

**DEBRECENI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI  
EGYETEM DOKTORI ISKOLÁJA**

**JÉZUS FELTÁMADÁSÁNAK HAGYOMÁNYOZÁSA**

**Doktori (PhD) értekezés  
az újszövetségi teológia tárgykörében**

**Készítette:  
Dézi Csaba**

**Témavezető:  
Dr. habil. Peres Imre**

**Debrecen–Melbourne,  
2019**

## TARTALOMJEGYZÉK

1. A FELTÁMADÁS GONDOLATA A HÉBER SZENTÍRÁSBAN .....	7
1.1. A halál utáni lét a korai biblikus korban, vagy a családi sírbolttól a Seolig vezető út .....	9
1.2. A néppé válás korszaka, a pátriárkáktól a királyság kialakulásáig.....	10
1.3. A királyság hanyatlása és a fogság kora.....	13
1.3.1. Az igazak feltámadása (kollektív feltámadástól az egyéni feltámadás reménységéig).....	15
1.3.2. Egyéni feltámadás az Ószövetségi kor végén .....	21
1.3.3. Elragadtatás és felélesztés a héber kanonikus hagyományokban.....	24
2. A FELTÁMADÁS A HÉBER KÁNONON KÍVÜLI IRATOKBAN.....	27
2.1. Rövid történelmi háttér.....	27
2.2. A feltámadás a deuterokanonikus irodalomban.....	28
2.2.1. Jézus, Sirák Fia Könyve (Kr.e. II. század).....	28
2.2.2. Salamon bölcsességének könyve (Kr.e. 1. század) .....	29
2.2.3. A Makkabeusok második könyve .....	30
2.3. A feltámadás a pszeudóepigrafikus irodalomban .....	32
2.3.1. Jubileumok könyve (Kr.e. 2. század).....	33
2.3.2. Énók első könyve (Kr.e. 2. század).....	34
2.3.3. Énók harmadik könyve (Kr.u. I. század – Kr. u. VIII. század) .....	37
2.3.4. Ezsdrás negyedik és Bárúk második könyve (Kr.u. I. század).....	38
2.3.5. Benjamin testamentuma (Kr. e II. század) és a Szibillinák (Kr.e. II. század – Kr.u. VII. század).....	38
2.3.6. Makkabeusok negyedik könyve (Kr.e. I. század – Kr.u. I. század) .....	39
2.4. A pszeudóepigrafikus irodalom feltámadásreménysége .....	40
2.5. Az apokrifus irodalom és a kánon viszonya.....	40
3. A LÉLEK, HALÁL UTÁNI ÉLET, HALHATATLANSÁG ÉS FELTÁMADÁS A GÖRÖG VILÁGBAN .....	44
3.1. Az eposzok kora .....	46
3.1.1. Homérosz (Kr.e. VIII. század).....	46
3.1.2. Platón (Kr.e. 424-347) .....	49
3.1.3. Arisztotelész (Kr.e. 384-322).....	52
3.2. Hellenista filozófiai iskolák.....	54
3.2.1. A cinikus filozófiai iskola .....	54
3.2.2. Epikuros és követői .....	55
3.2.3. Sztoikusok.....	57

3.2.4. Tianai Apollonius.....	58
3.3. A feltámadás gondolata a populáris hellenista világban.....	59
3.3.1. Az eleuszi misztériumvallás.....	59
3.3.2. Dionüszoszi misztérium-vallás .....	62
3.3.3. Hellenizált istenek.....	63
3.4. Alexandriai Philón (Kr.e. 20 – Kr.u. 50).....	64
3.5. Összefoglaló gondolatok .....	66
4. A FELTÁMADÁS ELSŐ BIZONYÍTÉKAI .....	67
4.1. Az ősevangélium (1Kor 15,3-7).....	67
4.1.1. A hagyomány tartalma és eredete .....	67
4.1.2. A hagyomány tartalma .....	70
5. A FELTÁMADÁS AZ AUTENTIKUS PÁLI IRATOKBAN .....	76
5.1. A feltámadás a Thesszalonikaiakhoz írott első levélben .....	76
5.2. A feltámadás A galatákhoz írt levélben.....	80
5.3. A feltámadás A filippiekhez írott levélben.....	81
5.4. A feltámadás A rómaiakhoz írott levélben .....	84
5.5. A feltámadás A korinthusiakhoz írt első levélben.....	89
5.6. A feltámadás A korinthusiakhoz írt második levélben.....	97
5.7. Pál feltámadáshite .....	99
6. JÉZUS FELTÁMADÁSÁNAK LEÍRÁSA AZ EVANGÉLIUMOKBAN.....	101
6.1. A feltámadás a szinoptikus evangéliumokban.....	101
6.2. Jézus temetése .....	102
6.3. A legkorábbi hagyomány és az üres sír.....	103
6.4. Vita az üres sírről .....	104
6.5. Jézus feltámadása Márk evangéliumában.....	108
6.6. Jézus feltámadása a Máté evangéliumában .....	112
6.7. Jézus feltámadása a Lukács evangéliumában.....	118
6.7.1. Sajátosan Lukácsi feltámadáshagyományok .....	120
6.8. Jézus feltámadása a János evangéliumában .....	123
6.8.1. Az üres sír a János evangéliumában.....	123
6.8.2. Sajátosan jánosi elemek a feltámadástörténetben .....	125
7. JÉZUS JÖVENDŐLÉSEI SAJÁT FELTÁMADÁSRÓL A KANONIKUS EVANGÉLIUMOKBAN .....	130
8. AZ EMBERFIA HAGYOMÁNY KÉRDÉSE .....	134
9. JÉZUS FELTÁMADÁSA A TÖBBI ÚJSZÖVETSÉGI IRATBAN .....	139
9.1. Jézus feltámadása Az apostolok cselekedeteiben.....	139
9.2. Apostoli beszédek Az apostolok cselekedeteiben .....	140

9.2.1. A Péternek tulajdonított beszédek.....	142
9.2.2. Péter pünkösdi beszéde .....	142
9.2.3. Péter beszéde a jeruzsálemi templom előtt (3,12-26).....	144
9.2.4. Péter beszéde Kornéliusz házában (10,34-43) .....	145
9.2.5. A Pálnak tulajdonított beszédek.....	146
9.2.6. Pál beszéde a pizidiai Antiókiában (13,16-41).....	146
9.2.7. Pál beszéde az Areopáguson (17,22-31) .....	147
9.2.8. Pál beszéde Agrippa előtt (26,2-23, 25-27, 29).....	148
9.2.9. Néhány konklúzió az apostoli beszédek kapcsán.....	149
<b>9.3. JÉZUS FELTÁMADÁSA A ZSIDÓKHOZ ÍROTT LEVÉLBEN .....</b>	<b>151</b>
9.3.1. Zsidók 6,1-2 .....	153
9.3.2. Zsidók 11, 17-19 .....	154
9.3.3. Zsidók 11,35.....	154
9.3.4. Zsid 13,20.....	155
<b>9.4. Jézus feltámadása A katolikus levelekben .....</b>	<b>157</b>
9.4.1. A feltámadás A Jakab levelében .....	157
9.4.2 A feltámadás Péter első levelében.....	158
9.4.3. A feltámadás Péter második levele és Júdás levelében.....	160
<b>9.5 Jézus feltámadása a jánosi levelekben és a Jelenések könyvében .....</b>	<b>161</b>
9.5.1. A jánosi levelek.....	161
9.5.2. A Jelenések könyve.....	162
<b>10. A FELTÁMADÁS TANÚI AZ APOSTOLI KÉRÜGMÁBAN .....</b>	<b>165</b>
10.1. A legkorábbi tanúk? .....	165
10.2. Pál, mint apostol és tanú.....	171
10.3. Az asszonyok, mint tanúk .....	174
10.4. Néhány következtetés a feltámadás tanúira vonatkozóan .....	177
<b>11. A HAGYOMÁNYOK KIÉRTÉKELÉSE .....</b>	<b>179</b>
<b>11.1. Korai hagyományegységek a feltámadásról a páli corpus-ban.....</b>	<b>179</b>
11.1.1. 1Thessz 4,13-18 .....	179
11.1.2. 1Kor 15,3-8.....	180
11.1.3. Fil 2,6-11.....	181
11.1.4. Róm 1,1-4 .....	181
<b>11.2. A páli hagyományok kiértékelése .....</b>	<b>182</b>
<b>11.3. A narratív hagyományok kialakulása .....</b>	<b>183</b>

11.4. A húsvét utáni megjelenések összehasonlítása.....	187
12. AZ ŐSEVANGÉLIUMTÓL A KANONIKUS EVANGÉLIUMOK FELTÁMADÁSTÖRTÉNETÉIG ....	195
13. ZÁRÓ GONDOLATOK .....	198
IRODALOM.....	200

## BEVEZETŐ GONDOLATOK

Jelen dolgozat Jézus feltámadásának hagyományozását vizsgálja, mégpedig úgy, hogy először röviden a feltámadás teológiai gondolatának a bibliai és kultúrtörténeti hátterét térképezi fel, majd a Jézus feltámadására vonatkozó Újszövetségi bizonyágtételek mögötti hagyományokat igyekszik kitapintani. A dolgozat, az utolsó fejezetekben a megtalált hagyományelemek hagyományozási folyamatát próbálja felvázolni, az ősevangéliumtól a kanonikus evangéliumok feltámadástörténetéig.

A dolgozat arra a kérdésre is keresi a választ, hogy a Jézus feltámadásának hagyományozási folyamatában milyen esetleges változásokon megy át a feltámadás kérügmája, milyen történelmi és teológiai szempontok vezethették az evangélistákat, amikor az általuk kapott hagyományokat narratív formába öntötték.

A múlt század német és angolszász fősodratú teológiája gyakran úgy mutatta be ezt a folyamatot, hogy az evangélisták nagyfokú szabadságát és kreativitását hangsúlyozták, olyannyira, hogy az evangéliumi feltámadástörténetek historicitását teljesen megkérdőjelezték.

Jelen dolgozat nem apologetikus céllal készült, nem akarja – nem is tudja – a feltámadástörténetek historicitását megvédeni, inkább magát a hagyományozási folyamatot térképezi fel és eközben tesz fel kérdéseket, vagy jut óvatos következtetésekre.

Mivel a dolgozat a feltámadás hagyományozási folyamatában a páli levelek és az evangéliumok megjelenése között egy írásban dokumentálatlan korszakot talál, nem tud állást foglalni az üres sír forrásának kérdésében. Jelen dolgozat az elbeszélő bizonyágtételt úgy kezeli, mint amelyben a történelem, a liturgia és a homiletikus bizonyágtétel úgy keveredik, hogy lehetetlen egymástól elválasztani őket.

A dolgozat végső következtetésében a szerző azon meggyőződését tükrözi, hogy az evangélisták nem találnak ki hagyományokat, hanem felkutatott és kapott hagyományokból alakítják ki sajátos történeteiket, melyek egyszerre őrizik és újítják az örök üzenetet: Jézus él.

## 1. A FELTÁMADÁS GONDOLATA A HÉBER SZENTÍRÁSBAN

A feltámadás gondolata nem volt ismeretlen a Közel-Kelet színes vallási világában. Talán ezért is meglepő, hogy a kanonikus héber szent iratok csak nagyon visszafogottan beszélnek a feltámadás reménységéről, olyannyira, hogy több kutató a héber Biblia erre vonatkozó tanításait szinte mellékesként kezeli. Természetesen ez túlzás, de ugyanakkor látnunk kell egyrészt azt, hogy a feltámadás reménysége csak fokozatosan alakult ki a héber teológiai gondolkodásban, másrészt pedig el kell fogadnunk, hogy a feltámadás teológiája semmiképpen sem játszik olyan központi szerepet a judaizmusban, mint a keresztény teológiában. Vermes Géza szerint „az ótestamentum judaizmusában a feltámadás csak ritkán és valamelyest ködösen jelenik meg, minden valószínűség szerint nem korábban, mint a harmadik században időszámításunk előtt.”<sup>1</sup> Ez azért is meglepő, mert a zsidóságot körülvevő népek hitvilágában meghatározó szerepet játszik a halál utáni létezésben való hit.<sup>2</sup> Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a korai zsidó hitvilág ne tartalmazna utalásokat a halál utáni létezés lehetőségére, de az erre vonatkozó megjegyzések szétszórtak és nem utalnak egy kialakult koncepcióra. Jogosan merül fel a kérdés: hogyan alakulhatott ki a második templom késői zsidóságának határozott és elterjedt feltámadáshite? A választ a zsidó eszkatológia fokozatos kialakulásában találhatjuk meg. A rendelkezésünkre álló adatok rendkívül változatosak és sok esetben ellentmondásosak, így arra nem vállalkozhatunk, hogy egy lineáris tanfejlődést vázoljunk fel, a kezdeti és szórványos megjegyzésektől egy kidolgozott feltámadás koncepcióig, inkább csak arra szorítkozunk, hogy a kérdés nagyobb mérföldköveit térképezzük fel.

A következőkben – nagyon röviden – erre teszünk kísérletet. Hagyományosan három periódusra szokták osztani a héber szentírás mintegy két évezredet átölelő korszakát:

- Korai biblikus korszak (Ábrahámától az Egyiptomból való szabadulásig (Kr.e. 1800- 1250);
- A néppé válás korszaka, a pátriárkáktól a fogságig (Kr.e. 1250 – 586);
- Késői vagy fogság utáni biblikus korszak (Kr.e. 586 – 150).

---

<sup>1</sup> VERMES, Géza: *The Resurrection, History and Myth*, Doubleday, New York, 2008, XV.

<sup>2</sup> FRIEDMAN, Richard Elliott–OVERTON, Shawna Dolansky: *Death and Afterlife*, In AVERY-PECK, A. J.–NEUSNER, J. (ed.), *Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaism of Antiquity*, Part 4 of *Judaism in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 1999, 35-60.

A konvencionális időrendi felosztás abban segít, hogy nyomon követhessük a feltámadás gondolatának megjelenését és változását a héber szent iratokban. Szándékosan használjuk a szent iratok kifejezést, mert nem egy egységes szempontok szerint kialakult irodalmi műről beszélünk, hanem egy olyan szöveggyűjteményről, amelynek egyes darabjai különböző korokban születtek, és noha a későbbi szerzők ismerhették a korábbiak munkáját, nem minden esetben fogadták el azokat normatívnak, így sokszor akár egymásnak határozottan ellentmondó tanításokat is találhatunk e tárgykörben.



## 1.1. A halál utáni lét a korai biblikus korban, vagy a családi sírbolttól a Seolig vezető út

Noha a Tóra végső formáját valószínűleg a Kr.e.VI. században nyeri el,<sup>3</sup> igen korai hagyományokat őriz, és a feltételezett késői szerkesztés ellenére sem tartalmaz a feltámadásra vonatkozóan koridegen elemeket. Talán az lesz a legcélravezetőbb, ha megvizsgáljuk azokat a történeteket, amelyek a pátriárkák haláláról beszélnek. Az egyik legszemléletesebb példa a Jákób halálának leírása: *Azután parancsot adott nekik, és ezt mondta: Ha majd elődjeim mellé kerülök, atyáim mellé temessetek, a hejtita Efrón mezején levő barlangba. Abba a barlangba, amely Kánaán földjén van, Mamréval szemben, a makpélai mezőn, amelyet Ábrahám vett meg a mezővel együtt a hejtita Efróntól, sírhelynek való birtokul. Oda temették el Ábrahámot és feleségét, Sárát, oda temették el Izsákot és feleségét, Rebekát, oda temettem el Leát is. A hejtitáktól megvett tulajdon az a mező és a rajta levő barlang. Amikor befejezte Jákób a fiainak szóló parancsokat, felhúzta lábait az ágyra, azután elhunyt, és elődei mellé került*<sup>4</sup>(1Móz 49,29-33). A szöveg egyértelműen arra utal, hogy Jákób halála nem reménytelen vagy tragikus halál, hiszen elődei mellé került a családi sírbarlangba. A pátriárkák korának reménysége nem egy elkövetkező életben volt, hanem az ősök mellé való tisztas eltemetésben. Ebben a sorsban – és a közös makpélai sírban – osztoztak a pátriárkák és feleségeik.<sup>5</sup> A családi sír jelentősége a későbbi korok zsidósága számára is kiemelten fontos maradt. Ebben a korai korszakban még nem jelenik meg a feltámadás gondolata, az elhunyt a halál által visszatér az ősökhöz, a szűkebb családjának már eltávozott tagjaihoz. Ez a törzsi vallás korszaka, ahol a vérségi kötelékek a legfontosabbak, hiszen a nép, illetve a nemzeti közösség fogalma még kidolgozatlan.

A néppé válási folyamatnak elindítója a héber hagyományban Mózes, aki a Sinai hegyen kapja a kijelentést Izrael népére vonatkozóan: *papok királysága és szent nép lesztek* (2Móz 19,6). Témánk szempontjából különös jelentőséggel bír Mózes halálának leírása, amely szerint Mózes nem mehet be az ígéret földjére. Moáb földjén hal meg, ahová el is temetik, mégpedig úgy, hogy senki sem tudta sírhelyét. Jóllehet az 1Móz 5,10 szerint: *nem (is) támadt többé Izraelben Mózeshez hasonló próféta, akivel szemtől szembe érintkezett volna az Úr,*

---

<sup>3</sup> A Jákób haláláról beszámoló tudósítást a forráskritika rendszerint a P. szerzőnek tulajdonítja, tehát meglehetősen kései. Lásd: FRIEDMAN, R. Elliott: *Who Wrote the Bible*, Jonathan Cape, London, 1987, 249.

<sup>4</sup> Jelen dolgozatban, hacsak külön nincs megjelölve, az 1990-ben megjelent Protestáns Új Fordítású (Revideált) Bibliát használtuk.

<sup>5</sup> Ráhel kivételével, akit az 1Móz 35,19-20 szerint Efratában temettek el.

még utalás sem történik arra, hogy Mózes életének bármilyen folytatása lehetne.<sup>6</sup> Az a tény, hogy a korai periódust bemutató héber szent iratok legkiemelkedőbb személyiségei bármilyen eszkatológikus reménység nélkül haltak meg, egyértelműen arra utal, hogy ebben az időszakban a feltámadás reménysége még ismeretlen volt.

Mi történt a halottakkal? Hol vannak a halottak és milyen létmódban? – ezekre a kérdésekre még nem ad feleletet a páttriárkák kora. A legkorábbi választ a fogság előtti kor héber teológiája fogalmazta meg, amely válasz szerint a halottak a Seolban, a halottak birodalmában vannak.

## 1.2. A néppé válás korszaka, a páttriárkáktól a királyság kialakulásáig

A néppé válás folyamatában Izrael vallási képzetei is átalakulnak. Noha a törzsi kötelékek még erősek, lassan kibontakozik egy új közösségi identitás: Izrael fiaié. Az új identitás gerincét a karakteres monoteizmus adja, és az ezzel járó meggyőződés, amely szerint Jahve kiválasztotta és ígéreteihez hűen megtartja Izraelt. Ez az új kollektív világlátás átalakítja a halálról, illetve a halottakról vallott nézeteket is. Ahogy a törzsek egyesüléséből kialakul Izrael fiainak nemzete, ugyanúgy a családi, törzsi sírhelyek is összeérnek a kollektív identitás tudatában. Megszületik a Seol, a halottak birodalmának képzete. Természetesen ez egy hosszú, és nem mindig egyenesen fejlődő folyamat eredménye. Az alábbiakban csak igen röviden fogjuk felvázolni a Seol változó képzeteit.

Az etimológiailag vitatott kifejezés<sup>7</sup> 66 alkalommal fordul elő a kanonikus héber szent iratokban, mindig határozott névelő nélkül, ami arra utal, hogy a kifejezés tulajdonnév, a halottak birodalmának a neve. A Seol mellett még több szinonimát is használ az alvilág leírására a héber szentírás, amelyek mindig a halottak világát írják le.<sup>8</sup> A fogság előtti

---

<sup>6</sup> Ez a gondolat később jelenik meg a zsidó pszeudóepigráf irodalomban, lásd az első században keletkezett Mózes mennybemenetelét.

<sup>7</sup> JOHNSTON, S. Philip: *Shades of Seol, Death and Afterlife in the Old Testament*, Inter Varsity Press, Illinois, 2002, 77-79.

<sup>8</sup> בּוֹר A kifejezés 69 alkalommal fordul elő, ezek közül 19 alkalommal utal egyértelműen az alvilágra. (Zsolt 28,1; 30,4; 88,5, 7; 143,7; Péld 1,12; Ézs 14,15, 19; 38,18; Ez 26, 20(x2); 31,14 ,16; 32,18, 23, 24, 25, 29, 30). Jelentése: verem, kút, mélység.

טָהַר A kifejezést 23 alkalommal fordul elő, némely esetben határozott névelővel (Job 9,31; 17,14; 33,22 ,28; Ézs 51,14; Zsolt 49,9; Ez 28,8). Jelentése: gödör, sírgödör, verem, enyészet verme, többnyire a gonoszok sorsa, noha a Zsolt 49:7-9 szerint, mindenki meglátja a sírgödört.

טָהַר amely a pusztítási gyökből származik, és hat alkalommal fordul elő (Péld 15,11; 27,20; Jób 28,22; Jób 26,6; Zsolt 88,1; Jób 31,12). Jelentése: pusztulás, enyészet. Mindhárom kifejezés szinonimája a Seolnak.

korszak zsidó gondolkodása számára a halottak sorsa és tartózkodási helye a Seol volt, amely mint “gigászi sír” minden holtat elnyelt.<sup>9</sup> Ez volt a sötétség és némaság birodalma, ahol az elhunytak életerő és Isten dicsőítésének lehetősége nélkül, árnyként אַרְבָּיִם léteztek. A אַרְבָּיִם kifejezést többféleképpen is fordíthatjuk:<sup>10</sup> árny, szellem, erőtlen lélek. Ezek a kifejezések, amikor a Seollal, vagy az elmúlással kapcsolatosan jelennek meg, mindig a halottakra utalnak. A héber hitvilágban a halottak nem szüntek meg létezni, sőt személyes identitásuknak is megőrizték egy korlátozott formáját. Erre a halálon túli identitásra utal az a korai héber hit is, amely szerint a halottakat meg lehet idézni.<sup>11</sup> A legjellemzőbb példa erre Sámuel próféta Saul általi megidéztetése az éndóri halottidéző asszony segítségével. A megidézett Sámuel tiltakozik az eljárás miatt: *Miért háborgattál, és idéztél fel engem?* (1Sám 29,15) és Saul, valamint fiai halálát prófétálja meg. Külön érdekessége a történetnek, hogy a megelőző fejezetben pontosan arról van szó, hogy Saul eltávolítja az országból a jövendőmondókat és a halottidézőket (1Sám 28,3). A zsidó szent iratok az embert נַפְשׁ מוֹת - nak tartották, azaz élő léleknek (1Móz 2,7), a halottat pedig נַפְשׁ חַיָּה - nak, azaz halott léleknek (3Móz 21,11; 4Móz 6,6). A halott lélek elvesztette minden vitalitását és ekként tért a korai héber hitvilág szerint a családi sírba, majd a vallásos gondolatfejlődésnek egy későbbi szakaszában, a halottak birodalmába, a Seolba. A korai héber hitvilág nem ismerte a halálon túli ítélet vagy jutalom fogalmát, mint ahogy ismeretlen volt számára az individuális lélek túlélésének a képzete. Amint láthattuk, a Seol kezdetben a családok közös, síron túli létezését határolta be, innen tárgult a halottak birodalmává, ahol kezdetben Izrael eltávozott fiait, majd a halottakat általában elhelyezte a héber hitvilág.

A korai héber hitvilágban a Seolnak kifejezetten amorális jellege volt: *Ugyanaz történhetik az igazzal és a bűnössel, a jóval, a tisztával és a tisztátalannal, azzal, aki áldozik és azzal, aki nem áldozik, úgy járhat a jó, mint a vétkes, az esküdöző éppúgy, mint aki fél az eskütől* (Préd 9,2). Ugyanakkor, a Seol a maga korlátozott módján mégis igazságot szolgáltatott, hiszen ebben a sorsban osztozott minden halandó, a legjelentéktelenebbtől a legnagyobbig. Első látásra akár reménytelennek és igazságtalannak is tűnhet a Seolnak ez a képzete. Érdeemes itt idézni N. T. Wright-ot, aki azt mondja: „Tévedés lenne azt gondolni, hogy az Izraeliták módfelett pesszimisták lettek volna ebben a kérdésben. Csak azok találják ezt a képet igen

---

<sup>9</sup> GÁBOR György: *A Szentély és a Vadak*, Zsidó Vallástörténeti Tanulmányok, Új Mandátum, Budapest, 2000, 103.

<sup>10</sup> Ugyancsak így nevezték Palesztina mitikus őslakóit is.

<sup>11</sup> Ha ez a meggyőződés nem élt volna elevenen, felesleges lett volna ezt olyan határozottan tiltani, lásd 4Móz 19, 31; 5Móz 18,11.

szokatlanok és lehangolóak, akik egy szebb és teljesebb halálon túli életben bíznak.”<sup>12</sup> Izrael kilátása és reménysége nem az egyén túlvilági életében volt, hanem abban az ígéletben, amelyet Izrael, mint közösség kapott a Kánaán földjében, és a *nagy néppé* válás lehetőségében. A pátriárkák és bírák, korai próféták és királyok azzal a hittel tértek vissza őseikhez, hogy Jahve Izraelnek adott ígéretei érvényesek maradnak, és be is teljesülnek alkalmas időben. Izrael korai hite kifejezetten kollektív jellegű volt, az egyén identitását a közösséghez való tartozás adta meg. Izrael hitének ez az erősen közösségi karaktere később is meghatározó maradt.

