuflings.⁴⁶

Verschiedene Bezeichnungen der Taufe

Basilius der Große⁴⁷ schrieb, dass in den ersten Jahrhunderten des Christentum, der Taufe viele Namen gegeben wurde:

1. Bad, Schwemme (lavracumaque)- Clemens der Alexandriner, Justinus der Märtyrer, Hl. Johannes (Goldmund) und Tertulian.
2. Heilige Quelle (fonssacer)- Hl. Augustinus (De civitate Die)
3. Das Wasser des Lebens- Barnabas und Justinus der Märtyrer.
4. Geheimnis des Wassers (sacramentumaquae)- Tertulian.
5. Siegel (signumsigillum)- bezieht sich auf die Kraft welche der Seele gegeben wird.
6. Wiedergeburt- Justinus der Märtyrer
7. Das Licht, leuchten- Justinus der Märtyrer, Clemens der Alexandriner
8. Heiligung (sanctificatio)- Gregor von Nazianz
9. Vergebung der Sünden (remissionpeccatorum)- Hl. Augustinus
10. Erlösendes Wasser (aqualutaris)- Hl. Cyprian

Vorläufer der Taufe im Alten Testament

So wie Schmemann aussagt, „in den Anfangszeiten des Christentums“ wurde die Taufe, in der Osternacht vollzogen, da es sich hierbei um eine wichtige Komponente der Oster-

44. Andrușos, Hr., *Simbolica*- traducere de Patriarhul Iuștin Moisesescu, București, Anastasia, 2003, 446.

45. *Ibidem*, 447.

46. *Comentariu athonit la Psalmul 50*, 1996.- apud Vasile cel Mare, *Despre botez*, Colecția „Comorile Pustiei“, București, Anastasia, 1999, 17

47. Vasile cel Mare, *Despre botez*, 16.

feier handelte.⁴⁸ Daher schrieb Tertulian: „Ostern ist der feierlichste Tag für die Taufe, den an diesem Tag vollendete unser Herr seine Passion, in der wir getauft werden... Die Pfingstzeit ist die günstigste Zeit um eine Taufe zu organisieren, denn zu dieser Zeit wurde die Wiederauferstehung Unseres Herrn, seinen Jüngern viele Male verkündet und der Heilige Geist wurde zum ersten Mal ergossen....“⁴⁹

Auch die Durchquerung des Roten Meeres und das Erlebnis des Propheten Jona im Bauch des Wals sind die ältesten „Paradigmen“ oder Prototypen der Taufe und durch die Tatsache dass, sie an diese Momente erinnern, nehmen sie an der großen Nachtwache vor der Taufe teil.⁵⁰

Schememann sagt: „der Urchrist wusste nicht nur durch seinen Intellekt sondern mit seinem ganzen Wesen, dass nach der Taufe er in ein völlig neues Bündnis eintrat, mit all den Aspekten des Lebens und mit all seinem Sein; dass er, mit seinem Glauben ein radikales und verändertes Bewusstsein für das Leben, erhielt. Für ihn war die Taufe der Startpunkt und zugleich das Fundament der christlichen Lebensphilosophie, eine permanente und unveränderliche Orientierung für seine gesamte Existenz, da es die Antwort auf alle Fragen brachte und alle Probleme löste.“⁵¹

Die Notwendigkeit und Rolle der Taufe

Der Heilige Ehrwürdige Vasile schrieb: „Ohne die Taufe gibt es keine Erlösung“. Dieses Prinzip könnte vom Heiland selbst entnommen worden sein: „Es sei denn, dass jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen“ (Joh 3,5).⁵² Auch schrieb Vasile der Heilige, dass ein weiteres und starkes Argument um die Notwendigkeit der Taufe für jede Nation zu begründen, sich in Mk 16,16 findet: Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden. Auch in Tit 3,5, sagt der Heilige Paulus folgendes aus: „machte er uns selig – nicht um der Werke der Gerechtigkeit willen, die wir getan hatten, sondern nach seiner Barmherzigkeit – durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im Heiligen Geist.“ „Das Bad der Wiedergeburt ist für das Befinden des spirituellen Lebens, so notwendig wie das Tau für die Früchte die aus der trockenen Erde wachsen.“, und „weil unsere menschliche Natur, durch die Sünde, welche durch Adam kam, verdorben wurde, ist die Taufe notwendig.“⁵³

„Niemand kommt in das Himmelreich Gottes außer durch die Taufe.“, sagt Basilius der Große. So ist das Geheimnis der Taufe sowohl für die Vergebung der Sünde (weil die Sünde seit Adam vererbt wird), als auch für die Berechtigung zu den anderen Geheimnis-

48. Alexander Schmemmann, *Din apă și din duh* - studiu liturgic al botezului (Traducere de Pr. Prof. Ion Buga), Editura Symbol, 1992, 27.

49. Tertulian, *De Baptismo*, 19. - apud Schmemmann, *Din apă și din duh*, 34.

50. Schmemmann, *Din apă și din duh*, 27.

51. *Ibidem*, 29-30.

52. Alle Auszüge dieses Unterkapitels sind aus der rumänisch orthodoxen Bibel.

53. Sfântul Efreim Sirul, *Cuvinte către monahi*, 1996. - apud Vasile cel Mare, *Despre botez*, 11.

sen (da man weder die Salbung noch das Abendmahl, noch die Sühne oder eine andere Form von Geheimnis erhält).⁵⁴

Die Notwendigkeit der Sünde wird auch anhand dieser Effekte deutlich. Diese sind im orthodoxen Glaubensbekenntnis folgendermaßen formuliert: „Aber die Frucht und den Nutzen dieses Geheimnisses, sind nur wenige im Begriff zu verstehen. Weil dieses Geheimnis, zum ersten alle geerbten und mit Willen ausgeübten Sünden, reinigt. Zum zweiten, wird der Mensch erneuert und ruht in der Gerechtigkeit die er hatte als er unschuldig und ohne Sünde war, sowie es vom Apostel beschrieben wird: Aber ihr seid rein gewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerecht geworden durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes. (1 Kor 6,11). Danach werden die Getauften Mitglieder des Leib Christi und sie ziehen sich mit unserem Herrn an, so wie es geschrieben steht: Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. (Gal 3,27).⁵⁵ Dumitru Stăniloae sagt, dass das Ergebnis der Taufe die Ablegung der geerbten Sünde und der Beginn eines neuen gottgeweihten Lebens mit Jesus Christus in der Seele des Menschen, ist.⁵⁶

Der Heilige Johannes Chrysostomos (Goldmund) schrieb über die Vergebung der Sünde durch die Taufe: „Die Taufe des Heils, reinigt alle, sei es Götzendiener, sei es ein Unzüchtiger, ein Ehebrecher oder schuldig andere Sünden begangen zu haben. Auch wenn jemand in sich alles Böse dieser Welt hätte, würde er bei Eintauchen ins Taufwasser, reiner als die Sonnenstrahlen, aus diesem göttlichen Wasser herauskommen. Derjenige der aus diesem Bad kommt, ist nicht nur rein sondern auch selig und gerecht, weil der Apostel, sagte nicht nur „Ihr habt euch gereinigt“, sondern auch „Ihr habt euch geheiligt und gerecht gemacht“. Die Taufe vergibt unsere Sünden und reinigt all unsere Missetaten. Nach der Taufe sind wir auf eine Art und Weise wie neu geboren, weil er uns neu erschafft und neu formt⁵⁷, weiter sagt der Selige Augustinus, in seiner Schrift über die *apostolischen Symbole*: „Wenn jemand aus diesem Leben, im Anschluss der Taufe, scheidet, dann hat er nichts wofür er sühnen muss, weil ihm alles vergeben wurde.“⁵⁸

Bezugnehmend auf die Folgen der Sünde müssen wir die Aussage treffen, dass so wie es Andrușos niederschrieb: Die Erbsünde wird aus dem Neugeborenen Menschen getilgt, jedoch verbleiben nur die Folgen dieser.⁵⁹ Hieraus erinnern wir: der Tod, die Krankheiten, die Leiden, der Hunger, die Neigung zur Sünde.

Die sozialen Beteiligungen der Taufe werden vom neuen Statut den der Glaube erhält hervorgehoben, nämlich: das Statut Kind Gottes zu sein und genauer gesagt Bruder in der kirchlichen Gemeinschaft. Diese Bruderschaft in der man integriert wird setzt

54. Vasile cel Mare, *Despre botez*, 12.

55. *Ibidem*. 12.

56. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, București, EIBMBOR, 1978, 348-349.

57. *Pentru lumina catehumenilor*, 3- apud Vasile cel Mare, *Despre botez*, 13.

58. Vasile cel Mare, *Despre botez*, 13.

59. Andrușos, *Simbolica*, 440.

Gleichheit und Liebe voraus. Gleichermäßen, wird der Heilige Geist nach der Taufe des Gläubigen (auch wenn es Kinder sind) erhalten.⁶⁰

Die Bedeutung der Taufe für das Leben als Christ, kann man durch die verschiedenen Namen, in der Heiligen Schrift und auch in der Heiligen Tradition, verstehen. Es handelt sich dabei um die Bezeichnungen wie zum Beispiel das geweihte Wasser, Wiedergeburt, Heiligen, Bad der zweiten Geburt, Heilsbad, Geheimnis der Geburt von Oben. Durch die Taufe, wird der Anfang der subjektiven Erlösung des Christen, begründet, weil dadurch der Täufling die Gnade der drei theologischen Werte erhält: Glaube, Hoffnung und Liebe; Werte durch die der Christ ein übermenschliches Leben in Christus erhält.⁶¹

Gleichzeit, verwandelt uns die Taufe in Glieder des Leib Christi, das für die Kirche steht und integriert uns in eine große Gemeinschaft des Volk Gottes denn wie der Leib „einer“ ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obwohl sie viele sind, doch „ein“ Leib sind: so auch Christus. Denn wir sind durch „einen“ Geist alle zu „einem“ Leib getauft. (1 Kor 12,12-13).

Also können wir durchaus sagen, dass die Taufe ein Geheimnis unserer spirituellen Wiedergeburt ist, welche aus dem Blickwinkel der Ethik, den Beginn eines neuen Lebens markiert: das Leben in Christus (da wir Kinder Gottes durch seine Barmherzigkeit werden) und gleichzeitig auch Glieder des Leibes Christi, das eigentlich die Kirche ist, werden. Sie ist das erste Geheimnis das die Christen in Jesus Christus vereint.

Auch ist die Taufe das Geheimnis unserer Kreuzigung und Beerdigung zusammen mit Christus. Wenn wir nun durch die Taufe gegenüber der Sünde sterben, haben wir die Pflicht nach der Taufe „auch wir in einem neuen Leben wandeln“ (Röm 6,4) Daher schreibt Apostel Paulus: „So auch ihr, haltet dafür, dass ihr der Sünde gestorben seid und lebt Gott in Christus Jesus.“ (Röm 6,11).⁶²

Die Erwachsenentaufe

Der Taufwerber, wird vom Priester vor dem Eingang der Kirche, empfangen. Nach dem er sich vom physischen Standpunkt aus gesehen, für die Taufe vorbereitet⁶³, betritt er zur Schwelle des Baptisteriums und steht mit dem Gesicht nach Westen hin gerichtet, und mit der ausgestreckten Hand in die gleiche Richtung. Aus dieser Position heraus spricht er folgende Worte: „Ich sage mich dir ab, Satan, und von deinem Strahlen (deinem Stolz) und widersage mich dir zu dienen!“ Danach, dreht er sich mit dem Gesicht zum Osten hin, und sagt das Glaubensbekenntnis: „Ich glaube an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist und an die Taufe der Sühne.“ Nach diesem tritt er zurück in den Baptisterium

60. Schmemmann, *Din apă si din duh*, 33.

61. Andrușos, *Simbolica*, 438.

62. Ioan Zagrean, *Morală creștină*, manual pentru seminariile teologice (*Christliche Moral*, Handbuch für theologische Seminare) București, 1985, 173-185.

63. Er muss mit dem unbedeckten Haupt, barfüßig und nur in einem Hemd sein. Für mehrere Details Sie Schmemmann, *Din apă si din duh*, 39.

wo er mit geweihtem Öl, von Kopf bis Fuß gesalbt⁶⁴. Hier kommt der letzte Teil der Überprüfung des Glaubens des Taufwerbers, anschließend wird die Taufe durch dreimaliges Untertauchen ins Heilige Wasser vollzogen.⁶⁵

Der neu Getaufte wird auf der Stirn, auf die Ohren, unter der Nase und auf der Brust, mit der heiligen Myrrhe gesalbt. Zum Schluss zieht er weißes Gewand an, dies symbolisiert das Ausziehen der Sünde und verkörpert das Anziehen der reinen Kleidung.⁶⁶

Die Kindertaufe

Die Taufe ist für alle Menschen notwendig, da die Erbsünde die gesamte Menschheit, befallen hat, und diese Sünde, sobald sie in das Leben eines Menschen getreten ist, ihm nicht mehr die Möglichkeit bietet ins Himmelreich Gottes eintreten zu können (Ewiges Leben).⁶⁷

Constantinescu⁶⁸ besagt, dass die Kindertaufe sogar in der Epoche der Apostel vollzogen wurde. Man vermutet auch, dass unter den drei tausend Seelen die in Jerusalem durch die Aussendung des Heiligen Geistes getauft wurden (Apg 2,41), auch Kinder waren. Diese Annahme findet keine Resonanz, denn zu solchen Festtagen im Tempel wurden keine Kinder mitgenommen. Auch wenn das Laubhüttenfest, so wie es im Alten Testament (Dtn 16,13–16) genannt wird, für die gesamte Familie war, durften nur die Männer der Familien Israels in den Tempel gehen (Dtn 16:16). Im gleichen Sinne wird auch über die Taufe derjenigen aus dem Hause der Lydia berichtet und derjenigen aus dem Hause des Gefängnisaufsehers aus Philippi (Apg 16,33). In gleicher Weise wird im Falle des Hauses Stephanas aus Korinth argumentiert (1 Kor 1,16) und über das Haus des Krispus, der Vorsteher der Synagoge (Apg 18,8), hier nahm man an, dass einige der Mitglieder dieses „Hauses“ minderjährig waren.

Der Vollzug der Kindertaufe, beruht auf der Tatsache, dass der Christus die zu ihm gebrachten Kinder gesegnet hatte, in dem er den Umstehenden sagte: „Lasset die Kinder und wehret ihnen nicht, zu mir zu kommen; denn solchen gehört das Himmelreich.“ (Matt 19,14) und in einem anderen Kontext heißt es: „Wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen“ (Matt 18,3). Man argumentiert auch, dass wenn der Herr Christus, sich um die Kinder sorgte, und sie segnete, muss folglich auch die Kirche auf die Kinder Acht geben und somit ihnen das Geheimnis der Taufe anbieten und sie in einer christlichen Atmosphäre großziehen.

64. Exorzierung des Öls, wird durch Blasen und dreimaliges Andeuten des Kreuzzeichens über das Aufbewahrungsgefäßes. Für mehrere Details siehe Schmemmann, *Din apă și din duh*, 80.

65. Ene Braniște, *Explicarea Sfintelor Taine de inițiere*, Ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, București, 1990, 10.

66. Sfântul Ambrozie, *Scrieri, partea a II-a, Despre sfintele taine* (colecția PSB, vol. 53), București, EIBMBOR, 1994, 17.

67. Vasile cel Mare, *Despre botez*, 44.

68. I. Constantinescu, *Îndrumător pastoral - Din tezaurul credinței noastre*, București, Arhiepiscopia Bucureștilor, 1981, 99.

Zur Unterscheidung von der Meinung des Priesters Constantinescu, besagt die Heilige Tradition, dass erst ab dem zweiten Jahrhundert, klare Beweise zur Kindertaufe, existieren.⁶⁹

Der Glaube und die Buße sind unerlässlich für den erwachsenen Täufling. Im Hinblick auf den Glauben und der Buße der Kinder macht man Ausnahmen (da sie offensichtlich nicht glauben können). Sie haben jedoch als Bürger ihre Paten, die wahre Christen sein müssen und auch die Verantwortung übernehmen sollen und sie auch in den christlichen Glauben zu weihen.⁷⁰ Somit wird die Kindertaufe gestützt auf den Glauben der Paten, vollzogen. Diese Praktik, geht aus der Tatsache hervor, dass der Herr Christus, viele Krankheiten heilte, Wunder vollbrachte, basierend auf den Glauben der Eltern, der Verwandten oder der Nahstehenden Personen einiger Kranker.⁷¹

Ein anderes Argument ist auch die Bestätigung des Glaubens der Paten für das Kind, es handelt sich hierbei um die Praktizierung der Christen aus Korinth, welche die Angehörigkeit hatten sich Stellvertretend für diejenigen taufen zulassen, die ohne der Taufe starben (1Kor 15,29). Hieraus kann man schließen, dass auch im Falle einer Taufe, der Glaube unpersönlich sein kann. So, ist das Glaubensbekenntnis der Taufpaten auch für die Kinder gültig.

Wir müssen hervorheben, dass am Anfang, sich der Glaube im Falle einer Taufe, nur den Erwachsenen abverlangt wurde. Gestützt auf diese Aussage haben wir einige biblische Beispiele, nämlich: die Menschenmenge der dreitausend zu Pfingsten (Apg 2,41), die von Philipp in Samarien getauft wurden (Apg 8,12), der äthiopische Kämmerer (Apg 8,37) und der Gefängnisaufseher aus Philippi (Apg 16,31). Auch wenn sie glaubten, hatten sie jedoch einen einfachen Glauben, der sich anfangs nur auf die Freude des messianischen Glaubens begrenzte, und zum Ziel hatte, dass dieser Glaube mit der Zeit stärker wird bis hin zu Reife dessen.

Der Täufer ist der praktizierende Priester und in Notfällen, wenn das Kind in Lebensbedrohung ist, kann die Taufe von jedem Laien vollzogen werden, sogar durch die Mutter des Kindes, indem man es dreimal in Wasser taucht und die Formel genau ausspricht: Es wird dein Diener oder deine Dienerin (N), im Namen des Vaters, des Sohnes, des Heiligen Geistes getauft. Amen“⁷². Ein Nichtchrist kann die Taufhandlung nicht zelebrieren, auch wenn die Taufformel richtig ausgesprochen ist, da dieser nicht der Kirche angehört, kann er auch nicht das Kind in die christliche Gemeinschaft führen.⁷³ Wenn das

69. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, București, EIBMBOR, 1996, 297.

70. Nicolae Petrescu, *Catehetica*, București, EIBMBOR, 1978, 113.

71. Man argumentiert, dass der Herr Jesus Christus den Knecht des Hauptmannes von Kapernaum, nur aufgrund des Glaubens seines Herrn. (Mt. 8:5-13), die Tochter der kanaanaïschen Frau, aufgrund des Glaubens der Mutter; den geisteskranken Sohn, aufgrund des Glaubens seines Vaters (Mt 17:14-18); er erweckte die Tochter des Jairus von den Toten, aufgrund des Glaubens des Vaters (Lk 8:41-55), er erweckte den Sohn der Witwe aus Nain von den Toten, wegen des Glaubens seiner Mutter (Lk 7:11-15).

72. *Mărturisirea ortodoxă*, I, 103- apud Andrușoș, *Simbolica*, 454.

73. Andrușoș, *Simbolica*, 454.

Kind nach der Taufe durch einen Laien weiterlebt, hält der Priester die gesamte Messe dafür ab, es wird nur das dreimalige Untertauchen im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit, wird hier nicht mehr ausgeübt, denn die Taufe kann nicht wiederholt werden.⁷⁴ Photius⁷⁵ betrachtet die Taufe, die von einem Laien vollzogen wird als ungültig, „da es einfach ist Priester zu finden“, und unterstreicht, dass in solchen Fällen das Kind erneut getauft und mit Myrrhe gesalbt werden muss.

Die Taufe wird durch Untertauchen in das gesegnete (geweihte) Wassergeßendet. Schmemann vertritt folgende Meinung, „nicht nur dass die Taufe mit der Segnung des Wassers begonnen wird, sondern genau diese Segnung entlüftet uns die ganze Dimension, den Inhalt und die kosmische Tiefe, des Geheimnisses.... Sie ist der Anfang der Reinigung, der Reinheit, aber auch der Regeneration und Erneuerung. Sie beseitigt alle Flecken, sie stellt die anfängliche Reinheit der Erde wieder her.“⁷⁶ Die Heiligung des Wassers erfolgt durch den Agiasmos, danach wird der Heilige Geist über das Wasser ausgegossen. (1Tim 4,4-5).

Die Kirche hatte sich auch um die Seelen der Kleinkinder gesorgt, die ungetauft starben. Das aufkommende Problem bestand darin, dass man nicht wusste, ob diese nun in der Hölle litten oder sich im Himmel über ihre Unschuld freuten. Wir müssen bekräftigen, dass es hierbei keine einstimmige Entscheidung gibt. Jedoch ist der Heilige Gregor von Nazianz folgender Meinung: „Diejenigen, die auf Grund der Kindheit oder eines Todes im Kindesalter sterben, nicht getauft werden können, werden es auch nicht im Erwachsenenalter können, diese werden daher auch nicht vom gerechten Richter, so wie Unversiegelte, gequält werden, sondern werden eher als solche angesehen, die einen Verlust erlitten haben, ohne diesen durch ihre Taten hervorgerufen zu haben.“⁷⁷

Andere Arten der Taufe

Neben der Wassertaufe gibt es noch die Bluttauf (das Märtyrerähnliche Sterben für Christus) und auch die Willenstaufe (nämlich der brennende Wunsch einer Person die Taufe geßendet zu bekomme und Mitglied der Kirche zu werden, ohne aber diese formell vollzogen zu haben). Die Ersterwähnte basiert auf die Worte des Erlösers: „... und wer sein Leben verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der wird's erhalten.“ (Mk 8,35) Die Zweitgenannte beruht auf das folgende Zitat: „Wer meine Gebote hat und hält sie, der ist's, der mich liebt. Wer mich aber liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren.“ (Joh 14,21)⁷⁸ In diese Kategorie der Taufe, fallen auch die Heiligen des Alten Testaments, welche die Kirche als Heilige verehrt.

74. Patriarhul de Constantinopole, Nichifor, Can. 7. Andrușos, *Simbolica*, 454-455.

75. Photius, *Hergenröther*, III, 139- apud Andrușos, *Simbolica*, 455.

76. Schmemann, *Din apă și din duh*, 65.

77. Hristu Andrușos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. de Pr. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1930, 350.

78. Vasile cel Mare, *Despre botez*, 15.

Die Taufe in der evangelikalisch

Die Taufe als Symbol der Erlösung

Die Evangelikalen verstehen die Taufe als ein Symbol, ein Zeichen oder als ein äußeres Indiz einer inneren Veränderung, die im Gläubigen stattfand.⁷⁹ Die Taufe selbst wurde vom Herrn Jesus Christus angeordnet (Mt 28,19-20, Mk 16:15,16), diese sollte eher als „Gebot“ anstatt eines „Geheimnisses“ gesehen werden. Sie erzeugt nicht von sich aus, eine geistige Veränderung für den Täufling. Die Gründe weshalb man heutzutage noch die Taufe praktiziert sind folgende: a) sie wird von Christus vorgeschrieben; b) sie dient als Form der Anrufung. Die Taufhandlung, bestätigt dem Täufling die Realität einer Erlösung, den anderen hingegen gibt sie Zeugnis dafür ab.⁸⁰

Die Taufe gibt, durch den einfachen Vollzug, keine Gnade oder irgendeinen seelischen Segen. Sie erzeugt keine seelische Regenerierung des Taufwerbers, diese muss nämlich schon vor der Taufe, in seinem Leben existieren, da die Taufe nur das Mittel ist um zu zeigen, dass der Täufling bereits erneuert ist. Die einzige Begünstigung, welche die Taufe bietet ist die Eingliederung des Taufwerbers in die örtliche Kirche, da sie ihm die Möglichkeit bietet, an das Leben in der kirchlichen Gemeinschaft teilzunehmen.

Die Bedeutung der Taufe

Die Taufe ist ein kultbedingter Akt, welcher auf den persönlichen Glauben des Taufwerbers und einer öffentlichen Zeugnisablegung, basiert. Durch die Art der Taufhandlung selbst, nämlich eines einmaligen Untertauchens, zeugt der Täufling, dass er sich mit Christus, sowohl im Tode, als auch in der Auferstehung, vereint hat. Die Vereinigung, findet nicht während der Taufe statt, sondern sie hat im Augenblick der Bekehrung stattgefunden. So ist nun die Taufe selbst nicht mehr als ein sichtbares Zeichen, für die Tatsache, dass jemand sich Christus hingegeben hat.⁸¹

Karl Barth⁸² beschreibt sehr eloquent diesen Aspekt und vertritt folgende Meinung „die christliche Taufe ist in Ihrer Essenz, die Darstellung der Erneuerung des Menschen, durch seine Teilnahme mit Hilfe der Kraft des Heiligen Geistes, am Tode und der Auferstehung Jesu Christi und zugleich durch diese auch die Darstellung der Einigung Gottes mit Jesus durch den Bund der Gnade, welcher mit Ihm geschlossen und realisiert wurde und mit der Kraft Seiner Kirche.“

Die Taufe ist ein sehr starkes Bild für die Wandlung im Herzen des neugeborenen Gläubigen, welche durch Gott schon vor der Taufe stattfand; sie ist die Beschreibung der Wahrheit der von Christus erfüllten Dinge im Leben des Taufwerbers. Die Taufe ist „ein Wort in Wasser“, um die Teilnahme des Gläubigen am Tode und der Auferstehung Chris-

79. H. E. Dana, *A Manual of Ecclesiology*, Kansas, Central Seminary, 1944, 281.

80. Millard J. Erickson, *Teologie creștină*, Vol.3, Oradea, Cartea Creștină, 1998, 278.

81. *Ibidem.*, 284.