A Seolról alkotott kép fejlődésének következő lépcsőfokán megjelenik a büntető Seol képzelet, ahol Jahve és Izrael ellenségei nyerik el méltó büntetésüket. Jellemző erre a gondolatra az az ézsaiási prófécia, amely a babiloni király bukásáról jövendöl: *Megrendült ott lenn a holtak hazája, látva jötted. Felkölti miattad az árnyakat, a föld összes hatalmasait, fölkelte trónjukról a nemzetek királyait. Rákezdik mindnyájan, és ezt mondják neked: Te is erőtlenné lettél, mint mi, hozzánk hasonlóvá lettél. Sírba omlott gőgöd, lantjaid zengése. Férges a derékaljad, pondrók a takaród...* (Ézs 14,9-11). Hasonló módon örül Egyiptom királyának és hadainak pusztulása felett Ezékiel: *így fognak beszélni róla és segítőiről a hatalmas hősök a holtak hazájában: Leszálltak, itt fekszenek a körülméletlenek között, a fegyverrel megöltek között* (Ez 32,21). Ezékiel úgy írja le a Seolt, mint azt a helyet, ahol Izrael ellenségei bűnhődnek. Noha a héber gondolkodásban a Seol a sorsa minden halandónak, itt az a gondolat is megjelenik, hogy a Seolban többen szenvednek Izrael és Jahve ellenségei. Ez a büntetés még határozottan kollektív jellegű, a Seolban az idegen hadak és királyaik bűnhődnek, kollektív, tehát nem személyes, azaz individuális bűnökért. Érdeemes észrevennünk, hogy itt már egy egyetemességé tárgult Seol képet látunk: az alvilág már minden halottak birodalma lesz. Noha a későbbi korok olvasói számára aligha szembetűnő e gondolat radikális újszerűsége, mégis földcsuszamlásszerű változást jelez Izrael hitében. Nyilván lehetetlen az időnek egy meghatározott pontjához kötni ezeket a változásokat, hiszen az új gondolatok szórványosan jelennek meg az eltérő szerzőktől és különböző korokból származó iratokban, de mégis látnunk kell egy határozott változási tendenciát. Itt egyet kell értenünk N.T. Wright véleményével, aki szerint: “Ellene kell állnunk annak a kísértésnek, hogy ezeket a folyamatokat egy egyenes és kronológiailag lineárisan haladó fejlődés eredményeként

---

<sup>12</sup> WRIGHT, N, T: *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, 90.

értelmezzük, mintha a Seol fenti leírásától egyenes út vezetne a halálon túli élet reménységének megjelenéséig, majd a feltámadáshitéig.”<sup>13</sup>

### 1.3. A királyság hanyatlása és a fogság kora

A halálon túlívelő reménység mellett, azzal párhuzamosan, de attól nem függetlenül, megjelenik egy másik igen fontos képzet a héber hitvilágban: a felelősség és az ebből következő jutalom, illetve büntetés gondolata. Izrael hitének próbája volt, hogy miként egyeztethető össze az ország pusztulása, a fogság és az igazságtalanság látható győzelme a mindenekfelett való, Izraelt kiválasztó és igazságos Jahve képzetével. Jahve ereje, hogy ti. "miért nem szabadít meg," vagy igazságossága, hogy ti. "mért engedi meg," vált kérdésessé sok izraelita számára.<sup>14</sup> A próféták által adott tradicionális magyarázat, amely szerint Isten az engedetlenségért, hűtlenségért bünteti népét, már nem adott kielégítő választ az egzisztenciális kérdésekre.

Izrael hitének többsíkú krízise csak az eszkatológiai megoldásokban oldódik majd fel,<sup>15</sup> azaz az eszkatológia lesz hivatott ezekre a kérdésekre választ adni, és mint ahogy a kérdések is többsíkúak, úgy a válaszok is azok lesznek. A zsidó eszkatológikus gondolkodás több szálon is fejlődött és a végső kibontakozása rendkívül összetett és nem ritkán ellentmondásos képet mutat a jövőről. Kétségtelen, hogy a zsidó eszkatológia alakulására is jellemző az a fejlődési ív, amely a közösségi gondolattól az egyén sorsának kérdéséig vezet. A korai héber eszkatológikus gondolatok elsősorban nemzeti jellegűek.<sup>16</sup> Ez a nemzeti vonatkozás a későbbi korok teológiájában egyetemes kitekintést kap és elválaszthatatlan lesz Jahve világuralmának megvalósulásától. Egy másik igen fontos jellemzője ennek az eszkatológiának az evilági volta: noha a Jahve által teremtett világban a gonoszság uralkodik, eljön majd az a nap, amikor mindez megváltozik, és helyreáll a teremtés rendje. Izrael

---

<sup>13</sup> i. m., 103.

<sup>14</sup> Izrael hitét többféle kihívás is éri, hiszen egyrészt nemzeti léte kerül a pusztulás közvetlen közelébe, másrészt Izrael fiainak mindennapi tapasztalata, hogy a kegyes egyéni élet nem mindig nyeri el jutalmát földi gazdagságban, bőséges gyermekáldásban és hosszú életben. Sőt, mindennek az ellenkezőjét igazolta a mindennapi tapasztalat.

<sup>15</sup> BRANDON, S.G.F: *The Judgement of the Dead: A Historical and Comparative Study of the Idea of a Post Mortem Judgement in the Major Religions*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1967, 630.

<sup>16</sup> A zsidó eszkatológia tárgya elsősorban a választott nép sorsa volt. Ez foglalkoztatta a prófétákat és a szent iratok szerzőit, akik hangot adtak azon reménységüknek, hogy Isten kiterjeszti királyságát az egész földre (2Móz 15,18; Zak 14,9), egyesíti a zsidó törzseket (Mik 2,12; Ez 37,15-22; Zof 3,20 Ézs 56,8), sőt a pogány népek is Sionhoz térnek (Zof 3,8-9; Ézs 56,6).

eszkatológiája nem menekülést kínál a világból, hanem a világ számára kínál menekülést. Mivel a zsidó eszkatológia fejlődésének stációi párhuzamosak Izrael történetének fordulópontjaival, így fel tudunk állítani egy olyan vázlatot, amely nyomon követi ennek a fejlődésnek a legfontosabb állomásait.

Claus Westermann szerint az 1Móz 12 szövegének szerkezete, az utódok sokaságára, valamint a föld (Kánaán) birtoklására vonatkozó ígérek egybeszövésével indítja el Izraelnek az eszkatonban kiteljesülő történetét.<sup>17</sup> A történet óhatatlanul eszkatológikus, hiszen olyan ígéreteket hordoz, amelyek csak fokozatosan valósulhatnak meg az üdvtörténet folyamán.

Ennek a fejlődésnek a következő állomása a Sínai hegyi szövetség, ahol Izrael jövőbeni sorsának kettős lehetősége fogalmazódik meg: vagy betartja a szövetséget és áldott lesz, vagy megtöri azt, és magára vonja Isten büntetését.<sup>18</sup> Mivel Izrael közösségi önértelmezésében a nehéz történelmi helyzetek az engedetlenség egyenes következményei, nemcsak a büntetés válik megérdemeltté, hanem a megígért áldott állapot elérése is messzebb kerül Izraeltől, egyre inkább jövő-orientálttá téve Izrael hitét. A Sínai szövetségkötéssel indul el az a folyamat, amely Izrael nemzeti öntudatának és világszemléletének kialakulásban csúcspontot ér el: egy szövetség, egy nép és egy Isten, aki megígérte népe számára Kánaán földjét. Izrael hitének markánsan nemzeti vonása tovább erősödik a honfoglalással, amikor a Jahve által adott ország is részévé válik a nemzeti teológiának. Viszont sem a honfoglalás, sem később a királyság megalakulása nem hozza el a megígért és ideális állapotokat. Az ezzel kapcsolatos kiábrándultság jó táptalaja volt azoknak az eszkatológikus gondolatoknak, amelyekből évszázados alakulás után kibomlott a feltámadás reménysége. A deuteronomista történetíró már érzékelteti a feszültséget az Izrael számára megígért királyság és a Saul, Dávid, Salamon uralkodásában megvalósult realitás között, de nem oldja fel ezt a konfliktust, hanem bemutatva Izrael királyainak fogatkozásait, és ha lehet, még inkább fokozza a vágyat az ideális király és ország után.<sup>19</sup> Mindez azonban a megosztott királyság korában egyre távolibbnak tűnik, hiszen a két ország versengése, a helyi háborúk és az erkölcsi válság egyre mélyebb nyomot hagy Izrael vallási életében is. Ekkor jelennek meg a próféták, akik nemcsak a társadalmi igazságtalanságok és a vallási szinkretizmus ellen lépnek fel, hanem új reménységet is hirdetnek.

---

<sup>17</sup> WESTERMANN, Claus: *Genesis 12-36, A Commentary*, Augsburg Publishing House Minneapolis, 1985, 125-130.

<sup>18</sup> ARNOLD, T. Bill: *Old Testament Eschatology and the Rise of Apocalyptic*, In: WALLS, Jerry (ed.) *The Oxford Handbook of Eschatology*, University Press, Oxford, 2008, 25.

<sup>19</sup> i. m., 27.

### 1.3.1. Az igazak feltámadása (kollektív feltámadástól az egyéni feltámadás reménységéig)

Az eszkatológikus megoldásokat a próféták kora hozza el Izrael teológiájában. A próféták látomásában Izrael számára eljön a várva várt Úr Napja, Izrael ellenségei legyőzetnek (Ézs 13, 9), majd egy új korszak kezdődik, amelyet a bőség jellemez: *Eljön majd az idő - így szól az Úr -, amikor nyomon követi a szántó az aratót, a szőlőtáposó a magvetőt. Must csurog a hegyekről, és ömlik a halmokról. Jóra fordítom népemnek, Izráelnek sorsát. Az elpusztult városokat fölépítik, és laknak bennük. Ültetnek szőlőket, és isszák azok borát, kerteket művelnek, és eszik azok gyümölcsét* (Ám 9,13-14). A Kr. e. VIII. századtól kezdve fogalmazódik meg Jahve eljövendő országának reménysége, amely Isten uralkodását hozza el, a korábbi próféciaik szerint Izrael, majd a későbbi iratokban az egész teremtett világ felett. Míg fogság előtti kor héber gondolkodásában az utolsó időkre vonatkozó ígéretek elsősorban Izraelre vonatkoztak, később már egyetemes kitekintést kap a reménység.<sup>20</sup> Látnunk kell, hogy amint az utolsó időkre vonatkozó ítélet nem egyéneket, hanem népeket ítél meg, úgy az ígélet is mindig a közösségnek, Izrael népének adatik.<sup>21</sup> Ámos (Kr.e. 760) és Hóseás (Kr.e. 746-734) próféták szerint az ítélet kizárólag Izraelre vonatkozik. Ámos ekképpen prófétál erről: *Csak veletek léptem közösségre a föld minden nemzetsége közül, ezért kérem számon rajtatok minden bűnötöket* (Am 3,2). Porto-Ézsaiás (Kr.e. 740-701) és Mikeás (Kr.e. 723-700) a déli királyság és Jeruzsálem ellen prófétál. Ézsaiás szerint el fog jönni az Úr napja (Ézs 24,21-23), de előtte Jahve megítéli és megbünteti hűtlenné vált népét. Mikeás, ha lehet, még sötétebb tónusban festi le a Jahve ítéletét: *Ezért miattatok felszántják a Siont, mint a mezőt, Jeruzsálem romhalmaz lesz, a templomhegy pedig erdős magaslat* (Mik 3,12). Az ítélet egyetemessé válása tekintetében döntő változást hoz Zofóniás próféta (Kr.e. 621) munkássága. Zofóniás szerint ugyanis az Úr Napján az egész világ ítélet alá esik (Zof 1,18),

---

<sup>20</sup> Nyilván ez esetben sem lehet merev határvonalakat húzni, hiszen Proto-Ézsaiásnak már egyetemes kitekintése van, amikor arról prófétál: *Az utolsó napokban szilárdan fog állni az Úr házána hegye a hegyek tetején. Kimagaslik a halmok közül, és özönlik hozzá valamennyi nép. Eljön a sok nép, és ezt mondják: Jöjjetek, menjünk föl az Úr hegyére, Jákób Istenének házához. Tanítson minket útjaira, hogy az ő ösvényein járjunk. Mert a Sionról jön a tanítás, és az Úr igéje Jeruzsálemből. Ítéletet tart a nemzetek fölött, megfenyíti a sok népet. Kardjaikból kapákat kovácsolnak, lándzsáikból metszőkéseket. Nép a népre kardot nem emel, hadakozást többé nem tanul. Jákób háza, jöjjetek, járjunk az Úr világosságában* (Ézs 2,2-5).

<sup>21</sup> A fogság előtt még nem beszélhetünk az egyén megítéléséről, az egyén csak egy nagyobb közösség részeként ítéltetik vagy jutalmaztatik meg.

és csak Izrael maradéka marad meg (Zof 3,12). Ez igen fontos továbbfejlődése annak a korábbi gondolatnak, amely szerint a népek Izraelhez való viszonyuk szerint ítéltetnek meg. Zofónias, Jahve ítéletét egyetemessé tágítja, amikor erről prófétál: *Mert úgy döntöttem, hogy összegyűjtöm a népeket, egybegyűjtöm az országokat, és kiöntöm rájuk bosszús haragomat, haragom egész hevét. Bizony, felindulásomnak tüze pusztítja majd az egész földet.* (Zof 3,8). Ami a későbbi próféták számára már természetes (Jer 25,32-33; Ez 37-39; Zak 12,1-3; Zak 14,2,12; Joel 3,3; Ézs 56,15) az Zofóniás esetében új világnézetet jelent: megjelenik az egyetemes ítélet képzete a héber teológiai gondolkodásban. A fogság alatti és utáni próféták már egy új világot látnak és láttatnak. R.H. Charles ekképpen határozta meg a fogság jelentőségét Izrael életében: „Izrael politikai megsemmisülését két síkon is értelmeznünk kell: az első Izraelnek, mint engedetlen nemzetnek megítéléséről szól. A második – és ez a hangsúlyosabb számunkra – elengedhetetlen feltétele és okozója volt annak a vallásfilozófiai fejlődésnek, amely hozzájárult a vallás individualizálásához, úgy a vallás lényegét, mint annak halálon túli kilátásait (reménységét) tekintve. Következtetésképpen ettől a ponttól kezdve az egyén jövőbeli sorsa is tényező lesz a nemzet eszkatológiájában.”<sup>22</sup>

Az áttörést Ezékiel próféta munkájában figyelhetjük meg, akinél az egyén sorsa és a népek megítélése összefonódik. Érdekes kettősséget állapíthatunk meg: Jahve ítélete egyaránt szól a népeknek és Izraelnek. Amíg a nemzetek esetében (ammoniták, moábiták, edomiták, filiszteusok, Tirusz, Egyiptom) az ítélet kollektív lesz, addig Izrael esetében szelektíven valósul meg. *Azokat, akik álnok terveket szőnek, és rossz tanácsokat adnak... Akiknek a szíve a förtelmes és utálatos bálványokat követtek* (Ez 11,2, 21) megbünteti, azokat, viszont akik megmaradtak, Jahve összegyűjti és megtisztítja az eljövendő országa számára (Ez 11,17-21; 36,25-32). Az egyéni felelősség gondolata végleg helyet nyer a héber teológiai gondolkodásban. Ezékiel szerint csak Izrael gonosz elemei pusztulnak el az ítéletben, majd a pogányok pusztulása után a megtisztult Izrael újra elfoglalja ősei földjét. Mindez azonban e jelen világ keretein belül valósul meg, azaz az ezékieli eszkatológia kizárólag evilági jellegű: az ítélet és a helyreállítás is a történelem folytonosságában (és nem a halálon túl) valósul meg. A késői biblikus kor zsidósága már vallja, hogy az egyén, a nemzet és az egész teremtett világ Jahve ítélete alá esik. A Seol ekkor már nem a halottak kietlen és puszta birodalma, hanem a Jahve eljövételét váró meghalt igazak ideiglenes tartózkodási helye. Ennek az új teológiai látásnak a kulcsfontja a feltámadás tanítása, amely több évszázados tekervényes és ellentmondásokról sem mentes fejlődés után végleg polgárjogot nyert a késői

---

<sup>22</sup> CHARLES, R.H.: *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity*, Adam and Charles Black, London, 1913, 102.



héber szent iratokban. A feltámadás teológiájának szintézisében oldódnak fel mindazon ellentétek, amelyek a halálról és a halálon túli életről vallott héber tanításokat jellemzik. Ebben a szintézisben fér meg egymás mellett a feltámadásról vallott két meghatározó felfogás: az Izrael eljövendő megváltásáról, valamint az egyén feltámadásáról vallott reménység. A feltámadás (és az igazságos ítélet) teológiájában ugyancsak feloldódik a Jahve igazságosságát megkérdőjelező gyötrő ellentmondás. ("Miért nem bünteti meg a gonoszt, illetve jutalmazza meg a jót?") Az ideiglenes Seolról vallott késő biblikus felfogásban ugyancsak elfogadható választ kaphatnak a hívők arra a kérdésre, hogy mi lesz a sorsuk a meghalt igazaknak.

A halottak feltámadásának metaforikus képzete Ezékiel könyvében jelenik meg a legerőteljesebben (Kr.e. VI. század). Ezékiel egy csontokkal rakott völgyet lát: *Az Úr megragadott engem; elvitt engem az Úr lélek által, és letett egy völgyben. Tele volt az csontokkal. Végigvezetett köztük körös-körül, és láttam, hogy nagyon sok csont volt a völgyben, és már nagyon szárazak voltak (Ez 37,1-2).* A látomás szerint a csontok az Úrtól küldött prófétai beszéd hatására megelevenedtek: *Prófétálg e csontokról. Mondd nekik: Ti száraz csontok, halljátok az Úr igéjét. Így szól az én Uram, az Úr ezekhez a csontokhoz: Én lelket adok belétek, és életre fogtok kelni. Inakat adok rátok, húst rakok rátok, és beborítlak benneteket bőrrel, azután lelket adok belétek, hogy életre keljete. Akkor megtudjátok, hogy én vagyok az Úr. Én tehát prófétáltam, ahogyan megparancsolta nekem. Amint prófétálni kezdtem, hirtelen dörgő hang támadt, a csontok pedig egymáshoz illeszkedtek. Láttam, hogy inak kerültek rájuk, majd hús növekedett, és végül bőr borította be őket, de lélek még nem volt bennük. Akkor ezt mondta nekem: Prófétálg a léleknek, prófétálg, emberfia, és mondd a léleknek: Így szól az én Uram, az Úr: A négy égtáj felől jöjj elő, lélek, és lehelj ezekben a megöltebbe, hogy életre keljenek. Én tehát prófétáltam, ahogyan megparancsolta nekem. Akkor lélek szállt beléjük, életre keltek, és talpra álltak: igen-igen nagy sereg volt (Ez 37,4-10).* A szövegből egyértelműen kiderül, hogy a prófétai látomás Izraelnek, mint nemzetnek eljövendő feltámadásáról szól. A szöveg történelmi kontextusa is megerősíti ezt, hiszen a babiloni fogság ideje alatt fogalmazódik meg. Érdekes felvetése van ezzel kapcsolatosan N.T. Wright-nak, aki szerint nemcsak arról van szó, hogy Izrael, mint nemzet feltámad és visszakapja az országot és királyságot, hanem arról is, hogy Jahve megtisztítja Izraelt. Wright szerint a templom és kultuszcentrikus Ezékiel úgy vélte, hogy Izrael egyik legnagyobb fogyatkozása a kultikus tisztatlansága volt. A próféta által választott metaforikus kép erre is utalhatott, hiszen „minden tisztátalan dolog közül, amivel Izrael csak érintkezésbe léphetett, a holttestek és csontok voltak a legtisztátlanabbak egy hívő zsidó számára. Metaforikusan

szólva Izrael ilyen állapotba került.”<sup>23</sup> Wright értelmezése szerint egy új teremtés ígértét is hordozza a prófécia. Az ezékieli prófécia zoroasztriánus hatásokat mutat, hiszen feltűnő a hasonlóság a prófétai látomás és a zoroasztriánus temetési szokások között, amely szerint a halottakat nem temették el, hanem hagyták, hogy a ragadozók, valamint a természet erői elvégezzék pusztításukat, abban a reménységben, hogy Ahura Mazda majd az ítélet napján összegyűjti a csontokat.<sup>24</sup> A babiloni fogságban levő Ezékiel sem lehetett teljesen mentes a babiloni vallási képzetektől, hiszen ezek meghatározó módon befolyásolhatták a fogságban levők gondolkodását és világképét. A prófécia Izrael kollektív feltámadásának és hazatérésének gondolatával folytatódik: *Akkor ezt mondta nekem: Emberfia. Ez a sok csont Izráel egész háza, amely most ezt mondja: Elszáradtak a csontjaink, és elveszett a reménységünk, végünk van. Azért prófétálg, és ezt mondd nekik: Így szól az én Uram, az Úr: Én felnyitom sírjaitokat, és kihozlak sírjaitokból, én népem, és beviszlek benneteket Izráel földjére. Akkor megtudjátok, hogy én vagyok az Úr, amikor felnyitom sírjaitokat, és kihozlak sírjaitokból, én népem. Lelkemet adom belétek, életre keltek, és letelepítelek benneteket a saját földetekre. Akkor megtudjátok, hogy én, az Úr, meg is teszem, amit megmondtam - így szól az Úr (Ez 37,11-15).* A jelképes üzenet egyértelmű: noha Izrael kollektív feltámadása (mint nép és nemzet), illetve Izrael hazatalálása legalább olyan valóságosnak látszik, mint a holtak megelevenedése, mégis Isten, hatalmánál fogva megcselekedheti mindezt. Noha itt nem testi és post mortem feltámadásról van szó, hanem egy metaforikus üzenetről, mindazonáltal tagadhatatlan, hogy a szöveget ekképpen is lehet(ne) értelmezni. Valószínűnek látszik, hogy az ezékieli prófécia híd szerepe volt a kor teológiai fejlődésében: egyrészt a kollektív feltámadás képével még kötődik a korábbi héber iratok közösségi szelleméhez, másrészt viszont olyan gondolatoknak a lehetőségeit is felvillantja, mint a post mortem feltámadás és a test feltámadása. Kétségtelen, hogy az Ezékiel által használt metaforikus kép és nyelvezet alkalmas eszközzé válik a későbbi nemzedékek feltámadáshitének megfogalmazásához.<sup>25</sup>

A fentebb vizsgált Ezékieli próféciahoz hasonlóan a Hós 6,1-2 által megfogalmazott reménység is metaforikus és Izrael helyreállítására vonatkozik: *Jöjjetek, térjünk meg az Úrhoz, mert ő megsebez, de meg is gyógyít, megver, de is? be is kötöz bennünket. Két nap múlva életre kelt, harmadnapra föltámaszt bennünket, és élünk majd előtte.* Noha a szöveg

---

<sup>23</sup> WRIGHT: *The Resurrection*, 121.

<sup>24</sup> MCDANNELL, Colleen-LANG, Bernhard: *Heaven: A History*, Yale University Press, 2nd ed., 2001, 11-14.

<sup>25</sup> SEGAL, F. Alan: *Life After Death: A History of Afterlife in the Religions of the West*, Anchor Bible Reference Library, New York, Doubleday, 2004, 257.

több értelmezési lehetőséget is magában hordoz,<sup>26</sup> az alapvető üzenet mégiscsak az, hogy Izraelnek vissza kell térnie Istenéhez.

Határozottabb formában jelenik meg a feltámadás gondolata Ézsaiás próféciáiban, a legvilágosabban talán 24-27 fejezetekben, ahol az ítéletről, kollektív és egyéni feltámadásról vallott zsidó tanítások találják meg szintézisüket. A 24-27 fejezeteket szokták az „Ézsaiás Apokalipszise” címmel is illetni, sőt több kutató önálló egységként is kezeli ezt a négy fejezetet.<sup>27</sup> Abban, hogy önálló egységet képez-e a fejezet, vagy sem, nem foglalunk állást, pusztán csak rögzítjük a tény, hogy itt valóban egy későbbi korok szemléletét tükröző egyetemessé tágult apokaliptikus vízióval van dolgunk, amelyben az egész föld ítélet alá esik. Jahve az egész teremtett világra kiterjeszti uralmát, megbünteti a magasság seregét a magasságban, és a föld királyait a földön (24,21). Véget vet a halálnak örökre, és leveszi a gyalázatot népéről (25,8). A hívők hálaénekeivel megtűzdelt prófécia Izrael egybegyűjtésének ígéretével zárul: *Azon a napon megharsan a nagy kürt, és visszajönnek, akik elvesztek az asszírok földjén, és akik szétszóródtak Egyiptom földjén. Leborulnak az Úr előtt a szent hegyen, Jeruzsálemben (27,13).* Az apokaliptikus próféciaiban két helyen is megjelenik a feltámadás ígérete: *Ezen a hegyen leveszi a leplet, amely ráborult minden népre, és a takarót, amely betakart minden nemzetet. Véget vet a halálnak örökre. Az én Uram, az Úr letörli a könnyet minden arcáról. Leveszi népéről a gyalázatot az egész földön. - Ezt ígérte az Úr. (25,7-8)*

Ugyancsak a feltámadás ígéretét hordozza a 26,19 vers is: *Életre kelnek halottaid, föltámadnak a holttestek. Ébredjetek, és ujjongjatok, kik a porban laktok. Mert harmatod a világosság harmata, és a föld visszaadja az árnyakat.* Ez a legkorábbi olyan utalás, ahol nemcsak Izraelnek, mint nemzeti közösségnek, hanem az igazaknak (Ézs 26,7) a feltámadásáról is beszél a héber szentírás. Az itt kapott ígéret szinte előzmények nélküli:<sup>28</sup> a halottak és azok, akik legyőzettek a megerősített városok által (26,5), új életre fognak feltámasztatni. A feltámasztott egyének, mint a megváltott Izrael részei részesülnek a halál utáni életben. Tulajdonképpen az egyéni és kollektív feltámadás képzeletének a tökéletes szintézisét kapjuk az Ézsaiási próféciaiban, sőt Izrael hitének legnagyobb próbájára is megoldást hoz a prófécia, hiszen az ézsaiási apokaliptikus eszkatológiában összeegyeztethetővé válik a világ igazságtalansága és Jahve igazságossága közötti konfliktus:

---

<sup>26</sup> Az értelmezési lehetőségekről lásd: MACINTOSH, A. A: *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, Edinburgh, T&T Clark, 1997, 216-219.