82. Karl Barth, *The teaching of the Church Regarding Baptism*, Londra, SCM Press, 1984, 9.

ti, zu akzentuieren (Röm 6,3-5). Es ist das Zeugnis eines „reinen Gewissens“, um so nach außen hin zu repräsentieren was durch den Tod und die Auferstehung des Gläubigen zusammen mit Christusstattgefunden hat.⁸³

Die Taufempfänger

Den evangelikalen zufolge, sollen nur diejenigen getauft werden die glauben und beruhend auf diesen Glauben auch die Wiedergeburt erlebt haben. Diese Wiedergeburt, kann durch sichtbare Beweise, auf die Probe gestellt werden, denn der wahre Glaube bringt immerzu ihm würdige Taten hervor. Die Taufe des Glaubens, muss nicht unbedingt den Erwachsenen gespendet werden sondern kann auch für diejenigen vollzogen werden, welche die Bedingungen in Hinsicht auf die Erlösung, der Umkehr und des aktiven Glaubens, zeigen.⁸⁴

Der oben erwähnte Glaube muss ein persönlicher, bewusster, und auf Christus gerichtet sein, denn er repräsentiert eine der Taufe vorangehende Bedingung. So wie wir schon im vorigen Kapitel dieser Arbeit beobachten konnten, ist der Glaube eine unwiderlegbare Bedingung für die vom Herrn Jesus angeordnete Taufe. Er sagte in Mk 16,16 „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden.“ Dieser erwähnte Auszug, gibt die Notwendigkeit eines persönlichen Glaubens, wieder. Er akzentuiert keineswegs die Möglichkeit, dass ein anderer an Stelle des Täuflings glauben kann. Auch Paulus schrieb: „Denn wenn du mit deinem Munde bekennst, dass Jesus der Herr ist“ (Röm 10,9). Somit basiert die Errettung eines jeden Menschen, auf den Glauben im Herzen und auf die persönliche Bekennung dieser. Es gibt Bibelstellen, die den Anschein erwecken, dass der Glaube als vorangehende Bedingung für die Taufe nicht notwendig ist. Unter diesen findet man die Verse aus der Apg 16,31–34. Die Problematik die aus dieser Stelle hervortritt formuliert sich in der Frage ob alle Familienmitglieder des Gefängnisaufsehers glaubten. Es ist wahr, dass Paulus dem Aufseher sagte: „Glaube an den Herrn Jesus, so wirst du und dein Haus selig!“, jedoch in Vers 34 wird uns beschrieben, dass alle die im Haus waren (die getauft wurden), froh waren, dass er an den Herrn geglaubte. Somit, haben sie sich nicht nur über die Errettung des Gefängnisaufsehers gefreut, sondern auch über seinen Glauben. In einem ablehnendem Kontext für den Glauben an Jesus, so wie es im Falle der Bewohner Philippi war, wäre es unwahrscheinlich gewesen hätten sie sich über den Glauben des Aufsehers gefreut, wenn sie nicht selbst die gleiche Wahrheit geglaubt hätten. Vielmehr haben wir ein Argument aus dem Vers 32, in diesem wird uns gesagt, dass ihnen das Wort verkündet wurde und erst danach wurden sie getauft. So hatten sie schon einen vorangehenden persönlichen Glauben (jedes Mitglied aus dieser Familie).

Die Argumente die uns demonstrieren, dass die Taufe auf Grundlage des Glaubens und der Buße gespendet werden kann, sind ausreichend in der Schrift vertreten. Unter diesen erinnern wir auch die Stelle in der uns der Missionsbefehl geschildert wird. In diesem Kontext, kommt der Befehl zum Taufen nach dem Befehl zur Mission (Mt 28,19).

83. Millard J. Erickson, *Teologie*, 285.

84. *Ibidem*, 279.

Petrus ruft gleichermaßen am Ende seiner Pfingstpredigt, die versammelte Menge zur Taufe und zur Buße auf. (Apg 2,37-41).

Die Taufe ist auch durch ein Alter bedingt, in dem man die Verantwortung für sein Handeln tragen kann. So wie wir schon im ersten Kapitel dieser Arbeit aufgezeigt haben, gibt es kein neutestamentliches Indiz, welches demonstrieren kann, dass es zumindest einen Fall gegeben hat, welcher eine Kindstaufe beschreibt. Alles was man in diesem Sinne sagt, ist nur eine übertriebene Annahme⁸⁵, nämlich die „Häuser“ die getauft wurden, hatten auch Kinder. (Apg 16,15, 33; 1 Kor 1,16). Jedoch in allen Stellen, an denen uns die Taufe im Neuen Testament beschrieben wird, kann man leicht sehen, dass die Ordnung der Ereignisse folgende war: das Predigen des Evangeliums, die Akzeptanz dieses, die Annahme des Glaubens und sogleich auch der Buße, erst danach wurde man in Wasser getauft.⁸⁶ Bezugnehmend auf diese Fälle, haben einige Forscher eine strenge Ansicht. Zum Beispiel Joachim Jeremias⁸⁷, vertritt, dass es mehr als sicher sei, dass unter den getauften Familienmitglieder auch Kinder waren. Weiter sagt er: „in allen fünf Fällen, wird uns linguistisch verboten das Konzept des Hauses nur auf die Erwachsenen Mitglieder der Familie einzugrenzen. Sie zeigen uns vielmehr, auf klare Weise, dass die gesamte Familie, mit all ihren Mitgliedern getauft wurden.“ Beasley- Murray⁸⁸, warnt hingegen, dass diese Argumentationslinie, glaubhaft erscheint, uns aber zu Schlussfolgerungen führt, welche die von Jeremias genannten Grenzen überschreiten, da die genannten Familien mehr als nur die Taufe erfahren haben. Beasley- Murray ist der Annahme, dass, „auf Grund des Jeremias Prinzip, kein Zweifel genährt werden soll, im Hinblick auf die Bedeutung der Apg 10,44–48: das gesamte Haus des Cornelius hat das Wort gehört, alle haben den Geist empfangen, in fremden Zungen gesprochen, alle wurden getauft; die anwesenden Kinder haben auch das Wort gehört, haben auch den Geist empfangen, haben auch in fremden Zungen gesprochen und wurden auch getauft. Hier ist keine Ausnahme erlaubt!“ Wenn jedoch diese in er Lage waren das Wort anzunehmen, und sogar auch in fremden Zungen zu sprechen, heißt es, dass auch wenn darunter auch Kinder waren, die sich noch nicht im Erwachsenenalter befanden, war ihr Alter jedoch eines welches ihnen erlaubte Verantwortung über ihre eigenen Entscheidungen zu tragen.

Die Ausübung der Taufhandlung

Die Taufe wird durch Untertauchen vollzogen, dies symbolisiert die Basis des Todes des Gläubigen in Bezug auf die Sünde und das neue Leben, nämlich den Tod, die Beerdigung und die Auferstehung Christus.⁸⁹

85. Ioan Tipei, *Botezul creștin - semnificațiile actului în Noul Testament*, Oradea, Metanoia, 2004, 81.

86. *Ibidem.*, 285.

87. Joachim Jeremias, *The Origins of Infant Baptism: A Further Study in Reply to Kurt Aland*, Londra, SCM Press, 1965, 25.

88. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, Londra, Macmillan, 1962, 315.

89. Millard J. Erickson, *Teologie creștină*, 288.

Während des Eintauchens findet der Tod gegenüber der Sünde nicht statt, sondern dann geschieht die Beerdigung desjenigen der einmal mit seiner Umkehr gestorben ist. Das Eintauchen beschreibt die Beerdigung, als die klarste Art, um anschließend durch die Erhebung des Täuflings aus dem Wasser, das Bild der Auferstehung zu akzentuieren.

Die verwendete Formel im Rahmen der evangelikalen Taufe, ist die Dreifaltige, nämlich im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, so wie es das Gebot des Herrn Jesus Christus in Mt 28,19 sagt.

Wenn wir uns auf die Weise wie eine Taufe vollzogen wird beziehen, dann muss erwähnt werden, dass es in den evangelikalen Kirchen eine Vorbereitungszeit gibt. In dieser Zeit der Katechese, werden die Taufwerber die Grundkonzepte der Schrift gelehrt, aber nicht nur sondern sie werden auch auf die Probe gestellt, um festzustellen ob in Ihrem Leben die Bekehrung stattgefunden hat (Glaube und Buße). Nach diesen Katechismus- Kursen und inklusive der Überzeugung des Täufers, dass der Taufwerber wirklich bekehrt ist, wird an einem festgelegten Datum die Taufe in fließendem Wasser oder in einem Taufbecken, gespendet, die in diesem Sinne einzig notwendige Bedingung ist die Wasserquantität, diese muss ausreichend vorhanden sein damit das gesamte Eintauchen des Täufers ermöglicht werden kann. Es wird keine Taufe durch das Übergießen oder Besprengen akzeptiert.

Die evangelikale Überzeugung in Bezug auf die Kindertaufe, ist der Heiligen Schrift entnommen, nämlich dass die Kinder nicht getauft werden können, weil sie nicht fähig sind die Schrift zu verstehen, anzunehmen, auf die Möglichkeit zu glauben und persönlich Buße zu tun wird hier gar nicht erst zur Sprache gebracht. Für sie findet eine Segnung statt, so wie es der Herr Jesus Christus praktiziert hat, als zu Ihm Kinder gebracht wurden (Mk 10,13–16). Der Ausgang diese Begegnung zwischen Kinder und Jesus war ihre Segnung und keinesfalls eine Taufe.

Schlussfolgerungen

Mit diesem Artikel, habe ich das Ziel verfolgt die Taufe im Konzept der Heiligen Väter, zu präsentieren, eines aus ihren Schriften entnommenes Konzeptes, speziell aus denen der ersten zwei Jahrhunderte, von denen vermutet wird, dass sie den Praktiken der Urkirche am nächsten kommen. Ich habe aufzuzeigen versucht, dass viele aktuelle Praktiken betreffend der Wassertaufe, nicht in der Urkirche gefunden werden können. Zum Beispiel habe ich herausgefunden, dass die Vermutung, dass die Heiligen Väter, Kinder getauft hätten (zumindest unreife Taufwerber), bis ins zweite Jahrhundert hinein, nicht historisch bewiesen werden kann. Im Laufe meiner Studie über die Praktiken der Taufe aus den katholischen, orthodoxen und evangelischen Kirchen konnte ich feststellen, welche von diesen sich am meisten der in der Bibel beschriebenen Taufe ähnelt.

Referenzen

- ANDRUȚOS, Hr., *Simbolica*- traducere de Patriarhul Iuștin Moiescu, București, Anastasia, 2003.
Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene, trad. de Pr. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1930.
- BARTH, Karl, *The teaching of the Church Regarding Baptism*, Londra, SCM Press, 1984.
- BEASLEY-MURRAY, G.R., *Baptism in the New Testament*, London, Macmillan, 1962.
- BRANIȘTE, Ene, *Explicarea Sfintelor Taine de inițiere*, Ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, București, 1990.
- BROMILEY, Geoffrey W. *The International Standard Bible Encyclopedia*, Vol. I, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1979.
- COMAN, Iacob *Iștoria gândirii creștinire*, curs univ. ITP, București (Universitätskurs des pfingstlichen Theologie- Institutes in Bukarest), 2007.
- CONSTANTINESCU, I., *Îndrumator pastoral – Din tezaurul credinței noastre*, București, Arhiepiscopia Bucureștilor, 1981.
- DANA, H. E., *A Manual of Ecclesiology*, Kansas, Central Seminary, 1944.
Didache (die Lehre der 12 Apostel), VII, 5. Online Version: <http://dovewings.11omb.com/Didahia.htm> (Zugriff vom 5. April 2011).
- ERICKSON, Millard J., *Teologie creștină*, Vol.3, Oradea, Cartea Creștină, 1998.
- EVDOKIMOV, Paul, *Orthodoxia*, București, EIBMBOR, 1996.
- GRANT, Robert M., *Greek Apologists of The Second Century*, Philadelphia, The Westminster Press, 1988.
- GRIGORE DE NYSSA, *Scrieri, partea a II-a, Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale* (Chrisften, Teil II, Exegetische, dramatisch-polemische und moralische Schriften), EIBMBOR, București, 1998.
- JEREMIAS, Joachim, *The Origins of Infant Baptism: A Further Study in Reply to Kurt Aland*, Londra, SCM Press, 1965.
- KONSTANT, David, *Catechism of the Catholic Church*, Burns & Oates, Londra, 2004.
- MĂRTINCĂ, Isidor, *Sacramentele Bisericii Catolice- Sacramentele inițierii vieții creștine- vol. I*, București, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 2003.
- MOISA, Constantin, *Dicționar biblic*, București, Stephanus, 1995.
- PETRESCU, Nicolae, *Catehetica*, București, EIBMBOR, 1978.
- REMETE, George, *Dogmatica ortodoxă (Orthodoxe Dogmatik)*, Alba Iulia, Reîntregirea, 2000.
- SCHMEMANN, Alexander, *Din apă si din duh- studiu liturgic al botezului* (Traducere de Pr. Prof. Ion Buga), Editura Symbol, 1992.

- SFÂNTUL AMBROZIE, *Scrieri, partea a II-a, Despre sfintele taine* (colecția PSB, vol. 53), București, EIBMBOR, 1994.
- SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrieri, partea a III-a, Despre Sfântul Duh* (Schriften, Teil III-Über den Heiligen Geist) EIBMBOR (Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române), București, 1988.
- Despre botez, Colecția "Comorile Pustiei", București, Anastasia, 1999, 17
- SUCIU, Vasile, *Dogmatică specială – Sacramentele în general, Sacramentele în special și Eshatologia*, Vol.II, Blaj, Editura Seminarului Greco-Catolică, 1928.
- STANDER, Hendrick F. & Louw, Johannes P., *Baptism in the Early Church*, Carey Publications, ARBCA (The Association of Reformed Baptist Churches of America), 2004.
- STĂNILOAE, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, București, EIBMBOR, 1978.
- TIPEI, Ioan, *Botezul creștin: semnificațiile actului în Noul Testament*, Oradea, Metanoia, 2004.
- TRIGG, Joseph Wilson, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third - century Church*, Atlanta, John Knox Press, 1949.
- ZAGREAN, Ioan, *Morală creștină, manual pentru seminariile teologice* (*Christliche Moral, Handbuch für theologische Seminare*) București, 1985.

Lészai Lehel:¹

The ecclesiology of Paul's letters (part 1)

Abstract.

God established the church, God called them out (ἐκ-καλέω) from the crowd that became alienated from Him. God has chosen Israel from the multitude of nations after the creation and Babel, although Israel was smaller than all the nations, but God loved Israel and through them wanted to approach the other nations, too. God kept the *Qahal-Yahweh* safe despite all of its unfaithfulness and sins during many difficult experiences that have had a purpose of teaching and this continued in the New Testament. Jesus proclaimed to the Jews to repent because the kingdom of heaven is at hand, He chose disciples who had to preach the message to all those who were scattered to the end of the earth.

Jesus compared the church to the building (temple), to the field, to the body and its members to the salt and light. He affirmed many times that His kingdom is not of this world and promised to His disciples the Comforter. The church is more an organism than an organization. In the New Testament first the Jews became its members but later the Gentiles also received the Holy Spirit and they were baptized, they became the members of the growing church, of the living body of Christ. Those touched by God's Spirit are confessing their sins, they repent and start a new life. In the first community the tasks are divided thus some of them are busier with the preaching and the others with the manual work, the welfare work. The church members sell their properties and in this way they assist each other and the poor.

A part of the church in Jerusalem flee from the growing prosecution and take with them the Gospel, thus the Word of God is spread more and more to the end of earth. Jesus, the head of the church takes care of the first congregation, He strengthens, nourishes, encourages it and advises, stimulates, comforts it with His Holy Spirit.

Keywords: Paul, ecclesiology, letters, church

"So then you are no longer strangers and aliens, but you are citizens with the saints and also members of the household of God, built upon the foundation of the apostles and prophets, with Christ Jesus himself as the cornerstone. In him the whole structure is joined together and grows into a holy temple in the Lord; in whom you also are built together spiritually into a dwelling place for God."

Eph 2,19–22

1. A Református Tanárképző Kar adjunktusa. Email: csemete1@yahoo.com.

Introduction

The church did not come into being by itself and was not formed for selfish purposes. First of all we have to speak the Lord of the church, who was pleased with the creation of man ("Let us make man in our image, after our likeness" – here we may think already of the Trinity). The sin committed by man corrupted the original good relationship between God and man. As a result of this disobedience the man shifted more and more away from his Creator and less and less people felt sorry for the lack of this relationship. God has chosen a community, the people of Israel, whose task was to represent Him in the presence of the other nations. This election was narrowed even more when even Israel did not remain faithful to God, and from that moment on we speak only about the remnant of Israel. This direction starting from the many and continuing towards the few has its turning point in the person of the Servant of God, the *ebed-Yahweh*, the Son of Man. He opened by His redemptory death the door shut by man, and after His resurrection and sending of the Holy Spirit we may speak about the church in the sense of the New Testament. There is not formed a new church, but it is continued the *Q'hal-Yahweh* from the Old Testament, although this time with the qualitative addition of the propitiatory sacrifice brought by Jesus. From now on we advance from the few towards the many, because everybody is called into the church, its members are the believers and redeemed ones. The redemptory death of Jesus is offered for everyone, and therefore the church will take over the role of the remnant. First Hebrews and then pagans are baptized, and in this way many people become one, they become sons and heirs, God's house by the Holy Spirit.

We cannot speak about the church without mentioning its members, otherwise we would be lost in generalities, and because the church does not exist without individuals. Apostle Paul knew very well that the church consists of members, therefore he regarded of paramount importance the contact with them, even the personal relationships if possible, to know the exact problems and to pray continually for the people. He knew about their difficulties, problems and sins, yet he called them saints, because Jesus died for them and cleansed them.

For Paul it was so important the person that he spoke about "my gospel" to the Romans (Rom 16,25), although we know about him that he was extremely humble, and to be on the safe side he had the thorn which reminded him of the sufficiency of the grace. What kind of gospel proclaimed he to the half of this world? That one which he encountered first time on the road to Damascus. It was not a nice experience in itself and was followed by blindness for a while. His inner, spiritual sight started to open up. Earlier on at the first Pentecost the gospel began in a similar way, when Peter called the gathered multitude murderers, and three thousands of them repented, became the followers of Jesus and members of the church. Christ made a conquest of Saul, and he became from the Christians' pursuer a chosen instrument to carry His name before the Gentiles and kings and the sons of Israel (Acts 9,15). His life was not without suffering, but he not ceased to bear witness to Christ, to establish new congregations and to take the Christianity to Europe.

God blessed richly his life and he experienced a continuous guidance. The Almighty used such a wispy pot for his great work because his treasure is in earthen vessels, in bruised and smouldering lives, and in this way the glory is His for ever and ever.

The origin of the church in the Old Testament

Dealing with the church we have to tackle the problem of its origin. For this we have to go back to the Old Testament. Hermann Ridderbos affirms that this continuity:

“On the one hand, in a positive sense it presupposes that the church springs from, is born out of Israel; on the other hand, the church takes the place of Israel as the historical people of God.”²

The ἐκκλησία in the New Testament is built upon, grows out from the people of God – *Q'hal-Yahweh* – in the Old Testament. In the Septuagint the *Q'hal* is translated each time as ἐκκλησία. On the one hand the church is the continuation and fulfilment of the historical people of God which was elected in Abraham by the Almighty from among the nations, and God made a covenant with them sealed with promises. On the other hand Paul uses a special formulation concerning what is the church and what are its characteristics when he calls it the Body of Christ.

Leonhard Goppelt also emphasizes the relation between the people of God in the Old and New Testament:

“What was said in the Old Testament to Israel, as to the people of God, now has to be applied typologically to the church. Only the church is the community which can regard itself as the heir of the promise made in the Old Testament.”³

There can be observed a slightly opposite opinion at Oscar Cullmann, although it is possible that he shifts the emphasize more towards the New Testament:

“The time of the church has a beginning and an ending. Its duration falls on the same end-period of the time which coincides with the reign of Christ. The church was found by the central event of Christ's death. The Christ's church terminus a quo is the cross. The church existence's is possible only through the cross, although the church existed already in the Old Testament in the form of God's elected people, and later on as Israel's 'remnant' which will come back and which according to the prophets was elected by God in order to save them... All these do no change the fact that the church which was

2. Herman Ridderbos: *Paul. An Outline of His Theology*, trans. by John Richard de Witt, (London: SPCK, 1982), 333–334.

3. Leonhard Goppelt: *Theology of the New Testament*, translated by John Aslup, II, (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982), 146.

prepared in the Old Testament to be accomplished as the church of Christ in the end-times counted from the death of Christ.”⁴

As Cullmann asserted, it cannot be denied that the church existence goes back to the Old Testament times; it has continuity even if the New Testament and the Pentecost is regarded as a turning point in this process.

In connection with the church’s origin Cullmann has an interesting point of view. In his opinion can be easily observed the idea of continuity. According to this the whole testimony of the Scripture presumes the godly plan of salvation, and the final aim of this is the church. The man was created to rule over the whole creation. The man fall in sin and his defeat was accompanied by the curse of the creation: “because of you” – can be read in Gen 3,17 and Rom 8,20. God has chosen from among the sinful mankind a community, the people of Israel, in order to save the world. In the frame of this nation a further narrow down happened to a smaller community, to the ‘remnant of Israel’, to the *Qahal-Yahweh*, and the assigned role chosen by God fall to this community. This ‘remnant’ became concentrated in a further limitation to one person, who was the only one able to take upon himself the role of Israel, who is “the Servant of God” in the book of Isaiah, the “son of man” in the book of Daniel (Dan 7,13f), who represents the “saints”. He is the Son of God entering the history, which will fulfil through his propitiatory death everything for what was chosen the people of Israel by God. According to this the salvation history shows a tendency of narrowing till the coming of Christ: from the mankind to the people of Israel, and from the ‘remnant of Israel’ to Christ, in whom the whole process achieves its middle point but it is not finished in Him. After this the tendency follows an opposite direction, from the one to the many, in such a way, that the many may represent the one. The road leads from Christ to those who believe in Him and who know that are saved by faith in His substitute death. In this way we arrive to the church which is the Body of Christ, and now is called to be the ‘remnant’, the *Qahal-Yahweh*, which is the Hebrew equivalent of the Greek ἐκκλησία.

The process of redemption has two stages: it advances from the many towards the one, which is the old covenant, and from the one towards the many, which is the new covenant. The important event of Christ’s death is exactly in the middle of the two stages. This process is proved by Gal 3,6–4,7 where apostle Paul starts his thought from the promise given to Abraham, and he shows that the promise given to Abraham’s offspring was fulfilled in Christ (3,16), who by His propitiatory death saved all those who were under the law (4,5). For everyone who believed in Christ it was for the first time accessible to become the offspring of Abraham (3,26). All are involved concerning the promise given to the one by the baptism (3,27). Although they are many, they are all one (πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε) in Christ Jesus (3,28). In this way they all will be sons and heirs

4. Oscar Cullmann: *The early Church*, edited by A. J. B. Higgins, /translated by A. J. B. Higgins and S. Godman/, (SCM Press Ltd, London, 1956), 106.

(4,4–7). According to Oscar Cullmann this is the story of origin of the church as Body of Christ in the context of the whole salvation history.⁵

The concept of ἐκκλησία

The concept of church was used and understood in different ways already in the first century. In the view of Leonhard Goppelt:

“Apostle Paul used the term church for three groups:

(1) in 1Cor 10,32 as applied to the whole people of God

(2) in 1Cor 1,2 as applied to the local congregation.

(3) in 1Cor 11,18 as applied to the community of God's worshippers.