<sup>27</sup> WATTS, D. John: *Isaiah 1-33*, Word Biblical Commentary, Thomas Nelson, 2005, 367-372.

<sup>28</sup> BRUEGGEMANN, Walter: *Isaiah 1-39*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1998, 208.

*míg az igazak életre kelnek, addig amazok nem élnek és nem támadnak föl, sőt még emlékezetük is eltöröltetik* (Ézs 26,14). Témánk szempontjából kritikus kérdés ennek a próféciaának a kormeghatározása, amely a korai nyolcadik századtól a késői második századig ingadozik.<sup>29</sup> A kérdés számunkra a Dániel könyvéhez való viszony szempontjából érdekes, ugyanis a két egység között összefüggés mutatható ki. A klasszikus kronológiai beosztás szerint az Ézsaiási prófécia a korábbi, és ezt a kormeghatározást fogadjuk el mi is, hiszen úgy tűnik Dániel az, aki a feltámadás vonatkozásában újabb és részletesebb próféciaakat közvetít.

---

<sup>29</sup> A kérdésben lásd: MILLAR, R. William: Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic, in: *Harvard Semitic Monographs* 11 (1976), 1-22.

### 1.3.2. Egyéni feltámadás az Ószövetségi kor végén

A Krisztus előtti második században keletkezett Dániel könyvének történeti kontextusát<sup>30</sup> Jeruzsálem elfoglalása, a templom megszenteltelenítése, és a betiltott zsidó kultusz adja. A Dánielről és társairól szóló történetek műfajukat tekintve leginkább legendáknak tekinthetők.<sup>31</sup> Az apokaliptikus jellegű szöveg részletesen kidolgozott tanításokat tartalmaz a történelem, illetve a világvégére vonatkozóan. Ennek megfelelően a héber szentírás feltámadásra vonatkozó tanításainak csúcsa a Dániel könyvében található: *Azok közül, akik alusznak a föld porában, sokan felébrednek majd: némelyek örök életre, némelyek gyalázatra és örök utálatra. Az okosok fényleni fognak, mint a fénylő égbolt, és akik sokakat igazságra vezettek, mint a csillagok, mindörökké* (12,2-3). A Dániel 12 tulajdonképpen a 10-12 fejezeteket magába foglaló szövegegységnek a végkifejlete. A szövegegység magába foglal egy látomást (10) és egy próféciát (11-12,4). A tizedik fejezet nyitóverse adja meg a történeti kontextust: Círus perzsa király (Kr.e. 550-53) uralkodása harmadik évében kijelentést kapott Dániel, akit Baltazárnak is neveztek (10,1). Dániel számára egy emberhez hasonló (10,16) mennyei lény hoz üzenetet, és elmondja mi van megírva az igazság könyvében (10,21). A 11. fejezetben található prófécia tulajdonképpen egy rövid összefoglalója a zsidó történelemnek Círustól IV. Antiokhoszig (175-164 Kr.e.). Ezek a szövegek nagyjából nem prófeciák, hanem inkább kvázi-prófeciák.<sup>32</sup> Bennük a már megtörtént események összeszövődnek azokkal a prófeciákkal, amelyek beteljesedésére a jövőben kerül majd sor. A kvázi-prófécia szerint négy perzsa király uralkodását Nagy Sándor<sup>33</sup> uralma fogja követni, akinek birodalma négy részre oszlik halála után (11,3-4). A déli (Egyiptomi Ptolemaioszok) és északi királyok (Szíriai Szeleukidák) közti konfliktus rövid leírása után, egy részletes beszámolót találunk IV. Antiokhosz uralkodásáról, akinek haláláról (11,45) is beszámol a prófécia. A történeti bevezető tulajdonképpen csak prelúdiuma annak, ami ezután következik: *Abban az időben eljön Mikáél, a nagy vezér, aki a te néped mellett áll. Nyomorúságos idő lesz az, amilyen nem volt, mióta népek vannak, addig az időig. De abban az időben megmenekül néped, mindaz, aki be lesz írva a könyvbe. Azok közül, akik alusznak a föld porában, sokan felébrednek majd: némelyek örök életre, némelyek gyalázatra és örök utálatra. Az okosok fényleni fognak, mint a fénylő égbolt, és akik sokakat*

<sup>30</sup> IV. Antiokhosz Epifanész király kora, aki elfoglalta Jeruzsálemet és megszenteltelenítette a templomot.

<sup>31</sup> COLLINS, J. John: *Daniel, A Commentary on the Book of Daniel*, Fortress Press, Minneapolis, 1993, 10.

<sup>32</sup> GOLDINGAY, E. John: *Daniel, Word Biblical Commentary 30*, Word Books, Dallas, Texas, 1989, 282.

<sup>33</sup> Ő az a hős király, aki a 3-ik vers szerint azt tesz, amit csak akar.

*igazságra vezettek, mint a csillagok, mindörökké* (12,1-3). A történelmi előzmények megvilágításában válik igazán érthetővé a prófécia. Antiokhosz Epifanész a zsidók legnagyobb ellensége volt, megszenteltelenítette a templomot, betiltotta a mózesi törvényt, és zsidókat kényszerített arra, hogy pogány isteneknek áldozzanak, akik pedig ellenálltak, azokat meggyilkoltatta. Dániel szerzője szerint, ez az idő *olyan nyomorúságos, amilyen nem volt, mióta népek vannak* (12,1). Az ártatlan és szent életű zsidók áldozata kihívást jelentett a zsidó kegyesség számára. Ameddig Jeruzsálem elestét, a templom pusztulását és a fogságot Jahve igazságos ítéletének tudhatták be, addig Antiokhosz Epifanész alatt a kegyes zsidókat éri a legkegyetlenebb büntetés és üldözés. A Dániel könyvének szerzője ehhez az üldözött közösséghez tolmácsolja Jahve üzenetét. Joggal feltételezhetjük, hogy a szerző kortárs volt, és ezeket a gondolatokat akkor fogalmazta meg, amikor még javában folyt az üldözés. Ennek a sokszorosan megpróbált közösségnek szólt a reménységet hozó prófécia: *Azok közül, akik alusznak a föld porában, sokan felébrednek majd: némelyek örök életre, némelyek gyalázatra és örök utálatra. Az okosok fényleni fognak, mint a fénylő égbolt, és akik sokakat igazságra vezettek, mint a csillagok, mindörökké* (Dán 12,2). Igazat kell adnunk N.T. Wright-nak, aki határozottan kijelenti: „kevés kétségünk lehet afelől, hogy itt konkrétan a test feltámadásáról van szó.”<sup>34</sup> A próféta által választott metafora (alusznak a föld porában) a bibliai nyelvezetben a halottakra utal (Lásd 2Kir 4,31; 13,21; Job 3,13; Jer 51,39). A prófécia nem általánosságban vonatkozik a halottak feltámadására, nem az egyetemes feltámadás képét vetíti előre, hanem azt állítja, hogy Isten egyeseket egy megújult testben új életre támaszt, másokat viszont gyalázatra és örök utálatra vet. Az előbbieket természetesen azok a mártírok, akik igaztalanul szenvedtek vagy haltak meg, a gyalázatra jutók pedig emezeknek az üldözői. A feltámadás, illetve az elvettetés ígérete Isten igazságosságának a következménye: A Dániel könyvének szerzője és sorstársai e földi világban nem részesültek igazságszolgáltatásban, de igazságtételt kapnak haláluk után. A keret, amiben ez az igazságszolgáltatás megvalósul, az emberi egzisztencia földi határain túl van. A létnek a határai most már átlépik a földi élet zárt korlátait. E tekintetben a Dániel könyve merészebb minden korábbi hagyománynál, sőt az általa választott kifejezés *קָמוּ* (felkelni, felébredni, felserkenni) mint a feltámadás metaforája, egyenes cáfolata azoknak a korábbi hagyományoknak, amelyekben ez a kifejezés a halottak feltámadásának cáfolatát írja le.<sup>35</sup> Honnan inspirálódhatott a Dániel könyvének szerzője, amikor a feltámadás vigaszt nyújtotta önmagának és kortársainak? Az

---

<sup>34</sup> WRIGHT: *The Resurrection*, 109.

<sup>35</sup> Jer 51,39: *Aludjanak örök álmat, és ne ébredjenek föl.*

írásmagyarázók döntő többsége Ézsaiás prófétára mutat, mégpedig elsősorban a már tárgyalt Ézsaiás apokalipszisére (Ézs 24-25). A párhuzamok és hasonlóságok a hagyományanyag között tagadhatatlanok. Dániel könyvében, amikor azt olvassuk: *Azok közül, akik alusznak a föld porában, sokan felébrednek majd* (Dán 12,2), tulajdonképpen annak az Ézsaiási próféciaának a visszhangját halljuk, amely szerint *életre kelnek Izrael halottaid, föltámadnak a holttestek* (Ézs 26,19). Mindkét esetben Izrael ellenségei elítéltetnek, a kegyesek és Izrael ezzel szemben helyreállíthatnak. Ha viszont figyelmesen megvizsgáljuk a két prófeciát, sok jelentős eltérést találunk közöttük. A dánieli prófécia két szempontból is továbbfejleszti a feltámadás gondolatát: Ézsaiásnál feltámadás csak Izrael igazai számára érvényes, a többieknek (Izrael ellenségeinek) még az emlékezetük is eltöröltetik. Dánielnél viszont már tovább tágul a feltámadás sugara, az igazak és a gonoszok egyaránt feltámadnak, az előbbieket az örök életre, az utóbbiak örök utálatra. Ez esetben már nem a kollektív, nemzeti feltámadás metaforájával van dolgunk, itt az egyén feltámadásáról beszél a prófécia. A 12. fejezetben azt olvassuk, hogy az ítéletre és a feltámadásra a végső napon kerül majd sor (12,13), azaz van egy köztes idő, amit az igazak eltöltenek majd, minden valószínűség szerint a Seolban, amely most már az igazak ideiglenes nyughelyévé változott. A nyilvánvaló párhuzamok mellett még sok olyan kapcsolódó pont (Dán12,1-3 – Ézs 52,3 vagy Dán10-12 – Ézs 53) van a két hagyomány között, amely valószínűsíti, hogy a Dániel könyvének szerzője nem csak ismerte, hanem használta is az ézsaiási hagyományt. Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a dánieli prófeciával eljutottunk az ószövetségi feltámadás hit legmagasabb csúcsára, ahonnan egyrészt visszafele nézve nyomon lehet követni a feltámadás hittételének az alakulását, fejlődését, másrészt ahonnan már felsejlik az Újszövetség jó híre és feltámadáshite. Hogy jutott ezekre magasságokra a héber teológia?

Két tényezőt emeltünk ki. Az első egy külső tényező, mégpedig az Izraelt körülvevő vallások színes világa, amely nyilvánvalóan hatással volt Izrael hitére. Ez a feltevés még akkor is valószínűnek látszik, ha sok kutató szinte vért izzadva próbálja igazolni az ellenkezőjét.<sup>36</sup> A külső behatások közül a legbefolyásosabb a Zoroaszterianizmus volt,<sup>37</sup> amellyel a babiloni fogság idején érintkezett Izrael. A második tényező Izrael hitének belső dinamikájában keresendő. A héber szent hagyományegységek kölcsönösen megtermékenyítették egymást az újraértelmezésekben. Az egymást követő nemzedékek nemcsak újraértelmezték a korábbi generációktól kapott szent szövegeket és hagyományokat, hanem továbbfejlesztették, újra

<sup>36</sup> WRIGHT: *The Resurrection*, 121-128.

<sup>37</sup> LANG, Bernard: *Street Theatre, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy*, in: LUST, John (ed.), *Ezekiel and His Book*, University Press, Leuven, 1986, 297-316.

álmodták azokat. Ezek a gondolatok nem történelmi vákuumban keletkeztek, hanem konkrét válaszok voltak a történelem egzisztenciális kihívásaira. A feltámadás hitének megjelenése a zsidó teológia evolúciójának olyan fejleménye, amely ugyan szerves kapcsolatban van a korábbi héber teológiai szemlélettel, de mégis radikálisan új. A feltámadásteológiának szintézisében oldódik fel a feszültség a világ állapota és Jahve igazsága között, valamint benne valósul meg Izraelnek, mint közösségnek az újjászületése, és az egyén üdvössége. Bizonyára ezért is épülhet bele a feltámadás hite a héber teológiába olyan gyorsan, hogy az Újszövetség hajnalán már széles körökben elfogadott hittétel lehetett.

### 1.3.3. Elragadtatás és felélesztés a héber kanonikus hagyományokban

Még mielőtt a feltámadás ószövetségi típusairól beszélünk, nagyon röviden utalnunk kell azokra a hagyományokra, amelyeket gyakorta feltámadás történetként értelmeznek, noha egyértelműen nem azok. Ilyenek az elragadtatás történetek. A kanonikus iratokban két elragadtatás történettel találkozunk, Énókkal, illetve Illés prófétával kapcsolatban.

Énókról azt olvashatjuk az 1Móz 5,21-24-ben: *Énók hatvanöt éves volt, amikor Metúselahot nemzette. Énók az Istennel járt; Metúselah születése után háromszáz évig élt, és még nemzett fiaikat és leányokat. Énók teljes életkora tehát háromszázhatvanöt év volt. Énók az Istennel járt, és egyszer csak eltűnt, mert magához vette őt Isten.* Von Rad szerint a rövid hagyományegység azt az érzést kelti, hogy egy terjedelmesebb tradíció állhat mögötte, és szerinte nyitott kérdés, hogy mennyire lehet régi az apokaliptikus Énók Könyve, és nem előzheti-e meg időben a papi szerzőket.<sup>38</sup> Énókról azt mondja a hagyomány, hogy *Istennel járt.* Ez a formula csak két esetben fordul elő: az Énók történetben (6,9) és Noéval kapcsolatban (1Móz 6,9). Hasonló formulával találkozunk az 1Móz 17,1 és 1Móz 24,40-ben, ahol Ábrahámról olvassuk, hogy *Isten előtt járt.* A formula mindenképpen Énók kivételességét mutatja, mint ahogy azt későbbi sorsa, az elragadtatás is. A rövid hagyományegységben két kifejezés írja körül Énók sorsát:  $\text{וַיִּמָּוֶת}$  eltűnt, semmivé lett,<sup>39</sup> illetve  $\text{וַיִּקַּח$  - magához vette. Von Rad szerint ez az a teológiai formula, amivel az Isten általi elragadtatást írja le a Szentírás,<sup>40</sup> ugyanis ugyanezt a kifejezést találjuk Illés elragadtatásának

<sup>38</sup> VON RAD, Gerhard: *Genesis, A Commentary*, SCM Press, London, 1972, 72.

<sup>39</sup> Néha a kifejezés költői utalás a halálra: Zsolt 39,14; 103,16; Jób 7,21; 8,22.

<sup>40</sup> VON RAD: *Genesis*, 72.



esetében is. Westermann szerint a két kifejezés két hagyományegység egybefésülésére utal, és szerinte az első leírás (יִשְׂרָאֵל) lehet az ősbibb, míg a második (יִשְׂרָאֵל) az újabb.<sup>41</sup> Mindkét kifejezést nehéz értelmezni, mert a hagyomány nem pontosítja, hogy Isten hova vitte Énokot. Érdeemes egy rövid pillantást vetnünk arra, hogy miként értelmezi Énok elragadtatását a későbbi apokrifus és pszeudóepigráf irodalom, amelynek egyik legkedveltebb hőségévé vált. A Jubileumok Könyvében azt olvassuk Énokról, hogy elragadtatása után az angyalok az Éden kertjébe vitték, *ahol a föld és az emberek fiainak ítéletét írja* (Jub 4,23).<sup>42</sup> Vermes Géza szerint függetlenül attól, hogy ki milyen magyarázatot fogad el ezekre a történetekre, a zsidó biblikus egzegézis és néphiedelem (folklór) úgy tartja számon Énokot, mint az első embert, akit Isten megkímélt az alvilágba való süllyedéstől. Énoknak nem volt szüksége feltámadásra, hiszen élve vitetett a Paradicsomba vagy a mennyországba.<sup>43</sup> A történet nem a feltámadásról szól, hiszen Énok nem hal meg, inkább Von Rad megállapításával érthetünk egyet, aki szerint a történet „a vízözön utáni emberiségnek adott egyértelmű jel arra, hogy Isten szabad kiválasztását a halál sem tudja korlátozni.”<sup>44</sup>

A második elragadtatás történet Illés, amit ekképpen ír le a 2Kir 2,11-12: *Amikor azután tovább mentek, és beszélgettek, hirtelen egy tüzes harci kocsi jelent meg tüzes lovakkal, és elválasztotta őket egymástól. Így ment föl Illés forgószélben az égbe. Elizeus látta ezt, és így kiáltozott: Atyám. Atyám. Izráel harci kocsijai és lovasai. Azután nem látta őt többé. Ekkor megragadta a ruháját, és két darabra szakította.* Itt ugyanaz az ige (יִשְׂרָאֵל) áll, mint Énok történetében, és a 2Kir szerzője sem részletezi, hogy hova ragadtatott el Illés. Akárcsak Énok, Illés is jelentős szerepet játszik a későbbi eszkatológiai képzetekben, ahol gyakran találkozunk azzal az elképzeléssel, hogy az „Úr napja” előtt Illés vissza fog térni.<sup>45</sup> A visszatérő Illés gondolata az Újszövetségbe is átszűrődik, hiszen Jézust több kortársa is Illéssel azonosította.<sup>46</sup> Biztosan leszögezhetjük, hogy egyik esetben sem feltámadástörténetről van szó, annál is inkább, hogy mindkét történet hőségére érvényes az, amit Mózesről is tart a hagyomány, hogy *nem látott halált.*<sup>47</sup>

<sup>41</sup> WESTERMANN, Claus: *Genesis 1-11, Commentary*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1984, 358.

<sup>42</sup> CHARLESWORTH H. James: *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume Two, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1983, 62-63.

<sup>43</sup> VERMES: *The Resurrection*, 26.

<sup>44</sup> VON RAD: *Genesis*, 71.

<sup>45</sup> Az Illés történetekkel és váradalmakkal kapcsolatosan lásd: WIENER, Aharon: *The Prophet Elijah in the Development of Judaism*, Routledge and Kegan Paul, London, 1978, 23.

<sup>46</sup> Mk 8,27; Mt 16,14; Lk 9,19.

<sup>47</sup> A zsidó hagyományok úgy tudják, hogy halála után Mózes is felvitetett a mennybe (Babylonian Talmud Yoma 4a).

Van három felélesztési történet is a héber kanonikus iratokban, az egyik Illés, a másik kettő Elizeus nevéhez fűződik. Az első a sareptai özvegyasszony fiának az esete, aki az 1Kir 17,17-24-ben megörökített történet szerint megbetegedett, olyannyira, hogy már nem is lélegzett (17,17). Illés próféta az Úrhoz kiáltott, majd ráborult háromszor a gyermekekre (21-22), és újra felkiáltva ezt kérte: *Istenem, Uram. Térjen vissza a lélek ebbe a gyermekbe.* A történet így folytatódik: *Az Úr meghallgatta Illés szavát, a lélek pedig visszatért a gyermekbe, és az föléledt. Ekkor Illés fogta gyermeket, levitte a felső szobából a házba, odaadta az anyjának, és ezt mondta Illés: Nézd, él a fiad. Az asszony így felelt Illésnek: Most már tudom, hogy te Isten embere vagy, és hogy igaz a te szádban az Úr igéje.* Kérdés, hogy halott volt-e a gyermek, mint ahogy a 20 vers sugalmazza, vagy csak nagyon beteg? Minden valószínűség szerint ez utóbbi, és a történet célja nem az, hogy a feltámadás lehetőségét megmutassa, hanem hogy Illés prófétát igazolja.<sup>48</sup> Sokkal inkább felélesztéstörténet, amit Elizeussal kapcsolatosan olvasunk a 2Kir 4,19-37-ben, ahol a sunemita asszony fiának a felélesztéséről van szó. Ebben az esetben a szöveg egyértelművé teszi, hogy a fiú meghalt. Géházi sikertelen próbálkozása után Elizeus éleszteti fel a halott fiút, mégpedig úgy, hogy *odafeküdt a gyermek mellé, és rátette száját a szájára, szemét a szemére, tenyerét a tenyerére. Ahogy így ráhajolt, fölmelegedett a gyermek teste. Azután néhányszor föl-alá járt a házban, majd ismét odalépett, és föléje hajolt. Ekkor a fiú tüszentett hétszer egymásután, és felnyitotta a szemét (34-35).*

Ezen kívül még egy feltámasztás/felélesztés történet van, és ez is Elizeus nevéhez fűződik. Ezt a csodát viszont már nem az élő Elizeus, hanem annak teteme hajtja végre. A meglehetősen furcsa történet szerint: *meghalt Elizeus, és eltemették. A következő esztendőben móábi rablócsapatok törtek be az országba. Éppen akkor temettek egy embert, de amikor meglátták a rablócsapatot, belökték azt az embert Elizeus sírjába, és elmentek. Az az ember pedig hozzáérve Elizeus teteméhez, életre kelt és talpra áll (2Kir 13,20-21).*

Mindhárom történet felélesztésről szól, a csodás cselekedetek alanyai a földi életre támadnak fel, azaz ott folytatódik az életük, ahol a betegség vagy halál megszakította azt. A kulcs pedig pontosabban itt van: a valódi feltámadástörténeteknél nem a régi élet folytatódik, hanem valami radikálisan új kezdődik. Ezek a történetek tehát nem feltámadástörténetek, hanem csodatörténetek.

---

<sup>48</sup> DEVRIES, J. Simon: *1 Kings* (Second Edition), Word Biblical Commentary, Vol 12, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 2003, 220-222.

## 2. A FELTÁMADÁS A HÉBER KÁNONON KÍVÜLI IRATOKBAN

### 2.1. Rövid történelmi háttér

A héber biblikus kor alkonyán a zsidóság a viszonylag jóindulatú Perzsa Birodalom hatalma alatt élt. A fogságból való hazatérés után Ezsdrás és Nehémiás vezetésével a zsidók sikeresen újratelepítették Júdeát, felépítették a jeruzsálemi templomot, megreformálták a kultuszt és elindítottak egy zsidó újjászületést az ősök földjén.<sup>49</sup> Ez a viszonylagos biztonság Kr.e. 334-ben szakad meg, amikor Nagy Sándor elfoglalja a Perzsa Birodalmat és szinte azonnal nekilát a mediterrán térség görög kolonizációjának. Nagyon rövid idő alatt a görög szellemiség teljesen áthatja a térséget és befolyása meghatározó marad a következő három-négy évszázadra. Amikor Nagy Sándor utódok nélkül hal meg Kr.e. 323-ban, az utódlásért keserű harc tör ki, amely a birodalom felosztásához vezet. Ptolemaiosz elfoglalja Egyiptomot, Szeleukosz pedig Szíriát. Palesztina először a Ptolemaioszok uralma alá kerül, egészen Kr.e. 200-ig, amikor III. Antiokhosz Szeleukida királya át nem veszi felette az uralmat. Noha az uralkodók és az uralkodóházak váltották egymást, valami állandó maradt: a görög műveltség hatása. A korszakra ugyanakkor felfokozott apokaliptikus várakozás is jellemző, érezhető volt egy új éra eljövetele. Az eladdig megkérdőjelezhetetlen hitrendszerek krízisének kora ez, hiszen megindul a görög és római vallás eróziója, és azok a hitrendszerek, amelyek képtelenek a megújulásra, a felgyorsult és megállíthatatlan hanyatlás sorsára jutnak. Ebben a világpolitikai, társadalmi és kulturális környezetben születnek meg Palesztinában és Alexandriában azok az iratok, amelyeket apokrifusoknak, illetve pszeudepigráf iratoknak nevezünk, és amelyek lényegében áthidalják és összekötik a két szövetséget időben és teológiai koncepcióban. Ez az a kor, amikor a zsidóság körében egyre inkább elfogadottá válik a halál utáni élet és a személyes feltámadás reménye.

---

<sup>49</sup> BICKERMAN, J. Elias: *The Jews in the Greek Age*, London, Harvard University Press, 1988, 29-32.

## 2.2. A feltámadás a deuterokanonikus irodalomban

Az apokrifus vagy deuterokanonikus iratok elsősorban azokat a szent könyveket foglalják magukba, amelyek benne foglaltatnak a Septuaginta (LXX) gyűjteményben. Ezek az iratok részét képezik a katolikus bibliafordításoknak, de benne vannak az eredeti Vizsolyi Bibliában és a legközelebb a kanonikus iratokhoz, mind keletkezés idejük,<sup>50</sup> mind pedig tartalmuk szerint.<sup>51</sup>

### 2.2.1. Jézus, Sirák Fia Könyve (Kr.e. II. század)

Rövid vizsgálódásunkat Jézus, Sirák Fia könyve című irattal kezdjük, amelyet szerzője eredetileg héberül fogalmazott meg, valamikor Kr.e. 180 körül, és amelyet a szerző unokája fordított le görög nyelvre a Kr.e. II. század végén.<sup>52</sup> A könyv tanítása a klasszikus héber tanításokkal összhangban a halál elkerülhetetlenségét és elfogadását vallja: *Ne ijedj meg, amikor "állj"-t kiált a halál, ez minden elődöknek, s utódoknak vége. Úr adta sorsa ez minden élőknek, miért ócsárolnád a Magasságbeli végzését, hogy ezer év vagy száz, vagy talán csak tíz? Nincs az alvilágban panasz az életért* <sup>53</sup>(41,3-5). A Sirák könyve szerint a halál elkerülhetetlenül része az emberi sorsnak: *Minden test elavul, akárcsak a ruha, ősi törvény mondja: meghalni, meghalni. Mint a levélrügy a zöldülő fán: az egyik elhervad, a másik fejlődik, ilyen a húsból, s vérből való népség: amikor az egyik meghal, születik a másik. Minden mulandó mű végül is elpusztul, és aki alkotta, osztozik sorsában.* (14,17-19). A Sirák könyve azt tanítja, hogy a halál örök nyugalom (30,17) és csak a bölcs és írástudó embernek az emlékezete marad fenn (39,9). A Sirák könyvének szerzője szerint a becsületes ember neve fennmarad (41,13), neve gyerekeiben él tovább (46,12). Találón állapítja meg a könyv szerzőjéről George Eildon Ladd: „Noha Jézus, a Sirák fia a szadduceusok és farizeusok csoportjának megjelenése előtt írta a művét, mégis a halállal és a halál utáni étellel kapcsolatos attitűdje határozottan szadduceusi.”<sup>54</sup> Van olyan kutató, aki szerint a Sirák

---

<sup>50</sup> Kr.e. II-I. század időszakában keletkeztek. Lásd: COLLINS, J. John: *Introduction to the Hebrew Bible and Deutero-Canonical Books*, Augsburg, Fortress Press, 2014.