The notion has the same fundamental meaning in all three cases: the eschatological people of God, which came into being as the Christian church, as the complete congregation and the community of God's worshippers.”⁶

Herman Ridderbos distinguishes two kinds of usages at apostle Paul, although he suggests a third kind as well in his writings. In the one hand the ἐκκλησία appears as the designation of the church in its totality without taking into account the dispersion of the members in different locations. On the other hand it appears as the designation of the local church or even the so-called house-churches (Rom 16,5; 1Cor 16,19; Col 4,15; Philem 2). It can be mentioned especially Ephesians and Colossians for the description of the universal church as ἐκκλησία (Eph 1,22; 3,10.21; 5,23–32; Col 1,18.24 – although in the same letter is used for the local church and for the house-church /Col 4,16.15/). In the other letter the ἐκκλησία is used usually for the local church. Later on they are called simply “church” although sometimes also as “the church of God” (cf. 1Thess 2,14; 2Thess 1,4; 1Cor 1,2; 2Cor 1,1). There are besides the Ephesians and Colossians passages which are regarded usually as those that Paul uses the ἐκκλησία in the sense of totality, without regard to its designation as the “church of God” (1Cor 10,32; 11,22; 15,9; Gal 1,13; 1Tim 3,15), or simply just the “church” (1Cor 12,28; Phil 3,6). Here Ridderbos opposes the arrangement and understanding of Goppelt when he explains that taking as the starting point the mentioned usage in 1Cor 1,2 and 2Cor 1,1 both the addresses “τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ” are not speaking about the local church in Corinth, but about the church of God insofar as it is present in Corinth.⁷

Lucien Cerfaux tries to prove that the “ἐκκλησία τοῦ θεοῦ” originally designates the church in Jerusalem, and when apostle Paul speaks about his persecution of the church of God in 1Cor 15,9; Gal 1,13 and Phil 3,6 he does not refer generally to the church but particularly to the church in Jerusalem. It is also the case of 1Cor 10,32 and 11,22 where we do not have to think to the church in a general sense, rather to the local church. Apostle

5. Cullmann: *The Early Church*. 128–129.

6. Goppelt: *Theology*. II. 144.

7. Ridderbos: *Paul*. 328.

Paul later on assigns the title of the church in Jerusalem to the church in Corinth in order to make clear its duties. Lucien Cerfaux agrees with Ridderbos when at the end of his train of thoughts asserts that in 1Cor 1,2 and 2Cor 1,1 only the local church is meant.⁸

Herman Ridderbos mentions besides the local and universal church that in the usage of Paul the term ἐκκλησία also can designate a religious gathering (1Cor 11,18; 14,19.28.34.35). This is particularly obvious in 1Cor 14,34ff, where “in the churches” stands over against “at home”, and therefore can be translated as “in the church meetings”. In this respect 1Cor 11,22 can be understood as the church meeting and not the universal church. Here again the ἐκκλησία stand over against the “house” as the place where the people use to eat and drink. 1Cor 14,4 can be understood in this respect as well. In other passages it is difficult to question the concept of the universal church, the Gesamt-gemeinde. In this way in 1Cor 12,28 the apostles, prophets, teachers, workers of miracles, healers, helpers, administrators, speakers in various kinds of tongues are assigned and given by God to the “church”. This was true not only regarding the local church but to the church in general. In 1Cor 10,32 the ἐκκλησία τοῦ θεοῦ can designate the members of the local church⁹ as well as the universal church¹⁰. There is a different situation in the three passages where Paul mentions about his persecution of “the church of God” (1Cor 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6). Although this designation was utilized first time regarding the church at Jerusalem and the churches founded later on in Judea (1Thess 2,14), it is obvious from the last passage as well that the formula “church of God” was not used by Paul as a terminus technicus for the church in Jerusalem or in Judea. The plural form used in 1Thess 2,14 is a clear hint to the fact that the meaning of this term increased and grew. The persecution conducted by Paul against the Christians was not focusing only to the church in Jerusalem, but in the same manner was oriented against those who lived abroad (Acts 9,2; 22,5; 26,11), because his aim was to exterminate the followers of Jesus (Acts 26,9 and Gal 1,13).

Regardless of our understanding of the designations used in 1Cor 1,2 and 2Cor 1,1 it cannot be denied that Paul attributed from the beginning more than one meaning to the term ἐκκλησία in his letters. Besides the house-church and church meetings he thought of the universal church in its wholeness. The passages in Ephesians and Colossians (as well as in 1Tim 3,15) are not contrary to the general usage of this term by Paul, although in the above mentioned two letters the ἐκκλησία is almost exclusively used in the sense of universal church, while in other passages Paul thinks of local church or church gathering when uses the same term.

In my opinion it is baseless the assertion of all those who affirm after a thorough scrutiny of the twofold meanings of the term ἐκκλησία that for Paul the concept of universal church is of second rank, and he thinks more of the local churches altogether when he uses this designation. The notion ἐκκλησία τοῦ θεοῦ has first and foremost

8. Lucien Cerfaux: *The Church in the Theology of St. Paul*, ET, 1959, 109ff.

9. Ibid. 112.

10. Alfred Wirkenhauser: *Die Kirche als der Mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, second edition, 1940, 7.

redemptive-historical content, which contains the church as the people of God, as the manifestation of the messianic church with a bright future. The result of this is that for Paul not only in Ephesians and Colossians but in his entire preaching is of paramount importance the idea of the universal church, while the local church, the house-church and the church meeting can be called church because the universal church is represented and becomes visible in it.

Herman Ridderbos during his Paul-research asserts in connection with the church that:

“The new definition of the essence of the church as the people of God stands first. It is not the natural, national, or ceremonial prerequisites that are decisive here. What counts is to be of Christ, faith, sharing in the gifts of the Spirit.”¹¹

For Paul the spiritual and universal definition of the church – as the people of God – and of the new Israel plays a very important role the New Covenant. He mentions scarcely the New Covenant (1Cor 11,25 and 2Cor 3,6–11), but as Willem Cornelis van Unnik points out in the understanding of Paul about the church in the New Testament and the redemption given to it plays a much more important role the New Covenant as it could be deduced from the sparse occurrences or from that rare attention paid to it which is characteristic for the history of hermeneutics.¹² This New Covenant is based on the blood of Christ shed on the cross, in which the shares the congregation by the Holy Communion (1Cor 11,25). The spiritual revival of the church is the proof that the New Covenant became effective and the church of Christ can comprehend its life in the light of this. Paul – he is the servant of the New Covenant – calls all these the letter of Christ which was prepared by his work. This was written not with ink but with the Holy Spirit of the living God, not on tablets of stone but on tablets of human hearts (2Cor 3,3). In these qualifications the apostle unmistakeably thinks of the promises from the prophecies concerning the New Covenant (Jer 31,33; Ez 11,19; 36,26).

What can be said about the redeeming work of God made through Jesus Christ it is also valid for the church. The church is not the gathering of those believing individuals who comes together in order to share in the gift of Christ and of the Holy Spirit, but first of all has an a priori importance, thus the church is that people who was placed by God on His side and who has to become according to His will the example of His grace and redemption.

Apostle Paul uses beside the ἐκκλησία other terms as well for designating the people of God which originate from the Old Testament. Among these Leonhard Goppelt enumerates the following ones:

“**God's building** (1Cor 3,10f.; cf. Rom 15,20; Col 2,7; Eph 2,20), **God's field** (1Cor 3,5–9; Col 2,7), /God's/ **flock** (1Cor 9,7), /God's/ **com-**

11. Ridderbos: *Paul*. 334.

12. Willem Cornelis van Unnik, “La conception paulinienne de la nouvelle alliance”, in *Littérature et théologie pauliniennes (Recherches bibliques, V)*, 1960, 98ff.

mission, or *oikonomia* (1Cor 9,17 /Greek/), **Israel of God** (Gal 6,16), **Abraham's offspring** (Rom 4,13.16.18; Gal 3,16)."¹³

It is unfounded to speak about God's flock in relation to 1Cor 9,7 because there is mentioned only an example, otherwise it could be mentioned on the same ground the comparison of the soldier and of the vineyard as well.

The election and calling of God's people

There is not enough to realize what means the new, spiritual term of God's people as church, but it has to be mentioned the unity and continuity of God's activity in the election and gathering of His people.

We arrive with this problem at the root of Paul's perception about the church. His dispute with the Hebrews forces him to reveal his whole point of view. Paul is revolutionary and innovator when it comes to the spiritual and universal understanding of God's people. The Almighty allowed him a splendid new insight regarding the state of the church. He does not want to overthrow the law (Rom 3,31) and does not deny the privilege of Abraham's descendants.

In Romans chapter four we find the answer to the question: how received Abraham the promises of God. The Hebrews may refer to the fact that they are the descendants of Abraham. This is the very point attacked by Paul when he argues that the promise made by God to Abraham and his offsprings was not made to the circumcised, but to the believer Abraham, and in this way the number of the heirs has been increased, and in the same time has been narrowed down to all those who believe. The spiritual criterion for belonging to Abraham's offsprings and to God's people is not a new criterion but corresponds to the revelation of God to Abraham.

It is not of less importance the motivation in Gal 3,15f. The question is the same here: who is the offspring of Abraham mentioned in the promise. Paul refers to the singular "and to your offspring" and that is understood by him as "which is Christ" (Gal 3,16), and then he concludes that all those who are baptized in Christ and who put on Christ are Abraham's offsprings and heirs according to the promise (Gal 3,27–29).

God himself made the difference from the very beginning between the sons of Abraham when He elected Isaac and rejected Ishmael. Paul speaks in the following way about God's differentiation: "it is not the children of the flesh who are the children of God, but the children of the promise are reckoned as descendants" (Rom 9,8). We have to bear in mind how Ishmael and Isaac were conceived and delivered. Ishmael was the son according to the flesh, Abraham received him on natural way, but Isaac was "the child of promise". The quotation makes clear Isaac's origin. He is not only the bearer, but first of all the outcome of the promise. We find the same idea of the promise in Gal 4,28 where Isaac and the believers are called the children of promise, that means children born of the steadfastness

13. Goppelt: *Theology*. II. 145.

and consistency of the promise, and not only according to normal conception ("according to the flesh"). Therefore the phrase "according to the Spirit" is equivalent of the phrase "children of promise" (Gal 4,28–29).

From the very beginning it is obvious the differentiation of God concerning the election and formation of His people. He made clear with the birth of Isaac and the rejection of Ishmael that the reason for Israel's election lies not in the quality of human character, in the hidden capacities of the flesh or in the lineage, but exclusively in His divine counsel, in the trustworthiness of His promise and in the power of His Spirit, in one word in His love.

Paul mentions the same principle regarding the birth of Jacob and Esau although this works differently there. In that case God utters after the normal conception that He elects not the firstborn, Esau, but the younger one, Jacob, for the continuation of the genealogy of His holy people, in contradiction with all customs and expectations (Gen 25,23). The apostle repeat in Rom 9,11 that the election is not based on the deeds but on "his call".

The term *election* shows first of all the mod of action how Israel became the people of God. The Almighty elected Israel for Himself from among the other nations when He set them on His side in contrast with the other ones. Thus it was always emphasized that the wonderful election of Israel was not due to their prominence in comparison with the other nations but only to the love and appreciation of God (cf. Deut 7,6–9; 9,4–6). The calling of Israel reflects the mercifulness and sovereignty of God's election, and this was not influenced at all by the object of election.

God has shown His mercy in and on Israel against every opposition and human calculations. God makes evident His sovereign and elective feature of His redemptory work even against Israel if His people misunderstands the nature of this election and starts to rely on his own righteousness instead of God's righteousness (Rom 9,30–33). Because of its sin it becomes the object of God's judgement and wrath as happened with the Pharaoh. What is true for Pharaoh it stands for Israel too, namely that God will reveal the richness of His mercy to the Gentiles after hardening and rejecting Israel (Rom 11,7–10.12.15). God does not hardened Israel only to have mercy on Gentiles but also to make through this Israel "jealous" (Rom 11,11) and to make them repent. Therefore election is not a question of human will, desire or prominence (Rom 9,15–16), but a matter of mercy. The election is election by mercy.

Christ has a well defined place in God's plans. The church in its relationship to Christ has also a place in God's plans. According to Eph 1,5 He destined the people to be his sons through Jesus Christ, in conformity with the purpose of His will. Rom 8,29 teaches us that God predestined His children to be conformed to the image of His son. According to Eph 1,11 His people received already the inheritance by being destined in conformity with the purpose of Him who accomplishes all things according to counsel of His will. It is obvious from this passages that the object of God's predestination and counsel was the church belonging to Christ.

All these are clearly formulated in Eph 1,4 where the apostle discusses about the fact that God has chosen His own people in His son "before the foundation of the world". The

apostle also mentions that the church is included in Christ. Although it is still on the earth, in Christ received a place already in heaven (Eph 2,6) and thus shares in the heavenly blessings (Eph 1,3). The church was in union with the pre-existent Christ and thus was elected in Him by God. Paul traces back the inclusion of the church in Christ to the pre-existence of Jesus. As her life is hid with Christ in God (Col 3,3), in the same manner her election in Him can be traced back prior to the foundation of the world. 2Tim 1,9 emphasizes once again that “who saved us and called us with a holy calling, not in virtue of our works but in virtue of his own purpose and the grace which he gave us in Christ Jesus ages ago.”

God knew in advance and elected the church, He rendered her to sonship, and prepared inheritance and good works for her. After this we may ask if there is not a *numerus clausus* of the elected ones and those who are not among them are not excluded before the foundation of the world. When for example in Rom 8,29f, in the so called *catena aurea* Paul joins in an inseparable union God's plan, predestination, call, justification and glorification, then this statement is not a hypotheticalal one which teaches the unalterable number of the predestined ones, but it is a pastoral encouragement for the persecuted church (Rom 8,36).

Selected bibliography

- ADAM, Jay E: *The meaning and mode of baptism*. Phillipsburg, New Jersey, Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1975.
- BENTZEN, Aage: *King and Messiah*. London, Lutterworth Studies in Church and Bible, 1955.
- BUDAI, Gergely: *Az Újszövetség története*. Budapest, A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1985.
- BULTMANN, Rudolf: *Theology of the New Testament*. 2 volumes, London, 1952–1955.
- CALLAHAN & Others (eds.): *Christianity divided*. London, Sheed and Ward Ltd, 1962.
- CERFAUX, Lucien: *The Church in the Theology of St. Paul*. New York, ET, 1959.
- CULLMANN, Oscar: *Christ and time*. London, SCM Press Ltd, 1957.
- CULLMANN, Oscar: *PETER Disciple – Apostle – Martyr*. London, SCM Press Ltd, 1953.
- CULLMANN, Oscar: *Salvation in history*. London, SCM Press Ltd, 1967.
- CULLMANN, Oscar: *Scripture and tradition*. London and New York, Sheed and Ward, 1962.
- CULLMANN, Oscar: *The Christology of the New Testament*. London, SCM Press Ltd, 1963.
- CULLMANN, Oscar: *The earliest Christian confessions*. London, Lutterworth, 1949.
- CULLMANN, Oscar: *The early Church*. London, SCM Press Ltd, 1956.
- DELLING, Gerhard: *Die verständniss die Wunders in Neuen Testament*. Zeitschrift für die systematische Theologie. 1956.
- DELLING, Gerhard: *Zum neueren Paulusverständnis*. *Novum Testamentum*. Göttingen, 1960.

- VON DÖLLINGER, John Ignatius: *The first age of Christianity and the Church*. 2 volumes, London, William H. Allen & Company, 1877.
- FARRAR, F. W.: *The life and work of St. Paul*. 2 volumes, London, Paris & New York, Cassel, Petter, Galpin & Company, 1903.
- FULLER, Reginald H.: *The New Testament in Current Study*. London, SCM Press Ltd, 1963.
- ENGNELL, Ivan: *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*. Uppsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1943.
- FASCHER, Erich: *PROFHTHS. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*. Giessen, Verlag von Alfred Töpelman, 1927.
- FRIEDRICH, Gerhard: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 53, 1956.
- GOGUEL, Maurice: "La conception jérusalémitte de l'Église et les faits de pneumatisme", *Mélanges Cument*, 1936.
- GOGUEL, Maurice: "Le problème de l'Église dans le christianisme primitif", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1938.
- GOPPELT, Leonhard: *Apostolic and post-apostolic times*. London, Adam & Charles Black, 1970.
- GOPPELT, Leonhard: *Theology of the New Testament*. 2 volumes, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1982.
- GRUNDMANN, Walter: *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen*, 1938.
- HAVET, J.: "La doctrine Paulinienne du 'Corps Christi'", in *Littérature et Théologie Paulinienne (Recherches Bibliques, V)*, 1960.
- HEPPE, Heinrich: *Reformed Dogmatics*. Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1978.
- HERBERT, Amy: *History of the early Church*. London, Longmans, Green and Company, 1870.
- HOFER, H.: *Die Rechtfertigungsverkündigung des Paulus nach neuerer Forschung*. 1940.
- HOLL, Karl: "Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde", *Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, 1928.
- JEREMIAS, Joachim: ἀμὺνός τοὺς Θεοὺς - παῖς Θεοῦ. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 34.
- KIERKEGAARD, Sören: *Einübung im Christentum. Gesammelte Werke*, 9 volumes, 1924.
- KRAEMER, Hendrik: *The Christian message in a non-Christian world*. London, Edinburgh House Press, 1947.
- KRAUS, H. J.: *The people of God in the Old Testament*. London, Lutterworth Press, 1958.
- KÜMMEL, Werner Georg: *Jesus und die Anfänge der Kirche*. *Stud. Theol.* VII, 1954.
- KÜMMEL, Werner Georg: *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, 1943.

- LIETZMANN, Hans: *Mass and Lord's Supper: a study in the history of the liturgy.* Leiden, 1979.
- MARXEN, Willi: *Az Újszövetség mint az egyház könyve.* Budapest, Ráday Kollégium Sokszorosító Műhelye, 1983.
- PERCY, Ernst: *Der Leib Christi / Soma Christou/ in den paulinischen Homologoumena und Antilegomena,* 1942.
- RIDDERBOS, N. Herman: *Paul. An Outline of His Theology.* Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1982.
- RIDDERBOS, N. Herman: *Paul and Jesus.* Philadelphia, Pennsylvania, The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1958.
- RIDDERBOS, N. Herman: *The Coming of the Kingdom.* Philadelphia, Pennsylvania, The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1962.
- RIDDERBOS, N. Herman: *The epistle of Paul to the Churches of Galatia.* Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1978.
- RIDDERBOS, N. Herman: *When the time had fully come.* Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1957.
- ROBERTSON, Archibald; Alfred PLUMMER: *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians.* Edinburgh, T. & T. Clark, 1911.
- RENAN, Ernő: *Az Antikrisztus.* IV. kötet, Balassa-Gyarmat, Balassa-Gyarmati Könyvnyomda Részvénytársaság, 1898.
- ROSE, Ben L.: *Baptism by Sprinkling. Reprint from the Southern Presbyterian Journal.* Weaverville, 1949.
- SEBESTYÉN, Jenő: *Református dogmatika.* Budapest, A Budapesti Református Theológiai Akadémia Kurzustára, 1940.
- SCHOEPS, Hans Joachim: *Paul, the theology of the apostle in the light of Jewish religious history.* London, Lutterworth Press, Richard Clay and Company Ltd, 1961.
- TAVASZY, Sándor: *Református keresztyén dogmatika.* Kolozsvár, Minerva, 1932.
- TÖRÖK István: *Dogmatika.* Amsterdam, Free University Press, 1985.
- VAN UNNIK, Willem Cornelis: "La conception paulinienne de la nouvelle alliance", in *Littérature et théologie pauliniennes (Recherches Bibliques, V)*, 1960.
- VOS, Gerhardus: *The Self-Disclosure of Jesus.* Nutley, USA, Presbyterian and Reformed Publishing CO., 1953.
- WENDLAND, Heinz-Dietrich: *Die Mitte der paulinischen Botschaft,* 1935.
- WIRKENHAUSER, Alfred: *Die Kirche als der Mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus.* Second edition, 1940.

Kovács Szabolcs:¹

Gyermekvédelem az Ószövetségben

Abstract. Child protection in the Old Testament.

The analysis of child care and protection in the Old Testament seems to be an easy task for the researcher. In fact this subject opens us a broader horizon, therefore we are discussing not only about children, but about adults as well, about their familial, social, communal responsibility. Near the social and judiciary aspects of the child-care and protection we have to keep in mind the transcendental relationship of the man as God's child. These perspectives make the subject much more complex.

In my study I present the concept of childcare, protection and education as the known practice in the Old Testament. I put an accent on the importance of the sociological-ethical, judiciary and educational aspects of that ancient era, which knowledge unavoidable is concerning our Christian vocation, education and identity.

We get a new perspective concerning the protection of the child. The child as the smallest member of the family or the community is an important link of the Judaic society. It's importance is given by the context of the inter-generational relations. Therefore the child is seen not only as a fragile being among powerful parents and adults but as the bearer of the blessing of God, whose *coram Deo* status as much important is as the parent's.

Keywords: child care, protection, education, punishment, trans-generational context, inter-generational relationship, theocratic society, blessing, *coram Deo*.

Bevezetés

A gyermek és gyermekvédelem kérdéskörét vizsgálni, ószövetségi feljegyzések alapján, egyszerre tűnik könnyű és nehéz kihívásnak. Viszonylag könnyű feladat felkutatni a Ószövetség korlátozott számú íghelyeit, melyek a gyermeki létről, nevelésről, szülői szerepről beszélnek. Sokkal nehezebb viszont átfogó képet nyújtani a gyermek jogi, szociális és társadalomban betöltött szerepéről, mert kevés előfordulási hely támogat bennünket, nehéz feladat lenne azokat rendszerbe foglalni és szintézis alá vetni.

Fogalmi tisztázásra szorul: a gyermekvédelem nem csupán a korban fiatal gyermekekre, hanem a felnőtt ember gyermeki feladatvállalására, kötelességére és családi, közösségi szerepére, Isten választott népe tagjára is vonatkozik. E perspektíva jelentősen kiszélesíti a vizsgált téma horizontját, és lehetőséget ad bepillantani az ószövetségi kor társadalmi struktúrájába, jogrendszerébe, nevelési irányelveibe, szakrális életterébe. A gyermek kérdéskörét vizsgálva olyan átfogó szemlélettel találkozunk, mely rádöbben: az

1. A Református Tanárképző Kar doktorandusa. Email: kszooth@yahoo.com.

őszövségi választott nép értékei között elsőként említendő a gyermek létének, nevelésének és védelmének biztosítása, mert ő egy nép reménysége, áldás hordozója és közvetítője.

E dolgozatban célom azokat az alapvető kérdéseket körbejárni, melyek reflektorfénybe helyezik e kevésbé tárgyalt őszövségi téma szempontjait. Nem lehet úgy keresztyén élethivatásról, nevelésről, identitásról beszélnünk, hogy ne értenénk egy régmúlt kor társadalmi-etikai, szociológiai, jogi és nevelési aspektusait. E területek metszéspontjában az antropológiai, azon belül a gyermek életkori ciklusának vizsgálata áll. Így betekintést nyerünk a szülés-születés körülményeibe, a gyermekáldás jogi és szakrális vetületébe, a nevelés szocio-kulturális összefüggéseibe.

A gyermek fogalmának teológiai antropológiai megközelítése az őszövségi előfordulások alapján

Lehet egységes antropológiai megközelítésről beszélni? A Szentírás gyermekképét nehéz egységesen meghatározni, elsősorban azért, mert kulturális és történelmi távolság választ el a szövegektől. Nem elég tehát a szentírásban előforduló *gyermek* kifejezéseket összegezni és elemezni, hanem mellé társítandó minden olyan szóösszefüggés, mely ezt a fogalmat érinti és behatárolja. Tisztázásra szorul: a Szentírás a gyermekről nem csupán a *kisgyermek* szóösszefüggésében, hanem mint utódgenerációról, nemzedékről beszél. Figyelembe kell vennünk a szentírási helyek gyermekről szóló rövid híradásain túl, azt a szocio-kulturális környezetet, mely meghatározó háttérrel nyújt annak valós ábrázolásához, jóllehet ezek a történetek, villanásszerűen fragmentált képek, nagyon változatos gyermekábrázolást tesznek lehetővé. Mégis, kísérletet teszünk, a sokoldalúság keretein belül, a bibliai gyermekkép egyfajta rendszerezésére és néhány nagyobb csoport elkülönítésére.²

1. A gyermekek, a felnőttekhez hasonlóan kiválasztottai és részesei Isten szabadítás-tervének. Ide tartoznak a gyógyítás és feltámasztás történetek (1Kir 17,17sk.; 2Kir 4,30sk), az áldásígéret, mely a gyermekekre, mint utódnemzedékre vonatkozik (1Móz 17; 21,17–18; 28,12–15.48.49.; Bír 13,3–5; 1Sám 16,13; Dán 5,12).

2. A gyermek születése a szülőkre tekint, akiknek a termékenység Isten áldását tükrözi (Zsolt 127,3–5). A gyermek születése az isteni elhívás-küldetés beteljesedő *konkrétuma* (1Móz 24,60; 30,1; Péld 17,6).

3. A gyermekek Isten választott népének *reménység-hordozói*. A gyermek születése előtti történetek utalnak annak későbbi, egy közösség vagy család történetében betöltendő szerepére.

4. A gyermekeket gyakorta a Teremtő nevével kapcsolatban említik (Zsolt 8,3).

Ezek a szempontok nem az ember életciklus-változásain alapulnak. A gyermekkort nem egy bizonyos életszakaszon belül értelmezik, melyet idővel majd egy másik vált fel. Ez ugyanis megmarad az emberben, és a személy élettörténetének része marad, s az tör-

2. Az alábbiakban Barbara Stadler-Mach összefoglaló leírására támaszkodom. Stadler-Mach, Barbara: *Kindersorge*. In: Hauschildt, Eberhard – Ziemer, Jürgen (hrsg.): *Arbeiten zur Pastoraltheologie*. Vandenhoeck-Ruprecht Göttingen, 2004. Bd.43, 79sk.

ténik benne, ami valójában csak ebben az életkorban történhet.³ A gyermekkor Istennel kapcsolatos közvetlen közelséget hordoz, melynek fölcserélhetetlen egyedisége az örökkévalóság kegyelmét rejt magában.⁴ Ezért ennek az életszakasznak különlegességét fel kell ismernünk, és az ember teljes életfolyamatának egységében vizsgálnunk. Karl Rahner logikai fejtegetésére alapozva kijelenthető: a gyermek ember és nem csupán „lesz ember”. A gyermek ember a maga emberi mivoltának kezdetén. A gyermek felemás kezdet. Magában hordoz mindent, ami emberré válásához kell, ezért a megtapasztalás során teljeseedik ki azzá, ami valójában. Ugyanakkor a gyermek a Bűneset hatása alatt az egzisztenciális bűn, a halál, a szenvedés és a lét minden keserűségét magán hordozza.⁵

A gyermekkor önmagában perspektívát rejt, melynek értelmezési lehetősége a bekövetkező jövőre néz. A gyermek a megtérés által Isten országához tartozóvá lesz, ezzel ki mondjuk, hogy a gyermek és a gyermekkor értéke igazán a „végétől” visszafele tekintve határozható meg. A valamivé válás lehetőségén keresztül ismerjük fel azt, amit a „kicsiny kezdet” a gyermekben rejt. A gyermek-anya viszonyban kettős vonatkozást fedezünk fel. A szülő-gyermek kapcsolaton túl eljutunk az Isten gyermekének létállapotához. Az apával, anyával szemben tanúsított bizalom a feltétele annak, hogy a gyermek az *anya* nevet bizalommal Istennek tulajdonítsa. Ez a megközelítés már a valláslélektan jól ismert *istenkép* fogalmi és funkcionális értelmezéséhez vezet.

Exkurzus. Az *istenkép* kialakulása már csecsemőkortól megkezdődik, tehát összefügg a gyermek első néhány életével. Megállapítható, hogy a gyermeki ösbizalom megléte, mint szociális kapcsolatok bölcsője, feltétele a pozitív *istenkép* kialakulásának. Az *istenkép* tehát alapvetően interszociális kapcsolatiságon alapul, belső tapasztalás eredménye, az érzelmi komponensek dominálnak bennük, melyek tudattalanok.⁶ „Echo” érzés, mely az elsőként megtapasztalt szülői szeretetkapcsolat mintájára formálódik. Ez egyben feltétele is annak, hogy a személy úgy tekintsen belső *istenkapcsolatára*, mint másik élő személlyel való viszonyára. Ez sajátos és igen fontos felismerés. Isten élő valóságát nem az ego teszt-eredményei igazolják, azaz annak valóságát nem az emberi érzékszervek tapasztalása adja (mint pl. bármely ember esetében), hanem a személyes belső megtapasztalás eredményezi. Az *istenkép* tapasztalási síkja azért is egyedi, mert míg az ember megismerése referenciális keretben, a tér és idő dimenziójában létesül, addig Isten megtapasztalása felette és kívül áll ennek. Ez a

3. Rahner, Karl: *Gedanken zu einer Theologie des Kindheit*. In: Schriften zur Theologie Bd VII. Zur Theologie des geistlichen Lebens. Einsiedeln-Zürich-Köln, 1960. 316. (s.f.)
4. Vö. Barbara Stadler-Mach: i.m. 92.
5. Uo. 93.
6. Lásd: Rizzuto, A.M.: *Critique of the contemporary literature in the scientific study of religion*. Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, New York, 1970. www.godimage.org/rizzuto.pdf. (utolsó megtekintés dátuma 2011. augusztus.)

tapasztalás a *mindig jelen és belső* létezéshez kapcsolódik, tehát intenzitását és minőségét tekintve ugyanolyan élő, mint más mérőeszközökkel vizsgálható interperszonális kapcsolat.

A valláslélektani kutatás eljut addig a pontig, hogy megfogalmazza: az istenkép valójában egy, a személy által generált belső pszichikai folyamat olyan Istenről, akitől jelzéseket nem direkt módon (akkor mérhető lenne), hanem szimbólumok és egyéb indirekt jelek révén kap. Ezek olyan értelmezést nyerne a pszichében, amely hasonló/ugyanolyan, mint más, a tapasztalat valóságában behatárolható személytől jövő jelzés. Ez a lelki jelenség, mely Isten valós létezését teszi függővé, nem tekinthető teológiai anatómiának. A lelki tapasztalás síkjáról van szó, nem pusztán teológiai istenbizonyítékról, ezért precízebb vizsgálat alá vetendő. Az istenkép mégis élő, a személy (össz)tapasztalati valóságának része, lelkierőt hordoz és lelki valóságképet tükröz: „*az Istent soha senki nem látta*” (1Jn 4,12), „*mert most tükör által homályosan látunk*” (1Kor 13,12).

Az Atya, mint istenkép lelki dimenziója korántsem tekinthető ilyen egyértelműnek. Ahogy a teológia Istent ellentétpárokból ismerteti (jóságos, irgalmas, megbocsátó, de hatalmas, büntető, bünt megengedő, a mózesi Törvény (5Móz19,21) és jézusi tanítás ellentéte (Mt 5,38–39 stb.),⁷ úgy az istenkép is ellentétesen polarizált elemeket hordoz. Így beszélhetünk *személyes, egyetemes, a teljesen más Istenről*. Amennyiben a személy istenképe csak egyik pólust helyez el előtérbe, és azt abszolutizálja, akkor torz istenkép alakul ki. Ilyenek: *a démoni bíró, a halál istene, a könyvelő Isten, a túlkövetelő Isten*.⁸

A fentieket figyelembe véve állapíthatjuk meg, hogy az ember Istent, mint létezőt tapasztalja meg, így hozható összefüggésbe a gyermek-szülő kapcsolat az istenkapcsolattal. A gyermeki mivolt tehát, alapvetően nem állapotot, hanem *alapbeállítódást* (Grundbe-findlichkeit) jelent, mely az Istenre utaltságban, azaz egy Isten-gyermek kapcsolatban nyilvánul meg. Ezáltal, a biológiai gyermeki létben felismerhetővé válik a személy, mint Isten gyermeke, és ez a kapcsolati lehetőség hivatott helyreállítani a gyermek emberi *méltóságát*.⁹ A tisztán megőrzött gyermeki létállapot nem a kicsinységről, a hasznossági teljesítőképességről, a felelősségvállalás képtelenségéről szól, hanem önmagában hordoz értéket, mely által képes felismerni az Atyát, *elfogadni önmaga Atyára utaltságát* és mindezt feltétel nélkül képes megtenni. E tekintetben pozitív kicsengésű gondolatot fogalmaz meg Jé-

7. Lásd: Nipkow, Karl Ernst: *The Human Image of God – Reflections on a Paradox*. In: Ziebertz, Hans Georg: *The Human Image of God*. Koninklijke Brill, Leiden, 2001. 36sk.

8. Schweitzer, Friedrich: *Distorted, Oppressive, Fading Away? The Dialogical Task of Practical Theology, and the Human Image of God*. In: Ziebertz, Hans Georg: *The Human Image of God*. Koninklijke Brill, Leiden, 2001. 182sk.

9. Vö. Barbara Stadtler-Mach: i. m. 94.

zus: „*aki nem úgy fogadja az Isten országát, mint egy kisgyermek, semmiképpen nem megy be abba*” (Lk 18,17).

A gyermeki életkor szakasza és jellemzői a szentírási utalások alapján

Az ószövetségi ember élettartamának (*heled*) említése előfordul panasz formájában, mint az élet rövidsége, mulandósága (Zsolt 39,6; 89,48; 90,4–6). Nem létezik módszer, mely megállapítaná az ószövetségi átlagemberek életkorát, mégis, a dávidi királyi ház leszármazottainak életkora nyomravezető, de legalábbis irányadó lehet. Figyelemreméltó, hogy az átlagéletkor nem éri el a 44 évet,¹⁰ jóllehet a királyi ház leszármazottait kiemelt figyelemmel kísérték és védelmezték. Ennek ellenére, Dávidot kivéve egyik dávidi uralkodó vagy leszármazott sem éri el a 90. zsoltárban említett 70. életévet.

Ezek az adatok annyiban hangsúlyosak számunkra, amennyiben meghatározzák az ószövetségi ember egyes életciklusainak időtartamát, jóllehet életkor szerinti határvonalakat nem állíthatunk, csupán az Ószövetségben előforduló megnevezések alapján indulhatunk el ezek elkülönítésében. Így beszélhetünk:

- Gyerekekről (*’ólál, jónék, na’ar, tap*) – mely magába foglalja a csecsemő, a botladozó, még nem biztonságosan járó gyermeket (5Móz 32,25; Zsolt 148,12; Jer 51,22; Ez 9,6)
- Fiatalokúakról (*báhúr, b’túlá*) – de még nem házasokról esik említés (5Móz 2,25; Ez 9,6; Zsolt 148,12; Jer 6,11, 51,22).
- Házass felnöttekről (*’is/ ’issá*) – (Jer 6,11; 51,22)
- Idős és/vagy vén emberről (*zákén, ’s szébá, m’lé jámím*) – mely jelenti az érett, idős, szakállas és ősz hajú embert (Ez 9,6; Zsolt 148,12; 5Móz 32,25; Jer 51,22; 6,11).

A gyerekkoron belül megkülönböztethetők még egyes szakaszok, melyek kapcsolatban állnak az újszülöttről veszélyt jelentő külső elemekkel. A megszületés utáni magas csecsemőhalandóság csak az első hónap után csökken (3Móz 27,6), hiszen a gyermekek nem ritkán „veszedelemre születtek” (Ézs 65,23). Az első hónap után eldőlt, hogy az újszülött életképes-e, ezután történt meg a gyermekek nem és kor szerinti besorolása ill. a Szentély számára juttatott hozzájárulás *sekelben* kifejezett értékelése: „*az ember elsőszülöttjét meg kell váltanod és a tisztátalan állat elsőszülöttjét is váltsd meg. Akiket meg kell váltani, egyhónapos korukban váltsd meg öt ezüst sekelre becsülve a szent sekel szerint, amelyben húsz géra van*” (4Móz 18,15–16).

Az elválasztás a második-harmadik életév körül történt, (1Sám 1,24).¹² Ez a szoptatás végét, a gyermek önállósodásának első lépcsőfokát jelentette. Ez gyakorta ünneppel egybekötött alkalom (1Móz 21,8). Az ötödik életévtől a gyermek munkaképesnek számított,

10. Wolff, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája*. Harmat kiadó, Budapest, 2001. 149–151.

11. Minden gyermek az Úr tulajdonának számított. A szokás szerint az elsőszülöttet az Úrnak ajánlották fel szülei, elvitték a szentélybe bemutatásra, majd öt ezüst sekelért kiváltották. RIENEKER, Fritz (hrsg.): *Lexikon zur Biebel*. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1961. Stichwort: *Kind*.

12. Az 1Sám 1,24-ben említett áldozatra szánt állat kora (három év) feltehetően megegyező a gyermek korával. Robinson, Gnana: *Let Us Be Like the Nations*. The Handsel Press LTD, Edinburgh, 1993. 18. Vö. Dietrich, Walter: *Samuel*. Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchener Verlag, 2009. Bd. VIII/1. 55.

így az értéke is nőtt. A fiúgyermek értéke minden korban magasabb besorolást követett a lányhoz képest és teljes munkaerő-értékét a 20–60 év közötti életkorban érte el. A serdülés korszaka már jelentősen a felnőttkor világához igazodik.

A játék kiemelkedő szerepére kevés utalást találni. Izmael Izsákkal játszik (1Móz 21,9), mely indulatot vált ki Sárából, az örökösödés végett. Ézsaiás (11,8sk.) utakon és a „*vipera lyukánál*” játszadozó csecsemőkről és elválasztott kisgyermekről beszél, aki kíváncsian „*a mérges kígyó fájzata felé nyújtja kezét*”, nem számolva a bekövetkező veszéllyel. A messiási idő eljövetele a veszély elmúlását hozza a gondtalanul játszó gyermekeknek is. Jóbnaál madarakkal játszadozó kislányokról olvasunk (40,29).

A gyermek születése: Isten áldása

Az Ószövetségben a nemzedék (*dór*) kifejezés nem elsősorban nemzetiségi kört, hanem idői keretet, folyamatot jelentett, melyet az emberi nem (*geneá*) tölt meg tartalommal. Az ószövetségi *nemzedéktudatnak*¹³ kettős hangsúlya van: egyrészt a szülők biológiai kontinuitás-tudatát fedi, mely a saját *vér szerinti* utódainak létlehetőségét jelenti, másrészt pedig, nemzedékeket átölelő idői kontinuitást jelent, mely Istén választott népének öntudatában és a megértett üdvígéretben keresendő. Az ószövetségi ember nemzedéktudata összekapcsolódik Istén áldásával, és nem szorul bele a biológiai – vér szerinti nemzedék – kényszerűségébe, nem válik ezáltal boldogtalanná, hanem a nemzedékek sokaságában látja beteljesedni Istén ígértét.

Az áldás úgy jelenik meg, mint függöny egy archaikus-mágikus életrendben, amelyben Istén a megtapasztalt áldás forrása. Az ószövetségi gyakorlatban az áldás adása/kapása egy közvetítő személyen keresztül, Istén nevében és akarata szerint történik, ahogyan „*fordította az Úr, a te Istened az átkot neked áldásodra*” (3Móz 23,5). Az áldás nem csak egyes személyekre, hanem generációkra egyaránt vonatkozott. Az Ószövetségben hangsúlyos az Istén előtt való élés lehetősége, mely a hívő ember elé adja az életet és halált, a jót és rosszat, az áldást és átkot (5Móz 11.27.28.33).

A gyermek születésének áldása integratív teremtési folyamat része, melynek elemei a férfi és nő teremtésével, azok megáldásával és a szaporodási parancs által kapcsolódnak egymáshoz (1Móz 1,26–28). Ez mégsem tekinthető lezáruló folyamatnak, hanem *genesis*nek, mely az egyes embertől elvezet a nemzetségig, az individuális áldástól a nemzetiség idői és demográfiai paramétereiben bekövetkező áldásáig.

A fiúgyermek nagyobb értéke a lánygyermekkel szemben az atyai ház jogutódlásában, az örökség átvételében, a férfi erejében és a szülők segítségével nyilvánul meg (Jer 20,15; 1Sám 4,20; 1Móz 30,2), ezért az áldás fontossága elmaradhatatlan az apák és fiak kapcsolatából. A fiúgyermek (első) születése fokozottan várt esemény a családban. Ez a társadalmi konvenció a patriarchális társadalom jellemzője,¹⁴ ahol a gyermekáldás igazából fiú gyer-

13. Vö. Kozma Zsolt: *A gyermek, mint áldás és mint példa a Szentírásban*. In: Kozma Zsolt: *Hagyomány és időszerűség*, Kolozsvár, 2002. 83.

14. Dietrich, Walter: *i.m.* 24.

mekre értendő. Anna, Elkána felesége, gyermektelenségében az Úrhoz imádkozik fiúgyermekért (*zera' önásim*)¹⁵ (1Sám 1,11), de kérését meghatározza az erős társadalmi elvárás.¹⁶

Az apák áldása a fiaknak mindenkor az Istentől kért és kapott szabadságért és termékenységet való közbenjárás volt (1Móz 27,27–29; 48,15sk.; 49,26). Az áldás előfeltétele az Isten iránti szívből jövő szeretet és tisztelet, Igéjének „hangjának” alázatos elfogadása.¹⁷ Szép példája ennek Jákób áldásmondása a fiaira (1Móz 48,49).

A szaporodás a nép legalapvetőbb kulturális feladata (1Móz 12,2sk., 28,14), mely nem a nép *potenciájának*, hanem Isten áldásának következménye. Mégis, a sokasodás és nagy néppé formálódás vágya és a gyermek megszületése közti szakadék jelentősen elválasztja a vágyat a megvalósulástól. Ez egyedül Isten territórium. Tudunk az ósatyák utódlási nehézségéről, mely mindenkor Jahve akaratától függő esemény volt. Sára öreg napjaiban kap ígéretet (1Móz 18,9sk.), Rebeka gyermektelensége Izsák közbenjáró imája nyomán változik meg (1Móz 25,21), Ráhel is halálosan epekedik gyermekért (1Móz 30,1). A gyermekáldás öröme átható üzenetként jelenik meg a fogságból hazatérők számára, melyet Isten ígérete alapoz meg: „Ujjongj meddő, aki nem szültél, vígan ujjongj! Örvendj, aki nem vajúd-tál, mert több fia lesz az elhagyottnak, mint a férjes asszonynak! – mondja az Úr.” (Ézs 54,1)

A gyermeknemzés tehát az emberpár egymáshoz rendelésének célja és áldása, mely Isten adományának tekintendő. A gyermekek felett érzett öröm a szülők büszkeségét és tisztességét hordozza (Zsolt 115; 144; 128). Az ósatyák idején a gyermek születése csak családi közösségen belül értelmezhető, azaz egy asszony, függetlenül nem élhetett együtt világra hozott gyermekével. E gyakorlat főként az asszony, másrészt a megszületett gyermek védelmét szolgálta.¹⁸

A gyermekáldás hiánya Isten büntetése?

A gyermekáldás hiánya felfogható Isten büntetéseként? Amennyiben a teremtetési programot vesszük alapul, úgy a „föld betöltése” a teremtetett ember feladata, melyre áldást és parancsot kapott. Az üres föld és a nép számbeli csökkenése az áldás hiányát, tehát Isten büntetését jelenti az elkövetett vétkek miatt (Hós 2; Ám 9; 1Móz 30,23; 1Sám 1,6–7; Ézs 47,9).¹⁹

A gyermektelenség *a priori*, individuális vonatkozású probléma. Szárai értelmetlennek látja életét, mert nincs benne gyermekáldás, Isten megtagadta tőle, és bezárta méhét (1Móz 16,2). Ezért beküldi Ábrámhoz szolgálóját, aki által újjá építeni²⁰ (*báná*) akarja éle-

15. A *zera'* kollektívum, melynek többes száma a több utód kéréséhez kapcsolódik. A folytatás *önásim* egyértelműen a fiúmagzat kérését igazolja. Vö. 2Sám 7,14; Hós 1,2. Uo. 44–45.

16. Anna sok egykori és mai ázsiai nő előképe, akik születéskor fiúgyermeket várnak. Egy bombayi klinikán, egy évben elvégzett 8000 abortuszból 7999 esetben állapítottak meg nőnemű magzatot. Emlékezetes számunkra a Kínában megölt lánygyermekesek esete, ahol a kormány „egy gyermek” politikája hatására szülők megölik a lánysecsemőket, hogy további próbálkozással fiúgyermeket hozzanak világra. Robinson, Gnana: i. m. 16.

17. Willem Heubült: *Gewissen vor Gott*. Velag Meta A. Behrendt, München, 1983. 193–194.

18. Braumer Hansjörg: *Das erste Buch Mose*, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1996. II. 108sk.

19. RIENEKER, Fritz (hrsg.): i. m., R. Brockhaus Verlag – Wuppertal 1961. Stichwort: *Kind*.

20. A kifejezés egyaránt értendő a követ köre rákó építésre, mely olyan léttér létrehozását szolgálja, ahol az

tét. Szárai sajátos utódlási terve Hágár által, valójában élete értelmének *rehabilitálását* jelenti. Ilyenformán az Ószövetségben a gyermekáldás az asszony személyes élethivatásával áll szoros kapcsolatban, annak hiánya sebezhetővé és megkeseredetté teszi az asszonyt (1Móz 16,5; 30,1; 1Sám1,6–7.10; 2Kir 4,14.17).²¹

A gyermektelenség *a posteriori*, társadalmi vonatkozást is tartalmaz. A gyermek hiánya, a társadalmi konvencióknak megfelelően, erős megbélyegzést vont magával, mely átszővi és meghatározza úgy az ószövetségi, mint a jelenkori palesztin közgondolkodást.²² Szárai, gyermektelensége miatt megvetés tárgya lett (1Móz 16,4–5), Elkána, jóllehet „*Annát nagyon szeretete*” (1Sám 1,5), a társadalmi stigma nyomására nem fejezheti ki nyíltan érzéseit.²³

A gyermektelenség stigmájának individuális és közösségi teherviselése egyedül az asszony terhe. Nem találunk utalást arra, hogy az asszonyhoz hasonlóan a férfi is megítélés alá essen. Ezt látszik igazolni a névadás anyai (és nem apai!) előjoga, melyben a névi etiológia is hangsúlyos. Lásd Anna (1Sám 1,20), Ráhel (1Móz 30,24; 35,18), Éli menyee (1Sám 4,21), Bethsabé (2Sám 12,24) esetében.²⁴

Ebből következtetve megállapítható, hogy az áldás nem unipersonális isteni jótett, hanem az embernek része és felelőssége van annak kiteljesedésében. Isten rendelése szerint élni áldást von maga után, annak be nem tartása átkot: „*Lásd, én adok ma előtökbe áldást és átkot! Az áldást, ha engedelmeskedtek az Úrnak, a ti Istenetek parancsolatainak, a melyeket én e mai napon parancsolok néktek. Az átkot pedig, ha nem engedelmeskedtek az Úrnak, a ti Istenetek parancsolatainak, és letértek az útról, a melyet én ma parancsolok néktek.*” (5Móz 11,26–28).

Az Istentől áldást nyert ember maga is áldásközvetítővé válik. A pátriárkák esetében gyermekekre, ill. unokákra továbbított áldásról olvasunk (1Móz 27,25–29; 1Móz 28,4; 1Móz 48,9–16), azonban Isten egyetemes áldása nem csak egy adott népre, hanem a föld minden népére érvényessé válik. Ábrahám, Jákob és utódaikban áldást nyer a föld minden nemzetsége (1Móz 12,3; 1Móz 28,14). Szép példája ennek Júda és utódainak megáldása, mely királyi hatalom és egyedülként a messiási üdvígert hordozója.²⁵

Az áldásnak kettős irányultsága ismert: mindig a jövő nemzedékére tekintve tolmácsolja Isten támogatását, ugyanakkor az áldást mondó megemlékezik az életében megtapasztalt áldásról. Következésképpen: az az ember tud áldást továbbítani, aki maga is áldásban részesült.

Az áldás spirituális hordozója – Isten szabadító tervének betöltője

Az ószövetség gyermekáldásában találkozunk az ún. profán és szakrális áldás manifestumával. Azt mondhatjuk, hogy az áldásnak kettős természete nyilvánul meg az ember életében: a földi javak, a megélhetés, a létbiztonság áldása, mely immanenciához kötött, s

ember élni, fejlődni és kiteljesedni képes. Braumer, Hansjörg: i. m. 109.

21. Robinson, Gnana: i. m. 13sk.

22. A társadalmi diszkrimináció borszín, kaszt, nemek és társadalmi osztály szerint még ma is él. Uo. 14.

23. Dietrich, Walter: i. m. 24.kk.

24. Uo. 27.

25. Weber, Otto: *Bibelkunde des Alten Testaments*. Fürche Verlag, Hamburg 1961. 73.

ezen kívül, vagy akár ezen belül találkozunk Isten kiválasztottai életében különleges módon megnyilvánuló áldásról, mely fölötté áll a profán értelmezésnek. Isten kifürkészhetetlen útjai e spirituális áldás mentén haladnak.

Az 1Móz 25 ezt a dilemmát látszik feloldani. Ézsau és Jákób története szépen példázza a két természet áldás-minőségét. Ézsau robusztus alkata, szőrrel borított teste az érzéki életmódról beszél, a fizikai munka a szabadban élő ember természetét hordozza, és ez a létmód képezi érdeklődése középpontját. Jákob, a „sarok tartó” szelíd életmódjában a ház körüli teendőkkel foglalatoskodik.

Jákob ismeri az elsőszülöttségi jog jelentőségét, ezért célja a vagyomból kétszeres részt, a családfői jogot megszerezni (27,29), és az áldások hordozójává válni (27,4.27–29), mely az Ígéret Földjének birtoklását és Jahve szövetségét jelentette (28,4). Jákob mindennek tudatában meg akarja előzni Isten szándékát. Ézsau is tudja, hogy az elsőszülöttséggel az áldást is eladja testvérének, mert az nem anyagi, hanem spirituális természetű, de nem tulajdonít jelentőséget neki: „én úgyis folyton halálos veszélyben vagyok, mire való nekem az elsőszülöttségi jog?” (32.). Az egyetlen számításba hozható érték számára a pillanatnyi testi élvezetekhez kapcsolódik. Az áldás spirituális jelentőségét a jövőre nézve képtelen volt értékelni. Ézsau tehát az a profán ember, akit semmi más nem érdekel, csak vágyainak pillanatnyi kielégítése:²⁶ „és ő evett, ivott, azután fölkel és elment. Ennyire semmibe vette Ézsau az elsőszülöttségi jogot” (34b.). Ezzel a megjegyzéssel a szentíró valójában ítéletet mond Ézsau magatartása felett. Ahogyan Izmaél sem hordozza az elsőszülöttségi jogot, az áldást és Isten szövetségét, úgy Ézsau sem, mert *test szerint* fogant. Ebből kifolyólag nem lehet a *szakrális kegyelem* hordozója, mert megvetette azt. Ézsau, jóllehet maga is áldásban részesül, csakúgy, mint Izmaél, egyikük sem betöltő ágense Isten szabadítás-tervének. Mindez, természetesen, nem legitimálja Jákob tettét, hibáját mi sem igazolja jobban, mint, hogy nem él a hamisan szerzett jogi fölényével.