<sup>51</sup> XERAVITS Géza szerint ezek a művek „továbbvezetik a Héber Biblia gondolatmenetét, sok esetben reflektálnak az abban felmerülő kérdésekre. Lásd XERAVITS Géza: *Deuterokanonikus Könyvek*, L'Harmattan Könyvek, Budapest, 2008, XI.

<sup>52</sup> SKEHAN, W. Patrick: *The Wisdom of Ben Sira*, New York, Doubleday, 1987, 88.

<sup>53</sup> Deuterokanonikus Bibliái Könyvek, Kálvin János Kiadó, Budapest, 1998.

<sup>54</sup> LADD, G. Eldon: *I Believe in the Resurrection of Jesus*, Hodder and Stoughton, London, 1975, 29.

könyve egyenesen azért íródott meg, hogy a keletkezési korában általánosan elterjedt feltámadáshiedelmet cáfolja. Bárhogya is van, az kétségtelen, hogy a Sirák könyvében olyan teológiai koncepciók jelennek meg, amelyek még a fogság előtti Izrael hitét jellemezték.<sup>55</sup> A Seol a Sirák könyvében amorális jellegű, ahol nincs élvezet (14,16), ahol nincs fény, és ahol nem lehet az Urat dicsérni (22,11). Az Ecclesiasticus bölcsessége még a legszigorúbb héber iratoknál is visszafogottabb, amikor a halál utáni élet lehetőségéről van szó. A mű egész egyszerűen nem tud a halál utáni életről és a történelem eszkatológikus távlatairól sem vesz tudomást. Minden valószínűség szerint a szerző egy olyan papi csoporthoz, vagy a papi kaszttal szimpatizáló közösséghez tartozott,<sup>56</sup> amely csak a Tórát fogadta el és Izrael jövőjét a helyesen végzett kultuszban látta biztosítani.

### 2.2.2. Salamon bölcsességének könyve (Kr.e. 1. század)

Teljesen más szellemiségben íródott a Salamon bölcsessége c. deuterokanonikus munka. A bölcsességmondásokat tartalmazó könyv ismeretlen szerzője Alexandriában írta meg művét, valószínűleg eredetileg is görög nyelven.<sup>57</sup> A Salamon bölcsessége radikálisan szakít a korábbi zsidó gondolkodással, amikor azt állítja: *De az igazak lelke Isten kezében van, és semmiképpen nem fér hozzájuk gyötrelmem. Halottnak látszanak az esztelenek szemében, elmenetelüket balsorsnak veszik, és eltávozásukat tőlünk szerencsétlenségnek, holott békességre találtak. Mert, ha az emberek szemében talán bűnhődnek is, halhatatlan voltuk reménysége töretlen* (3,1-4). A szerző a mártírok számára a halhatatlanság vigasztalását ajánlja. A jelenlegi szenvedés után egy másik, jobb valóság várja őket. A szövegben nincs szó a test feltámadásáról, a vigasztalást a halhatatlanság jelenti. Amit itt látunk az feltehetően a halhatatlan lélek görög eredetű képzetének az átszűrődése a zsidó hitvilág területére. A Bölcsesség szerzője számára már nem fontos a Seol, az utolsó ítélet, nincs köztes idő, az igazak lelke azonnal Istenhez megy. Kétségtelen, hogy ez a nézet nem válik többségi véleménnyé az inter-testamentális korban, de jelenléte a későbbiekben is végig kimutatható lesz, elsősorban a diaszpóra zsidóság hitvilágában.<sup>58</sup> Az antropológiai dualizmus platóni gondolata jelenik meg a 9,15 versben, ahol a szerző azt állítja: *a romlandó test terhére van a léleknek, és a földi sátor ránehezedik a sokat töprengő értelemre*. Jelen keretek között nincs arra lehetőség, hogy a görög vallásfilozófiai gondolatok hatását részletesen kimutassuk

<sup>55</sup> BRYAN, Christopher: *The Resurrection of the Messiah*, Oxford University Press, Oxford, 2011, 9-18.

<sup>56</sup> Xeravits Géza: *A Deuterokanonikus Könyvek*, 105.

<sup>57</sup> i. m., 113-115.

<sup>58</sup> Salamon zsoltárai, Makkabeusok IV könyve, Asher testamentuma.

az apokrifus és pszeudoepigrafikus irodalomban, de utalnunk kell arra, hogy ezt a folyamatot nemcsak elindította, hanem állandóan életben is tartotta a héber szent iratok első teljes görög fordítása a Septuaginta, amely a Kr.e. századra a diaszpóra zsidóság elfogadott „bibliája” lett. Az deuterokanonikus kor két teológiai szélsőségét megjelenítő munka után nézzük meg hogyan folytatódott a zsidó teológia „törzsének” a fejlődése. Erre a célra kiválóan alkalmas a Makkabeusok második könyve, amely nem került be a kánonba, de az Újszövetségi kor hajnalán széles körben ismert és elfogadott volt.

### 2.2.3. A Makkabeusok második könyve

A Makkabeusok második könyve a Kr.e. első századból származó történeti mű, amelyben az ismeretlen szerző a zsidók üldöztetéseit örökíti meg, Antiokhosz Epifanész uralkodásának ideje alatt.<sup>59</sup> Ez a történelmi kontextus adja meg a háttérét annak a reménységnek, amely a mártírok feltámadásában és a számukra nyújtott igazságtételben konkretizálódik. A Makkabeusok második könyvében a feltámadás lehetősége kizárólag csak a hithű zsidók számára nyitott, a zsarnok számára *nincs feltámadás az életre* (2Makk 7,14). A feltámadás a könyv történelmi kontextusában az Istenhez és a törvényhez való hűségnek a jutalma. A 7-8 fejezetekben találjuk a hét testvér és édesanyjuk mártírhalálát elbeszélő történetet, amelyben a testvérek egyenként vallomást tesznek hűségükről és hitükről. A testvérek vallomásai között két alkalommal megszólal az édesanyjuk is. A beszédek arról tesznek bizonyosságot, hogy a halál vállalható a feltámadás reménységében. A második testvér így vall erről: *Most ugyan kipusztítasz minket ebből az életből, de a világegyetem királya fel fog támasztani az élet örökkévaló megújulására bennünket, akik az ő törvényeiért halunk meg* (7,9). A harmadik testvér a nyelvét és kezeit adta oda bátran kízóinak, azzal a meggyőződéssel: *Ezeket a menny urától kaptam. Az ő törvényeiért most veszni hagyom őket, de reménységem van afelől, hogy tőle vissza is fogom kapni* (7,11). A negyedik testvér a maga rendjén így szólt a királyhoz: *Úgy van jól, hogy aki az emberek közül elmenni készül, az reménykedjen az Isten által megígért feltámadásban* (7,14). A feltámadásban bízó hitvalló vallomások sorát a mártírok édesanyja zárja, amikor így szól a halálba menő gyermekeinek: *Nem tudom hogyan formálódtatok méhemben, nem én adtam belétek lélegzetet és életet, és nem én formáltam alakotokat egyen egyenként. Így maga a világ teremtője, aki eltervezi az embernek és mindennek létrejöttét, ő fogja irgalmából visszaadni nektek a lélegzetet és életet,*

---

<sup>59</sup> Deuterokanonikus bibliai könyvek, Kálvin János Kiadó, Budapest, 1998, 150.

*mivel most nem tekintetek saját magatokra az ő törvényeiért (7,22-23).* Az édesanya vallomása egyértelművé teszi, hogy a szerző szerint a feltámadás Isten hatalmában van, hiszen ahogy életet adott, úgy életet is tud majd (újra)támasztani. E tekintetben a 2Makk szerzője összhangban van a Dániel könyvével, ahol szintén az igazak jutalma a feltámadás, amelynek garanciája az Isten jósága és hatalma.

Hasonló történetről olvashatunk a 2Makk 14,37-46-ban, ahol egy bizonyos Rázisz nagy tekintélyű zsidó ember mártírháláláról olvashatunk. Ráziszról elmondja a szerző, hogy Jeruzsálemben a vének közé tartozott, szerette a honfitársait, jó hírnévnek örvendett és sokan a zsidók atyjának nevezték. Hithű életmódja miatt bevádolták Nikánórnál, aki több mint ötszáz katonát küldött az elfogatására. Amikor a támadók már majdnem bevették a tornyot és a kaput döngették, elrendelték, hogy gyűjtsák fel a kapukat. Ekkor Rázisz, nehogy elfogják, beledőlt saját kardjába... Mivel a harctól szorongatott helyzetben elvétette a szúrást, és mivel a támadó sereg már özönlött be a kapukon, fölszaladt a falra és bátran a nép közé vetette magát. Mivel azonban a tömeg gyorsan visszahátrált, egy úr támadt és ő középen a szabad térre esett...Fölkelt, s bár ömlött belőle vér és nagy fájdalmai voltak, átfutott a tömegen és felállt egy meredek sziklára. Amikor már csaknem teljesen elvérzett, kiszakította belső részeit, majd a tömeg felé szórta. Eközben segítségül hívta azt, aki az életnek és léleknek parancsol, hogy adja vissza ezeket őneki. A szokatlanul véres történet üzenete az, hogy az Élet Ura elég hatalmas ahhoz, hogy visszaadja a mártírok testét-lelkét.

Egy másik igen érdekes történetet találunk a 12. fejezetben, ahol arról olvashatunk tudósítást, hogy Júdás és társai visszamennek a harctérre, hogy elesett bajtársaikat visszavigyék *eltemetni rokonaik mellé, atyáik sírjába (2Makk 12,39).* Az elesett katonák ruhája alatt azonban jamniai bálványok amulettjeit találták meg és *ebből mindnyájan megértették, hogy emiatt estek el ezek az emberek (40).* Noha Júdás és társai igazságosnak vélték az Úr büntető ítéletét, mégis gyűjtést indítottak annak érdekében, hogy Jeruzsálemben áldozat mutassanak be az elkövetett bűnökért. A szerző szerint: *Helyesen és bölcsen cselekedett, mert gondolt a feltámadásra. Ugyanis, ha nem várta volna, hogy az elesettek feltámadnak, akkor fölösleges és bolond dolog lett volna imát mondani a halottakért. Arra is tekintettel volt, hogy a legdicsőbb jutalom vár azokra, akik kegyességben halnak meg. Milyen szent és kegyes gondolat. Így engesztelő áldozatról gondoskodott a halottak számára, hogy megszabadítsa bűnüktől (2Makk 12,40-45).* A történet amellet, hogy a törvény megtartásának fontosságát hangsúlyozza, azt is sugalmazza, hogy az imádság és az engesztelő áldozat befolyásolhatja a holtak sorsát a feltámadáskor. Ennek a vallási elképzelésnek az alapja nyilván az ideiglenes Seol képze, ahol a halottak várják a feltámadás eljövételét. Júdás és társai számára

egyértelmű volt, hogy meghalt társaik még nem támadtak fel, egy köztes állapotban vannak, de ha bűneikre bocsánatot nyernek, feltámadhatnak a jövőben. Ezért is mutatnak be értük áldozatot. A 2Makk olyan testi feltámadás vizionál, amelyre Isten ereje által az eszkatonban kerül sor. A testi feltámadás a testi pusztulás ellentéte, az igazságtételnek egy bizonyos formája a mártírok számára.<sup>60</sup> Nem egyértelmű, hogy a feltámadás hova történik, de joggal feltételezhetjük, hogy a Dánieli próféciához hasonlóan itt is a messiási ország a reménység tárgya. Természetesen a feltámadással kapcsolatos tanítások egyértelmű értelmezése sokszor lehetetlen feladat, hiszen ezek a hagyományegységek műfajukra nézve szimbólumokkal telített költői apokaliptikusok. Sok esetben lehetetlen behatárolni, hogy egy adott tanítás a test vagy a lélek feltámadására, az örök életre vagy esetleg a messiási országra utal. Különösen igaz ez a késői korszak apokaliptikus irodalmára, amely igen gazdag tárháza az eszkatológikus képzeteknek.

A korai apokaliptikus könyvek (egészen az ezredfordulóig) a feltámadást a hívők privilégiumaként mutatják be és kizárják annak a lehetőségét, hogy ebben a pogányok is részesüljenek. Kétségtelen, hogy ez a vallásfilozófiai alapállás mindvégig domináns marad, mégis az ezredforduló táján megjelennek azok az apokaliptikus munkák, amelyekben az egyetemes feltámadás gondolata is megtalálható.

Az apokrifus korszak iratai sokszor egymásnak ellentmondó vagy egymást kizáró tanításokat vallanak a feltámadásról, éppen ezért lehetetlen egy egységes vagy többé-kevésbé koherens tanításról beszélni. A feltámadás tárgykörében találunk olyan könyveket, amelyek egyértelműen tagadják ennek lehetőségét (Jézus, Sirák Fia), míg más könyvek egyértelműen tanítják a halottak feltámadását (Makkabeusok második könyve, Salamon bölcsessége).

A továbbiakban – újra csak vázlatosan – a pszeudóepigrafikus irodalom feltámadásról vallott tanítását fogjuk megvizsgálni. Mivel ez az irodalmi anyag terjedelménél és komplexitásánál fogva gyakorlatilag áttekinthetetlen, elsősorban azokat a munkákat vizsgáljuk meg, amelyek a feltámadás témáját kutató kortárs szakirodalomban is gyakorta megjelennek.

### **2.3. A feltámadás a pszeudóepigrafikus irodalomban**

A pszeudóepigrafikus iratok (amint nevük is mutatja) kevésbé elismertek, igen sok legendás és apokaliptikus elemet tartalmaznak, és ennek következtében értelmezésük is nehéz. Ezeknek az iratoknak nincs egy egységesen elfogadott listája (kánonja), hiszen a

---

<sup>60</sup> NICKELSBURG, George W. E.: Resurrection, Immortality and Eternal Life in the Intertestamental Judaism, in: *Harvard Theological Series* 26 (1972), 93-109.



közelmúltban is kerültek elő olyan dokumentumok, amelyek ehhez a műfajhoz köthetők. Jelen dolgozatunkban James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*<sup>61</sup> c. munkáját tekintjük mérvadónak.

### 2.3.1. Jubileumok könyve (Kr.e. 2. század)

A görög és a klasszikus héber tanításnak sajátos kettősége jelenik meg a Kr.e. 2. század hajnalán keletkezett Jubileumok könyvében.<sup>62</sup> Az ismeretlen szerző, amikor a pátriárkák haláláról beszél, többször használja az *atyákkal alszanak*, vagy az *összegyűjtettek az atyáknál* fordulatokat (23,1; 36,1; 45,15). Ezek a kifejezések még a fogság előtti szemléletet hordozzák, ahol az atyák az őseikhez tértek meg a családi sírba. Ugyanakkor a könyv szerzője új elemeket is megjelenít, amikor azt tanítja, hogy a gonoszok számára a Seol a büntetés helye lesz (7,29), ám az *igazak csontjai a földben nyugszanak, szellemeik pedig mérhetetlenül ujjonganak* (23,31). Két nagyon fontos változást látunk a Jubileumok könyvében: az egyik a már említett dualisztikus látás a halottak sorsának kérdésében, a másik pedig a test (csont) és lélek (szellem) dualizmusának megjelenése a zsidó gondolkodásban. Főleg ez az utóbbi tétel radikálisan új a zsidó vallásfilozófiában és vélhetően a hellenizmus külső hatásának tudható be. Amíg nagyon sok tanítást a héber szent iratok újra értelmezésére (midras) vezethetünk vissza, addig ebben az esetben látnunk kell, hogy a görög filozófia hatásával van dolgunk. D.S. Russel megállapítása szerint: „a pszeudóepigrafikus iratokban az elhunytakat gyakorta lelkeként vagy szellemekként írták le, ami egyértelmű szakítást jelentett a hagyományokkal. Néha a holtakat léleknek, máskor szellemnek nevezték ezekben az iratokban, de az is előfordult, hogy a kifejezéseket egymás mellett, egyszerre használták.”<sup>63</sup> Azt is látnunk kell, hogy itt már nem a kollektív ítélet képe jelenik meg, hanem a leghatározottabban az egyén (individuum) halál utáni sorsáról van szó.

---

<sup>61</sup> CHARLESWORTH, H. James: *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume One and Two, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1983.

<sup>62</sup> WINTERMUTE O. S.: Jubilees, A New Translation and Introduction, in: CHARLESWORTH, H. James (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume One, 43-44.

<sup>63</sup> RUSSEL, D. S.: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM Press, London, 1964, 358.

### 2.3.2. Énók első könyve (Kr.e. 2. század)

Szintén új gondolatokat hoz az etióp nyelven fennmaradt Énók első könyve, amelynek keletkezési kora és földrajzi helye rendkívül vitatott. Énók, mint mitikus személy a Tórában is megjelenik, ugyanis az 1Móz 5,24 szerint Ádám és Éva utáni hetedik nemzedék leszármazottja, aki *Istennel járt, és egyszer csak eltűnt, mert magához vette őt Isten*. A könyv valószínűleg egy olyan kompozíció, amelynek egyes elemei mögött különböző korok szerzői állnak. J. T. Milik véleménye szerint, míg az Énók első könyvének 1-36 fejezeteit a Kr.e. III. században írhatták, addig azt sem lehet kizárni, hogy 72-82. fejezetek még régebbi hagyományokat tartalmaznak.<sup>64</sup> Ha ez így van, akkor az Énók első könyvének egyes részei a legrégebbi zsidó vallásos dokumentumok közé tartoznak. Függetlenül a könyv keletkezésének idejétől az látszik valószínűnek, hogy Énók első könyve nemcsak széles körben volt ismert, hanem meghatározó befolyással is bírt. Hatása kimutatható több pszeudopigráf iraton,<sup>65</sup> sőt a Júdás levele is idéz az Énók első könyvéből (Jud 1,14).<sup>66</sup> Az alábbiakban az Énók első könyvének a halálra és a halálon túli életre vonatkozó eszkatológikus tanításait vizsgáljuk meg.

A mű több olyan látomást tartalmaz, amelyekben a szerző a láthatatlan világgal ismerkedik meg. A 17. és 18. fejezetekben Énók látja azt a helyet, ahonnan a mélység vizei fakadnak (17,7), a föld szegletkövét (18,2), a mennyeknek oszlopait (18,3), az angyalok ösvényét (18,5), és lát egy kietlen és rettenetes helyet is (18,12), amelyről azt mondja a látomásban megjelenő angyal: *Ez a hely a menny és föld vége: ez a csillagoknak, a mennyei seregeknek a börtöne. És a csillagok, amelyek a tűzben forognak, ezek azok, amelyek áthágták az Úr parancsolatát* (18,14-15). Egy következő látomásban Énók már azt a helyet is látja, ahol a halottak lelkeinek szellemei tartózkodnak: *Ezek a sima ürességek azért vannak itt, hogy (azokban) a halottak lelkeinek szellemei egybe legyenek gyűjtve, igen, az emberiség gyermekeinek minden lelkei ide gyűlnek össze. És ezek a helyek azért lettek teremtvé, hogy magukba vegyék azokat az ítélet napjáig, amíg eljön számukra a meghatározott ítélet napja*

---

<sup>64</sup> MILIK T. Jozef: *The Book of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave*, Oxford University Press, Oxford, 1976.

<sup>65</sup> Jubileumok könyve, a Tizenkét pátriárka testamentuma, Mózes mennybemenetele vagy Báruk második könyve.

<sup>66</sup> ISAAC E.: 1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch, A New Translation and Introduction, in: CHARLESWORTH H, James (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume One, 8.

(22,3-4). Énók első könyvében a Seol a halottak ideiglenes tartózkodási helye, ahol azok az ítélet napjára várnak. Énók négy üres helyet lát, és ennek oka az, hogy a halottak lelkei el lesznek különítve egymástól, azaz külön lesznek az igazak, és külön a gonoszok, akik nem nyerték el büntetésüket a földi életben (12,8-13). A látomás meglehetősen nehezen értelmezhető és a Seol felosztása sem egyértelmű benne, de mindenképpen megjelenik az osztott alvilág képe, az igazak elválasztatnak a hamisaktól. A Seol ebben az elképzelésben ideiglenes nyugvó helye az igazaknak, akik várják eljövendő megjutalmazásukat, és végleges büntető helye azoknak, akik elítéltek. A könyv több szerzős kompozíciós jellegét erősíti az is, hogy a feltámadás vonatkozásában többféle tanítást is tartalmaz. Így az 51. fejezetben azt olvassuk: *És azokban a napokban a föld is visszaadja majd, amit rábíztak, és Seol is visszaadja, amit kapott, és a pokol visszaadja, amivel tartozik. Mert azokban a napokban kiválasztja az igazakat és szenteket közülük, mert megmenekülésük napja elközelgett. És a Kiválasztott ül majd az Én trónomon, és szájából áradnak a bölcsesség és ismeret titkai: mert a Szelleme Ura neki adta (őket) és megdicsőítette őt. És azokban a napokban a hegyek ugrálnak, mint kosok, és a dombok szökdécselnek, mint tejjel megelegetett bárányok, és a mennyek összes angyalának arca örömtől fog fényleni. És a föld örvendezni fog, és az igazak lakoznak majd azon, és a kiválasztottak járnak majd rajta (51,1-5).*

Az itt felvázolt kép az Ézsaiásnál (Ézs 26,19) és Dánielnél (Dán 12,2-3) is látott képpel van összhangban, ahol az ítélet után előjönnek az igazak egy új és megtisztított földi életre. A már hagyományosnak mondható képzetek mellett felbukkan a lélek halhatatlanságának gondolata is (103,4), de találunk olyan tanításokat is, amelyek tagadják a feltámadás lehetőségét: *Láttátok az igazakat? Elvesztek ők is, mint azok, akik nem voltak (mármint igazak) és lesüllyedtek a Seolba, és mostantól kezdve nem látnak világosságot soha, örökre (104,11).* Ez utóbbi tanítás a későbbi szadduceusok filozófiájához áll közel, és újra arra figyelmeztet, hogy az inter-testamentális korban még meglehetősen képlékeny a feltámadásról vallott tanítás. Néha ezek a képzetek kiegészítik egymást, máshol viszont egymással ellentmondásban állnak. Egy másik igen fontos új elem is megjelenik az Énók első könyvében: a gyeheña előképe. Énók kozmikus utazása során egy olyan helyre jut, ahol egy tűzben égő mély völgyet lát: *És oda vezették a királyokat és a hatalmasokat, és ebbe a mély völgybe hajították őket. És szememmel láttam, amint eszközöket készítenek számukra, vasláncokat, amelyeknek mérhetetlen súlyuk van (54,1-3).* A látomás egyértelmű utalás a Gyeheñára, arra a mitikus helyre, amelynek gyökerei visszanyúlnak a biblikus korra, hiszen utalást találunk rá Józsué (15,8) és Jeremiás (7,30-34) könyvében is. Ez utóbbiban a Ben Hinnom völgye már úgy szerepel, mint az öldöklés völgye, ahol *tűzben égették el fiaikat és leányaikat a*

bálványimádásra vetemedett júdeaiak (Jer 31). Jósiás királyról jegyzi fel a 2Kir 23,10, hogy *tisztátalanná tette Tófetet a Ben Hinnon völgyében, hogy senki se égethesse el fiát vagy lányát a Moloknak*. Izrael kollektív emlékezetében ezért ez a hely mindig az utálatnak és fertőnek helye maradt. Az Énók első könyvében megjelenik a tüzes gyehenna képe is, hiszen azt olvassuk a 98,1 versben, hogy bűnösök minden tulajdonukkal együtt *a tüzes kemencébe* vettetnek. A későbbiekben ez a kép általánosan elfogadottá válik és átszűrődik a keresztény hitvilágba is.

Egy harmadik igen fontos újítást is hoz Énók első könyve, amikor a megnyílt menny lehetőségéről beszél: *Reménykedj, mert korábban megküzdél a gonosszal és a bajjal. De most fényleni fogsz, mint a csillagok az égen, és látható leszel, mint amazok, és a mennyek ablakai megnyílnak számodra* (104,2). A kanonikus héber szent iratokban eleddig két személyiségről mondta ki a hagyomány, hogy a mennyekbe ragadtatott: Énókról és Elizeusról. Itt viszont azt látjuk, hogy a menny megnyílik minden igaz számára.

A halálon túli élet területeinek leírása egyre gazdagabbá válik ebben a korban: a Seol, gyehenna, menny, pokol, lélek, szellem, feltámadás és örökélet képzetei egyre gyakrabban fordulnak elő az apokaliptikus irodalomban. Amint már megjegyeztük, mindez elsősorban a görög vallásfilozófiai gondolatok befolyásának tudható be. Különösen a diaszpóra zsidóság volt kitéve ennek a hatásnak, és ez kimutatható azokban az apokaliptikus hagyományokban, amelyek Alexandriában vagy Egyiptom területén keletkeztek.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Mózes mennybemenetele, Salamon bölcsességének könyve, Énók második könyve.