Ellenben máshol is olvasunk arról, hogy az elsőszülöttségi joggyakorlat ellenére, Isten másokat választ eszközül a spirituális áldás hordozására: Izsák (1Móz 21,12b), Jákob (1Móz 28,13–15), József (1Móz 39,5), Dávid (1Sám 16,13), Salamon (1Kir 3,10–14). Mindez azt is jelenti: az atyák és gyermekek áldás-folytonosságába rendhagyó módon beleszövődik Isten akarata, hogy az áldás immanens hozadékát a kegyelem ajándékával gazdagítsa.

A gyermek nevelése, útmutatása, fenyítése

Az ószövetség történetei közt található, gyermekekről szóló korlátozott híradás arra enged következtetni, hogy a gyermek kérdése marginális problémának számított. Az Újszövetség előfordulási helyei nagyobb gyakoriságot mutatnak e tekintetben, mégis megállapítható, hogy a Szentírás könyvei elsősorban felnőttek számára íródtak, ezért a konkrét gyermekábrázolás-történetek csak ritkán fordulnak elő bennük.²⁷ A kevés előfordulási számarány ellenére érdemes vizsgálat alá vetni a gyermek védelmére ill. nevelésére vo-

26. Childs, Brevard S.: *The Book of Exodus*. The Westminster Press, Louisville, 1976.269.

27. *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Walter de Gruyter-Berlin-New York 1982. Bd. IX. Stichwort: Kind.

natkozó utalásokat, mert közelebb kerülünk ezek által ahhoz az ószövetségi családképhez, mely segítség az ószövetségi kor zsidó társadalmának árnyaltabb megismerésében.

Az életgyakorlat és a szövetség megélése

Az ószövetségi nevelési rend nem vizsgálható izoláltan társadalmi-történeti-kulturális szempontok alapján. Figyelembe kell venni az ószövetségi zsidó nép kiválasztott voltát, mely meghatározó a zsidó nép, azon belül az egyén öntudatának kialakulásában. Ennélfogva az ószövetségi gyökerek nem csak a zsidó nép számára meghatározóak, hiszen az arra épülő őskeresztyén közösség is erre a vallástörténeti alapra épül. Ezért a nevelés és annak gyakorlata nem értelmezhető önmagában, hanem csak az ószövetségi gyökerek figyelembevételével.²⁸ Itt nem csupán egy közösség szocio-kulturális genealógiájával van dolgunk, melyet vallástörténeti szempontok alapján értékelhetünk, hanem a választott nép Isten előtt állásáról, ill. azon belül az egyénnek, mint a nép tagjának *coram Deo* állapotáról. Az ószövetségi hagyomány szerint Isten vezette népét, Ő gondoskodott testi szükségéről és épségéről, őrizte és fenytette, mint atya a gyermekét: „én az Úr vagyok, a te Istened, arra tanítalak, ami javadra válik, azon az úton vezetlek, amelyen járnod kell.” (Ézs 48,17) / „megértheted ebből, hogy úgy fegyelmez téged Istened az Úr, ahogyan az ember fegyelmezi a fiát.” (5Móz 8,5). Következésképpen, mindaz, ami Izrael nevelésében meghatározó, azt „a törvény és a történelem alakítja”,²⁹ azaz Isten Igéje és tettei.

A 3Móz 26,12 kihangosítja nem csupán a nevelés, hanem az Isten-Izrael közti szövetséget (*b^orit*), mely ugyan egyoldalúan Istentől jön, ám amelyben Isten választ vár népétől: Istene megismerését és megismertetését. Ez különbözteti meg, nem kizáró jelleggel, Izrael népét a többi népektől: „Kijelentette nektek szövetségét, amikor megparancsolta, hogy tartsátok meg a tíz igét és felírta azokat két kőtáblára. Nekem pedig megparancsolta az Úr abban az időben, hogy tanítsalak meg benneteket a rendelkezésekre és döntésekre, amelyet meg kell tartanotok...” (5Móz 4,13–14). A tanulás tárgya tehát Isten rendeletének elsajátítása, melynek életgyakorlata a szövetség tulajdonképpeni megélése (Jer 31,33–34). Ilyenformán, a szövetség nem csak Istenre és választott népre vonatkozó köteleesség, hanem nemzedékek közti kapcsolatot is teremt (Zsolt 105,8). Ezért a tanítás útja az áthagyományozáson keresztül jut el nemzedéktől nemzedékig (5Móz 4,9–10; 6,7–10; 11,18–19; Zsolt 78,1–8).

A család, mint a tanítás-tanulás bizalmi légköre

Az ószövetségi nevelési rend családi sajátosság. A család úgy jelenik meg, mint egy nevelési, tanítási sejt, mely a gyülekezet keretében végzi nevelői szolgálatát. A szülői nevelői szolgálat kettős jelentőséggel bír.

A szülők feladata és felelőssége a nevelés (*jszr*), ami jelenti az atyai *intelmet* (5Móz 8,5; Péld 31,1–9), az *útmutatást* (Jób 4,3) és a *fegyelmezést* (1Kir 12,11).³⁰ Az ősatyák maguk adták

28. Vö. Horsai Ede: *A Törától Jézusig. Az őskeresztyén gyülekezet és a nevelés*. In: Református Szemle, 2009. 4. 412sk.

29. Uo. 412.

30. Wolff, Hans Walter: i. m. 218sk.

át az Istentől kapott ígéreteket, az élettapasztalatot és a szent hagyományok iránti tiszteletet gyermekeiknek. Élőszóval történt az átadás, s a mindennapok gyakorlatával fonódott egybe. A nevelés sajátos módszere a példakép-állítás. A szóban felidézett emlékek középontjában a mesélő saját élettörténetét ismerteti. A szerzett tapasztalatok értelmezése, jövőre vonatkozó következtetései szolgálják a tanítás alapját.³¹

„Hallgassatok, fiaim az atyai intésre, és figyeljétek az okos tudományra! Mert jó tanulást adok nektek, ne hagyjátok el tanításomat! Mikor még, mint gyermek apámnál voltam, mint kicsi és egyetlen, anyám mellett, tanítgattam és ezt mondta nekem. Támaszkodjék szavaimra szíved, tartsd meg parancsaimat és élni fogsz!” (Péld 4,1–5).

A tanításban jellegzetes a hagyomány szerinti nevelés sajátos módja. A tanító azt teszi hangsúlyossá, ami az ő életében is hasonlóképpen történt. A generációk tehát egymás nyomdokain, a megfelelő úton járnak. Ezt maga a tanítás teszi lehetővé, mely az elődök bölcsességének és személyes tapasztalatainak esszenciája. Az atya, mint tanító empátikus azonosulása a fiakkal a tanítás-tanulás bizalmi közegét hozza létre. Ezt gyermekként ő maga is hasonlóképpen tapasztalta, mikor apja „iskolájában”, anyja orcája előtt (*lipné*) egyetlen (*yahid*) és kicsi/törékeny (*rak*) gyermekként tanult (4. v.). Az emlékezés intimitása a megélt szeretetteljes családi közegről tanúskodik, melyben a tanítás történt. A tanítás olyan ismeret, melyet a fiatal generáció mindig biztonsággal elsajátíthat, mert kipróbált, gyakorlati ismeretről szól, mely nem az elvont távoli jövőt tekinti, hanem a konkrét élet lehetőségét hangsúlyozza (*vehjé*).³²

A nevelés alanya maga Isten, a szülők által, a nevelés célja a fiak engedelmességre tanítása Isten Igéje iránt.³³ Ezáltal jutni el arra a felismerésre, hogy Isten előtt az ember megkülönböztetett helyzetben van (Péld 22,6). Ebben az értelemben, a szülő valójában Isten munkatársa, és nevelői igyekezete annak a nevelésnek kivetülése, mit Isten Lelke elvégzett rajta.

Az igazi bölcsesség tehát nem csak ismeret, hanem Isten ismeretében növekvő *életgyakorlat* (Péld 4.; 13,1). Az 5Móz 31,10–13-ban Mózes tanításáról olvasunk, melynek hangsúly a hetedévenkénti egész nép előtt felolvasott törvény meghallása, megtanulása és megtartása. Az itt előforduló *lámad* ige nem lexikális tanulást, hanem az ismeret szubjektív asszimilációját jelenti, azaz a mindennapi életben való individuális gyakorlati alkalmazást is. A törvény ismerete tehát, Isten félelmének gyakorlati kivetülését jelentette, mely az életvitelben mutatkozik meg. Ezt az ember magatartása és cselekedeteinek mutatói határozták meg.

A szülő és gyermek, mint nevelő és nevelt viszonyának fokmérője az örömmel teli megelégedés. A szülőnek kötelessége a gyermek nevelése, a gyermeknek az alázat és elfogadás. Az a szülő és nevelő, aki elszakadt Istentől és annak szeretet-közegéből, már nem biztonságot nyújt gyermekének, ki feltétlen bizalmat táplál iránta, hanem egyenesen veszélyeztetni annak létét (Péld 19,18a.). Ezért int a tanító³⁴: „Hallgass apádra, ő nemzett téged,

31. Lásd W. Dietrich *Példabeszédek könyvéről* írt értelmezését. Dietrich, Werner: *Das Buch der Sprüche*. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1996. 62sk.

32. Lásd: Péld 3,2; 4,10–13; Zsolt 32,8; 5Móz 30,8–9.

33. Rienker, Fritz (hrsg.): *i. m.* Stichwort: *Erziehung*.

34. Dietrich, Werner: *i. m.* 227sk.

és ne vesd meg anyádat, ha megöregszik! Vedd meg és ne add el az igazságot, a bölcsességet, az intést és az értelmet! Vigan örvendezik az igaznak az apja, és aki bölcslet nemzett, örül annak. Örüljön apád és anyád, vigadjon, aki szült téged!” (Péld 23,22–25.)

A nevelés intézményes/iskolai vonatkozása

A fentiek alapján megfogalmazódott nevelői alaptétel, miszerint a nevelés célja elvezetni a tanulót az Istennel való közösségre, megtanítani az Úr félelmére,³⁵ s mindezt a gyermek tevékeny részvételével, mint aki nem csak hallott és olvasott valamiről, hanem személyes kapcsolata és élménye volt azzal, azaz köze volt a kultusz mindennapi valóságához.

A törvények felolvasása a rendelt időben, az egész nép füle hallatára, az első szervezett tanítási formának tekinthető az izraeli vallásos nevelésben. Ennek tanulása és ismerete hozzátartozott a mindennapi élethez, azaz, nem *életidegen* törvény volt.

A hivatásos tanítók intézményes munkája elsőként Áron és leszármazottai nevéhez fűződik, akik feladata az áldozatok rendszeres bemutatása mellett a nép nagy plénumban történő tanítása. A pusztai vándorlás alatt a tanításra összegyűlt nép jelentette a gyülekezetet, melyet „*Isten gyülekezete*” megnevezéssel illették (4Móz 16,3; 20,4; Józs 22,16; Zsolt 74,2). Később választott próféták (*nábi*) végzik ezt a szolgálatot, akik magyarázzák a törvényt ill. Isten üzenetének közvetítik. A próféta-iskolák intézménye ebből az igényből fejlődik. A prófétatanítványok kis elválasztott közösségben éltek, akik a tanító próféta lábánál félkörben elhelyezkedve ültek és hallgatták mesterük tanítását, a szent város mellett éltek, részt vettek a kultikus szertartásokban, az áldozatok bemutatásában (1Sám 10,5.10; 2Sám 6,5; 1Kir 22,10sk.).³⁶ E tanítóműhelyek a királyság korában is támogatást élveztek.

A fogság után a zsinagógák szolgálnak a tanítás helyszínéül, sőt, a tanítás a gyermekek nevelése mellett a magasabb szintű ismeretek elsajátítására is vonatkozott. A nevelés intézményes gyakorlata a személy teljes karakterére vonatkozott. A testi és szellemi nevelés mellett a gyermek lelki adottságainak gyarapítása és nevelése is hangsúlyos volt (Péld 22,6).³⁷ A tanítás központjában mindenkor a Tóra állt, amit az ún. *béth hamidrás* tanítókörpontokban műveltek. A fiatalabb, 5–6 éves gyerekek számára is működtettek *béth hászfer* elnevezéssel iskolát, melyben főként a Tóra kívülről megtanulása az elérendő cél. Tízéves kortól a *beth hamisna* tanítói képezik tovább a gyermekeket, itt a szóbeli hagyományok megtanításán van nagyobb hangsúly. Jellegetes, hogy ezek az iskolák mind kapcsolatban állnak a zsinagógákkal, mely a tanítás közösségi jellegét hangsúlyozza.

A nevelés családi vonatkozása

A gyermekek kora csecsemőkori gondozása kizárólag az anya feladata, egészen az elválasztás koráig, mely a harmadik életév körül történt (1Sám 1,21–28; Péld 6,20; 31,1). Ezek-

35. Werner, Jentsch: *Handbuch der Jugendseelsorge* I. Gütersloher Verlag, 1973. In: Bodó Sára – Fekete Károly (szerk.): *Katechetikai és valláspedagógiai szöveggyűjtemény*. Debrecen, 1998. 23–24.

36. *Religion in der Geschichte und Gegenwart* (RGG III.) J.C.B. Mohr-Siebeck 1961, Bd 5. In: *Digitale Bibliothek* Band 12 Bd 5, 615.

37. Rieneker, Fritz (hrsg.): *i. m.* Stichwort: *Erziehung*.

ben az első életévekben az anyára és a dajkára hárult a gyermek fiziológiai és elsődleges erkölcsi nevelést biztosító törődés. A lánygyermeket az anya továbbra is maga nevelte, míg a fiúgyermek idejét az apával is megosztotta: „*hallgass, fiam, apád intésére és ne hagyd el anyád tanítását, mert ékes koszorú ez a fejedén, és ékszer a nyakadon*” (Péld 1,8–9, vö. 6,20–21).

A Tóra tanítása szerint minden szülő köteles volt gyermekét taníttatni, sőt azokat is, akikkel szüleik nem törődtek vagy törődhetek. Az tanítók iskolai (*béth hászéfer, béth hamidrás*) alkalmazása a közösség feladata volt, adott esetben családok is fogadtak magántanítókat gyermekeik nevelésére.³⁸ A nevelés és tanulás, azaz a bölcsesség megszerzése, mint legmagasabb eszmei érték ismeretes az Ószövetségben. A tanítás és tisztelet összekapcsolódó fogalmak a gyakorlatban. A tanuló mindig tisztelettel tartozik tanítója irányába, s mint olyan, a Tóra mögött álló tanítónak, Istennek is: „*a bölcsesség kezdete, az Úrnak félelme*” (Zsolt 111,10).

Az apák nevelői szerepe törvény szerinti kötelesség volt. Gazdag családok esetében lehetőség nyílt tanító fogadására (2Sám 12,25; 2Kir10,1; Ézs 49,23). Az apa kötelezettsége kiterjedt a gyakorlott szakma megtanítására. A szakma tanulását már kisgyermekkorban követhették, és a mesterségek így céhszerűen, apáról fiúra szálltak. A nevelés, a szakmai örökség átadása nem mindig tekinthető sikeres folyamatnak. Olvasunk Éli fiainak istentelenségéről (1Sám 2,12sk.) és Sámuel fiainak öncélú tevékenységéről (1Sám 8,1sk.).

A családi foglalkozás ismeretének elsajátítása mellett alapvetően szükséges volt elsajátítani az apától, hogyan kell „*együtt élni a jó és a rossz időjárással, az évszakok és napszakok váltakozásával, a jogrenddel és fájdalmas tapasztalatokkal, az élet megoldatlan rejtélyeivel és Istenével*.”³⁹ Ez azt is igazolja, hogy a nevelés nem különleges pedagógiai módszert jelentett, hanem az apák életben megtapasztalt élményeinek, tudásának ismertetését, gyermekeire történő átörököltetését. Ez történhetett a gyermekek részéről indított kérdésfelvetéssel, mely az adott kultikus hely vagy szertartás eredetét kutatta, de történhetett atyai kezdeményezésre is (Zsolt 44,2sk.; 78,3sk.; Bír 6,13; 2Móz 13,8; 5Móz 4,9; Zsolt 71,18). A történet, adott esetben a bölcsesség átadása a megtapasztalt következmények felmutatása által történt. Ez a nevelési módszer a belátás és felismerés lehetőségét kereste a még fiatal és tapasztalatlan gyermek számára: „*ha tejfölt köpülnek, vaj lesz belőle, ha az orrot erősen fújják, vér jön belőle, és ha haragot szítanak, per lesz belőle*” (Péld 30,33). Szülőkre vonatkozó parancs konkrétan szabályozza az Isten beszédének és tetteinek elmesélését. Különös nyomatékkal bír az Isten félelmére való nevelés, mely minden nevelés alapját és minden bölcsesség kezdetét jelentette (3Móz 19,3; 2Móz 21,15.17; 5Móz 4,9–10; 6,7.20–25).⁴⁰

Úgy tűnik, a magas tisztség és szolgálat hordozta méltóság és felelősség nem mindig talált méltó utódra a fiakban. Dávid király fiai nevelésében többször kudarcot vall. Amnon Támárt megbecsteleníti (2Sám 13,21), Adónijjá apja trónja ellen lázad (1Kir 1,6sk.), Absolon apja trónját követeli (2Sám 17–18). A gyermek szülő elleni atrocitását, tiszteletlenségét, ne-

38. Vö. Horsai Ede: i. m. 414.

39. Wolff, Hans Walter: i. m. 221.

40. Rieneker, Fritz (hrsg.): i. m. Stichwort: *Kind*

tán átkozódását törvény szabályozta, mely Isten-ellenes vétek súlyosságával bírt: ez a halál-büntetés következményével járt (2Móz 21,15.17; 3Móz 20,9; 5Móz 27,16; Péld 20,20).

A családi kultusz, mint emlékezés általi nevelési módszer

„Ha majd a jövőben megkérdezi a fiad...” (5Móz 6,20)

Az ószövetségi kultikus hagyományok között jelentős helyet foglal el a *páska* megünneplése, melyet a *széder este* (rend) megnyitásával kezdtek. Amint a név is hordozza, e családi együttlét alatt pontosan meghatározott rend szabályozza az asztalnál ülést, az étkezést, a beszélgetést, az éneklést, az imádságot, még az öltözködésnek is meghatározó szerepe van. Az ünnep tulajdonképpen az egyiptomi kivonulás történetére való emlékezést, ill. újra átélést, hálaadást jelent. Hangsúlyos azonban itt a *gyermekre fókuszált rítusos forma*.⁴¹ Minden úgy van előkészítve, hogy a legkisebb gyermek kíváncsiságát stimulálja, aki az asztalfőnél ülő rangidős családtag mellett foglal helyet, s kérdéseket tegyen fel szüleinek: „*Miért különbözik ez az este a többitől?*” Válaszként az ismert történetek elmondása következik. Úgy tűnik, a zsidó család eme rítusos formája a katekézis ősi, családi formáját hordozza. E családi rítusnak néhány, gyermekekre vonatkozó szempontját különböztetjük meg:

1. A gyermek olyan ünnepi alkalmat tapasztal meg, mely szokatlan, és nem hétköznapi dolog számára. Felismeri, hogy másként, más törvények és szabályok, más vallásos gyakorlat szerint élnek, mint a környező népek. Ez ösztönzi a kérdezőt mindenek fel/megismerésére, erre irányulnak a feltett kérdések.
2. Különös, hogy olyan kateketikai hagyományról van szó, melyben meghatározó helye és szerepe van, mind a kérdezőnek, mind a válaszadónak. Az ismétlődő kérdések és többé-kevésbé szószerinti pontossággal megfogalmazott válaszok az elsajátítást tették lehetővé a gyermekek számára.
3. Az 5Móz 6,20a perikópában hangsúlyos, hogy a kérdésére választ váró gyermek azokat a rendelkezéseket hallja vissza, „*melyeket megparancsolt nektek Istenetek az Úr*”. A héber *nektek* (etökem⁴²) valamint a LXX szerint *nekünk* (‘min) két fontos dolgot jelölnek: egyrészt, hogy a gyermeki hallgatóság, Isten rendeleteit hordozó nép része és örököse, másrészt pedig nem Isten parancsolatát, hanem az atyák tapasztalatain alapuló *bizonyoságtételt* kell meghallják (21b–25), ill. annak nyilvánosá tételét, mely szerint Isten rendeletei az atyák *életrendjében* alkalmazható gyakorlattá lettek.
4. A gyermekek kérdésére választ adó atyák nem elvont tanítást hagyományoztak át, hanem a család individuális eredettörténetét ágyazták bele a nép közös történeti eseménysorozatába. Ez a közös történet az a talaj, amelyen a múlt és jelen generációi egységgé kovácsolódnak és kollektív identitás megerősödését segítik.
5. Feltűnő, hogy a 21. versben a „*kíhozott minket*” (*yácá*) többes szám első személyű hif’il alakja a mesélő személyét is bevonja az atyákról szóló narratívába, ezáltal az atyák története mint saját élettörténet kerül elmondásra. Az ilyen elmesélés pe-

41. Mette, Norbert: *Praktisch theologische Erkundungen* 2. LIT Verlag Münster-Hamburg-London, 2007.163.

42. BHS, Deutsche Bibelstiftung Stuttgart 1967–77.

riodikus ismétlése nem marad meg az egykori esemény korlátai között, hanem folyamatos szabadítás-történétté fejlődik, melyben a generációk egymással történeti kapcsolatban állnak, s az ifjabb generáció ezáltal kerül közelebb és érzi magát részesnek a „mi” szempontú narratívák eseménysorozatában.⁴³

6. Az atyák szabadítás-történeteinek elmesélése didaktikai sorrendet követ. Előbb következik az atyák személyes részvétele és bizonyágtétele, majd ennek fényében kerül megvilágításra a Tóra rendeleteinek betartása, mely az Úr parancsolata és az Úr szabadító-gondviselő szándékának feltétele. Először következik tehát utalás a történelemben felismert Jahve szabadítására, majd ezt követi a Törvény megtartására szólító imperatívusz (5Móz 6,4–9).
7. A generációk közti dialógusnak *kapcsolatfenntartó* jelentősége van. A gyermek-szülő kérdés-felelet párbeszédében nem csupasz ismeretátadás működik, hanem igazolását találjuk az atyák elbeszélésében mindannak, ami a régmúlt eseményét a jelenben aktualizálja, azaz Isten szabadítása a fiatal generáció számára a jelen történései között értelmet nyer. Az atyák teljesítendő feladata a párbeszéd általi áthagyományozás kontinuitása, mely elsősorban a narratíva szószerinti elsajátítását eredményezi és visszautal mindenkor a forrásra, melynek ismerete elengedhetetlen feltétele a sikeres életnek.
8. Az áthagyományozás folyamatához tartozik az atyák és anyák nyitottsága a tanúságtételre, mely szerint az atyák engedetlenek és hűtlenek voltak, elpártoltak Istentől, nem bízták magukat Isten szabadítására és nem hallgattak Isten életet oltalmazó tanítására: „nem titkoljuk el fiaink elől, elbeszéljük a jövő nemzedéknek az Úr dicső tetteit és erejét, csodáit, amelyeket véghezvitt (...) Tudja meg ezt a jövő nemzedék, a születendő fiak, és ha felnőnek, beszéljék el fiaiknak (...) Ne legyenek olyanok, mint őseik, a dacos és lázadó nemzedék, az állhatatlan szívű nemzedék, amelynek lelke nem maradt hű Istenhez.” (Zsolt 78,4.6.8.). A történelemmel együtt elsajátított Tóra-tanítás egyben jelenti az atyák elkövetett vétkeinek megismerését is, s mindennek áthagyományozása után az egyetlen elérendő cél: a fiak elkerüljék az atyák vétkeit.⁴⁴

Jóllehet a családon belüli tanítás eme gyakorlata a fogság idejére tekint vissza, hiszen ebben a korban erősödik fel az igény, hogy a saját kultuszi környezetéből kiragadott nép ifjai megismerjék az atyák történetét, s vele együtt a Tóra tanítását. E parancsolat megtartása és gyakorlása garantálta a zsidó nép generációkon keresztül tartó identitás-megőrzését, amikor az ország és a kultusz központi helyeként számon tartott jeruzsálemi szentély már nem létezett. A kultikus és kulturális értékek devalválódásában a nép számára legfontosabb és legértékesebb hagyomány maradt meg: Isten választott népének történeteit, a csa-

43. Crüsemann, Frank: *Die Kinderfrage und die christliche Identität angesichts des Judentums* 5. Mose 6,20–25. <http://www.christenundjuden.org/artikel/theologie/69-cruesemann-die-kinderfrage-und-die-christliche-identitaet>. (2011. augusztus 1.)

44. Vö. Mette, Norbert: i. m. 165–166.

ládok nevelői gyakorlata által emlékezetben tartani, hiszen a fogság idején a papság és az iskolai nevelés lehetősége kizárt volt.

A büntetés és fenyítés, a nevelés eszköze, vagy a nevelés csődje?

„Amilyen irgalmas az apa a fiaihoz, olyan irgalmas az Úr az istenfélőkhöz.” (Zsolt 103,13)

A héberben előforduló *jásar* gazdag jelentéstartalmat hordoz: fenyítést (Péld 23,13), intelmet, figyelmeztetést (Péld 19,20.27), korholást, dorgálást (Jób 20,3), tanítást, nevelést (Péld 1,8) jelent.⁴⁵ A nevelés családi és intézményes jellege mindig egy cél fele tekint: átadni a bölcsességet, megtanítani az istenfélelmet, az élet ismeretét, mert „*életre vivő út az intelem és feddés*” (Péld 6,23).

A nevelésben alkalmazott büntetés értelme és célja elsődlegesen meghatározandó feladat. Ószövetségi általános értelemben a büntetés Isten rendelete ellen elkövetett véték, mulasztás, szándékosan elkövetett személyt vagy közösséget sértő cselekedet következménye, nem pedig nevelési módszer. A büntetésnek ilyenformán bünt feltáró, Isten tiszteletét, rendjét, szentségét és igazságát helyreállító célja van. A vétkes személyre nézve a büntetés *elrettentő, jobbitó és rehabilitáló* céllal történik. A büntetés értelme az Ószövetségben minden esetben Isten-ember közötti kapcsolatot, ill. az ember Istentől való elhajlását feltételezi.

Isten büntetése jelentkezhet atyai fenyítés és csapás formájában (Jer 10,24; Péld 3,12), mely által gyermekeit a be nem ismert, megbocsátatlan vétékre emlékezteti (Ez 18,23), de nem a megsemmisítés, hanem a megbocsátás szándékával (Zsolt 39,11sk.; 73,14.23sk.). A büntetés, mint Jób esetében történik (Jób 5,17), a belátás szándékát munkálja, mert az „*élet útja a figyelmeztető intés*” (Péld 6,13b).

Hangsúlyos szempont, hogy nem egyedül az ember a nevelés alanya, hanem vele együtt vagy általa Isten nevel: „*az Úr intését meg ne vedd fiam, és dorgálását meg ne utáld!*” (Péld 3,11). Isten nevelői szándéka Izrael népét rendeletek által irányítja (5Móz 11,2), fenyíti, bünteti (Zsolt 89,33; Ez 5,15), vagy megtérésre szólítja (Jer 5,3). Amennyiben a nép engedetlen és a szövetségtől elhajlik, Isten fenyítő szándéka az engedetlenség mértékével arányosan növekszik: „*és ha ezek a fenyítések sem fognak rajtatok, hanem szembeszálltok velem, akkor én is szembeszállok veletek és hétszeresen megverlek benneteket vétkeitek miatt*” (3Móz 26,23; vö. Hab 1,12). Isten súlyosbodó fenyítését népével szemben a történelmi események fordulataiban foganatosítja. Szolgasorba veti, pogányok kezébe adja (Bír 2,11–15), vagy teljesen összetöri és száműzi (Ez 6,8; 11,16; Zsolt 89,33). A fenyítés vagy elvetés itt nem a bosszúállást, hanem új szövetség érdemi megkötését szolgálja Isten és népe között (Jer 31,31–32).

Isten nevelő és fenyítő szándéka individuális jellegében is megmutatkozik. A nép közösségében az egyes személyek büntetése személyre szabott irányítást jelent: Isten nem engedi végzete felé haladni az embert, hanem tiltással, büntetéssel az eltévelyedéstől megóvja (Zsolt 94,12; 118,18).

45. Haag, Herbert (szerk.): *Bibliai lexikon*. Szent István Társulat, Budapest 1993. Szócikk: Nevelés.

Az Ószövetség beszél a gyermek nevelésében tanúsított szülői felelősségről, mely kiterjed a rendreutasítás gyakorlatára is. A fenyítés alkalmazása szigorú szülői fellépést jelentett, mely a testi fenyítést is magába foglalta (Péld 13,24; 22,15; 23,13; 29,17). A fenyítés elsősorban a bűntől való elrettentést, a helyes életvitelre nevelést szolgálta. Főleg a lányokat tartották szigorú nevelés alatt, hogy tisztaságukat házasságig megőrizték. A gyermekek nevelése és fenyítése előfeltételezi a szülők tiszteletét, becsülését, tiszteletteljes elfogadását, mely magatartás a szülőkön keresztül Istenre tekint. A Példabeszédek könyve több, a gyermek okítására, fenyítésére vonatkozó utalást tartalmaz.

1. „Aki kíméli botját, gyűlöli fiát, de aki szereti idejében megfenyíti.” (Péld 13,24)
2. „Fenyítsd meg fiadat, míg van remény, de ne vigyen odáig indulatod, hogy halálát okozd!” (Péld 19,18)
3. „A gyermek szívéhez hozzátartozik az ostobaság, de a fenyítő bot kiűzi belőle” (Péld 22,15)
4. „Ne sajnáld megfenyíteni a gyermeket, nem hal bele, ha megvered bottal. Te csak bottal vered meg, de lelkét a holtak hazájától mented meg.” (Péld 23,13–14)
5. „A bot és a fenyítés bölcsé tesz, a kényeztetett gyermek pedig szégyent hoz anyjára.” (Péld 29,15)
6. „Neveld meg a gyermeket a neki megfelelő módon, még ha megöregszik, akkor sem tér el attól.” (Péld 22,6)
7. „Fegyelmezd fiadat, akkor nyugodt lehetsz felőle, sőt örömet találsz benne!” (Péld 29,17)

A gyermek fenyítésére való buzdítás gyakori előfordulása azt jelzi, hogy e nevelési eszköz gyakran alkalmazott eljárás. Sőt, a fenyítéstől való vonakodás későbbi bajok előidézője lehet (Péld 5,12–14; 15,10). Minél makacsabb ellenállást tanúsít valaki, annál keményebb eszközt alkalmaznak (Péld 13,24; 22,15; 23,13.14; 29,14.17). Fontos szempont, hogy a fenyítés mindig az életre nevelést és nem a gyermek megkeserítését, ingerlését szolgálja. Ez józanságot és törődést kíván a tanító részéről (Péld 19,18).

Isten nevelői szándékának antropomorf párhuzamai felfedezhetők a szülői-tanítói nevelési gyakorlatban. A nevelésben alkalmazott fenyítés célja az istenismeret, az élet bölcsességének átadása, a törvény ismerete és megtartása Isten közösségében. A fenyítés szülői és isteni szándéka mögött az óvás, beláttatás, tiszteletre nevelés és visszatérítés szándéka áll.

Összefoglalás

Jóllehet az Ószövetségben kevés előfordulással találunk gyermekekre vonatkozó rendelkezéseket, ha meg polgárjogi értelemben vett jogszabályokat keresünk, még szűkebb értelmezési felülettel találkozunk. E tapasztalat nem a zsidó társadalmi rend és azokat fenntartó jogi előírások hiányából, hanem sajátos *struktúrájából* adódik. Az ószövetségi zsidó közösség nem individualista, antropocentrikus, hanem hangsúlyosan *teocentrikus* társadalmi felépítést tükröz. Ezen belül felfedezhetők benne az egyes társadalmi komponensekre, mint közösségre, családra, gyermekekre vonatkozó jogszabályok, kultuszi előírások, de eltolt hangsúllyal. Az uralkodó törvényi előírások, a Szentség Törvénye, a Tízparancsolat, a tisztasági rendelkezések arról tanúskodnak, hogy az ószövetségi ember sohasem önmagát és

önmagához viszonyított környezetét vizsgálja, hanem önmagát Isten előtt álló, Hozzá viszonyuló teremtményként szemléli. Ez meghatározza világnézetét, önmagához, közösségéhez és Istenhez való odafordulását.

A gyermek védelmének ószövetségi problémája sajátos dimenzióban válik értelem-szerűvé: a *társadalmi-jogi* kontextusokban.

A *gyermek védelme*, mint társadalmi korcsoportra vonatkozó jogi értelemben vett viszonyulás keresése – zsákutca. Nem találunk társadalmi alegységekre lebontott törvénykezési rendeletet, mert azok mindig nagyobb kontextusú egység viszonylatában értelme-zettek: a gyermek a családban, a család a nemzetségben, a nemzetség a nép közösségében, az pedig Isten előtt állásában. (A családfő vagy főpap által bemutatott áldozat közösségre tekintő kultikus cselekedet, a király, a próféta egy nép képviselőjében lép színre.) Itt nem nagyságrendi vagy fontossági sorrendet, hanem az egységek *kapcsolatát és egyformán fon-tos voltát* kell szem előtt tartanunk. Isten számára fontos választott népe léte és megmara-dása, mint ahogy a család, azon belül a gyermek védelme is. A kapcsolat akkor életszerű, ha „*csecsemők szája által*”, szülők életmódjában, a nép törvénytiszteletében köszön vissza az istenismeret és a Vele való közösség megélése.

Az ószövetségi nevelési gyakorlat nem előírás. Nem is lehet az. Annak tükrében azonban jelentős ellenmondásokat fedezhetünk fel a mai életszemlélet és nevelési gya-korlat számára. Eldöntendő kérdés: vajon jelen társadalmunk világlátása és nevelési me-tódusa mely erkölcsi normák mentén nevezhető civilizáltabb vagy gazdagabb, értékterm-tő gyakorlatnak?

Felhasznált irodalom

- BALLA Péter: *Gyermekek és szülők kapcsolata*. Kálvin kiadó, 2010.
- STADTLER-MACH, Barbara: *Kinderseelsorge*. In: HAUSCHILDT, Eberhard – ZIEMER, Jür-gen (hrsg.): *Arbeiten zur Pastoraltheologie*. Vandenhoeck-Ruprecht Göttingen, 2004.
- HAAG, Herbert (szerk.): *Bibliai Lexikon*. Szent István Társulat, Budapest, 1993.
- BOEHM, Omri: *Child Sacrifice, Ethical Responsibility and the Existence of the People of Israel*. In: *Vetus Testamentum*, Vol. XLIX, BRILL, Leiden-Boston-Köln 1999. 145–156.
- BRAUMER, Hansjörg: *Das erste Buch Mose*. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1996.
- CHILDS, Brevard S.: *The Book of Exodus*. The Westminster Press, Louisville, 1976.
- CRAIG, Y.S. Ho: *The Stories of the Family Troubles of Judah and David: A Study of Their Literary Links*. In: *Vetus Testamentum*, E.J. Brill, Leiden, 1994. XLIV. 514–531
- CRÜSEMANN, Frank: *Die Kinderfrage und die christliche Identität angesichts des Judentums 5. Mose 6,20–25*. <http://www.christenundjuden.org/artikel/theologie/69-cruesemann-die-kinderfrage-und-die-christliche-identitaet> (utolsó letöltés dátuma 2011. augusztus)

- CRÜSEMANN, Frank: *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*. Gütersloher Verlagshaus, München 2009.
- DIETRICH, Walter: *Samuel*. Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchener Verlag, 2009. Bd. VIII/1.
- DIETRICH, Werner: *Das Buch der Sprüche*. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1996.
- FREY, Hellmuth: *Das Buch der Verbindung Gottes mit seiner Gemeinde*. Calwer Verlag, Stuttgart, 1952.
- HORSÁI Ede: *A Tórától Jézusig. Az öskeresztyén gyülekezet és a nevelés*. In: Református Szemle. 2009. 4. 411–419.
- KARASSZON István: *Az Ószövetség varázsa. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2004.*
- KEIL, C.F. – DELITZSCH, D.D.: *Biblical Commentary on the Old Testament*. 1986. Vol. II.
- KOZMA Zsolt: *A gyermek, mint áldás és mint példa a Szentírásban*. In: Uő.: Hagyomány és időszerűség. Kolozsvár, 2002. 83–90.
- KRATZ, Reinhard Gregor: *Der Dekalog im Exodusbuch*. In: Vetus Testamentum, E.J.Brill Leiden-Boston, XLIV, 1994. 203–238.
- KRAUS, Hans Joachim: *Psalmen*. Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis Moers, 1961. Bd. I.
- RIENEKER, Fritz (hrsg.) *Lexikon zur Bibel*. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1961.
- METTE, Norbert: *Praktisch theologische Erkundungen 2*. LIT Verlag Münster-Hamburg-London, 2007.
- MOLNÁR János: *A Tóra szerzője*. In: Studia Doctorum Theologiae Protetantis, Kolozsvár Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010. I. sz.
- NIPKOW, Karl Ernst: *The Human Image of God – Reflections on a Paradox*. In: ZIEBERTZ, Hans Georg: *The Human Image of God*. Koninklijke Brill, Leiden, 2001. 29–40.
- Ószövetségi és újszövetségi Szentírás. Szent István Társulat, Budapest, 1996.
- WEBER, Otto: *Bibelkunde des Alten Testaments*. Fürche Verlag, Hamburg, 1961.
- DALE, Patrick: *Old Testament Law*. John Knox Press, Atlanta, 1985.
- RAHNER, Karl: *Gedanken zu einer Theologie der Kindheit*. In: Schriften zur Theologie Bd VII. Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1960.
- Religion in der Geschichte und Gegenwart (RGG III.) J.C.B. Mohr-Siebeck 1961, Bd 5. In: Digitale Bibliothek Band 12.
- RIZZUTO, A.M. *Critique of the contemporary literature in the scientific study of religion*. Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, New York, 1970, www.god-image.org/rizzuto.pdf. (utolsó megtekintés dátuma 2011. augusztus)

- ROBINSON, Gnana: *Let Us Be Like the Nations*. The Handsel Press LTD, Edinburgh, 1993.
- SCHWEITZER, Friedrich: *Distorted, Oppressive, Fading Away? The Dialogical Task of Practical Theology, and the Human Image of God*. In: ZIEBERTZ, Hans Georg: *The Human Image of God*. Koninklijke Brill, Leiden, 2001. 177–192.
Theologische Realenzyklopadie (TRE), Walter de Gruyter-Berlin-New York 1982. Bd. IX.
- WERNER, Jentsch: *Handbuch der Jugendseelsorge I*. Gütersloher Verlag, 1973. In: Bodó Sára – Fekete Károly (szerk.): *Katechetikai és valláspedagógiai szöveggyűjtemény*. Debrecen 1998.
- HEUBÜLT, Willem: *Gewissen vor Gott*. Verlag Meta A. Behrendt, München, 1983.
- WOLFF, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája*. Harmat kiadó, Budapest, 2001.

Internetes hivatkozások

[http://en.wikisource.org/wiki/The_Code_of_Hammurabi_\(Harper_translation\)](http://en.wikisource.org/wiki/The_Code_of_Hammurabi_(Harper_translation))
<http://everything2.com/title/4Q416>
<http://www.earlychristianwritings.com>
<http://www.ultimasurf.net/bible/early-church-fathers/eusebius-caesarea/preparation-for-the-gospel-4.htm>.

Márton János:¹

A zsidó történetírás és a csodatörténetek értelmezése

Abstract. The Jewish historiography and the understanding of miracle stories

A totally objective look at history is neither possible nor desirable. Seeking the past we always strive to understand the present.

In the Jewish understanding of history the sovereign God is actively involved with the creation. Everything in the universe is under God's control—from the quantum to the cosmic. The chosen people can either obey or disobey God, but cannot ignore his presence and has to accept the consequences of their decision.

The Jewish Sacred Scriptures albeit contain historical elements, in its primary intent doesn't just records the events of the history, rather theologically interprets the past in order to understand the present and to foresee the future. Thus, the Jewish history is a mixture of historical events and religious experiences related to those events. Therefore the wonders and miracles of the Jewish history are not to be interpreted primarily as historical events but as narratives with underlying theological messages. They are not history remembered, but rather „history metaphorized.”

Consequently the primary purpose of the miracles and wonders of the Jewish Sacred Scriptures are not to generate awe or astonishment, but to profess the greatness of God, whose power and glory cannot be adequately described in human words or historical narratives. If we remove these stories from their „faith matrix” we risk making them not only unintelligible but irrelevant also.

To understand the miracle stories of the Jewish Sacred Scriptures we don't need the help of science or philosophy. If we could only manage to listen to these very fragile sacred stories without our prejudices and misconceptions they would reveal what always was and will remain indescribable: the Glory of God.

Keywords: The historiography of the Jewish Sacred Scriptures, Miracle, Haggadah, The etymology of the miracles, Interpreting the miracle stories of the Hebrew Bible.

A zsidó történetírás

A zsidó történetírás jellege gyökeresen különbözik a más népek történetírásának jellegétől, mert más volt a történelemfelfogása. A zsidóság nem ismeri a „sors” szeszélyeit, a véletlenek okozta megmagyarázhatatlan történeteket, viszont ismeri a Teremtő Istennek való alárendeltséget. Elismeri, hogy az embernek van beleszólása a történelembe, és a történelmi idők meghatározza a Teremtő Istennek való engedelmség, „az emberek cselekedeteit Isten elrendeléseként értelmezik, Isten áldásaként vagy büntetéseként, tetteiket pedig az isteni parancsolatok követése vagy megszegése gyanánt. A zsidó történetírás ezért nem tudomány a görög értelemben.”² Nemcsak a történelemszemlélete más a zsidóságnak, ha-

1. A Református Tanárképző Kar doktorandusa. Email: bonchida332@yahoo.com.

2. Rudolf Bultmann: „Történelem és eszkatológia”. Atlantisz, Bp., 1994. 28.

nem időszemlélete is különbözik az európai időszemlélettől, hiszen az idő számukra azonos annak tartalmával,³ s a tartalmat meghatározza a Teremtő Istenhez való engedelmes-ség és természetesen az Isten szava, a „dábár”.⁴ Magát a történelmet a zsidó nép gyűjtőlencsén keresztül szemléli, s a nép életében a jelentős történelmi események úgy maradnak meg, mintha a jelenben történtek volna.

„A nép élete évszázadokon és évezredekben át folyik. Ez azonban egyetlen élet, mivel maga a nép történelme folyamán azonos marad önmagával...
...Az emberi élet a történelem kicsiny darabkáját fogja át, a nép élete egy nagyobb részét, Isten léte és tudata pedig átfogja mindent.”⁵

Elmondhatjuk tehát, hogy az Isten a történelemben a mindig cselekvő alany. Már a teremtés történetének leírásakor is ez a hangsúlyos: cselekszik az Isten. Ezért Martin Buber nemcsak zsidó történetírásról beszél, hanem hittörténetírásról is.⁶ Ezt azért tartom lényegesnek, mert számomra nyilvánvalóvá vált a csodák megértésének próbálkozásai során, hogy a zsidó történetírók nem is akarják elkülöníteni a történetírást az Istenbe vetett hit-től. S mert a történelem nem más, mint Isten nagyságos tetteinek valósága, s e valósághoz a nép(ek) viszonya, igenis sajátos szerepet kapnak azok, akik „a küldetés igéjét viszik az ég-ből a földre, és a kérő szót a földről az égbe emelik. Ezen túl azonban itt nyilvánvalóan meghatározott tendenciáról van szó az író próféták részéről, akik jelentős mértékben részt vettek az e személyekről szóló elbeszélések megszerkesztésében.”⁷

A próféták azok, akik a történelmet, nemcsak mint múltat szemlélik, hanem összekötik a jelennel és a jövővel is. Ezt mindig azért teszik, mert a népnek szüksége van a történelem során döntésekre. A jövődől tulajdonképpen a jelenben hozott döntésektől függ, attól a döntéstől, amit a közösségnek adott pillanatban meg kell hoznia. Azért említettem, hogy a választott nép nem ismeri el azt, hogy a sors döntött életében, de igenis ismeri a közösség felelősségét az életre vonatkozóan. Az embernek vállalnia kell döntéseit, nemcsak az utókor előtt, hanem Isten előtt is.

A „dábár” élővé válik, s a beteljesedéséről beszélnek a próféták, ezzel párhuzamosan mindent megtesznek, hogy az „Igén” érthetővé tegyék, hiszen tudták, hogy az nem más, mint a szabadítás. Ezért sokszor úgy tetszik, a zsidó történetírás nem szól másról, csak egy nép sorozatos kudarcáról, meg engedetlenségéről, vakságáról és süketségéről, s ugyanakkor a kegyetlenül ítélő Istenről, aki elindítja népét a kegyetlen szenvedés útján. Viszont a próféták azok, akik rámutatnak arra, hogy a szenvedés, noha hozzátartozik Isten népének életéhez, véges, s Isten szeretete a végső beteljesülés, azaz a nagy győzelem fele vezeti népét.

Ezért az ószövetségi történetírás nem más, mint „Isten hatalmas tetteinek megörökítése”,⁸ s a visszapillantás a múltba, a múlt kritikai felülvizsgálatát jelenti, egyben figyelmeztet

3. Thorleif Boman: *A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése*. Kálvin kiadó, Bp., 1998.

4. Uo. 42. – Az Ige az ókori keleti és héber gondolkodásban, IV. fejezet.

5. Uo. 118.

6. Martin Buber: *A próféták hite*. Atlantisz, Bp., 1998. 13.

7. Uo. 14.

8. Ezt a kifejezést Walter Brueggemann használja a *Theology of the Old Testament* c. könyvében.

tetés a jelenhez. A keresztyén teológusok sokféleképpen vélekednek az ószövetségi történetírásról. Bultmann szerint a Jahvista és Elohišta források „nem egyebek mesék soránál”,⁹ majd tovább így ír: „mindazonáltal érezhető bennük némi törekvés, hogy a történelmet egységként értsék meg, az események menetét pedig célhoz vezető útként.”¹⁰

A különböző vélemények azonban megegyeznek abban, hogy az ószövetségi történetírás nemcsak pusztá eseményeket örökít meg, hanem teológiailag értelmezi is azokat, ezért történelemszemlélete hittapasztalatokra épül. Nem az a lényeges a nép számára, hogy mit lehet bizonyítani és mit nem, hanem, hogy „mit mond az Isten”. S bármennyire is „meseszerűnek” tűnik az, amit Isten mond, vagy bármennyire megmagyarázhatatlannak, a tanúknak nem áll jogukban azt felülbírálni, csak elfogadni. A próféták sem cselekszenek másként. Ők a kiválasztottak, akiket Jahve prófétai szolgálatra szólított fel, miként tette ezt egyebek között Mózzsal (2Móz 3), Gedeonnal (Bír 6,11–14) vagy Jeremiással (Jer 1), s az Ige emberei immár nem saját véleményüknek adnak hangot, hanem Jahve hírnökeiként az égből jött szót közvetítik és adják tovább. A prófétai szónoklat jellegzetes és rendre visszatérő eleme a beszédet bevezető „így szól Jahve” és lezáró „Jahve mondása” formula, s ezáltal a hallgatóság számára újra és újra egyértelművé és világossá vált, hogy az elhangzott beszéd valójában a próféta szájából elhangzott isteni közlés volt. Ezt a közlést pedig, ami magának a választott népnek a történelme, szentségtörés elfelejteni. Ezért a zsidó hagyományban az emlékezés (zákar, zéker) Isten és teremtménye szoros kapcsolatának megnyilvánulása. Isten megemlékezik az egyes emberről, a népéről, a nép bűnéről, a szövetségről, de elvárja, hogy az ember is megemlékezzék róla. Másfelől az ember az emlékezés révén képes találkozni azzal, ami a múltban történt és át is tudja élni, mintha az, ami a bibliai időkben játszódtott le, személyes élménye lett volna. Ezért a zsidóság számára – a hit aktusa felől tekintve – sohasem válhatott kérdésessé a történelem megismerhetősége, miként nem volt értelme értekezni a történelem hasznáról vagy káráról sem, hiszen a történelmi események szakadatlan folyamata nemcsak egyes pillanatok beteljesedését jelenti, hanem azok szüntelen és személyes újraélését és újraélhetőségét is.

Így az ószövetségi történetírás az örökösen tartó isteni szót rögzíti, folyamatosan hivat feszt a múlt és a jövő közé, azaz a számára adott történelmi jelenből kitekintve a jövő a múlton át áttetszővé formálódik. Az emlékezés azonban a felgyült ismeretanyag, tapasztalat továbbadásában csúcsosodik. Nem pusztán megemlékeznek fontosabb eseményekről, hanem úgy emlékeznek, hogy emlékeiket áthagyományozzák a fiakra. A történelem, a Jahve beszéde így tovább él a fiakban. „A tanítás az élet kapuja” – mondja Buber,¹¹ ezért minden bölcs, írástudó kötelessége fiát tanítani, de a legdicsőbb tettek közé tartozó dolog más fiát oktatni, és sok tanítványt maga köré gyűjteni.¹² A tanítás és tanulás korántsem csupán

9. Rudolf Bultmann: i. m. 29.

10. Uo. 29.

11. Martin Buber: „Die Lehre und die Tat”. In: Der Jude und sein Judentum, Gesammelte Aufsätze und Reden, Gerlingen, 1993. 656.

12. Misna Abot I, 1.

a szöveg és jelentéseinek megtanítását, illetve elsajátítását jelenti, hanem főként és lényegét tekintve a hagyomány megőrzésének és újateremtésének aktív módját.

„Ha a te fiad megkérdez téged ezután mondván: Mire valók e bizony-ságtételek, rendelések és végzések, amelyeket az Úr, a mi Istenünk parancsolt néktek: Akkor azt mondjad a te fiaidnak: Szolgái voltunk Egyiptomban a fáraónak, de kihozott minket az Úr Egyiptomból hatalmas kézzel. És tön az Úr Egyiptomban nagy és veszedelmes jeleket és csudákat a fáraón és az ő egész háznépén, a mi szemeink láttára.”¹³

A tanítás, mint egy lencse, nagyít és tömörít egyaránt. Isten tetteit a jelenben felnagyítva és tömörítve jeleníti meg, és a történelmet egyetlen és összefüggő egészként szemlélteti.