### 2.2.3. Énók harmadik könyve (Kr.u. I. század – Kr. u. VIII. század)

Nagyon sok új vallási képzet jelenik meg a nehezen meghatározható korú Énók harmadik könyvében,<sup>68</sup> amelyet keletkezési nyelve miatt szoktak Énók héber apokalipszisének is nevezni. A meglehetősen nehezen értelmezhető irat 41- 48. fejezetei tartalmazzák azokat a mennyei látomásokat, amelyek témánk szempontjából érdekesek. A könyv főhősének azt mondja Metatron: *Jer és megmutatom néked azokat az igaz lelkeket, akik már megteremtettek és visszatértek. És megmutatom neked azokat az igaz lelkeket, akik még nem teremtettek meg. És kézen fogva magához vett és elvitt a dicsőség trónusához, megmutatva a már megteremtett és visszatért igaz lelkeket, akik a dicsőség trónusa fölött repkedtek, az Egyedül Szent - áldott legyen - jelenlétében* (43,1-2). A lelkek preegzisztenciájának és örökkévalóságának a képét festi le igen élénk fantáziával a szerző. Nem véletlen, hogy a későbbi zsidó misztikának egyik kedvelt írása lesz az Énók harmadik könyve. A könyv 44. fejezetében az elítélt bűnösök és a köztes sorsban lévő lelkekről olvashatunk: *Gyere és megmutatom neked, hogy hol vannak a gonoszok lelkei, és hol vannak azok, akik köztes állapotban vannak...A gonoszok lelkei levitetnek a Seolba, Zapiel és Samkiel két pusztító angyal által. Samkielnek az a feladata, hogy a köztes állapotban lévőket támogassa és megtisztítsa őket a bűntől, annak kegyelme által, aki Mindenütt Jelenvaló. Zapiel feladata az, hogy a gonosz lelkeket levigye az Egyetlen Szent jelenlétéből – áldott legyen – a Shekina ítélete által a Seolba, hogy megbüntesse őket a gyehenna parázsló tüzével...És én láttam az arcukat, emberi arcuk volt, de testük olyan volt, mint a sasé. A köztes állapotban lévő arca zöldes volt a gonosz cselekedeteik miatt, mert beszennyezettek ők egész addig, míg a tűz meg nem tisztítja őket. A gonosz lelkek arcai pedig feketék voltak, mint az üstalja, gonosz cselekedeteik miatt* (44,1-6). Az Énók harmadik könyvében nagy részletességgel van a túlvilág leírva. Olyan koncepciók is megjelennek benne, amelyek visszaköszönnék a későbbi korok teológiai gondolkodásában, mind a rabbinikus és misztikus zsidóságban, mind a kereszténységben.

---

<sup>68</sup> Énók harmadik könyvét a kutatók a korai Kr.u. I. századtól a Kr.u. VIII-ik századig datálják. Lásd ALEXANDER, P.: 3 Enoch, A New Translation and Introduction, in: CHARLESWORTH, H. James (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume One, 225-229.

### 2.3.4. Ezsdrás negyedik és Bárak második könyve (Kr.u. I. század)

Az első századból származó Ezsdrás negyedik könyve szerint az ítéletkor *azt fogja mondani a Magasságos a halálból feltámasztott népeknek: Nézzétek meg és értsétek meg most jól, hogy kit tagadtatok meg, hogy kinek nem akartatok szolgálni, hogy kinek a parancsolatait vetettétek meg. Nézzetek erre az oldalra, és nézzetek amarra, emitt öröm van és nyugalom, amott viszont tűz és kín* (4Ezsd 7,37-38). A szövegből nemcsak az derül ki, hogy az egyetemes feltámadás víziójával van dolgunk (*népeknek*), de látjuk az Újszövetségből ismert képet az ítéletről, egyesek az örömbé és nyugalomba, mások pedig – bűneik ítéletekképpen – a tűzbe és kínba mennek. Ez is jól mutatja, hogy az Újszövetségi kor hajnalán a zsidó társadalomban és vallási irodalomban a feltámadás hite nem csak jól ismert, hanem szinte egyetemesen elfogadott volt.

Szintén ebből a korból származik a héber nyelven íródott Bárak második könyve.<sup>69</sup> A kutatók a származási helyként Palesztinát jelölik meg,<sup>70</sup> így a mű hiteles képet ad az első század Palesztinájának zsidó hitvilágáról. A mű apokaliptikus vízióban beszél Izrael jövőjéről, pusztulást (31,1-32,6) és ítéletet (44,1- 46,7) hirdet. Az ítélet napján azonban kinyílik az (élet) könyve, amelyben nemcsak a bűnök, hanem az igazak érdeme is fel van jegyezve (24,1). Az igazak most a föld mélyében alszanak (21,24), de fel fognak támadni az ítéletkor, elnyerik a megígért földet (44,13), mert irgalmat gyakoroltak és megtartották a törvényt (41,14). Az eljövendő világ tehát az igazaké, míg a többiek a tűzbe kerülnek (41,15). A mű szerint a feltámadás ígérete csak az igaz zsidóké, akik jutalomként elnyerik a megújult földet (57,1-2).

### 2.3.5. Benjamin testamentuma (Kr. e II. század) és a Szibillinák (Kr.e. II. század – Kr.u. VII. század)

Hasonlóképpen beszél a valamivel korábbi<sup>71</sup> Benjamin testamentuma c. pszeudóepigráf mű, amikor azt mondja: „*először megítéli az Úr Izraelt mindazért a rosszért,*

---

<sup>69</sup> Bár 32, 2-4 utal a templom pusztulására, így valószínűleg a történelmi kataklizma után születik a mű az I. század végén, vagy a II. elején.

<sup>70</sup> KLIJN, A. F. J.: 2 (Syriac Apocalypse of Baruch, A New Translation and Introduction, in: CHARLESWORTH, H. James (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume One, 616.

<sup>71</sup> KEE, H.C.: *Testament of the Twelve Patriarchs*, A New Translation and Introduction, in: CHARLESWORTH, H. James (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume One, 828.

amit elkövetett, utána pedig megítél minden nemzetet” (10,8). A nehezen meghatározható keletkezésű<sup>72</sup> Szibillinák is az egyetemes feltámadásról beszél, amikor a tűzben bekövetkező utolsó ítélet leírása után arról tesz bizonyosságot, hogy „Isten maga fogja összerakni a csontokat és a hamut és feltámasztja a halottakat, újra olyanokká téve őket, mint voltak” (4,181-183).<sup>73</sup>

### 2.3.6. Makkabeusok negyedik könyve (Kr.e. I. század – Kr.u. I. század)

Az utolsó mű, amelyet megvizsgálunk a Kr.u. I. századból származó Makkabeusok negyedik könyve. Az írat szerzője ez esetben is ismeretlen, de a kutatók azt feltételezik róla, hogy egy Palesztina területén kívül élő zsidó lehetett. A könyv eredetileg is görög nyelven íródhatott, és a benne foglalt gondolatok is görög hatásokat mutatnak.<sup>74</sup> A szerző egyszerre görög filozófus és zsidó teológus, aki a két gondolkodásmód szintézisére törekszik. A könyv legnagyobb teológiai újítása a helyettes elégtétel gondolatának a bevezetése a mártírok halálának értelmezése kapcsán.<sup>75</sup> A könyv főhőse Eleazár ekképpen imádkozik: *Te tudod, Ó Isten, hogy megmenthettem volna magamat és csak a Te törvényedért halok meg e tüzes kínok között. Légy könyörületes a te népedhez, és a mi büntetésünk legyen elégtétel számukra. Tisztuljanak meg az én vérem által, vedd el az én életem váltságul az övékéért*” (6,27-29). Ugyanez a gondolat szólal meg a 17. fejezetben: *Ezen igazak vére, és halála által az Isteni gondviselés megmentette Izraelt, akivel szégyentelenül bántak*. Több kutató úgy vélte, hogy ezek a gondolatok a korai kereszténység hatására szűrődtek át a Makkabeusok negyedik könyvébe. Valószínűbb, hogy az ilyen gondolatok és képek mögött nem a közvetlen kölcsönzés áll, hanem a vallásos gondolatok és elképzelések közös élettere, ahonnan egyaránt merített a kereszténység és a judaizmus.

---

<sup>72</sup> COLLINS J.J.: Sibylline Oracles, A New Translation and Introduction, in: CHARLESWORTH, H. James (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume One, 318-324.

<sup>73</sup> i. m., 389.

<sup>74</sup> ANDERSON, H.: 4 Maccabees, A New Translation and Introduction, in: CHARLESWORTH, H. James (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume Two, 531-537.

<sup>75</sup> Nyilván a helyettes elégtétel gondolata nem új, hiszen egyaránt megjelenik a Törvényben (3Móz 17,11), és a prófétáknál (Ézs 53). Ami viszont új, az a mártírok helyettes áldozatként való beállítása.

## **2.4. A pszeudóepigrafikus irodalom feltámadásreménysége**

Természetesen lehetetlen egy ilyen rövid dolgozatban áttekinteni a teljes pszeudóepigrafikus irodalom feltámadásra vonatkozó tanításainak hihetetlenül gazdag tárházát. Mindazonáltal a megvizsgált anyag alapján megállapíthatjuk az alábbiakat:

az apokaliptikus irodalomnak sincs egységes feltámadás teológiája. A legkülönbözőbb, és néha egymásnak ellentmondó vélemények is megtalálhatók benne. Ami viszont közös ezekben a munkákban: az elégedetlenség, illetve a lázadás a jelen ellen. Az egész apokaliptikus irodalom ebből az elégedetlenségből nő ki, hiszen az általa kínált megoldás többnyire az az ítélet, amely által Isten megbünteti/megtisztítja a világot. Tulajdonképpen az apokrifus és pszeudóepigrafikus irodalomban is ugyanazt a fejlődési ívet látjuk, mint a kanonikus iratok esetében, amely a feltámadás lehetőségének tagadásától (Sirák 14,17-19), annak elfogadásáig halad. Ezzel párhuzamosan a Seol előbb a holtak ideiglenes tartózkodási helye lesz (4Bár 21,24) majd a semleges és amorális Seol helyét átveszi a büntető gyehenna képze (4Ezsd 7,37-38; 3Énók 44,1-6). A Seol viszont már nem az örök és változtathatatlan sötét valóság. Kapui megnyílnak, hogy visszaadják az élet számára az igazakat a feltámadásban (1Énók 51,1-5). Ami viszont lényeges különbség: az apokrifus irodalomban a karakteresen héber gondolatok mellett megjelennek a görög vallásfilozófiának gondolatai által inspirált zsidó válaszok is (Jub 23,31; SalBöl 3,1-4).

## **2.5. Az apokrifus irodalom és a kánon viszonya**

Az apokrifus és pszeudóepigrafikus írások sokáig együtt élnek a később kanonizált iratokkal, de a kánonba nem kerülnek be, és túlnyomó többségüket a kialakuló kereszténység is elveti, ezért hatásuk az idők folyamán mérséklődik. Ma már lehetetlen megállapítani, hogy egy adott irat milyen befolyással bírt keletkezésének idején, de ez nem lehet elég indok arra, hogy az apokrifus és pszeudóepigrafikus irodalmat marginális jelenségnek tekintsük. Az kétségtelen, hogy ezeknek az iratoknak keletkezése idején a Tóra és a prófétai iratok nagy része általánosan elfogadott volt és – főleg a Tóra – abszolút tekintélynek örvendett, de a kánon még mindig lezáratlan, és okkal feltételezhetjük, hogy sok apokrifus és pszeudóepigrafikus munka a később kanonizált iratok tekintélyével vetekedett. Sanders szerint: „A kánon a funkcionalitás szempontjából elsősorban egy paradigma és nem egy lezárt doboz, merev



válaszfalakkal. Egyik-másik pszeudóepigrafikus iratgyűjtemény akár kánonként is működhetett bizonyos korai zsidó körökben.”<sup>76</sup> A qumrani közösség szent irodalmának listája<sup>77</sup> jól példázza a korabeli zsidó szent iratok sokféleségét, hiszen a közösség, mint szent iratokat, olyan tekerceket is őrzött, amelyek nem részei a későbbi kánonnak, sőt a korabeli zsidóság sem fogadta el azokat normatívnak. Kétségtelenül kimutatható, hogy ezek az iratok többnyire az elfogadott és később kanonikussá vált szent irodalomból inspirálódnak. Nagyon sok esetben egy biblia főszereplő történeteit elevenítik meg, írják át, vagy gondolják tovább.<sup>78</sup> A pszeudóepigráf iratok a későbbi kánon irataiból is inspirálódnak, annak kereteit felhasználva, kiterjesztve vagy azokat kifutópályaként használva mondanak el újabb történeteket, üzeneteket.<sup>79</sup> Ezek a történetek pedig a maguk rendjén hatást gyakorolnak olvasóikra, hallgatóikra és így magára a „kánonra” is, annak értelmezésére, hiszen a szent iratokat a változó történelmi kontextusokban mindig újra kell értelmezni. Nagyon sok olyan tanítás mögött, amely látszólag előzmények nélkül bukkan fel a héber kánonban ott lehetett a “nem kanonikus” hagyományanyag gondolat és üzenetvilágában. Ennek a gazdag írott irodalomnak nem minden része maradt fent, sőt gyaníthatjuk, hogy csak egy töredéke kerülhetett napvilágra. És akkor még nem is beszéltünk arról a szájhagyományról, amely az ország bukásával együtt pusztult el. Milyen kapcsolat lehet a kánon és az apokrifus, pszeudóepigrafikus irodalom között? Talán egy élőfához hasonlíthatnánk leginkább a zsidó szent hagyományok világát. Ennek törzse maga a kánon, amelynek szerteágazó gyökerei mélyen visszanyúlnak a zsidó múltba, de amelynek koronája is szerteágazott, hogy ágain megannyi friss hajtás jöjjön létre. Ezek a friss hajtások a mindenkori újraértelmezési kísérletek (midras), amelyek friss levelekként sarjadnak, majd az idő szorításában száradnak el. A lehulló és elszáradt levelek pedig visszatérnek abba a talajba, ahonnan a fa táplálkozik, hogy életerős maradjon, és új hajtásokat hozzon elő a régiből.

Rövid vizsgálatunk alatt eljutottunk a Seoltól a feltámadásig, a pátriárkák korának meglehetősen távlat nélküli reménységétől a feltámadás hitéig. A korabeli írott dokumentumok alapján kijelenthetjük, hogy az Újszövetségi kor hajnalán a feltámadás reménységének valamilyen formája része volt a zsidó ember hitének.<sup>80</sup> Természetesen voltak

---

<sup>76</sup> SANDERS, A. James: Why the Pseudoepigrapha? in: CHARLESWORTH–EVANS (ed.), *The Pseudoepigrapha and Early Biblical Interpretation, Journal for the Study of Pseudoepigrapha*, Supplement Series 14 (1993), 17.

<sup>77</sup> VERMES, Géza: *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Book, London, 2011.

<sup>78</sup> Ilyen művek, többet között az Ábrahám apokalipszise, Elizeus apokalipszise, A tizenkét pátriárka testamentuma, Mózes testamentuma.

<sup>79</sup> CHARLESWORTH, H. James: The Crucible, in: *The Pseudoepigrapha and Early Biblical Interpretation, Journal for the Study of Pseudoepigrapha*, Supplement Series 14 (1993), 29.

<sup>80</sup> VERMES: *The Resurrection*, 55.

kivételek, de a föld népe valamilyen formában reménykedett a halál utáni élet lehetőségében. N.T. Wright szerint: „A bizonyítékok azt mutatják, hogy Jézus idejére a zsidók túlnyomó többsége hitt a feltámadás valamelyik tanításában, vagy ha nem is hitt benne, akkor is tudta, hogy ez elfogadott tanítás kortársai között. Viszonylag szűk lehetett a szkeptikusok köre. Némelyek egy köztes álláspontra helyezkedtek el, amelyben egy test nélküli, de áldott állapotot reméltek haláluk után. De igazából a Dániel 12-ben megfogalmazott reménység volt az általánosan elfogadott”.<sup>81</sup>

Mivel a szadduceusok közössége nem hagyott maga után írásos dokumentumokat, lehetetlen megállapítani, hogy miért fordultak szembe kortársaik vallásos elképzeléseivel. Az általános vélemény az, hogy a feltámadást elutasító álláspontjukat a Torára alapozták, ugyanis Mózes öt könyvében valóban nincs a halottak feltámadására utaló tanítás. Cinikusabb meglátás szerint, azért is voltak elutasítóak, mert mint az arisztokratikus főpapi kaszt tagjai már ebben az életben elvették jussukat, így kevesebb okuk volt a halálon túli jutalomban bízni. Mivel az Újtestamentumban azt olvassuk, hogy *a szadduceusok azt állítják, hogy nincs feltámadás, sem angyal, sem lélek, a farizeusok pedig vallják mindegyiket* (ApCsel 23,8) esetleg azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a feltámadásba vetett hit tipikusan farizeusi hittétel volt. Egészen biztos, hogy nem ez volt a helyzet. Okkal feltételezhetjük, hogy a feltámadás hite széles körben elfogadott volt, noha ennek a hitnek a tartalmi és formai elemei még rögzítetlenek voltak. A zsidók többsége az első században hitt a feltámadásban, de egységes tanítás nem alakult ki.

Hogyan alakulhatott ki az Újszövetségi kor hajnalára ez a határozott és széles körben elterjedt meggyőződés? Több szálon is nyomon követtük ennek a fejlődésnek a spirálszerű fonalát. Ez a fejlődési vonal nem egyenesen haladt a feltámadás teológiája felé, hanem sokszor megbicsaklott, sőt visszatért korábbi álláspontokhoz, szinte azt a benyomást keltve, hogy nincsenek kapcsolópontok a fejlődésének stációi között. Ezek a benyomások azonban félrevezetőek és annak tudhatók be, hogy hajlamosak vagyunk a kanonikus könyveket abszolutizálni, olyan jelentőséget tulajdonítani nekik, mint amilyenel keletkezésük korában nem rendelkeztek. Ma már lehetetlen megállapítani, hogy egy adott korban amelyik hagyományegység milyen befolyással és elterjedtséggel bírt. Az a tény, hogy egyik vagy másik irat bekerült a kánonba mindenképpen utalhat az illető mű inspiráltságára és fontosságára, de semmiképpen sem exkluzivitására. A látszólag hirtelen megjelenő vallásos képzetek mögött sok esetben jól kidolgozott írott és / vagy íratlan hagyományok állnak. Az

---

<sup>81</sup> WRIGHT: *The Resurrection*, 129-130.

írott hagyományoknak egy jó része az apokaliptikus irodalomban fenn is maradt, és azok számára, akik bátorkodnak a kánon keretei közül kitekinteni ezek az iratok sok mindent új megvilágításba helyezhetnek.

Nem lehet eleget hangsúlyozni, hogy Izrael hite nem légtüres történelmi és teológiai térben született. A kijelentés tartalmának értelmezése mindig egy konkrét történelmi helyzetben valósult meg. Egy új történelmi helyzet (honfoglalás, királyság, fogság, nemzeti és vallási elnyomás) mindig új értelmezést követelt meg. Ezek a változó történelmi helyzetek szülték meg azokat az eszkatológikus és apokaliptikus gondolatokat, amelyek, mint teológiai szintézisek, inspirált válaszokat adtak Izrael történelmének váltakozó sorskérdéseire. Hasonló módon az egyéni kegyességi irodalom legszebb darabjai, a Zsoltárok is hozzájárultak a feltámadás hitének elterjedéséhez.

Külön elemzést érdemelne a Zsoltárok könyvének a feltámadás gondolatára gyakorolt hatása, de az kétségtelen, hogy a korai haláltól való megmenekülést megéneklő, vagy azért könyörgő zsoltárok a későbbi korok újraértelmezésében már a feltámadás hitének megannyi forrásai lettek. Ugyanakkor látnunk kell, hogy a héber teológiai gondolkodás a külső hatásoktól sem tudta hermetikusan elzárni önmagát. Nyilván a kiválasztás teológiája és annak tudati lecsapódása (nemzeti és vallási öntudat) meggátolta azt, hogy a zsidóság egy az egyben átemeljen hittételeket a maga vallásfilozófiájába, de azt nem akadályozhatta meg, hogy a környező népek vallásos képzelet ne serkentsék a zsidó teológiai gondolkodást. A legdöntőbb befolyást a zsidó gondolkodásra a görög műveltség gyakorolta, ezért a következő fejezetünket ennek a kérdésnek szenteljük.

### 3. A LÉLEK, A HALÁL UTÁNI ÉLET, HALHATATLANSÁG ÉS FELTÁMADÁS A GÖRÖG VILÁGBAN

A Krisztus előtti IV. század földcsuszamlásszerű változásokat hozott az ókori Közel-Kelet életében. A változás Nagy Sándor görög hadvezér sikerei indítják el, és ami eleinte csak katonai és politikai térképváltozásnak tűnt, az később teljes egészében áthatja a Közel-Kelet társadalmi és szellemi életét. A görögök kezdeti katonai sikereit messze túlszárnyalják szellemi hódításaik, hiszen nyelvük és az általa közvetített szellemi értékek átformálják az egész akkor ismert világot. James D. Newsome találóan fogalmaz, amikor azt mondja: „először az emberiség történelmében egy világkultúra kezd körvonalazódni és még a jeruzsálemi zsidóság sem tud befolyása alól szabadulni. Így a hellenizmus ismerete nélkül sem a második templom judaizmusát, sem a korai kereszténységet nem lehet igazán megérteni.”<sup>82</sup> Ez a kulturális-szellemi hódítás a görög nyelv elterjedésével kezdődött.

Nagy Sándor makedón volt, de pályafutásának már korai szakaszában felismerte azt, hogy csak az athéniak nyelvét használva viheti diadalra ügyét. Az attikai görög dialektus eladdig leginkább a költészet és filozófia nyelve volt, de a negyedik századtól kezdve egyre inkább áthatja a diplomácia és a katonaság nyelvét, ahonnan lassan, de biztosan átszűrődik a kereskedelembe és a mindennapokba. Ahogyan az attikai görög hatással volt a befogadó közeg nyelvezetére, úgy a befogadó környezet is maradandó változásokat eredményezett a hódító nyelvben. Az eladdig meglehetősen pontos és szabályos attikai görög egyre rugalmasabbá és sok esetben szabálytalanná válik, ahogy a filozófia és költészet nyelvéből egyre inkább a mindennapok érintkezésének eszközévé alakul. Az így megszületett új nyelv, a koiné görög, egyaránt alkalmas lesz az elvont filozófiai gondolatok közvetítésére és a mindennapok kommunikációs szükségének kielégítésére.

Többször találkozhatunk azzal a véleménnyel, hogy a Koiné görög csak az alsóbb társadalmi osztályok nyelve volt, de ez ebben a formában nem igaz, hiszen több irodalmi mű is használta a koiné görögöt. Sőt, a Septuaginta is a görögnek ezzel a mindennapi változatával közvetítette a héber szent szövegeket. A görög nyelv és az általa közvetített fogalomrendszer találkozása a héber szent iratokkal sok és mélyreható változásokat indít el a zsidó hitvilágban. Ezeknek egy jó része a korai kereszténységbe is átszűrődik. Jelen dolgozatunk keretei között

---

<sup>82</sup> NEWSOME, D. James: *Greeks, Romans, Jews, Currents of Culture and Belief, in the New Testament World*, Trinity Press, Philadelphia, 1992, 3.

nincs módunk a hellenista műveltség átfogó vizsgálatára, így elsősorban annak vallásfilozófiai irányzatait fogjuk megvizsgálni, főleg a feltámadás - örökélet gondolatára összpontosítva. Noha a hellenista korszak kezdetét a Nagy Sándori hódítások korára teszik, vizsgálatunkat időben egy kissé távolabbról kezdjük, hiszen a hellenista kor kezdetén a görög vallásfilozófia már több évszázados múltra tekint vissza. Természetesen az alábbiakban csak igen vázlatos képet tudunk adni erről a csodálatosan gazdag világról.

### 3.1. Az eposzok kora

A korai görög műveltséget és annak vallásos filozófiáját két kiemelkedő görög költő és filozófus, Homérosz és Hésziodosz munkásságának tükrében ismertetjük.

#### 3.1.1. Homérosz (Kr.e. VIII. század)

Jelentőségét aligha lehet túlhangsúlyozni, hiszen fundamentumszerű alapja a görög műveltségnek és vallásfilozófiának. N. T. Wright szerint, ha az ókori nem zsidó (pogány) világnak volt bibliája, akkor annak Ótestamentuma Homérosz kellene legyen.<sup>83</sup> Nyilván Homérosz nem volt Mózes, írásait sohasem övezte vallásos tisztelet, és elsősorban művészi értékükért váltak halhatatlanná, mindazonáltal igen sok vallásfilozófiai információt közölnek a kései olvasókkal. A bennünket érdeklő kérdés most is az, hogy mit mond a legnagyobb ókori görög költő a halottak sorsáról, a feltámadásról és halhatatlanságról.