A történelem egysége különösen a prófétáknál jut kifejezésre. Ők sok esetben a jövőt hirdetik, de úgy, hogy azt nem szakítják el a múlttól és jelentől. A múlt, jelen és jövő, Isten népével való törhetetlen kapcsolatáról árulkodik.

A próféták ighirdetése tanúsítja, hogy a történelemnek kezdete és vége van. A kezdetét a világ teremtése jelenti, a végéről a próféták így vallanak: „*Nem ártanak és nem pusztítanak sehol szentségemnek hegyén, mert teljes lesz a föld az Úr ismeretével, mint a vizek a tengert beborítják*”¹⁴, vagy „*Mert az Úr dicsőségének ismeretével betelik a föld, amiképpen a folyamok megtöltik a tengert*”¹⁵

Izrael történelmének kezdete Ábrahám elhívásának a pillanata, s a nép történelmének célja: a beteljesedés. A történelmi pályán érezhető az ígélet és beteljesedés feszültsége. A célbaérés bizonyos, mert Isten szaván alapszik, s a fogság alatti időkben a beteljesedésbe vetett reménység egyre inkább eszkatológikus vonásokat ölt.

„A történelem mindig a beteljesedés fele halad, s ezt az ember hűtlensége sem tudja megakadályozni. Jahve megbünteti Izraelt, de ígéreteit nem vonja vissza. Így a történelem az ígélet és beteljesedés összefüggésében isteni üdvtervet valósít meg, amelyet fokozatosan az ígéretet tarttak fel Izraelnek. A lépésről lépésre kibontakozó üdvterv végső fokon Isten országa megvalósulásához vezet. Az üdvterv lehetővé teszi a történelem megértését, az egyes események szélesebb összefüggésbe való helyezését, és megvilágítja a jövőt is. Ezért Izraelt a múlt mindig a jelen és jövő távlatában érdekli.”¹⁶

Jahve tehát megfordíthatatlan történelmi időben nyilvánul meg. Tettei személyes beavatkozások a történő történelembe. Mély értelmük egyedül az Ő népe számára, az általa kiválasztott nép számára tárul fel. A történelmi esemény ezzel teofániává válik.

Összegezve, a zsidó történetírásról elmondhatjuk, hogy meghatározza a Jahvébe vetett hit. Nem pusztán a tényszerű eseményeket közli, hanem mindent a hit szemszögéből

13. 5Móz 6,20–22.

14. Ézs 11,9.

15. Hab 2,14.

16. Rózsa Huba: *Az Ószövetség keletkezése*. Szent István Társulat, Bp., 2. átdolg. kiad. 1995. I. köt. 362.

nézve rendszerez. A történetírók feltárják a múlt értelmét, de rámutatnak a jelenben és a jövőben érvényesülő következményekre is.

A rendelkezésükre álló anyagot, amelyet a szájhagyomány, majd később a leírt gyűjtemények őriztek meg, úgy válogatja, hogy kiemeli azokat a mozzanatok, amelyeket a hit szempontjából nézve fontosnak vél. Ezzel magyarázható, hogy bizonyos esetekben kevesebb történeti adatot közöl, mint a politikai történetírás, viszont a közélet eseményeire fordítja a figyelmet és egy-egy történeti eseménynek a széles néprétegekben kiváltott hatását rögzíti.

Különböző történelmi korok bemutatásakor is észrevehető, hogy a történetíró, a kor kiemelkedő közéleti személyiségeit a Jahvéhez fűződő kapcsolatuk alapján ítéli meg.¹⁷

Jellemző az izraeli történetírásra az is, hogy az összegyűjtött, sokszor ellentétes hagyományokat egymás mellé helyezi, és az olvasóra bízta értékelésüket.¹⁸

Ugyanez érvényes az egyes elbeszélésciklusokra is. Különböző hagyományok vannak harmonizálva, és egységes karaktert adnak az elbeszélésnek, ezáltal az egyes történeti események, folyamatok és személyek a maguk összetettségében láthatók.

A csodatörténetek értelmezése

A csoda fogalmának különböző meghatározásai

Tudott dolog, hogy azok, akik a 'csoda' szót kiejtik, nem mindig ugyanazt értik rajta. Egyesek, a felvilágosult modern ember számára használhatatlannak tartják a csodákban való hitet, mások ebben a bírálatban az Isten mindenhatóságában való kételkedést látják.

Egy közkeletű meghatározás szerint a csodák törést jelentenek az anyagi világ történéseinek természetes rendjében. A töréseket Isten idézi elő, vagy olyan rendkívüli hatalom birtokában való lény, aki képes beavatkozni a természet működésének szokásos folyamatába.

Egy ilyen meghatározás Hume-től származik, aki a következőképpen határozza meg a csoda fogalmát: „a természet törvényeinek az Isteniség különleges akaratából vagy valamely láthatatlan lénynek közbejöttével történő megszegése.”¹⁹

Hasonló meghatározásokat találunk kortárs szerzők, Richard Swinburne és John Mackie munkáiban. Swinburne szerint a csoda „valamely természettörvény megszegése, amelyet egy Isten, azaz olyan rendkívül hatalmas, racionális lény idéz elő, aki nem anyagi objektum, azaz nem látható és nem tapintható.”²⁰

17. A deuteronomisztikus történetírás az Omri dinasztiáról is – noha politikailag és gazdaságilag rendkívül sikeres – minden tekintetben elmarasztalóan szól, mert a jahvizmus szellemével ellentétes valláspolitikája alapján ítéli meg. „A Deuteronomista... nem objektív történelmi szempontok szerint vizsgálta azt a számot, folytonos változó lehetőséget, amely a történelem során a királyok bukásához vezethetett, kizárólag az az egyetlen effajta lehetőség érdekelte, amelyen a Deuteronomium utáni kor meggyőződése szerint Izrael léte múlt.” Gerhard von Rad: *Az Ószövetség teológiája*. Osiris kiadó, Bp., 2001. I. köt. 268.

18. Közismert példa erre a Saul és fiai haláláról szóló kétféle tudósítás, az 1Sám 31 és a 2Sám 1-ben leírtak alapján.

19. David Hume: *Vizsgálódás az emberi értelemről*. Budapest, 1906.

20. Brian Davis: *Bevezetés a vallásfilozófiába*. Kossuth kiadó, Bp., 1999. 219.

Mackie szerint a csoda „*valamely természettörvény megszegése, amelyet valamilyen isteni vagy természetfölötti közbeavatkozás idéz elő*”.²¹

Csoda akkor történik – teszi hozzá –, amikor „*a világ nem önmagában véve van, amikor a természet rendjének egészétől különböző mozzanat avatkozik működésébe*.”²²

Úgy tűnik, mintha a 19. századi gondolkodók csodáról alkotott véleményét meghatározta, ha nem is mindenben, a skolasztika fejedelme, Aquinói Tamás meghatározása. Tamás, a *Summa Contra Gentiles*ben a csoda fogalmát a következőképpen határozza meg: „*azokat a dolgokat nevezzük joggal csodának, amelyeket az isteni hatalom maga idéz elő, függetlenül a dolgok általában követett rendjétől*.”

Háromféle csodát különböztet meg:

1. Olyan esetek, amikor Isten olyasmit tesz, amire a természet önmagában sohasem lenne képes (pl. a nap visszafele halad a pályáján vagy megáll az égen).
2. Amikor Isten olyasmit tesz, amit a természet is képes lenne megtenni, csak nem ebben a sorrendben (pl. valaki tovább él a halála után, egy vak visszanyeri látását, vagy egy béna járni kezd).
3. Isten olyasmit tesz, amit általában a természet működése is elő szokott idézni, csakhogy ezúttal az esemény a természet alapelveinek működése nélkül megy végbe (valaki egyik pillanatról a másikra felgyógyul valamilyen betegségből, amelyből az orvosok is ki tudták volna gyógyítani, csak éppen sokkal hosszabb idő alatt).²³

Azonban csodák cselekvésére egyedül csak Isten képes. Nemhogy ember, még az angyalok sem tehetnek csodákat – jegyzi meg Tamás. A teremtet világ nyitott Isten fele és Isten közvetlenül nyúlhat bele az eseményekbe, majd ennek végeztével a „*miraculum restitutionis*” által újra mozgásba hozza a világegyetemet.

E meghatározások szerint a csoda olyan esemény, amelyet nem tudunk a természet szabályszerű folyamatainak megfigyelője számára érthető fogalmakkal leírni.

Vannak azonban, akik szerint az események valószínűtlen, jótékony hatású véletlen egybeesése is csodának tekinthető. Tudományosan ezt az álláspontot F. Holland próbálja alátámasztani.²⁴ Megkockáztatja azt az állítást, hogy „*a véletlent vallásos szempontból égi jelnek is felfoghatjuk, és csodának nevezhetjük*.” Ugyanakkor, teszi hozzá, „*ha nem akarunk ellentmondásba kerülni önmagunkkal, nem tekinthetjük a természetbe való isteni beavatkozás jelének*.”²⁵

A Holland által megfogalmazott meghatározást azért emelném ki, mert egyszerű, vallásos gyülekezeti tagok a „*csodáról*” beszélgetve ugyanezeket a gondolatokat mondták el. Többnyire arról is meg vannak győződve, hogy a csodáknak van valamilyen vallásos jelentőségük. Úgy vélik, a csodák elárulnak nekünk valamit Istenről, vagy valamilyen vallásos igazságra tanítanak bennünket. Az átlagosan vallásos emberek nemcsak hisznek a cso-

21. I. m. 219.

22. Mackie: *The Miracle of Theism*, ??????

23. Aquinói Szent Tamás: *Summa Contra Gentiles* III. 101. 2–4.

24. R. F. Holland: „*The Miraculous*.” In: *Religion and Understanding*. Szerk. D. Z. Phillips, Oxford, 1974.

25. Richard Swinburne: *Miracles*. New York és London, 1989.

dákban, hanem azt is lehetségesnek tartják, hogy Istent *kényszeríteni* lehet arra, hogy áthágya a természeti törvényeket, beleavatkozzon vagy a saját vagy más ember(ek) életébe.

Ezek az emberek, amikor önmaguk számára meghatározzák a körülöttük történő, számunkra megmagyarázhatatlan dolgokat, Isten mindenhatóságára hivatkoznak, és arra, hogy az, aki megteremtette és fenntartja ezt a világot, képes arra, hogy véghezvigyen olyan tetteket, amelyekre senki ember nem képes.

A csoda értelmezése a teológiatörténetben

A csodatörténetek értelmezése mindig elkeseredett vitát váltott ki a teológusokból. Az évszázadok során különféleképpen vélekedtek a csodákról. Bár sikerült valahogy meghatározni a csoda fogalmát, a csodatörténetek értelmezése ennél sokkal nehezebbnek bizonyult, talán azért is, mert a csoda hagyományos felfogását nem találhatjuk meg a Bibliában. Helyesen állíthatjuk, hogy a „csoda” szó a Bibliában olyan eseményre utal, amelyről a szerző úgy véli, hogy jelentős, vagy túlmutat önmagán. A bibliai szerzők soha nem úgy beszélnek a csodákról, mintha jelentőségük mindössze abban rejlene, hogy „természeti törvények” szabályszerűségén átlépnek. Számukra magától értetődő, hogy a „természeti törvények” a teremtő Istentől függenek, de a bibliai csoda egészen más szinten helyezkedik el: olyan eseményekben, amelyeket előzőleg elképzelhetetlen szabadulásként éltek át.

„A csoda áttör a tapasztalat törvényein, de ezek mások, mint a természet törvényei. A természeti törvények érvényességének elismerése számunkra az értelem dolga, továbbá magától értetődő valami. Vannak azonban olyan törvények, amelyeknek a kényszerét nemcsak értelmileg, hanem egzisztenciálisan fogjuk fel és viseljük el, amelyek ellen lázadozunk, amelyekről sebeket szenvedünk el, de amelyeket mégsem tehetünk érvénytelené. Tapasztalati törvényszerűség, hogy a magányos ember elkeseredettségében még magányosabbá válik, hogy a reménytelen embernek csak a reménytelenségét erősíti meg mindaz, ami vele történik. A beteget környezetének reakciója még betegbé teszi, a kívülálló ettől még nagyobb elszigeteltségbe kerül. Ismerjük a büntudat törvényét is, amelytől nem tud szabadulni az, aki egyszer belekeveredett... Ahol ezeknek a törvényeknek az erejét törik meg, ott beszélünk a tulajdonképpeni értelemben vett csodáról.”²⁶ A csodák tehát a Bibliában nem intellektuális, hanem egzisztenciális jellegűek.

Már „az ógyház a csodák kérdésére az újszövetségi kánon megalkotásával és az ökumenikus zsinatok hitvallásaival felelt”.²⁷ A kánon megalkotásakor elhatárolta magát a legendák-tól túlburjánzó apokrif irodalom csodafogalmával szemben.

26. Ingo Baldermann: *A Biblia a tanulás könyve*. A Ref. Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp. 1989. 151.

27. Dr. Bolyki János: *Jézus csodái*. in: *Hirdesd az Igét – Igehirdetők kézikönyve*. A Magyarországi Ref. Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1980. 102.

A reformáció korában nem a csoda lehetőségét kellett bizonyítani, hanem a középkor szentekről és bibliai személyekről szóló legendáinak szövevényéből kellett megszabadítani a bibliai csodákat.

Kálvin „úgy tett különbséget a próféták, apostolok és Jézus csodái között, hogy az előbbiek tisztük révén – mely rájuk ruházott tiszt volt – tettek csodát, Jézus azonban saját erejéből, isteni hatalmánál fogva”.²⁸

Röviden összefoglalva, a racionalizmustól egészen a 19. századig terjedő korban nem alakult ki részletesebb csoda-tan. A fellépő bibliakritika előbb az Ó- majd az Újszövetség történelmi hitelét vonta kétségbe. Közben a természettudományok oldaláról is érveket kapott a bibliakritika: a megtörhetetlen okság elvére épült világképben nem volt helye a csodáknak.

„Így történt, hogy a teológia egy ideig védekezett (apologetikus irodalom), azután maga sietett hitelképesebbé tenni a Bibliát azzal, hogy csak a józan ésszel megegyező részeire figyelt, s a csodáknak legfeljebb szimbolikus-allegorikus értelmezést adott.”²⁹

A 20. század elején a következőképpen tevődik fel a kérdés: szüksége van a hitnek a csodatörténetek szóserinti elhívésére, vagy csupán annak jelentését kell megkeresnünk.

Barth Károly szerint a világ léte Isten akaratának csodája, fenntartása pedig állandósult csoda. Mivel Ő maga az események törvénye, ezért a természet igazi törvényeit sohasem töri át, amikor csodát tesz, legfeljebb az általunk ismert jelenségértelmezéseket nem veszi figyelembe. A csodákat nem szabad tér-idő-oksági összefüggésekbe szorítani, se pusztá jelképekké alacsonyítani.

„A csodák: az új világ, Isten Országa jelei, előrevetített villanásai az eljövendő nagy Világosságnak.”³⁰

Rudolf Bultmann részletesen kifejti, hogy az újszövetségi csodatörténeteket majdnem lehetetlen elhinni, abban a formában, ahogy azokat a szentírók rögzítették,³¹ sőt senki sem kívánja tőlünk, hogy ezeket elhiggyük.

A csoda kettős meghatározásából indul ki: a csoda az Istennek a cselekedete, de ugyanakkor egy természetellenes történés. Ha csak azt tartjuk szem előtt, hogy csoda esetén csak a természeti törvények áttörése történik meg, azt ma senki sem fogja elhinni. Viszont, ha a meghatározásnak csak az első részét hisszük, a panteizmus csapdájába esünk.

Tehát Bultmann szerint a csoda alapfeltételei a következők:

- a tradítorok szavahihetőek legyenek;
- a hagyományozott anyag és a mi világmegértésünk alapelvei ne ütközzenek;

28. Uo. 103. Lásd még a *Institutio* I. 13,13.: „Bár elismerem, hogy e csodákkal egyenlő s egyező cselekményeket úgy a próféták, mint az apostolok is hajtottak végre, a tekintetben mégis igen nagy az eltérés, hogy ez utóbbiak Isten ajándékait az ő tisztük révén osztogatták, Krisztus pedig a saját erejét nyilatkoztatta ki... S hogy ne lett volna valódi szerzője a csodáknak az, aki tekintélyénél fogva azoknak végrehajtását másokra is bízhatta?”

29. Uo. 103.

30. Karl Barth: *Einführung in die ev. Theologie*. 72.

31. Rudolf Bultmann, in *Glauben und Verstehen*, *Gesammelte Aufsätze* I, Tübingen, 1933, 214–228.

- * csak saját létértelmezésünk szubjektív szempontjából vizsgálható, nem pedig történetileg.

A csoda strukturális jellemzői:

- * Isten akarati aktusa;
- * közvetlenül Okozójára utal;
- * csak a közvetlenül érintettek ismerhetik fel.

A csoda értelme és célja:

- * kijelentésjellege;
- * Isten újjáteremtő munkájának része;
- * a kozmosz totális megváltása, mint a végső cél fele vezető út egyik állomása.

A „*Té vagy-e az Eljövendő?*”³² (Mt. 11,2–6) című igehirdetésében ezt olvashatjuk:

„De bizonyos tényálladék kell ahhoz, hogy dönthessünk. Tényálladék-ként Jézus a tetteire hivatkozik. A vakok látnak, a süketek hallanak, és a többi tettére is emlékeztet. De hát ezek sem akkor, sem ma nem bizonyítékok. A csodák nem győznek meg embereket: csak utalások, melyek döntés elé állítanak.

Olykor emlékeztetnek emberek a keresztyénség világtörténeti hatásaira, az emberi szellem meggazdagítására, a kultúrára. De ezek ismét nem csodák és bizonyítékok. Abban a világtörténeti korszakban volt csak jelentőségük. Ilyen volt a keresztyén intézményes szeretetmunka. Ezeket csupán azok nevezik csodának, akik magukon tapasztalták.

A tulajdonképpeni csoda: a szegényeknek az evangéliumot prédikálják. A szegényeknek, tehát azoknak, akik szenvednek ezen a világon, és várnak az eljövendőre. Az evangélium az Isten kegyelméről és bűnbocsánatról szóló üzenet. 'Ha valaki Krisztusban van, új teremtés az.' (2Kor 5,17)³³

A zsidó elbeszélésformák rövid áttekintése

A formatörténeti iskola álláspontja és Martin Buber

Különböző csodatörténetek fedezhetők fel az Ószövetségben. Megkülönböztethetjük a termékenység, gyógyítások, a világ fölötti uralom, tökéletesítés, megdicsőítés csodáit.

A csodákról szóló elbeszélések kutatása azonban maga után vonja a zsidó elbeszélésformák áttekintését is. A történetírás Izraelben az állam alapításával veszi kezdetét. A Pentateuchosban és azt követően Sámuel I. könyvéig a múlt emlékezete, pátriárkák, Mózes kora, honfoglalás és a törzsek letelepedése, a szájhagyományban keletkezett népies elbeszélésekből ered. Ezeknek műfaját a kutatás mondának nevezi. H. Gunkel dolgozta ki a Genézis elbeszélésének összefüggésében a monda jellegzetességeit. Gunkel a mondat népmeséből eredezteti, s szerint nincs történeti értéke, még ha ősi eredetű is. A pátriárkák

32. Rudolf Bultmann: „*Té vagy-e az Eljövendő?*”. In: Lelkipásztor (Evangélikus Lelkesi Szakfolyóirat). Forrás: <http://lutheran.hu/ujzagok/lekipasztor/1970120.htm>

33. Kivonat fordításban közli: dr.h.c. Veöreös Imre.

folklórfigurák, mindössze a törzsek megszemélyesített ősei. Alt azonban rámutatott arra, hogy a Genézis elbeszélései nem tekinthetők pusztán irodalmi fikciónak, maguk a pátriárkák pedig szentélyek alapítói voltak.

Martin Buber, zsidó hittudós, a formatörténeti iskola képviselőivel ellentétben a következőket állítja:

„Izrael hitének történetét a Biblia természetesen csak az 'apák' idejétől kezdve meséli el. Az előzmények számunkra csupán annyit jelenthetnek, hogy megismerjük belőlük valamely izraeli vallási nézetet, a teremtés összkoráról alkotott izraeli elképzeléseket és az istenség és az ember közötti, legkorábbi történeteket. Am a Terah leszármazottainak vándorlásaival az elbeszélésnek olyan része kezdődik, amellyel kapcsolatban megengedhető és kötelező föltenni a kérdést: vajon nincs-e ennek valamilyen mértékben közvetlen beszámolóértéke bizonyos hittörténeti folyamatokról, nem indokolt-e ezek után, hogy az elbeszélő szövegeket kétféleképpen vegyük szemügyre, és kétféle módon értékeljük: egyfelől mint olyan szövegeket, amelyek – jellegüknél fogva – a tradíciók feldolgozásának valamely tendenciáját fejezik ki, s így a datálás kérdéséhez köthetők, másrészt mint olyanokat, amelyek – jellegüknél fogva – beszámolónak tekinthetők, a datálás kérdéseitől aránylag függetlenül, ha és amennyiben a szövegekben történelemhez közeli hagyományok jelennek meg.

A kérdés ilyen megfogalmazásával szemben nem lehet fölvetni azt, hogy 'csupán mondákról' van szó. A történelmi ének és a történelmi monda sokfelé elterjedt és a Közel-Keleten is ez a forma őrzi a nép szájhagyományában a 'történelmi', vagyis a törzs számára életfontosságú események emlékét. Ez a két forma együttvéve a történelmi események rögzítésének legfontosabb módja, amíg a törzsi élet erősebb az államrendnél. Am amint az utóbbi válik erősebbé, a kormányzó hatalom megbízásának engedelmessé annalista történetírás rendszerint háttérbe szorítja az előbbi. Sem a hősmonda, sem a királyok krónikája nem akar ábrázolni, hanem dicsőíteni akarja azt, ami történt.”³⁴

Ezeknek az elbeszéléseknek azonban meghatározott ábrázolásmódjuk van. Jellegzetességük a rövid és áttekinthető irodalmi szerkezet. Világos kezdetük és világos végük van. (Lásd termékenységgel kapcsolatos csodák.)

A csodák minden esetben Isten hatalmát támasztják alá. A királyság korában, amikor a vallásos élet mélyponton volt, Isten jeleket, csodákat tett a választott prófétái által. Ezek a csodák magukba sűrítették mindazt, amit a választott nép évezredekken keresztül megtapasztalt, majd elfelejtett: a Vagyok, Aki Vagyok, a Szabadító Isten nem zárható ki az életből és jelenléte tapasztalható, tettei láthatók, és beszéde hallható marad mindörökké.

34. Martin Buber: i.m. 17.

Az aggáda

Nemcsak a Bibliában, hanem a Biblián kívüli zsidó irodalomban is ott találhatjuk a csodatörténetek sokaságát. Különösen az aggádikus irodalomban olvashatunk történeti, életrajzi történet, a szentek élete, bölcsességirodalom és aggádikus írásmagyarázat mellett, elragadó csodatörténetekről.³⁵

Az egyik legismertebb ezek közül az „esőcsináló” története.³⁶

„A rabbik ezt tanították: Egyszer az Ádár (hónap) nagy része már eltelt, s még mindig nem esett az eső. Ekkor elküldtek Honiért, a körhúzóért (s ezt mondták): Imádkozz, hogy essen az eső! Imádkozott, de az eső nem esett. Húzott egy kört, s a közepére állt, amint Habakukk próféta tette, amint (az Írás) mondja:

Örhelyemre állok a falra. Így imádkozott: Világ Ura, gyermekeid hozzám fordultak, hogy kérleljelek értük, úgy, mint aki hozzád tartozik. Esküszöm a Te nagy nevedre, hogy nem mozdulok innen addig, míg gyermekeiden meg nem könyörölsz! Ekkor cseperegni kezdett az eső.

Tanítványai ezt mondták: Mester, láttunk téged és nem haltunk meg. Mégis úgy tűnik, az eső csak azért eredt el, hogy esküd alól feloldjon téged. Ekkor (ismét) imádkozott: Nem így (nem magamért) imádkoztam, hanem a forrásokért, a sírokért, s a magaslatokért! Ekkor viharos eső támadt, a cseppek akkorák voltak, mint egy hordó szája, s a bölcsek úgy találták, hogy egyik (csepp) sem volt kisebb egy lognál (fél liternél).

Tanítványai ezt mondták: Mester, láttunk téged és nem haltunk meg. Mégis úgy tűnik, az eső csak azért eredt el, hogy megsemmisítse a világot. Ekkor ezt mondta: Nem azért imádkoztam, hanem jóakarató, áldás-gazdag és szívesen látott esőért. Ekkor úgy kezdett esni, ahogy (máskor) szokott, annyira, hogy a nép az eső miatt felhúzódott a Templomhegyre.

Ezt mondták Honinak: Mester, amikor kérted, esett az eső, most kérd, hogy maradjon abba! Ezt felelte nekik: Úgy hagyományozták (tanították) nekem, hogy a jó túlárádása miatt az ember ne imádkozzék. De azért hozzatok nekem egy hálaáldozati fiatal bikát! Rátette mindkét kezét, és így szólt (Istenhez): Világ Ura, néped, Izrael, akit kivezettél Egyiptomból, nem képes sem a jó, sem pedig a büntetés túláradását elhordozni. Ha megharagszol rá, többé nem létezhet. Ha a jó átzúdul rajta, akkor sem állhat meg. Tetszésed szerint lehetne, hogy az eső abbamaradjon, s a világ megkönnyebbüljön! Azonnal szél támadt, elűzte a felhőket, s kisütött a nap. A nép kiment a mezőre, szivacsot és gombát gyűjteni.

35. Az aggádikus irodalom, írott formában a Kr. u-i X. század végén kezdett megjelenni. A legjelentősebb gyűjteményt, Chaim Nachman Bialik, (1873–1943) héber költő állította össze és Sefer ha Aggada (Aggada könyve) címet viseli.

36. Lásd dr. Marjovszky Tibor: *Az aggáda, avagy több-e az élet, mint a tan?* Elhangzott a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencián, 2004. augusztus 29 – szeptember 1.

Simon ben Setah kiigazította (megkritizálta): Ha nem Honi lennél, száműzetnélek! Ha úgy lehetne, mint Illés idejében (1Kir 17,1), amikor az eső kulcsa Illésnél volt, s nem gyaláztatna Isten neve általad! De mit tehettek most, amikor mint durcás gyermek Isten elé állsz, s ő teljesíti kívánságodat. A gyermek ezt mondja: Atya, fürdess meg engem meleg fürdőben, moss meg engem hideg vízben! Adj nekem diót, mandulát, barackot és gránátalmát! S (az Atya mindezt teljesíti neki.)

Rólad mondja az Írás: Örülhetnek szüleid, ujjonghat anyád, aki szült. (Péld 23,25)”

Nyilvánvaló, hogy ezek a csodatörténetek mélyen nyelvi struktúrákban gyökereznek: nemcsak elbeszélnek, hanem magasztalnak, s azt próbálják kifejezni, amit csupán emberi szavakkal lehetetlen. Nemcsak intellektuális, hanem egzisztenciális kérdésekre is választ próbálnak adni. A bibliai csodatörténetek és a biblián kívüli zsidó irodalom csodatörténeteiben pedig ebben lehet a közös kapcsolópontot felfedezni: a csodatörténeteknek egzisztenciális jellegében. Nem ámulatot, vagy fejcsóválást akarnak az olvasóból (vagy hallgatóból) előidézni, hanem megtanítanak az emberi elveszettség világosabb megglátására, ugyanakkor azonban és mindenekelőtt reménységet is nyújtanak.

A csoda-fogalom etimológiája az Ószövetségben

„A különleges történetekről, mint jelekről olvasunk az Ószövetségben. Ezek a jelek nem félreérthetetlenek, és hatásuk attól a benyomástól függ, amit az emberekre tesz.”³⁷

Három szó vagy szócsoport játszik fontos szerepet a csoda, csodajel kifejezésében.

1. Az általános értelemben vett, a csodára is vonatkozó héber szó az אוֹת ('ót), amely tulajdonképpen a 'jel' jelentéssel bír. De jelenthet csodajelet, csodát, figyelemztető jelet is. A görög semeion szó fedi az אוֹת ('ót) jelentését. A szövetség jelét is ez a szó fejezi ki (1Móz 9,12–13,17).

A Gen 1,14-ben az אוֹת „jelek, és meghatározói ünnepeknek, napoknak és esztendőeknek.” A Jer 10,2-ben is ugyanebben az értelemben szerepel a szó.

Az 1Móz 4,15-ben azt olvassuk, hogy az Úr megbélyegezte Kaint, „hogy senki meg ne ölje” – ebben a mondatban viszont bizonytalan a szó jelentése.

Amint a szövetség „jegye” a szívárvány, ugyanúgy a körülmételés és a szombat is Istentől kapott külső „jegyek”

Az embernek tehát látnia kell azokat a „jeleket”, amelyeket Isten üzenettel töltött meg számukra. Örökérvényű, kitörölhetetlen üzenettel.

A 2Móz 7,3-ban, az 5Móz 4,34; 6,22-ben az 'ót szót a mōpet egészíti ki (a mōpet jelentése is, csoda). Ezekben az ígeszakaszokban tehát a szó a, csodajel' jelentést nyeri.

37. Dr. A van de Beek: *In Wonderen en Wonderverhalen*, Uitgeverij G.F.Callenbach bv-Nijkerk, 1991. 81.

Néhány igeszakaszban (4Móz 17,25 vagy Józs 4,6) már nem jel, hanem *jelkép* értelmezéssel egészül ki.

2. A מופתים és מופת jelentése elválaszthatatlan az 'ôt jelentésétől. A következő igehe-lyeket tanulmányozva: 5Móz 6,22; Neh 9,10; Zsolt 105,27; Zsolt 135,9; Jer 32,20 levonható a következtetés: a 'môpet' szó valamilyen kivételes történésre utal. Az elhívott próféta legi-timitását támasztja alá, azt, hogy a cselekedet nem általánosan emberi tett, hanem olyan, amire ember nem képes. Isten jelenlétének „transzformáló” ereje van.³⁸

3. A פָּלָא előfordulási helyei: 2Móz 15,11.77; Zsolt 15,78; Zsolt 12,88; Zsolt 1; Ézs 9,5; Ézs 25,1. A magyar fordítások ezt a héber igét minden előfordulási helyén a „csoda” szóval fordítják, értelmezik.

פָּלָא (pālā' Qalban nem fordul elő, Nifalban a 2 Mózes 3,20-ban fordul elő)

מִפְּלֵאָה (miplā'á) – csodálatos munka, (Jób 37,15).

Az ige alapjelentése: csodálatosnak lenni, Hifilben: csodálatos történetet okoz-ni, Pielben: betölteni (fogadalmat). A 3Móz 27,2-ben és a 4Móz 6,2-ben, ahol a pālā' ige Hifilben szerepel, ugyancsak a betölteni, teljesíteni jelentéssel bír.³⁹

A pl' gyök az emberi képességeket meghaladó tetteket, amelyek csodálkozást váltá-nak ki az emberből írja le. Az ilyen tetteknek cselekvője maga az Isten. Az emberek ezen tettek által vagy Isten gondviselését, vagy büntetését tapasztalják meg.

A pālā' ige kb. 15 alkalommal emberi cselekvést ír körül.

Az 5Móz 17,8-ban a Károli-fordítás szerint ezt olvassuk: „Ha megfoghatatlan valami előtted, amikor ítélned kell vér és vér között...”, az angol KJV és a holland NBG fordítás a „megfoghatatlant”, *túl nehéz, túl bonyolult* olvasatban adja vissza.

A pālā' gyök negatív értelemmel is bír: a Dán 8,24-ben és 11,36-ban a gonosz apo-kaliptikus figura „csodálatosképpen pusztít”, vagy „az istenek Istene ellen vakmerően szól”. A pl' tehát, ha emberre vonatkozik, számára valami megoldhatatlant, emberfelettit és hihe-

38. וַיִּתֵּן יְהוָה אוֹתוֹת וּמוֹפְתִים גְּדֹלִים וְרַעִים בְּמִצְרַיִם בְּפָרְעֵה וּבְכָל־בֵּיתוֹ לְעֵינֵינוּ:

És tön az úr Egyiptomban nagy és veszedelmes jeleket és csudákat a Faraón és az ő egész háznépén, a mi sze-meink láttára. 5Móz 6,22.

וַיִּתֵּן אֱלֹהִים בְּפָרְעֵה וּבְכָל־עַבְדָּיו וּבְכָל־עַם אֲרָצוֹ כִּי יִדְעֵתָ כִּי הִזִּירוּ עֲלֵיהֶם וַתַּעֲשֶׂה־לָּהֶם שָׁם כְּתוּבִים הָאֵלֶּה:

És tévél jeleket és csudákat a Faraón és minden szolgáin és földének egész népén, mert tudtad, hogy kevélyen cse-lekedtek a te néped ellen; és szerzél magadnak nevet, mint e mai napság is van. (Neh 9,10)

שְׁמוֹרָבָם דְּבָרֵי אֱחָדָיו וּמוֹפְתִים בְּאֶרֶץ חָם:

Elvégezők azok között az ő jeleit, és a csudákat a Khám földén. Zsolt 105,27.

שָׁלַח אֱחָדָם וּמוֹפְתִים בְּחֹבְכֵי מִצְרַיִם בְּפָרְעֵה וּבְכָל־עַבְדָּיו:

Jeleket és csudákat küldött rád, oh Égyiptom, Faraóra és összes szolgáira. Zsolt 135,9.

אֲשֶׁר־שָׁמַתָּ אוֹתוֹת וּמוֹפְתִים בְּאֶרֶץ־מִצְרַיִם עַד־הַיּוֹם הַזֶּה וּבְיִשְׂרָאֵל וּבְאֶרֶץ וַתַּעֲשֶׂה־לָּהֶם שָׁם כְּתוּבִים הָאֵלֶּה:

Aki jeleket és csudákat tettél Egyiptom földén és mind e napiglan mind Izrael földén, mind az embereken, és nevet szerzettél magadnak, a mint ez mai nap is megvan. Jer 32,20.

דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם אִישׁ כִּי יִפְלָא גֵדֵר בְּעֶרְכָּךְ נִפְשֶׁת לַיהוָה:

Szólj Izrael fiainak, és mondd meg nekik: Ha valaki fogadást a te becslésed szerint való személyeket szentel az Úrnak: 3Móz 27,2

דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם אִישׁ־אִשָּׁה כִּי יִפְלָא לְגֵדֵר גֵּדֵר לְהִזְדֹּר לַיהוָה:

Szólj Izrael fiainak, és mondd meg nekik: Mikor férfi vagy asszony külön fogadást tesz, nazireusi fogadást, hogy így az úrnak szentelje magát: 4Móz 6,2.

tetlent jelent. Viszont, ha pl' Istenre vonatkozik a zsoltáríró nyelvhasználatán keresztül érthetjük meg jelentését.

Úgy tűnik ebben az esetben nincs releváns különbség a pele' és niplā'öt között, mindkettő Isten csodáira vonatkozik. Ezekkel a szógyökökkel, általában a hálaadó ima és „történelmi” zsoltárokból találkozunk (pl. Zsolt 78; 105; 106; 107). Érdekességgé figyelhethetjük meg pl. a Zsolt 107,8.15.21.31-ben egymás mellett áll a niplā'öt és a hesed, „adjanak hálát az Úrnak az Ő kegyelméért és az emberek fiai iránt *való csodadolgaiért*.”⁴⁰ (8. vers)⁴¹

Következtetések

A bibliai történetekben a jelek és csodák nem az emberek elkápráztatását szolgálják, hanem Izrael Istenének jelenlétét igazolják, és azt, hogy Jahve sokkal hatalmasabb, mint az emberek elgondolnák. Sem tudományos, sem filozófiai módszerekkel ezeket a csodatörténeteket magyarázni vagy megérteni nem lehet, mert ezek egy nép életének, hitének és történelmének részei. Kiszakítva e történeteket ebből a keretből, vagy elszakítva őket a hittapasztalatoktól, érthetetlenekké válnak. A jelzésértéküket is elveszítik, mert semmi másra nem utalnak, csak arra, hogy Jahve, az éhezők táplálója, a szűkölködők gyámolítója, betegek gyógyítója és népének védelmezője. Ezeknek a csodáknak azonban nemcsak Izrael népe lehet részese, hanem mindazok, akik hisznek Ő benne.

Felhasznált irodalom

- DAVIS, Brian: *Bevezetés a vallásfilozófiába*. Kossuth kiadó, Budapest, 1999.
- WESTERMANN, Claus – GLOEGE, Gerhard: *A Biblia titkai*. Kálvin kiadó, Budapest, 1977.
- van de Beek, A., dr.: *Wonderen en wondervehalen*. Callenbach bv-Nijkerk.
- COATS, George W., (ed): *Saga, Tale, Novella, Fable. Narrative forms in Old Testament Literature*. JSOTS 35, Sheffield, 1985 (1989)
- VON RAD, Gerhard: *Az Ószövetség teológiája I-II*. Osiris kiadó, Budapest, 2001.
- BALDERMANN, Ingo: *A Biblia a tanulás könyve, a Ref. Zsinati kiadó sajtóosztálya, Budapest, 1989.*
- Internationaal Commentaar op de Bijbel, Bond I, O'Brian en Antony Campbell, Kampen, 2001.
- MARJOVSZKY Tibor: *Az aggáda, avagy több-e az élet, mint a tan? Elhangzott a Szege-di Nemzetközi Biblikus Konferencián, 2004. augusztus 29 – szeptember 1.*

40. וְדָן לַיהוָה חֲסִדֵּי וְנִפְלְאוֹתָיו לְבָנֵי אֲדָם:

Adjanak hálát az úrnak az ő kegyelméért, és az emberek fiai iránt való csodadolgaiért, Zsolt 107,8.

41. Ld.: Knight, Harold: „The Old Testament Conception of Miracle”, SJT 5: 355–61. Pritchard, James B.: „Motifs of Old Testament Miracles,” Crozer Quarterly 27: 97–109. Richardson, TWB, p. 152. Robinson, H. W.: „The Nature-Miracles of the Old Testament” JTS 45:11–12. TDNT, VII. pp. 209–29. THAT, I, pp. 91–94. R.L.A.

- BUBER, Martin: *A próféták hite*. Atlantisz kiadó, Budapest, 1998.
- ELIADE, Mircea: *A szent és a profán*. Európa könyvkiadó, Budapest, 1996.
- TER LINDEN, Nico: *Het verhaal gaat, Deel III. De verhalen van Richters en Koningen*, Balans, 1999.
- RÓZSA Huba: *Az Ószövetség keletkezése I-II., 2. átdolgozott kiadás*, Szent István társulat, Budapest, 1995–96.
- BULTMANN, Rudolf: *Történelem és eszkatológia*. Atlantisz, 1994.
- HOBBS, T. R.: *2Kings*. Word Biblical Commentary, vol. 13. Waco, Texas, 1985.
- BOMAN, Thorleif: *A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése*. Kálvin kiadó, Budapest, 1998.
- BRUEGGEMANN, W.: *1 and 2 Kings*. Smyth & Helwys, Bible Commentary, 2000.
- KAISER, Walter C. Jr.: *Hard sayings of the Old Testament*. Inter Varsity Press, 1999.
- ZSÍROS József: *Ítélet a Karmel hegyén*. Református Szemle
- SMART, Ninian: *The Religious Experience*. Fifth Edition, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 1996.
- SCHILLEBEECKX, Edward: *Christ, The Christian Experience in the Modern World*. SCM Press, London, 1980.
- FRANK DAVIS, Caroline: *The Evidential Force of Religious Experience*. Clarendon Press, Oxford, 1989.

Útmutató szerzőinknek

A *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica* c. folyóirat szerkesztősége publikálásra elfogad a teológia vagy a vallásoktatáshoz és egyházi segítő foglalkozáshoz kapcsolódó tudományágak tárgykörében írott tudományos dolgozatokat, tanulmányokat.

A szerkesztőségnek jelenleg nem áll módjában szerzői díjat fizetni a beküldött cikkekért, a szerzők tiszteletpéldányt kapnak abból a számból, amelyben írásuk megjelent.

A *Studia* évente kétszer jelenik meg (júniusban és decemberben), leadási határidő nincs, de a február 1. előtt leadott cikkek az első, a szeptember 1. előtt leadottak pedig a második számban jelennek meg.

A cikkeket elektronikus formában (RTF formátumú állományban) kérjük elküldeni a következő email címre: **studia@rt.ubbcluj.ro**. Kérjük szerzőinket, hogy a cikkben ne tűnnessék fel nevüket, a szövegen végezzenek helyesírás-ellenőrzést, és a következő formai és tartalmi követelmények szerint készítsék el azt:

- a. A szöveg tagolása áttekinthető legyen. A címeket lehetőleg arab számokkal lássák el: I., I.I., I.2.I. stb.
- b. Kerüljék az alapszöveg túlzott formázását (lehetőleg csak a szükséges kiemelések legyenek, dőlt betűvel). A címeket nem kell formázni, rangjukra a számozásból következtetni lehet.
- c. A főszövegben mindig magyar nyelvű idézetek szerepeljenek, az idézet eredeti változatát lábjegyzetben közöljék. Használják a magyar idézőjeleket: „”. Az idézetek szövegét szedjék dőlt betűvel. A három mondatnál hosszabb idézeteket kérjük külön bekezdésben, jobb- és baloldali behúzással kiemelve közölni.
- d. A lábjegyzetek a következő minták szerint készüljenek:
 - Monográfiából való idézet esetén: Gleason L. ARCHER: *Az ószövetségi bevezetés vizsgálata*. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 2004. 155.
 - Folyóiratban megjelent tanulmányból való idézés esetén: MOLNÁR János: *A Tízparancsolat*. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 54. évf., 2008. 1–2. szám. 7–34.
 - Tanulmánykötetben szereplő írásra való hivatkozás esetén: MARTON József: *Ökumené Dél-Erdélyben 1940 és 1944 között*. In: LÉSZAI Lehel (szerk.): *Emlékkönyv dr. Gálfy Zoltán 80. születésnapjára*, Kolozsvár, 2003. 123.
 - Lexikonban szereplő szócikk esetén: Katalin PÉTER: *Francisc David (szócikk)*. In: Owen CHADWICK (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Reformation*. Oxford University Press, New York – London, 1999. I. k. 148.
 - Levéltári forrásokra való hivatkozás esetén: NAGY Ferenc: *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszentegyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május*

5-ig. Magyar Országos Levéltár (MOL), K 610 (Sajtó levéltár), 91. cs. (Dél-Erdélyi Adattár), VI/11. 11.

– Elektronikus forrásokra való hivatkozás esetén: BENKŐ Levente: Magyar nemzetiségpolitika Észak-Erdélyben, 1940–1944. http://www.xxszazadintezet.hu/rendezvenyek/korrajz_2002_konyv-bemutato/benko_levente_eloadasa.html (utolsó megtekintés dátuma: 2009. július 31.).

A közölni kívánt cikkek legkevesebb 3, legtöbb 40 oldalasak lehetnek (1 oldalt A4-es papírmérettel, mindenütt 2,5 cm margóval, 12 pontos betűmérettel és másfeles sorközzel kell számítani).

A cikk végén közöljék a felhasznált irodalmat.

A folyóiratban recenziók is publikálhatók, ezek terjedelme nem haladhatja meg az öt oldalt. Köszönettel fogadjuk az új, nem ismert, a teológia, vallásoktatás vagy lelki-gondozás terén áttörő eredményeket ismertető munkák bemutatását. A recenzió elején közölni kell a méltatott könyv összes adatait (szerzők, szerkesztők, cím, kiadó, helység, évszám, oldalszám), és mellékelni kell a besz kennelt borítót.

Amennyiben a szöveg héber és görög betűs szöveget is tartalmaz, csatolják a betűtípusokat is. Ha a szövegben képek, ábrák szerepelnek, azokat külön, nagy felbontású (legalább 150 dpi) JPEG képként csatolják.

A szöveghez legalább tíz soros angol nyelvű kivonatot is csatolni kell, mely tartalmazza a cikk angol címét, és legalább öt kulcsszót.

Amennyiben először közöl lapunkban, az abstract mellé írjon egy egysoros leírást önmagáról (akadémiai cím, munkahely, foglalkozás) és egy email címet.

A szerkesztőségbe való beérkezésük után a cikkeket elküldjük a szaklektoroknak. (Ezek listáját lásd a borító második oldalán.) A lektorálás névtelenül történik (blind review), egy cikket két szaklektor lektorál. Előfordulhat, hogy a lektorok bizonyos jobbtársakhoz kössék egy-egy cikk megjelenését, javasataikat a szerkesztőség megküldi a szerzőknek, a javított változatnak 14 napon belül kell visszaérkeznie. Amennyiben a szerző túllépi a megengedett határidőt, a cikk már csak a következő számban jelenhet meg.

A lektorálás után a cikkeket betördeljük és korrektúrázzuk, a nyomtatás előtt a szerzők PDF formátumban kefelenyomatot kapnak írásaikról, majd 48 órán belül emailen közölniük kell, hogy az a megadott formában megjelenhet. A szerző jóváhagyása nélkül a cikk nem jelenhet meg a folyóiratban.

A folyóirat megjelenése után a szerzők postán kapják meg, vagy személyesen vehetik át tiszteletpéldányaikat. A lap online változatban is megjelenik, ez már nyomtatás előtt elérhető a http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php címen.

Instructions for Authors

The editorial board of the *Theologia Reformata Transylvanica* series of the *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* journal accepts for publishing scientific papers regarding the fields of theology, religious education or pastoral care.

The financial status of the journal does not allow to pay the authors for the contributions, but every contributor gets a free copy of the issue in which his article was published.

Studia is issued twice a year (in June and in December), there is no deadline for the articles, but every contribution sent to the board before February 1 will appear in the first, and those sent before September 1 will appear in the second issue.

Articles should be sent electronically, via email (in Rich Text Format) to the following address: studia@rt.ubbcluj.ro. We kindly request our authors not to mention their names in the article, to do a proofreading of the text, and to respect the following format and content parameters.

a. The division of the text should be a logical one. Titles should be marked with Arabic numerals: 1., 1.1., 1.2.1. etc.

b. Authors should avoid exceeded formatting of the text (only the important highlights should be formatted with italics). Titles should not be formatted, since their level can be found from their numbering.

c. Text should contain quotes translated in English. The original quote should be mentioned – if necessary – in footnotes. Use typographers quotes: “”. Quotes should be highlighted with italics. Those which are longer than 3 sentences should be written in a separate paragraph and indented from left and right.

d. References to books and articles have to be placed in the footnotes. Please add a bibliography at the end of the article. The last name of the author(s) should be written in SmallCaps, the initial of the first name followed by a period, in the position where it appears in the document (in front or after the name). The title of the book, periodical or volume in italic. The title of an article, the title of a study in a volume or periodical, etc. between quotation marks. For volumes the editors should be specified before the title, the names of the editors followed by (ed.), (eds.) in English and Italian articles, (Hg.), (Hgg.) in German articles, (éd.), (éds.) in French articles. Do not use a colon after in. Do not use p., pp., etc. before page numbers. The series should be specified only for important theological series of publications. Do not specify the publisher. For references to websites use the full URL followed by the date: <full URL> [date accessed].

Books:

J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I, HThK I/1, Freiburg–Basel–Wien, 1986, 9–12.

C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, London, 21978, 435.

Articles from periodicals, collective volumes and festive volumes (Festschriften):

J.-N. ALETTI, "Jn 13 – Les problèmes de composition et leur importance", in Bib, 87, 2006, 263–272 (264).

M. PESCE, "Il lavaggio dei piedi", in G. Ghiberti (ed.), Opera Giovannea, Torino, 2003, 234.

H. GESE, „Natus ex virgine“, in H. W. WOLFF (Hg.), Probleme biblischer Theologie. Festschrift G. von Rad, München, 1971, 75.

S. BROCK, "Genesis 22 in Syriac Tradition", in P. CASETTI, O. KEEL, A. SCHENKER (éds.), Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire, Fribourg, Göttingen, 1981, 1–30.

Patristic works:

AMBROSIUS, *Expositio evangelii sec. Lucam II*, 87, PL 14, 1584D-1585A.

Once the full information on a book or article has been given, the last name of the author should be used. If you refer to several works of the same author, mention the short title after the first name (for example, Wolff, *Hosea*, 138), without any reference to the first note where the full title was given. Please avoid general references to works previously cited, such as op. cit., art. cit., a.a.O. Also avoid f. or ff. for "following" pages; indicate the proper page numbers. Do not use see, Vgl., etc. unless absolutely necessary.

Submitted papers should have the length at least 3, at most 40 pages (pages should be formatted with A4 paper size, 2,5 cm wide margins on every side, font size of 12 pt and line spacing of 1,5).

The journal also accepts book reviews for publication, which should not be longer than 5 pages. Book reviews regarding new publications, which present recent results in the field of theology, religious education or pastoral care. The book review should start with the details of the presented publication (author(s), editor(s), title, publisher, place, year, number of pages) and the scanned image of the cover should be attached.

If your text contains Hebrew or Greek characters, please attach the fonts to your email. If the text contains images, please attach them separately in high resolution (at least 150 dpi) JPEG format.

Submitted text should have an at least ten lines long, English abstract, the English title of the publication and at least five keywords. First authors should write a one line description of their profession, occupation, workplace and contact email.

After we receive the submitted papers, we send them to the reviewers (see their list on the inside cover page). The board uses blind reviewing, one article is reviewed by 2 reviewers. It is possible that reviewers would request the author to improve the article, their suggestions will be sent to the author, and the revised version of the article should arrive in 14 days. If the author does not send back the revised version, the article will not be published.

After reviewing, the texts will be edited and proofread, the final version of the text will be sent in PDF format to the authors. This copy should be approved in 48 hours by the author. Without this approval, the article will not be published.

After the publication of the issue, contributors will receive a copy by regular mail or personally. The journal is also published in online version, which is available before printing at the link: http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php.