Az *Odüsszeia* 11. fejezetében olvashatunk egy igen részletes leírást a Hadészről, a halottak birodalmáról, ahol Odüsszeusz találkozik a halottakkal. A meglehetősen plasztikus leírás igen visszataszító képet fest a holtak birodalmáról, amelynek tagjai árnyyszerű, erőtlen életet élnek, és ha csak vért isznak elevenednek meg annyira, hogy megismerik az élőket. Teiresziász, akitől tanácsot kérni ment Odüsszeusz a Hadészbe, ekképpen köszöntötte a főhőst: *Isteni sarj, Láertiadész, leleményes Odüsszeusz, jaj te szegény, miért fordultál el a nap sugarától és jöttél nézni a holtakat és a mezőt, ahol öröm nincs? Menj a gödörtől már és vond el a jó hegyű kardot, hadd ízleljem a vért és mondjak néked igaz szót.*<sup>84</sup>

A másik nagy Homéroszi eposzban, az *Iliászban* is találunk érdekes megjegyzéseket a Hadésszel kapcsolatosan. A 23-ik fejezetben azt olvassuk, hogy Patroklosz álmában meglátogatja az őt gyászoló Akhilleuszt és így szól hozzá: *Alszol, s már énrám gondolni felejtesz, Akhilleusz? Éltemben sohse tettél így, csak most, hogy elestem. Hantolj el mielőbb, hadd jussak Hadész kapuján túl. Árnyai így a kiszenvedetteknek, elűznek a lelkek, s nem hagyják, hogy a folyón közibük keveredjem, nagykapujú Hadész körül így vaktában bolyongok.*<sup>85</sup> Figyelemre méltó az utalás a halál és a Hadészbe való befogadás közötti köztes állapotra. A nyilvánvaló különbségek ellenére nem nehéz megtalálni a párhuzamokat a görög

<sup>83</sup> WRIGHT: *The Resurrection*, 32.

<sup>84</sup> HOMÉROSZ: *Odüsszeia*, Európa Könyvkiadó, Budapest, XI. rész, 162.

<sup>85</sup> HOMÉROSZ: *Iliász*, Európa Könyvkiadó, Budapest, XXIII. 65-99.

Hadész és a héber hitvilág Seolja között. Akárcsak a Seol, a korai héber hitvilágban a Hadész valahol a föld alsó bugyraiban foglal helyet, hiszen amikor Poszeidón megrázta a földet *megijedt odalent Hádész a holtak fejedelme, rémulten pattant fel a trónról és félve kiáltott: Föl ne hasítsa fölötte a földet a szörnyű Poszeidón, isten és ember előtt, mert föltárulnak a nyirkos, rettenetes termek, miket isteneink is utálnak.*<sup>86</sup>

A homéroszi világlátásban a lélek szoros összefüggésben áll a lélegzettel, hiszen amikor ez utóbbi megszűnik, a lélek is kilép a testből. A testnek és a léleknek dichotómiája egyébként is igen jellemző a görög filozófiára. A homéroszi gondolkodásban a lélek a fizikai testnek hűségese mása, azaz a fizikai test ugyanolyan magas, ugyanolyan a felépítése, mint a léleknek, és ekképpen akár felismerhető is lehetne, de mivel immateriális, ezért szükségszerűen megragadhatatlan és árnyszerű. A test és lélek elválása tehát nem válik előnyére sem a testnek (emez lebomlik), sem a léleknek (árnyszerű létezés módban van). Erwin Rhode szerint a homéroszi görög életszemléletben “minden akarat, érzés, gondolat eltűnik, amikor az ember szétesik alkotó elemeire.”<sup>87</sup> A halálon túl pedig végső soron csak egy árnyszerű létezés vár a lélekre, amely sivár és vigasztalan. Odüsszeusz megpróbálja vigasztalni a megholt Akhilleuszt: *Nálad azonban senki se volt inkább boldog, de bizony sosem is lesz: mert hisz előbb istenként tiszteltünk mi, akhájok, míg éltél, s most, íme uralkodol itt a halottak népe fölött. Ne szomorkodj hát a halálon, Akhilleusz. Akhilleusz válasza azonban kijózanító: Csak ne dicsérd a halált nekem soha, fényes Odüsszeusz. Napszámban szívesebben túrnám másnak a földjét, egy nyomorultét is, kire nem száll gazdag örökség, mint hogy az összes erőtlén holt fejedelme maradjak*<sup>88</sup> Ez a halálon túli létezés örökké tartott a megszabadulás minden reménye nélkül. A homéroszi lelkek végtelenül, súlytalanul és céltalanul lebegtek az alvilág szürke sötétjében. Ezt semmiképpen nem nevezhetjük örök életnek, sokkal inkább örök halálnak.<sup>89</sup> Természetesen nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy Homérosz elsősorban költő volt és nem filozófus, így korabeli olvasói sem fogadtak el mindent ténszerűnek a költő meglátásaiból, de az kétségtelen, hogy Homérosz világszemlélete évszázadokig meghatározó maradt.

---

<sup>86</sup> i. m., 31-65.

<sup>87</sup> ROHDE, Erwin: *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*, New York, Harper & Row, 1966, 5.

<sup>88</sup> HOMÉROSZ: *Odüsszeia* 483-518.

<sup>89</sup> ROHDE: *Psyche*, 9.

Homérosz és kevésbé ismert kortársa, Hésziodosz<sup>90</sup>, tulajdonképpen megalkották, vagy legalábbis költői időtálló szövegbe foglalták azt a görög mitológiát, amely a görög vallásnak az alapja lett. Az általuk megismert istenek erősen antropomorf képzetek, akik az emberhez hasonlóan nemi életet éltek, szerelmesek, csalódtak, haragosan, őszinték, vagy némelykor akár cselszövők is voltak. A lényeges különbség az emberek és az istenek között a birtokolt hatalomban és az utóbbiak halhatatlanságában mutatkozott. A görög mitológia istenei között igen képlékeny hierarchia alakult ki, állandó hatalmi harcokkal, vesztesekkel és alkalmi győztesekkel. Ennek a változó hierarchiának az élén állt Zeusz, aki Hésziodosz szerint az igazság istene volt.

A Homérosz és Hésziodosz által kanonizált Olimposz hamarosan erózióknak indul, hiszen a görög intellektus számára egyértelművé válik mítoszjellegük. Jó kérdés és szinte megválaszolhatatlan, hogy miben hittek a mindennapok emberei ebben a korban? A kérdésre azért is lehetetlen kielégítő választ adni, mert még a görög intellektus legkiemelkedőbb elméinek az írásai, gondolatai sem igazán maradtak fenn. Szemléletes példa erre nézve Szókratész esete, akinek gondolatai csak tanítványai (Platón és Xenophón) közvetítésével maradnak meg az utókor számára. Az viszont nemcsak Szókratész tragikus sorsából, hanem más filozófusok feljegyzéseiből is látszik, hogy az olimposzi teológiát egyre több kritika éri. Különösen éles kritikával illeti a homéroszi teológiát Kolophoni Xenophanész, aki szatirikusan jegyzi meg: *ha a barmoknak, lovaknak, oroszlánoknak kezük lenne és tudnának vele rajzolni és dolgozni mint az emberek, a lovak olyan isteneket rajzolnának, amelyek a lovakra hasonlítanak...*<sup>91</sup> A táguló ismeret és a kritika hatására Zeusz és társai egyre messzebbre kerülnek az Olimposz hegyétől, és ahogy nő a fizikai távolság úgy válnak egyre kevésbé antropomorffá és egyre inkább transzcendens jellegűvé. Ebben a korszakban ugyancsak átalakul a lélekről vallott elgondolás is, tulajdonképpen ennek a folyamatnak részeként.

A lélekről vallott képzetnek is materiális gyökerei voltak, hiszen noha lényege szerint a lélek leginkább a levegőhöz hasonlított, éteri és áttetsző tulajdonságai ellenére mégis materiális jellegű volt. Renehan véleménye szerint az immaterialitásra, vagy testetlenségre ebben a korban még nem volt kifejezése a görög nyelvnek.<sup>92</sup> A Homérosztól Platónig ívelő korszak egyik nagy innovációja a lélek függetlenedése az anyagi világtól, a testnek és léleknek az

---

<sup>90</sup> Kr.e. VIII. században élt, elsősorban epikus költészete ált vált ismertté. Legismertebb munkájában a *Theogóniában* átfogó képet nyújt a görög mitológiáról.

<sup>91</sup> HUSSEY, Edward: *The Pre-Socratic*, Charles Scribner and Sons, New York, 1972, 13.

<sup>92</sup> REHENAN, R.: On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality, In: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 21(1980), 105-138.



elválása egymástól. Egyik igen jellemző példa erre az a korabeli mítosz, amely szerint Zeus az isteni gyermek Dionüszosz megölésében vétkes titánok testéből formálta az embert. (Zeusz villámmal öli meg a titánokat és azoknak hamujából formálja meg a halandó embert) Ekképpen az embernek kettős természete lesz: egy anyagi, amely a titánok testéből származik és egy lelki, amely a titánok által megölt és megevett Dionüszosz lelkéből származik.<sup>93</sup> A lélek most már a felső szférákból származik, a test megítélése pedig egyre negatívabb lesz, főleg a közgondolkodásban úgy tekintenek rá, mint a lélek börtönére.

### 3.1.2. Platón (Kr.e. 424-347)

Ha már engedtünk annak a játékos gondolatnak, hogy Homérosz az ókori görög világ Ótestamentuma, akkor Platón filozófiája kell legyen annak az Új Testamentuma. Noha a hasonlat egy kissé erős, mégis jól érzékelteti azt a radikális újítást, amit Platón filozófiája jelentett a görög műveltség számára. A filozófiai gondolkodásnak egyik területén sem hoz Platón olyan radikálisan újat, mint a lélekről vallott tanában. Míg Homérosznál a lélek jelentette az árnyszerű létezést, addig Platónnál a sorrend megfordul, és testi létezés lesz az árnyszerű mása az igazi és lelki létezésnek. Platón a lélek leírásában döntően és évszázadokra meghatározó új (?) gondolatokat öntött filozófiai formába. Sok esetben Platón ezeket a képzeteket Szókratésszel mondatja el, és máig tart az eldönthetetlen vita arról, hogy valójában ki az igazi szerzője ezeknek a gondolatoknak. E dolgozatban ezeket a gondolatokat az egyszerűség kedvéért Platónnak tulajdonítjuk. Természetesen egy ilyen hatalmas életműben, mint a Platóné, ugyanarról a témáról néha eltérő tanításokat is találunk, de ezek nem feloldhatatlan ellentmondások, elsősorban a szerző változó meggyőződéseire utalnak. Az alábbiakban – valóban csak dióhéjban – Platón lélekről és a halál utáni létről vallott elképzeléseit fogjuk felvázolni.

Platón életművét áthatja az a meggyőződés, hogy a lélek örökkévaló. Ekképpen a lélek – az állandóan változó és végül elpusztuló testtel ellentétben – örök és változhatatlan. Amíg a halál beálltakor a test az őt megelevenítő lélek nélkül elpusztul, addig a lélek tovább él. A *Phaidon*ban így vélekedik e kérdéstről Platón: *a lélek pedig, a láthatatlan, amely egy másik, nemes és tiszta és láthatatlan helyre, Hadészhoz költözik, valóban a láthatatlanhoz, a jó és bölcs Istenhez, ahova, ha Isten is akarja, az én lelkemnek is csakhamar el kell jutnia...*<sup>94</sup>

<sup>93</sup> HARRISON, Jane: *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Word Publishing, New York, 1959, 492-494.

<sup>94</sup> PLATÓN: *Platón összes művei*, Első Kötet, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984, 1061.

Érdeemes kiemelnünk, hogy Platónnál a Hadész már nem az a szörnyűséges hely, amelyről Homérosz hősei menekültek. Platónnál a Hadészbe érkezett lélek boldog lesz, *mert elszakadt a bolyongástól és az esztelenségtől és a félelmeiktől és a vad vágyaktól és az összes többi emberei bajoktól, és amiként a beavatottak mondják, a hátralevő időt az istenekkel tölti.*<sup>95</sup> Sőt, ha tovább olvassuk a *Phaidon*ban rögzített eszmefuttatást Szókratész és Kebész között, akkor azt is látjuk, hogy a lelkek sorsa nem lesz azonos. A földi élet (a léleknek a test börtönében töltött ideje) milyensége, azaz minősége meghatározza a lélek sorsát, ugyanis: *ha a lélek beszennyezve és nem megtisztultan szakad el testétől, mert mindig a testtel volt közösségben, és azt gondozta és szerette, és a bűnöletében élt...úgyhogy semmi mást nem tartott igaznak, csupán azt ami testi, amit meg lehet érinteni, meg lehet látni...az olyan lélek, amely ezt hordozza magában, roskadozik és valami továbbra is a látható helyre húzza, mert fél a láthatatlantól és a Hadésztől, amit ugyanúgy hívnak, és az emlékművek és a sírok körül kering, amelyek körül láttak is afféle árny formájú lélek jelenéseket, ahogy azok a lelkek jelennek meg képmásként, amelyek nem tisztán oldózódtak el, hanem továbbra is részük van a látottban, és ezáltal maguk is látszanak.*<sup>96</sup> Platón szerint a testi élet szorításai között az embernek leginkább a lelkét kell ápolnia, egyrészt, hogy a fizikai valóságot elviselhetőbbé tegye, másrészt pedig ezen múlik a halálon túli boldogsága is. Platón szerint az istenek közé csak azok jutnak el, akik szerették és keresték a bölcsességet, nem hódoltak a testnek és tisztulva távoztak a földi életből. Platón a lehető legrosszabb lehetőségnek tartja a lélek újbóli visszatérését a testi világba, azaz a Platóni reinkarnáció inkább büntetés, mintsem jutalom. Ez a büntetés azoknak lesz osztályrésze, akik a testiség rabjaivá váltak: *bűnhődve korábbi hitvány életmódjukért... mindaddig bolyonganak, míg az őket kísérő testiség vágyától ösztökélve testbe nem költöznek újra.*<sup>97</sup> A platóni rendszerben nemcsak újra testet öltönek a meg nem tisztult lelkek, hanem életmódjuk és magaviseletük szerint kapnak új létmódot: *akik a falánkságnak és az elbizakodottságnak és részegeskedésnek hódoltak és nem tartóztatták meg magukat, valószínű, hogy számarfajzatba és más efféle vadakba költöznek...azok pedig, akik az igazságtalan cselekedeteket és a zsarnokoskodást és a rablást becsülték a legtöbbre, farkasok és héják és keselyük fajzatába, mert mit mondjunk, hova mehetnének máshová?*<sup>98</sup> Természetesen az élénk képes párbeszédben elmondott gondolatokat nem szabad mereven és betű szerint értelmezni, de az kétségtelen, hogy Platón a reinkarnációt valós lehetőségnek

---

<sup>95</sup> uo.

<sup>96</sup> PLATÓN: *Összes*, 1062.

<sup>97</sup> uo.

<sup>98</sup> PLATÓN: *Összes*, 1063.

tartotta. A lelkek sorsa az ítéletben dől el, és ahogy Wright fogalmaz, itt (a platóni filozófiában) találjuk meg a filozófiai gyökereit azoknak az ítéletképzeteknek, amelyek oly jellemzőek a középkori platónizált kereszténységre.<sup>99</sup>

Platón a *Gorgiászban* festi le a legplasztikusabban az ítéletet: *csupaszon, ruha nélkül kell őket megítélni, és csak ha már meghaltak. Meztelen és halott legyen maga a bíró is, és közvetlenül a lelkével vizsgálja a meghaltak lelkét, tüstént a halál után, amikor nincs körülöttük semmi rokonság és a földön hagytak minden díszet. Így lesz igazságos az ítélet.*<sup>100</sup> A halottak lelkei felett három bíró fog ítéletet mondani: egy Ázsiából, egy Európából és egy Krétából. A megítélt lelkek földi életüknek megfelelően részesülnek jutalomban vagy büntetésben: *mikor aztán a halottak a bíró elé érkeznek... ez egymás után megvizsgálja lelküket, anélkül, hogy tudná, hogy kié. És gyakran megesik, hogy elvonul előtte királyok, fejedelmek vagy hatalmasok lelke, nem fedez fel bennük semmi egészségest, a sok hamis eskü, a sok jogtalan tett csupa seb és ostorcsapás rajta, a hazugság és hivalkodás meggörcsítette... a zabolátlanság aránytalanná és utálatossá tette. Így látja Rhadamanthüsz a lelket, s dicstelenül a fogságba küldi, ahová érkezve, rögtön megkezdí méltó büntetését.*<sup>101</sup>

Platónnál találjuk meg a későbbi purgatórium képzetek filozófiai gyökereit is: *akiknek hasznára válik az isten és ember ráróttá bűnhődés azok orvosolható hibákat követtek el, de csak fájdalom és bánat árán szerezhetik meg ezek is az engesztelést, a földön csakúgy, mint az alvilágban.*<sup>102</sup> Az igaz lelkeket azonban jutalom az osztályrészüik: *Ha tehát Rhadamanthüsz olykor olyan lelket pillant meg, amely jámbor és igaz életet élt... nagyon megörül neki, és elküldi a Boldogok Szigetére.*<sup>103</sup>

N.T. Wright szerint legalább három fő befolyásoló tényező alakította Platónnak a lélekről való elképzeléseit. Az első és talán a legdöntőbb a saját ontológiája, amely szerint a láthatatlan valóságok felsőbbrendűek, mint a láthatóak. Ekképpen a léleknek is szükségszerűen felsőbbrendűnek kell lennie, mint a testnek. A második tényező Platónnak az a meggyőződése, hogy a társadalom gondjai a testiségbe gyökereznek, azaz, ha az emberek többet törődnek a lelkükkel nem csak jobb és teljesebb életet élhetnének a földön, hanem reménykedhetnének egy dicsőségesebb öröklétben is. A harmadik tényező pedig Platón példaképének és mesterének Szókratésznek a tanítása, aki a lélek halhatatlanságának biztos

---

<sup>99</sup> WRIGHT: *The Resurrection*, 49-50.

<sup>100</sup> PLATÓN: *Összes*, 637-639.

<sup>101</sup> uo.

<sup>102</sup> uo.

<sup>103</sup> PLATÓN: *Összes*, 640.

meggyőződésével itta ki a neki nyújtott méregpoharat.<sup>104</sup> Nem nehéz észre venni, hogy Platón gondolatai újra és újra visszaköszönnek, nemcsak a későbbi keresztyén teológiában, hanem az inter-testamentális kor judaizmusában is.

### 3.1.3. Arisztotelész (Kr.e. 384-322)

Noha Arisztotelész Platón tanítványa volt, gondolatrendszere lényeges eltéréseket mutat mesteréhez képest. Platónhoz hasonlóan Arisztotelész is azt vallotta, hogy a lélek ad életet a testnek. Ebből, az általa felismerni vélt alapigazságból azt a következtetést vonta le, hogy minden élőlénynek van lelke: *a lelket az különbözteti meg a lelketlentől, hogy él.*<sup>105</sup> Ekképpen Arisztotelész szerint minden élő organizmusnak (állatok és növények) lelke van. Természetesen ezzel nem azt állította, hogy minden élőlény az emberhez hasonló kognitív funkciókkal rendelkezik, hanem minőségük szerint rangsorolta a különböző lélektípusokat. A legalacsonyabb rendű lélekkel a növények rendelkeznek. Ezeket Arisztotelész táplálkozó lelkeknek nevezi, amelyek képessége az önfenntartásra, növekedésre majd az elkerülhetetlen pusztulásra korlátozódik.<sup>106</sup> Egy fokozattal magasabb rendű lélektípus az érzékelő léleké, amely érzékszerveket felhasználva képes a körülötte lévő világot érzékelni. Arisztotelész szerint ilyen lélekkel rendelkeznek az állatok.<sup>107</sup> A következő lépcsőfokon az emberi lélek áll, amely nemcsak táplálkozni, érzékelni, hanem racionálisan gondolkozni is tud. Az arisztotelészi rendszerben ez nem azt jelenti, hogy az embernek három féle lelke lenne (hiszen tud táplálkozni, érzékelni és racionálisan gondolkozni), hanem hogy a magasabb rendű lélektípus magába foglalja és túlszárnyalja az alacsonyabb rendűek képességeit és tulajdonságait. Míg Platónnál a test és a lélek kapcsolata bizonyos értelemben akár esetlegesnek is tekinthető (egy adott lélek akár egy másik testben is lehetne, sőt, ha a platóni reinkarnációt vesszük figyelembe, akkor ez szinte szükségszerűen be fog következni), addig Arisztotelésznél minden léleknek saját és egyszeri teste van, amelynek minőségét és formáját a benne levő lélek határozza meg.<sup>108</sup> A test és lélek platóni dichotómiája feloldódik, Arisztotelész szerint az ember egy elválaszthatatlan test-lélek kompozíció. A lélek tulajdonképpen nem más, mint az élő organizmusok formája és éltető eleme, amelynek

---

<sup>104</sup> WRIGHT: *The Resurrection*, 51.

<sup>105</sup> ARISZTÓTELÉSZ: *De Anima*, 413

<sup>106</sup> *De Anima*, 415.

<sup>107</sup> *De Anima*, 414b.

<sup>108</sup> *De Anima*, 414a.

létezése elválaszthatatlan a materiális valóságtól. Azaz, Arisztotelész szerint is van lélek, de nincs önálló élete, sem megszületése, sem halála. A lélek – a legmagasabb rendű racionális lélek is – a testtel együtt semmisül meg a halálban. Arisztotelész a *Lélekről* írott munkájában fejtette ki, hogy a teremtmények egyik legalapvetőbb vágya a reprodukció, hiszen csak ekképpen lehet részese az örökkévalóságnak és az isteninek (önmaga létének továbbadása a szaporodás által), hiszen számára ez lehetetlen lenne az élet halál utáni folytatása által.<sup>109</sup> Arisztotelész elképzelhetőnek tartotta, hogy a személyes intelligencia egy része megmaradhat a halál után is, de ezt a gondolatot nem fejtette ki teljesen. Később tanítványai úgy értelmezték ezt a vélekedését, hogy ez az emberiség közös lelkére utal, és nem egyéni, halálon túli életet jelent. Míg Platónat gyakran a lélek filozófusának hívják, addig Arisztotelész a ráció filozófusa. Ennek megfelelően az istenről vallott nézete is racionális, azaz egy összetett, de logikus gondolatmenet végső konklúziójaként állapítja meg, hogy az állandó mozgásban (körforgásban) levő létezésnek szükségszerűen kell legyen egy ős oka. Arisztotelész úgy vélte, hogy a létezés állandó mozgásban van, azaz a létező dolgoknak két megnyilvánulási formája is van: az egyik a dolgok aktualitása (minden dolog önmagával azonos), a másik pedig a dolgok potencialitása (minden dolog lehetne valami más is). A dolgok aktualitása és potencialitása között van a változásnak az örök lehetősége és igénye, azaz a dolgok folyamatos mozgásban vannak potencialitásuk betöltése felé. Mindazt, ami mozog (változik) más mozgatja.<sup>110</sup> Mivel a mozgatók esetében nem mehetünk vissza a végtelenig, feltételeznünk kell egy ős okot. Arisztotelész szerint az ős ok szükségszerűen mozdulatlan (állandó) kell legyen, és mint ilyen, ő kell, hogy legyen minden mozgásnak az (ős)okozója.<sup>111</sup> Ezt a mozdulatlan mozgatót nevezi Arisztotelész Istennek.<sup>112</sup> Az arisztotelészi istenkép meglehetősen elvont nem csak elméletiségében, hanem szerepében is. Arisztotelész szerint Isten végső soron egy tökéletes gondolat,<sup>113</sup> aki tökéletesen gondolkodik, a tökéletes gondolon: önmagán. Arisztotelész istenképe gyökeresen eltér a héber szent iratok személyes és a teremtett világ sorsába aktívan beavatkozó istenképétől. Arisztotelész istene, ha egyáltalán lehet így fogalmazni, csak tökéletességének vonzásával befolyásolja a világegyetemet és annak csak része (nem felette álló, mint a zsidó szent iratok) Isten, nem teremtője.

---

<sup>109</sup> *De Anima*, 415a.

<sup>110</sup> *Metaphysics*, IX,3,6,7.

<sup>111</sup> *Metaphysics*, 12.3; 1070a 4.

<sup>112</sup> DEFILIPPO, J.: Aristotle's Identification of the Prime Mover as God, in: *The Classical Quarterly*, 44(2) (1994), 393-409.

<sup>113</sup> *Metaphysics*, 12.9.

Természetesen a hellenista világban nem mindenki olvasott Homéroszt, Platónt vagy Arisztotelészt, de gondolataik, az ilyenkor természetes torzulásokkal, átszűrődnek a közgondolkodásba<sup>114</sup> és akár évszázadokon átívelve is éreztetik hatásaikat.

## 3.2. Hellenista filozófiai iskolák

Időben közelebb kerülve az újszövetségi korhoz három fontos filozófiai iskola tanításait kell röviden szemügyre vennünk: a cinikusok, epikureusok és a sztoikusok iskoláit. Ez annál is inkább fontosabb, mert képviselőinek arcéle – hacsak pillanatokra is – de felvillan az Újszövetségben is.

### 3.2.1. A cinikus filozófiai iskola

Általában Szinópei Diogenészt (412-313) tartják a cinikus filozófia atyjának, aki személyes életével és tanításával egyaránt meghatározta későbbi követőinek gondolkodását. Diogenész az önellátó és mindenkinek felett egyszerű életmódnak volt az elkötelezett híve. Iskolát nem alapított. Kortársai körében nem örvendett sem népszerűségnek, sem elismertségnek. Írásai, ha egyáltalán voltak nem maradtak meg az utókornak, mégis igen nagy hatással volt a mediterrán térség közgondolkodására. Mindez névutódának és nagy tisztelőjének Diogenész Laertiusznak<sup>115</sup> köszönhető, aki összegyűjtötte a Diogenészről szóló anekdotákat és alighanem hozzáadva a maga gondolatait is, közölte azokat a *Filozófusok élete* c.<sup>116</sup> antológiájában. A ránk maradt népszerű és fordulatos anekdotákból nehéz egy egységes filozófiai rendszert levezetni, az azonban egyértelműnek tűnik, hogy Diogenészt nem foglalkozta túlságosan a halál utáni élet lehetősége. Egyik fennmaradt anekdota szerint, amikor megkérdezték tőle, hogy miként szeretné eltemettetni a testét halála után azt mondta, hogy dobják ki a város falain kívülre, ahol a vadak megehetik. Amikor rákérdeztek, hogy valóban így gondolja-e, azt válaszolta igen, föltéve, ha egy botot is tesznek a kezébe, hogy elűzze a ragadozókat. Arra a kérdésre, hogy holtként miként fogja elűzni a ragadozókat azt válaszolta: ha öntudatomat elvesztem, miért érdekelne engem, hogy mi történik a testemmel?

---

<sup>114</sup> A kérdés részletes tárgyalását lásd: MIKALSON, D. Jon: *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford University Press, 2012.

<sup>115</sup> Kr.e. 3 században élt, elsősorban a *Filozófusok élete* c. munkájának köszönheti ismertségét. Életéről és egyéb műveiről keveset lehet tudni.

<sup>116</sup> LAERTIUS, Diogenes: *Lives of Eminent Philosophers*, Harvard University Press, London, 1961.

Mivel a cinikus filozófia elsősorban kifejezetten evilági kérdésekkel foglalkozott, nincs kidolgozott teológiája. Ami a megmaradt anekdotákból és írásokból egyértelmű: a cinikusok a társadalmi konvenciókkal együtt a vallási előírásokat is megvetették.

Diogenész legismertebb követői Kratész (365-285), Bion (325-255) és Gadarai Mennipusz (III. század) lényegében csak tovább finomították mesterük tanítását és mesterükhöz hasonlóan kevés írott anyagot hagytak maguk után. Tanításuk elsősorban gúnyos párbeszédre és csattanós történetekre épült, amelyekben görbe tükröt állítottak társadalmunknak. Noha a társadalom többsége előtt nem mindig voltak népszerűek, az általuk hirdetett életforma meglehetősen sok követőre talált. Az újszövetségi kor hajnalán a mediterrán térség nagyobb városaiban gyakran látott jelenség volt szakadt gyapjúszövetben, palástos, kéregető, cinikus koldus. Több XX. századi kutató Jézust is a cinikus kategóriával írta le, főleg Jézus vándortanítói voltára és a szinoptikus evangéliumok tanítványi missziói parancsolatára építve az elméletet. (A legjelentősebbek: F. Gerald Downing,<sup>117</sup> John Dominic Crossan<sup>118</sup>) Ez természetesen túlzás, de kétségtelen, hogy úgy a tanítványok kívánt ruházata, mint a jézusi tanítások egynémelyike mutat rokonságot a cinikus filozófiával.

### 3.2.2. Epikurosz és követői

Epikurosz (341-270) korának egyik legmegosztóbb gondolkodója volt, lelkes és lojális követőkkel, valamint elkeseredett ellenségekkel. Iskolája és annak hűséges tagjai több alkalommal vándorolni kényszerültek, míg véglegesen le nem telepedtek az általuk híressé vált athéni Κήπος- ban.

Noha Epikurosz és követői azt állították, hogy iskolájuk és tanításuk nincs összefüggésben a korabeli filozófiai irányzatokkal, hanem különálló és eredeti egységet képez, mégis több szállal kapcsolódik úgy a cinikus, mint a sztoikus filozófiai iskolához: menedéket kíván nyújtani a szenvedés és az elmúlás elől menekülő ember számára. Diogenész Laertiusznak szerint Epikurosz legalább háromszáz tekerics írott művet hagyott maga után, de ezek jó része elveszett. Még így is, korának egyik legjobban dokumentált alkotója,<sup>119</sup> hiszen több olyan írása is megmaradt, amit a kutatók autentikusnak tekintenek. Érdeemes észrevennünk azt,

---

<sup>117</sup> DOWNING, F. Gerald: *Cynics and Christian Origins*, Bloomsbury T&T Clark, London, 2000.

<sup>118</sup> CROSSAN J. Dominic: *Jesus, A Revolutionary Biography*, HarperCollins, News York, 1994.

<sup>119</sup> JONES, Howard: *The Epicurean Tradition*, Routledge, London, 1992, 23.

hogy Epikurosz episztolákban tartotta a kapcsolatot követőivel, levelei több hasonlóságot is mutatnak a páli iratokkal.

Jelen dolgozat keretei között nincs lehetőségünk a filozófiai iskola tanításának elemzésére, ezért csak a dolgozatunk témáját érintő legfontosabb epikurosz-i gondolatokat emeljük ki a gazdag anyagból. Epikurosz – akárcsak a cinikusok és a sztoikusok – alapjában véve materialista gondolkodó volt, akinek a világméretét meghatározta a démokritoszi<sup>120</sup> atomista gondolkodás. Epikurosz szerint a mindenség anyagból és térből áll, az anyag pedig tovább már nem bontható részecskékből, atomokból épül fel. Az atomokból épült anyag örökkévaló, a tér pedig végtelen. Ekképpen nincs kezdet és vég, nincs teremtés és ítélet. Epikurosz és követői szerint ez az elmélet megdöntötte a vallási gondolkodást. Mindezek ellenére Epikurosz és követői hittek az istenekben, akiknek materiális tulajdonságokat tulajdonítottak.<sup>121</sup> Ezek az istenek azonban nem avatkoztak a mindenség és az ember dolgába, közömbösek voltak, és paradox módon semmilyen szerepet nem játszottak a filozófiai rendszerükben sem. Epikurosz nem tudott gondviselésről, nem tartotta fontosnak az imádságot sem, hiszen az egyének egymásnak ellentmondó kérései zavarnák az istenek közömbös nyugalmát.<sup>122</sup> Mégis mindezek ellenére követőit arra buzdította, hogy vegyenek részt a szertartásokon, egyrészt azért, mert az isteni tökéletes lények ezt megérdemlik, másrészt esztétikai okokból is jónak és hasznosnak ítélte Epikurosz az isteni tökéletességen elmélkedni.<sup>123</sup> Az epikurosz-i filozófia célja a tökéletes nyugalom és félelem nélküli élet, amelyet csak úgy lehet elérni, ha az ember nem fél az istenektől. Epikurosz egyik kedves hasonlata volt, hogy a világ egy kert, nem egy dzsungel. Sem Epikurosz, sem a követői nem hittek sem a lélek megmaradásában, sem a halál utáni lét lehetőségében. Számukra a lélek is atomokból áll, amelyek a halál bekövetkeztekor szétesnek. Amikor valaki meghal, örökre és végérvényesen hal meg, így nincs ok a félelemre sem, hiszen nincs jutalom vagy ítélet. A *Menoceus*-hoz intézett levelében így vélekedik Epikurosz a halálról: *Szokd meg a gondolatot, hogy a halál semmit sem jelent számunkra. Mert minden jó és minden rossz az érzékekből származik, ám a halál az érzékektől való megfosztottság. Éppen ezért a halál helyes megértése, annak elfogadása, hogy a halál számunkra semmis, nem úgy teszi a halandóságot számunkra elfogadhatóvá, hogy hozzáadja az örökkévalóságot, hanem akképpen, hogy elveszi belőlünk az örökkévalóság utáni vágyat. Mert semmi sem borzasztó a*

---

<sup>120</sup> Kr.e. század jelentős görög gondolkodója, nevéhez fűződik a filozófiai atom-hipotézis, amely szerint minden létező atomokból épül fel.

<sup>121</sup> RIST, J.M: *Epicurus: An Introduction*, Cambridge, University Press, 1972, 140.

<sup>122</sup> i. m., 156.

<sup>123</sup> i. m., 159.



*létben azok számára, akiknek semmi sem borzasztó a nemlétben... Szóval a halál, minden bajok legijesztőbbje, semmi sem számunkra, hiszen amíg létezőnk nincs velünk, amikor viszont megjön, akkor már mi nem leszünk. Így aztán sem az élőket, sem a holtakat nem érdekli a kérdés, hisz az előbbieket számára még nem létezik, az utóbbiak számára pedig már nem létezik...*<sup>124</sup>

Epikurosz utódai természetesen tovább finomították mesterük tanítását, de lényegesen nem tudták már túlszárnyalni. Epikurosz gondolatai és filozófiája az antik Rómában is sok követőre talált, elsősorban Cicerónak (Kr.e.106-43) és Lucretiusnak (Kr.e.99-55) köszönhetően. Az epikureus iskola követői egy benyomás erejéig az Újszövetségben is megjelennek, amikor Pál athéni beszéde után a sztoikusokkal együtt gúnyosan kérdezik: *Mit akarhat ez a fecsegő mondani?* (ApCsel 17,18).

### 3.2.3. Sztoikusok

A sztoikus filozófiai iskola megalapítója Kitiai Zénón (Kr.e.335-263), aki a maga rendjén a cinikus Krátesz tanítványa volt.<sup>125</sup> Az iskola neve az athéni piac előcsarnokának nevéből származik, ahol Zénó előadásait tartotta. Sajnos Zénón tanításait is csak az utódok feljegyzéseiből ismerjük (elsősorban Diogenész Laertiusz által), de minden valószínűség szerint tanításában már fellelhetők voltak a sztoikus filozófia alap gondolatai: a lelki békeség elérése, a gyönyör és fájdalomtól való megszabadulás, a tudatos közömbösség által. Zénón tanítása szerint az emberi élet egyetlen célja és értelme az erény elérése, minden más – vagyon, elismertség, siker – csak másodlagos lehet. Mivel a bölcs embert az erénytől és a belső békétől senki sem tudja megfosztani, az minden körülmények között boldog lehet. Zénón utódja, Kleanthész (Kr.e. 331-232), az univerzumot az emberi szervezethez hasonlította, azzal érvelve, hogy amint az emberi szervezetnek is van egy központja, (a mellkas) ahova a lélek jobbra koncentrálódik, úgy a világmindenségnek is van egy központja, amelyet istenként lehet tisztelni.<sup>126</sup> Kleanthész munkái is csak töredékesen maradtak fent, de nevéhez fűződik az ókori világ egyik legelismertebb költeménye, a *Himnusz Zeusshoz*. Ugyancsak töredékesen maradt meg, Krüssziposz és a Soli Aratusz (Kr.e. 310– 240) munkái. Ez utóbbinak tulajdonítják a *Phaenomena* c. verses asztrológiai munkát, amelynek kezdő sorait idézi Pál apostol az athéni beszédében (ApCsel 17,28).

<sup>124</sup> EPICURUS: Epistle to Menoecus, in: BARRETT, C. K. (ed.) *The New Testament Background: Selected Documents*, SPCK, London 1987, 79-80.

<sup>125</sup> DIOGENES: *Lives of Eminent Philosophers* 7.12-13.

<sup>126</sup> GRANT, F. C: *Hellenistic Religions*, Scribner and Sons, New York, 1953, 52-154.

A sztoikus filozófiai irányzatnak nem volt egységes álláspontja a feltámadás vagy a lélek halhatatlanságának kérdésében, gyakorlatilag az irányzat követői egyéni meglátásuk és hitük szerint foglaltak állást. Ekképpen míg Panaetius (Kr.e. 185-110) a Kr.e. 2-ik században a leghatározottabban tagadta a halál utáni élet lehetőségét,<sup>127</sup> addig Posidonius (Kr.e.135-51) – valószínűleg Platón hatására – azt vallotta, hogy a lélek felemelkedik az isteni magasságokba.<sup>128</sup> A sztoikus iskola korai képviselői nem voltak ugyan a szó szorosabb értelmében véve ateisták, de az általuk vázolt istenkép inkább egy személytelen erőre utal, mintsem egy élő és személyes Istenre. Azok a sztoikus gondolkodók is, akik a lélek tovább élésében hittek, ezt nem az egyén halhatatlanságaként értelmezték, hanem az ember isteni részének, a léleknek, az isteni létbe való visszatéréseként képelték el.

A sztoikus filozófia, akárcsak az öt megelőző filozófiai irányzatok jó előkészítői voltak a keresztyénségnek, de előzményként nem lehet rájuk tekinteni. Különösen hangsúlyos ez a feltámadás tekintetében, amelynek gondolata elfogadhatatlan volt a sztoikusok számára. Nem véletlen, hogy Pál apostol athéni beszéde ilyen értelemben kudarcot vallott.

### 3.2.4. Tianai Apollonius

A görög bölcsélet világában való szemlélődésünket a Tianai Apollonius történetével fejezzük be. Apollonius sem jelentőségében, sem pedig hatásában nem mérhető a fentebb vizsgált szellemóriásokhoz, de életútjának külső keretei több szempontból is ismerősnek tűnhetnek. Apollonius becsült születési ideje Kr.u.15, születési helye pedig a kappadóczi Tiana. Életéről és munkásságáról a legtöbb információt Philostratus (Kr.e. 135–51) nyújtja, aki Apollonius halála után több mint egy évszázaddal írja meg az *Apollonius életét*.<sup>129</sup>

Philostratus leírása szerint Apollonius egy aszkétikus vándorpróféta volt, aki a legendák szerint Indiáig is eljutott. Kortársai, csodatettei és gyógyításai miatt isteni embernek vélték. Természetesen Apollóniosznak is megvoltak az ellenségei, akik sarlatánnak vélték és nem fogadták el hitelesnek csodáit és gyógyításait. Tulajdonképpen Philostratus az Apollóniosz jó hírének érdekében is írta az életrajzot. Apollóniosz teológiai gondolkodása elítéli a külsőségeket, az áldozatot, és elsősorban a kontemplációra, illetve az imádságra fektette a hangsúlyt. Elítélte az anyagiasságot és követői számára vagyonközösséget ajánlott. Mivel

<sup>127</sup> RIST J.M.: *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, London, 1969, 184.

<sup>128</sup> i. m., 207.

<sup>129</sup> PHILOSTRATUS: *The Life of Apollonius of Tyana*, The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius, London, Heinemann, 1912.

önmagát az istenek közelségében érezte, azt állította, hogy ismerte a múltat és a jövőt. Philostratus szerint Apollonius csodás módon született, tanítványokat gyűjtött maga köré, több összeütközése is volt a császári udvarral, bebörtönözték, majd onnan csodás módon megszabadult. Halála után álmában megjelent egyik ifjú tanítványának és bizonyoságot tett a lélek halhatatlanságáról. Philostratus szerint az ifjú így tett bizonyoságot Apollonius megjelenéséről: *Hát nem látjátok, hogy Apollonius a bölcs köztünk van és hallgatja a beszélgetésünket és csodás verseket szaval a lélekről?*<sup>130</sup>

Természetesen komolyan meg lehet kérdőjelezni Philostratus munkájának hitelességét, de az kétségtelen, hogy egyértelmű párhuzamok találhatók az Apollonius és a názáreti Jézus életrajza között. Hogy ki ihletett meg kit, az nem is kérdés, hiszen Philostratus munkája több mint száz évvel későbbi a kanonikus evangéliumoknál.

### 3.3. A feltámadás gondolata a populáris hellenista világban

A populáris kultúra szintjén leginkább az ún. görög misztériumvallások feltámadásképét kell megvizsgálnunk, hiszen az első században igen jelentős szerepet kapnak.<sup>131</sup> Valószínűleg igazat adhatunk N.T. Wright-nak, aki enyhe iróniával jegyzi meg: a misztériumvallások már Szókratész idejében elkezdnek felvirágozni, (látszólag) a filozófiai bölcsülethez mérhető ajándékokat szerezve művelőinek, akik ekképpen megspórolhatták a bölcsülethez szüksége terhes intellektuális munkát.<sup>132</sup> Mivel a misztériumvallások tanításai hihetetlenül ellentmondásosak, ebből a színes kavalkádból a két legelterjedtebb misztériumvallást emeljük ki: az eleuszi és a dionüszoszi misztériumvallást.

#### 3.3.1. Az eleuszi misztériumvallás

Nevét központi székhelyéről kapta, amely mintegy 18 km-re fekszik Athéntól. A korai eleuszi misztérium tulajdonképpen csak helyi jelentőségű volt, ám az újszövetségi kor hajnalán már a Földközi-tenger egész térségében ismertté vált.

---

<sup>130</sup> uo.

<sup>131</sup> Átfogó képet ad a kérdésről NILSSON, P. Martin: *Greek Folk Religion*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1961.

<sup>132</sup> WRIGHT: *The Resurrection* 51.

A misztérium mögött Démétér mítosza áll.<sup>133</sup> A mítosz szerint, amikor Hadész, az alvilág istene elrabolta és feleségül vette Perszephonét, Démétér útra kelt, hogy megkeresse elveszett gyermekét. Távollétében a föld terméketlenné vált, az emberek éheztek, olyannyira, hogy kiáltásuk eljutott Zeuszhoz, aki elküldte Hermészt, hogy szabadítsa ki Perszephonét az alvilágból. Azonban mielőtt elhagyhatta volna az alvilágot, férje egy almát adott neki, tudva, hogy aki az alvilág ételeiből eszik, annak ott kell maradnia. Mivel a lány az almát nem ette meg, hanem csak beleharapott, Zeusz úgy rendelkezett, hogy elhagyhatja az alvilágot, de minden évben vissza kell oda térnie, hogy ott töltsse az év egyharmadát. A mítosz szerint ez a magyarázata és oka annak, hogy a természet télen (amikor Perszephoné az alvilágban van) terméketlenné válik. A lányát kereső Démétér vándorlásai során eljut Eleusziba is, ahol öregasszonynak álcázva magát, a város királyához szegődik dajkának. Démétér megkedveli a király két fiát és elhatározza, hogy hálából egyiket halhatatlanná teszi, a másikat pedig megtanítja a földművelés minden titkára. Amikor a király fiából Démétér ki akarta égetni a halandóságot a királynő megzavarta, és így le kellett önmagát lepleznie. A gyermeket ekképpen nem tudta halhatatlanná tenni, de cserében és hálából elmondta nekik azokat a titkokat (misztériumokat) amelyek által az ember örök életet nyerhet. Ezeket a titkokat őrizte a misztériumvallás.

Ezek a titkok és beavatások nemcsak az eleuszi misztériumvallás lényegét képezték, hanem a város jólétét is fenntartották, hiszen évente hatalmas zarándok tömeg áramlott Eleusziba, hogy részesüljön a beavatásba. Maga a beavatás fokozatosan történt. Az első lépcsőfok az ún. kisebb titokba való beavatás volt, amelynek szertartásához böjt, rituális tisztálkodás és ruha viselése tartozott. A második fokozat az ún. nagy titokba való beavatás csak azok számára volt lehetséges, akik már az első szertartáson átestek. Ezt a beavatást ősszel tartották és egy részletesen kidolgozott rituális rend szerint ment végbe, amelynek része volt az áldozás, az ünnepi zarándoklat Athéntól Eleuszig, a holtakért való imádság, és végül maga a titok, ami olyannyira titok maradt, hogy ma is sok találgatás övezi. Talán megvilágítja a titok körvonalait Izokrátesz dicsérete, aki ekképpen méltatta Déméter ajándékait: *A gabona, amely által élhetünk az állatoknál különb életet, és az eleuszi misztérium, amelynek részesei kellemesebb-örömtelibb reménységgel lehetnek úgy az élet vége felől.*<sup>134</sup> A harmadik és

---

<sup>133</sup> Déméter a görög politeizmus egyik termékenységi istennője volt. Ő felelt elsősorban a gabonatermésért, de általában a talaj termőerejét is neki tulajdonította korai görög hitvilág. Déméter lánya Koré vagy ismertebb nevén Perszephoné.

<sup>134</sup> MIKALSON, D. Jon: *Ancient Greek Religion* (2nd edition) Oxford, Blackwell, 2005, 90.

legmagasabb fokozat csak a kiváltságosoknak lehetett osztályrésze, és nevéből következtetve valamilyen látomással-látással járt együtt.

Maga az a tény, hogy olyan neves személyiségek is részesültek a beavatásban, mint Cicero vagy Marcus Aurelius, világosan mutatják nemcsak földrajzi elterjedését a misztériumnak, hanem tekintélyét is. Cicero gondolataival tudjuk a legmarkánsabban megfogalmazni a misztérium célját és lényegét: „A ceremóniákat beavatásoknak hívják és felismerjük bennük a létezés (élet) első princípiumát. Átaltuk nyertünk egy új utat a boldogsághoz és a reményteljesebb halálhoz.”

### 3.3.2. Dionüszoszi misztériumvallás

Ez a misztérium az eleuszi misztériummal ellentétben nem kötődött egyetlen szent helyhez, hanem az egész hellenista világban elterjedt. A mítosz szerint Dionüszosz Zeusznak és Szemelének halandó fia. Héra rávette Szemelét, hogy csábítás által győzze meg Zeust, mutassa meg neki istenségét, tudva, hogy ezáltal Szemelének a halálát okozza. Így is történt, Zeus villámja megöli Szemelét, de közös gyermeküket Dionüszoszt halhatatlanná teszi. Miután Dionüszosz felnőtt, felhozza anyját a holtak birodalmából. Dionüszosz ajándéka a világnak a szőlő termesztése, így a hozzá kapcsolódó ünneplésekben az alkohol okozta mámor és eksztázis központi szerepet játszott. Nem véletlen, hogy mind a görögök, mind a rómaiak eredetileg tiltották a Dionüszossal kapcsolatos ünnepléseket.

Mivel földrajzi elterjedése rendkívül szélessé vált (gyakorlatilag az egész Földközi-tenger térségében ismert volt), a hozzá kapcsolódó szokások nemcsak eltértek egymástól, hanem sok esetben ellent is mondtak egymásnak. A mi szempontunkból a mítosz azon mozzanata fontos, amelyben Dionüszosz lemegy az alvilágba, hogy a holtak közül anyját visszahozza. Nem tűnik ki egyértelműen a fennmaradt írásos és régészeti elemekből (faragványok és freskók), hogy a misztérium biztosította-e a beavatottak számára a halálon túli élet lehetőségét. Néhány szarkofág mintha azt sugallaná, hogy a halálon túli élet a dionüszoszi (bacchusi) lakomákhoz hasonlítana.

Mivel a misztériumvallások nevüknél és jellegüknél fogva titkosak voltak, nagyon nehéz pontosan meghatározni, hogy milyen jellegű volt az általuk ígért halálon túli élet. Azt viszont kétségtelenül láthatjuk, hogy semmiképpen sem a test feltámadásával kapcsolatosak ezek a reménységek.

### 3.3.3. Hellenizált istenek

A hellenizáló görögség nemcsak elterjesztette saját műveltségét, hanem sikeresen asszimilálta más kultúrák elemeit is. Vallási téren, leginkább és legsikeresebben az egyiptomi mitológia isteneit asszimilálta. Így például Íziszt először Démétérrel, majd Afroditével azonosították, így az ő kultusza lett a legelterjedtebb idegen eredetű kultusz a görög világban. Ízisz és Ozirisz<sup>135</sup> hellenizált mítosza szerint az Egyiptom felett sikeresen uralkodó Ozirisz, bátyja Séth (Typhon) cselszövésével megöli. Ozirisz a halottak birodalmába kerül, amelynek uralkodója lesz. A mítoszhoz kapcsoló hiedelemnek egyik meghatározó része volt az a temetési gyakorlat, amely szerint a halottakat megpróbálták Ozirisz kegyelmébe ajánlani, reménykedve abban, hogy Ozirisz befogadja őket birodalmába. Mint a megelőző mítoszok és hiedelmek esetében is, most is azt látjuk, hogy a kultusz követői nem feltámadásban, hanem az alvilági létezésben hittek.

Egy másik igen elterjedt idegen eredetű hiedelem volt a perzsa eredetű Mithrász mítosza. A Kr.e. I. században terjedt el igazán a Római Birodalom területén és hatása két évszázadig meghatározó volt. Ebből a korszakból származnak azok a megmaradt tárgyi emlékek, amelyek alapján a Mithrász kultusz elemeit rekonstruálni lehet. Az eredeti mítosz szerint Mithrász a perzsa vallásban a nap istene volt, de a háború isteneként is ismerték.<sup>136</sup> Nyugati elterjedésekor elsősorban mint napisten jelenik meg. Ünnepe a téli napforduló idején, azaz december 25-én ülték (Sol Invictus), amikor a napisten diadalmaskodott a sötétség felett. Gyakran ábrázolják úgy, mint aki megöli egy bikát. Ennek a rejtélyes képnek legvalószínűbb értelmezése: Mithrász úgy öli meg a bikát, miként a fény öli meg a sötétséget. Mivel írásos dokumentumok nem adnak részletes információt a kultusz tartalmáról, többféle értelmezési lehetőség is lehetséges. A beavatottak hét lépcsőfokon (a hét bolygó jelképei) lépkedve jutottak el a legnagyobb titokig. A legmagasabb rendű beavatottak az Atya címet nyerték el és feljogosultak a legfontosabb szimbólumok viselésére (gyűrű, palást, perzsa korona). Ezek a külsőségek, akárcsak az atya tiszteletbeli megszólítás, nagyban emlékeztetnek a középkori püspökök viseletére. Nem egészen világos az sem, hogy a Mithrász kultusz milyen reménységet nyújtott követőinek a halál utáni léttel kapcsolatosan, de feltételezhetjük, hogy a

---

<sup>135</sup> *The Burden of Isis: Being the Laments of Isis and Nephthys*, translated from the Egyptian by MURRAY, J. London, 1918.

<sup>136</sup> *The "Mithras Liturgy"*, edited and translated by MEYER W. Marvin, Scholars Press, Society of Biblical Literature, 1976.

beavatottaknak örök életet ígért. Erre utalhat a római Santa Prisca Mithraeum felirata is: *Megmentettél (megváltottál) minket az örök vér kiontásával.*

Természetesen nem csak a fentebb említett idegen eredetű istenek jelennek meg a hellenista kultúrában, de a kérdésnek részletes vizsgálata nem lehet e jelen dolgozatnak a tárgya. Amit mindenképpen megállapíthatunk, hogy a hellenista világ közgondolkodásától nem volt idegen a halálon túli élet. Sőt a sokszínű vallási szinkretizmusnak egyik jellemző vonása volt a halálon túli lét lehetőségéről vallott hit valamilyen formája. Ezek mind a lélek halálon túli életét remélték és a feltámadásról nem tudtak.

### 3.4. Alexandriai Philón (Kr.e. 20 – Kr.u. 50)

A görög világ feltámadáshitével kapcsolatosan vázlatos vizsgálódásunkat a hellenista zsidóság legkiemelkedőbb filozófusának, Alexandriai Philónnak bemutatásával fejezzük be. Philónt a három nagy antik civilizáció: a zsidó, a görög és a korai keresztyénség útkereszteződésénél találjuk. Sem filozófiai, sem teológiai rendszerét nem lehet megérteni a héber szent iratok és a klasszikus görög filozófia nélkül. Lényegében, mint hithű hellenista zsidó egész életművét a héber és a görög gondolkodás összebékítésére szentelte. Írásmagyarázataiban korának legkifinomultabb filozófiai eszmerendszeréhez folyamadt és ezek segítségével értelmezte a héber szent iratokat. Enciklopédikus jellegű, kiterjedt műveltségét szülővárosában, Alexandriában szerezte.<sup>137</sup>

Philón istenképe érdekes ötvözete a zsidó hitnek és a görög filozófiának. Meglátása szerint Isten létezése hihető és feltételezhető, de Isten megismerése lehetetlen. Philón szerint Isten megnevezhetetlen és emberi fogalmak segítségével felfoghatatlan. Mindazonáltal Philón teológiájában, Isten nem egy személytelen és közömbös erő, hanem olyan legfelsőbb valóság, aki törődik a teremtett világ és az ember sorsával.<sup>138</sup> Nagyon sok gondolata, mint Isten gondviselése,<sup>139</sup> mindenhatósága,<sup>140</sup> mindent tudó<sup>141</sup> és mindenütt jelenvaló volta<sup>142</sup> később meghatározó része lesz a keresztyén teológiának. Mivel Philón számára Isten abszolút

---

<sup>137</sup> SCHWARTZ, R. Daniel: Philo, His Family, and His Times, in: KAMESAR Adam (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, 2009, 9-31.

<sup>138</sup> RADICE, Roberto: Philo's Theology and Theology of Creation, In: KAMESAR Adam (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, 2009, 124-145.

<sup>139</sup> PHILÓN: *De Providentia*.

<sup>140</sup> PHILÓN: *De Abrahamo* 175.

<sup>141</sup> PHILÓN: *De opificio mundi* 46.

<sup>142</sup> PHILÓN: *Legum Allegoriarum* 3.4-6.



transzcendens lény (ebben hasonlít a platonistákra) különböző eszközöket használ akarata érvényesítésére. Egyik ilyen isteni eszköz a Logosz. Philón teológiájában a Logosz több igen fontos szerepet is betölt. Ezek közül a legfontosabbak:

- A Logosz Isten ereje a teremtett világban
- A Logosz a teremtés eszköze
- A Logosz Isten képe<sup>143</sup> (árnyéka?)
- A Logosz a lélek Istenhez vezető kalauza

Noha Philón kortársa volt Jézusnak és Pálnak, nem valószínű, hogy bármilyen kapcsolata is volt a korai keresztyénséggel.<sup>144</sup> Mindazonáltal gondolatai nem lehettek ismeretlenek sem Pál apostol, sem pedig a János evangéliuma szerzője előtt. Mint igazi platonista gondolkodó, Philón a lélek örökkévalóságában és nem a test feltámadásában hitt. Munkáiban nem használta sem az ἀνάστασις, sem pedig az ἐγείρω kifejezéseket, amikor a halál utáni létet tárgyalta. Ezek helyett elsősorban az ἀθάνατος -t használta, ami halhatatlanságot jelent.<sup>145</sup> Philón munkáiban nem találunk utalást sem a személyes Messiásra, sem az utolsó ítéletre.<sup>146</sup> Philón, Platónhoz hasonlóan a lélek örökkévalóságában hitt. Meggyőződése szerint Isten örökkévaló racionális lelket adott az emberbe, így az ember a maga kettős természetével egyszerre halandó (testében) és halhatatlan (lelkében). Philón szerint az ember tudatos elméje a lélek középpontja. A halál után ez marad meg és megy át az örökkévalóságba, hacsak az ember helytelen életmóddal és bűnös cselekedetekkel ezt el nem játssza. A bűn miatt – Philón szerint – az ember elveszítheti halhatatlanságát. Az Éden kertjének története is ezt példázza, legalábbis Philón allegorikus értelmezése szerint. Alan F. Segal szerint Philón alakította ki a halhatatlan léleknek azt a képzetét, ami számunkra is ismerős. Mindezt – Segal szerint – a platonista filozófia nyersanyagából valósította meg.<sup>147</sup> A platonizmus hatására a testet a lélek börtönéneként, a halált pedig megszabadulásként értelmezte.<sup>148</sup> A racionális lélek szerinte csak vendég a testben, amely a lélek ellensége és mindenféle szenvedést hoz arra. A test feltámadására utaló nézeteknek nyomát sem találjuk Philón munkáiban. Számára ez filozófiai megfontolásokból teljesen elképzelhetetlen volt.

---

<sup>143</sup> PHILÓN: *Legum Allegoriarum* 3.96: Isten logosza az Isten árnyéka. Általa teremtette a földet, eszközként használva őt.

<sup>144</sup> Eusebius szerint Philón nem csak ismerte az egyiptomi keresztyéneket, hanem Rómában találkozott magával Péter apostollal is. Ezt a kutatók többsége igen valószínűtlennek ítéli meg. (EUSEBIUS: *Ecclesiastical History*, 2.16-18)

<sup>145</sup> SEGAL: *Life After Death*, 370.

<sup>146</sup> SANDERS, Samuel: *Philo of Alexandria, An Introduction*, University Press, Oxford, 1979, 109-110.

<sup>147</sup> i. m., 373.

<sup>148</sup> GOODENOUGH, R. Erwin: *By Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, Philon Press, Amsterdam, 1969, 375.

Míg Philón teológiája kevés visszhangra lelt a zsidó gondolkodásban, addig igen jelentős befolyással bírt a korai keresztyénségre. Legalább két Újszövetségi irat mutat hasonlóságot Philón teológiájával: János evangéliuma és a zsidókhoz írt levél. Philón rendkívüli hatással volt az egyházatyákra, különösen Origenészre, aki Philón nyomán dolgozza ki allegorikus írásmagyarázati elveit.

### **3.5. Összefoglaló gondolatok**

A görög gondolkodásban is fokozatosan alakul ki a halhatatlanság gondolata. A görög gondolkodásban a fordulópontot Platón hozza el, aki egyértelműen a lélek filozófusa, számára a lélek halhatatlansága evidencia volt. Noha a későbbi filozófiai iskolák kikezdték és erodálták filozófiai rendszerét, Platónnak a lélekről vallott tanítása maradandónak bizonyult. A klasszikus görög filozófia mellett a misztériumvallások is nagyban hozzájárultak a halhatatlanság gondolatának elterjedéséhez, hiszen a különböző beavató szertartások mind a túlvilági életre mutattak. A görög gondolkodás számára a túlvilági életet a lélek halhatatlansága jelentette. A test feltámadását nem csak lehetetlennek, de egyenesen visszataszítónak tartották.

A feltámadás gondolata a héber szent írásokból nő ki, és noha kétségtelen, hogy vannak párhuzamok a mediterrán térség két nagy kultúrája között, a bibliai feltámadásteológia nem a hellenista képzeteket gondolja tovább. Áthallások tehát vannak, de az irány fordított: nem a hellenizmus hozza el a feltámadás hitét Izraelnek, hanem Izrael Istene küldi el a feltámadás evangéliumát a görögök számára.

## 4. A FELTÁMADÁS ELSŐ BIZONYÍTÉKAI

### 4.1. Az ősevangélium (1Kor 15,3-7)

A korinthusbeliekhez írott első levél valamikor az ötvenes évek első felében született<sup>149</sup> és szerzője olyan személy, aki nem találkozott a történelmi Jézussal. Amit Pál apostol a Názáreti Jézusról tudott, azt másoktól (minden bizonnyal az apostoloktól) tudta. Pál utal is arra, hogy a hagyomány ő is átvette (παραδίδωμι – παραλαμβάνω), azaz egy olyan információt oszt meg, amit sokan ismerhettek a korinthusiak között.

Ezért számára különös jelentősége lehetett annak a (száj)hagyománynak, amit az 1Kor 15,3-7-ben írásba foglal: *Mert én elsősorban azt adtam át nektek, amit én magam is kaptam; hogy tudniillik Krisztus meghalt a mi bűneinkért az Írások szerint. Eltemették, és - ugyancsak az Írások szerint - feltámadt a harmadik napon, és megjelent Kéfásnak, majd a tizenkettőnek. Azután megjelent több, mint ötszáz testvérnek egyszerre, akik közül a legtöbben még mindig élnek, néhányan azonban elhunytak. Azután megjelent Jakabnak, majd valamennyi apostolnak.*

#### 4.1.1. A hagyomány tartalma és eredete

Az apostol által idézett hagyomány terjedelme felől megoszlanak a vélemények. A 3.b verssel kezdődő hagyományegységből sok kutató eleve kizárja a 8 verset, amelyben az apostol a saját feltámadás élményéről tesz tanúbizonyságot. Nincs egységes vélemény a 6-7. versekről sem, amelyeket többen másodlagos elemnek vélnek. E vélemény szerint az eredeti hagyományanyag az 5. versig terjed, hiszen a 6. verstől kezdve egy új nyelvtani szerkezet kezdődik.<sup>150</sup> Amíg a XX. század elején Adolf Harnack még úgy véli, hogy a 3-7. versek szövege két egymással versengő hagyományegység egybe dolgozásából jött létre,<sup>151</sup> addig több mai kutató akár több hagyományegységet is feltételez a páli bizonyágtétel mögött.<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> BORG, J. Marcus: *The Evolution of the Word*, Harper One, New York, 2012, 57.

<sup>150</sup> CONZELMAN, Hans: *1 Corinthians*, Fortress Press, Philadelphia, 1975, 251-254.

<sup>151</sup> Harnack feltételezése szerint az ὁφθη Κηφᾶ - ὁφθη Ἰακώβω szöösszetétel párhuzamossága két egymással versenyző tábor és azoknak különálló hagyományanyagát jeleníti meg.

<sup>152</sup> A kérdést részletesen tárgyalja CRAIG, W. Lane: *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*, Edwin Mellen Press, Lewiston, 1989, 1-45.

Kétségtelen, hogy sok érvet fel lehet vonultatni egy többretegű hagyományanyag feltételezett léte mellett, mindazonáltal igen találóan jellemzi ennek a parttalan vitának értelmetlenségét N.T. Wright, amikor így fogalmaz: „Az a kérdés, hogy a 3-8. versekben található hagyományanyagból mennyi az elsődleges, ne foglalkoztasson bennünket. Lehetséges, hogy az elsődleges hagyományanyag az 5. versig tartott és Pál hozzáadta a 6-8. verseket, vagy pedig összekombinált különböző hagyományanyagokat. De ez nem érinti az alapvető üzenetet, sem Pál apostol, sem a mi szempontunkból. Ami számít, az a formula szíve, amiről Pál apostol tudja, hogy a korinthusiak már hallottak, mind tőle, mind másoktól, és amire úgy tekinthetnek, mint a keresztyénség alapjára.<sup>153</sup>

Jelen dolgozatban ezt az alapállást fogadjuk el, és mi is úgy tekintünk az 1Kor 15,3-7 versekre, mint a feltámadás legkorábbi fennmaradt írott bizonyítékára.

Természetesen élénk vita folyik a hagyomány keletkezésének helyszíne felől is. A három leggyakrabban felvetett helyszín: Damaszkusz, Antiókhia és Jeruzsálem.

Joachim Jeremias a hagyomány keletkezését Jeruzsálemhez és a zsidó keresztyénséghez köti. Jeremias érvei a következők:<sup>154</sup>

- a szöveg nem említi Jézus nevét. (Krisztusként- Messiásként említi)
- a passzívumot használja Isten cselekedetének körülírására
- Pétert héberesen és nem Simonként említi
- kétszer is hivatkozik a héber szent iratokra.

Ugyancsak a Jeruzsálemet tartja a legvalószínűbb helyszínnek Licona, aki kiemeli, hogy Pál többször is utal arra, hogy a lelki tanítás forrása Jeruzsálem (Rom 15,25-27; 1Kor 9,11).<sup>155</sup> Feltehetően egy ősi jeruzsálemi hagyománnyal van dolgunk, melyet Pál apostol, vagy Jeruzsálemben ismer meg, vagy pedig olyanoktól veszi át, aki a jeruzsálemi körből származnak.<sup>156</sup>

Hans Conzelmann mindezek ellenére úgy véli, hogy a hagyomány mögött valószínűleg egy hellenizált közösség állhat. Conzelmann szerint a formula nyelvezete több esetben az LXX fordításra utal, és nem tartja elég meggyőzőnek Jeremias érveit a hagyomány palesztinai származása felől.<sup>157</sup> Közvetítő felfogást vall e kérdésben Raymond F. Collins,<sup>158</sup> aki szerint

---

<sup>153</sup> WRIGHT: *The Resurrection*, 319.

<sup>154</sup> JEREMIAS, Joachim: *The Eucharistic Words of Jesus*, Basil Blackwell, Oxford, 1955, 130.

<sup>155</sup> LICONA, Mike: *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach*, IVP Academic, Downers Grove, Illinois, 2010, 226.

<sup>156</sup> HABERMAS, Gary: *The Risen Jesus & the Future Hope*, Rowman & Littlefield Publishers, New York, 2003.

<sup>157</sup> CONZELMANN: *1Corinthians*, 253.

<sup>158</sup> COLLINS, Raymond F.: *First Corinthians*, Sacra Pagina, Vol 7, Liturgical Press, Minnesota, 1999, 531.

az eredeti és palesztinai hagyományt átvehette a hellenizált keresztyénség és nyelvileg átalakíthatta a hellenista retorika gradációs elve szerint. Ekképpen a szöveg csúcspontja az apostol számára megjelenő Krisztus lesz, igazolva az apostol elhívását, illetve hitelességét. Tom Wright is amellett érvel, hogy a formula már két-három évvel a feltámadás után már kialakult Jeruzsálemben, Pál így veszi át és adja tovább, tehát szó sincs különböző hagyományegységek összefésüléséről. Szerinte itt megérinthetjük a legkorábbi hagyományanyagot, valami olyasmit, ami a Páli levelet szinte két évtizeddel is megelőzi.<sup>159</sup> Ugyancsak vita tárgya, hogy Pál mikor találkozhatott először a 3-7 versekben megfogalmazott őshagyománnyal? Lévén, hogy a hagyomány a keresztyén üzenet szívében foglalja magában, joggal feltételezhetjük, hogy az apostol a megtérése után legkésőbb három évvel már megismerhette, amikor Jeruzsálemben az oszlop apostolokkal személyesen találkozott (Gal 1,18-19).<sup>160</sup> Azoktól, akik Pálnak a hagyománnyal való találkozását későbbre datálják, C.H. Dodd szarkasztikusan kérdezi: „Talán joggal feltételezhetjük, hogy az egész időt (mármint a jeruzsálemi találkozó idejét) nem az időjárás megbeszélésére fordították.”<sup>161</sup> Igen valószínűtlen feltevés lenne, hogy Jézus feltámadása nem esett szóba ezen a találkozón. Ha Pál megtérését Jézus halála után három esztendőre tesszük, akkor a jeruzsálemi találkozó ideje semmiképpen sem lehet később, mint Kr.u. 36-39.<sup>162</sup> Ha Pál innen veszi át a hagyományt, akkor az 1Kor 15,3-7 a legkorábbi forrásunk a feltámadásra nézve.<sup>163</sup> Jogos kérdés viszont, hogy mi a magyarázata annak, hogy ezt nem említi sem ApCsel, 15, sem pedig a Gal 1,18-19. Mindkét beszámoló szerint a találkozó központi témája a körülméletkedés és a törvény, nem a feltámadás volt. A válasz így kézenfekvő: a feltámadás nem volt kérdése az őskeresztyén közösségnek. Jézus feltámadását tényként és nem vita tárgyaként kezelték. Erre utal az a természetesség is, ahogy Pál az 1Kor 15,20-ban a feltámadásról beszél.<sup>164</sup> Ez a formula, olyan alapigazságot tartalmaz, amit a közösség nem változtathat meg anélkül, hogy önmaga létjogosultságát is kétségbe ne vonná. Nem lehet kétségünk afelől, hogy a Pál által már készen kapott és letisztult hitvallási formula Jézus

---

<sup>159</sup> WRIGHT: *The Resurrection*, 319.

<sup>160</sup> HURTADO, W. Larry: *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, 2003, 168-169.

<sup>161</sup> DODD, C. H.: *The Apostolic Preaching and Its Development*, 3rd Edition, Hodder and Stoughton, London, 1967, 26.

<sup>162</sup> LICONA: *The Resurrection of Jesus*, 231.

<sup>163</sup> LAPIDE, Pinchas: *The Resurrection of Jesus: a Jewish Perspective*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1983, 98.

<sup>164</sup> *Ámde Krisztus feltámadt a halottak közül, mint az elhunytak zsenyéje.*

halála és feltámadása után pár évvel bizonyára ismert volt Jeruzsálemben az ősgyülekezet körében.

#### 4.1.2. A hagyomány tartalma

A formai elemek után lássuk a hagyomány tartalmát: tömörebben és lényegre törőbben nem is lehetne megfogalmazni a Jézus feltámadásának legfontosabb elemeit: (a) meghalt, (b) eltemették, (c) feltámadt, majd (d) megjelent. Az ünnepélyes formula, *hogyan Krisztus meghalt a mi bűneinkért az Írások szerint* (3), lehetne akár a passió narratívák precíz és tömör összefoglalása. Nemcsak a tényt közli, hanem annak teológiai, illetve helyesebben annak üdvtörténeti jelentőségét is kiemeli. Fuller megjegyzi, hogy a passió történetekből hiányzik ez a motívum, de megtalálható a Márk evangéliumának eucharisztikus tradíciójában.<sup>165</sup> Kétségtelennek tűnik, hogy Jézus halálának krisztológiai értelmezése igen korán, már a kezdetek kezdetén kialakult. Erre utal az is, hogy Pál Krisztusként beszél Jézusról, ami nem csak semitizmus a szövegben, hanem közvetlen utalás arra a félreérthetetlen tényre, hogy már a legkorábbi keresztyénség is messiásként értelmezte Jézust.<sup>166</sup>

Az 1Kor 15,3b versben megfogalmazott hittétel újra és újra felbukkan a páli levelekben,<sup>167</sup> talán legszebben elsősorban a Gal 1,4-ben, ahol ezt olvashatjuk: *aki önmagát adta bűneinkért, hogy kiszabadítson minket a jelenlegi gonosz világból Istennek, a mi Atyánknak akarata szerint*, azaz a páli teológiában Krisztus halála "*értünk történik*" és döntő fordulatot jelent az üdvtörténelemben. Helyesen állapítja meg Martin Hengel, hogy a *Krisztus meghalt értünk* hitvallási tétel a leggyakrabban ismételt konfesszionális elem nemcsak Pál apostolnál, hanem az egész görög nyelvű korai keresztyén irodalomban.<sup>168</sup> Az 1 Kor 15,3 gondolata egyértelmű utalás arra, hogy Krisztus halála a páli teológiában áldozat volt.<sup>169</sup> Természetesen nem szabad a páli levelekbe a teljes elégtétel teológiát beleolvasni, de azt látni kell, hogy már a keresztyénség hajnalán így értelmezték Jézus halálát.<sup>170</sup> Vitatható, hogy az *Írások szerint* (3) tétel ebben a kontextusban pontosan mire vonatkozik. Több kommentátor az Ézsaiás 53

<sup>165</sup> FULLER, H. Reginald: *The Formation of the Resurrection Narratives*, SPCK, London, 1972, 15.

<sup>166</sup> HURTADO: *Lord Jesus*, 98-133.

<sup>167</sup> Róm 5,6; 14,9; 1Kor 8,11; 2Kor 5,14-15; Gal 2, 21; 1Thesz 5,10. Gal 1,4.

<sup>168</sup> HENGEL, Martin: *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Philadelphia, Fortress Press, 1977, 37.

<sup>169</sup> DUNN, D. G. James: *The Theology of Paul the Apostle*, W.B. Eerdmans Publishers, Grand Rapids, 1998, 274.

<sup>170</sup> HURTADO: *Lord Jesus*, 133.

LXX-i fordítására gondol elsősorban, de talán Wright véleménye kiegyensúlyozottabb, aki szerint a Pál által közvetített hitvallás nem bizonyító erejű írásokra, hanem az egész héber szent hagyományra utal.<sup>171</sup> Hasonlóan érvel Conzelmann is, aki szerint az utalás szándékosan általánosító és nem egy héber iratra, hanem a teljes hagyományanyagra utal.<sup>172</sup> Sőt, amint már megállapítottuk, a kánon még nincs kialakulva, így a teljes hagyományanyagban benne lehetnek azon deuterokanonikus és apokrif iratok, melyek széles körben ismertek lehettek. Semmiképpen sem lehet a véletlennek tulajdonítani azt, hogy egy ilyen tömör hitvallásban az *eltemették* kifejezés is szerepel. Valószínűleg az volt a szerepe, hogy bizonyítsa Jézus valódi és teljes halálát mindenféle híresztelésekkel szemben. Több kutató úgy véli, hogy egy másodlagos oka is volt a kifejezés használatának, mégpedig az, hogy bizonyítsa Jézus testben való feltámadását és implicite az üres sír tényét.<sup>173</sup> Az kétségtelen, hogy Pál nem említi az üres sírt, és kérdéses, hogy ismerte volna az erre vonatkozó hagyományt. Conzelmann érvelése tűnik meggyőzőbbnek, aki szerint nincs utalás az üres sírra, illetve Krisztus testben való feltámadására.<sup>174</sup> A Pál által közvetített hitvallási formula az ἐγήγερται kifejezéssel tesz bizonyosságot a feltámadásról, és mivel a nyelvi formula perfektumban van, ez azt is jelenti, hogy egy olyan cselekvést ír le, amely a feljegyzés idejében már lezárult, de amelynek valamilyen hatása, következménye van (actio resultativus). A másik igen fontos jellemzője a szöveg nyelvtani formulájának a passzívum használata. A passzív formula használata egyenes utalás az Isteni cselekedetre: Isten támasztotta fel Jézust.<sup>175</sup> A hitvallási formula tehát nem hagy kétséget: Jézus feltámadása már megtörtént (perfectum), történelmi tény. Első olvasatra a páli bizonyágtétel a harmadik napról<sup>176</sup> problémamentesnek tűnik, egybecseng az evangéliumok későbbi beszámolóival. Ha viszont jobban szemügyre vesszük a feltámadásra vonatkozó textusokat, akkor lényegesnek tűnő különbségeket látunk a szövegben. Három formula is szolgál a feltámadás idejének meghatározására:

- három nap múltán (μετὰ τρεῖς ἡμέρας)
- a harmadik napon (τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ)
- a hét első napján (τῆ μιᾷ τῶν σαββάτων)

---

<sup>171</sup> WRIGHT: *The Resurrection*, 320.

<sup>172</sup> CONZELMANN: *1 Corinthians*, 255.

<sup>173</sup> Wright (2003) 321, R Brown (1997) 535; Habermas (2003) 23; Hurtado (2003) 170; Theisen and Merz (1998) 499.

<sup>174</sup> CONZELMANN: *1 Corinthians*, 255.

<sup>175</sup> FITZMEYER: *First Corinthians*, 547.

<sup>176</sup> Pál máshol nem használja a harmadik nap kifejezést.

Van-e lényeges tartalmi különbség a kifejezésmódok között, vagy csak a nyelvi formulák különböznek? Kétségtelen, hogy a feltámadásnak az első fennmaradt írott bizonyítéka az 1Kor 15, amelyben a harmadik nap kifejezés áll. Érdekes módon viszont az időben hozzá legközelebb álló és így legkorábbi fennmaradt evangélium (Mk) a három nap múltán nyelvi formulát használja: μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι (Mk 8,31). Vita tárgya, hogy a μετὰ τρεῖς ἡμέρας formulát hogyan kell fordítani és értelmezni. A Magyar Bibliatársulat 1990-es fordításában *a harmadnapon* kifejezés található, de a szó szerinti fordítás elvének a három nap után kifejezés felelne meg inkább. Ugyancsak ez a formula található a Mk 9,31 és Mk 10,33-34 versekben.<sup>177</sup> Ebbe az irányba mutat a Mt 12,40 is: *Mert ahogyan Jónás három nap és három éjjel volt a hal gyomrában, úgy lesz az Emberfia is a föld belsejében három nap és három éjjel.* Ugyancsak három napot sejtet a Mt 27,63: μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι. Ezzel ellentétesen a Mt 16,21; 17,23; 20,19 (τῆ τρίτη ἡμέρα ἐγερθῆναι), a Lk 9,22 (καὶ τῆ τρίτη ἡμέρα ἐγερθῆναι), a 18,33 (καὶ τῆ ἡμέρα τῆ τρίτη ἀναστήσεται), a 24,7 (καὶ τῆ τρίτη ἡμέρα ἀναστῆναι) és a 24,46 (καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῆ τρίτη ἡμέρα) arról tesznek bizonyosságot, hogy Jézus a harmadik napon támadt fel a halálból. Ugyanakkor látnunk kell, hogy a Máté nem konzekvensen használja a harmadik nap kifejezést, ugyanis 27,63-ban azt olvassuk: μετὰ τρεῖς ἡμέρας, azaz három nap múlva. Szintén három napot (és nem harmadik napot) sejtetnek a templom lerombolására és újjraépítésére vonatkozó próféciák is.<sup>178</sup> A feltámadás idejének meghatározására szolgál *a hét első napján* formula is (Mk 16,2; Mt 28,1; Mk 16,9; Lk 24,1; Jn 20,1), és ez a harmadik nap formulának a valószínűségét erősíti.

Mi lehet az oka ennek a látszólagos ellentmondásnak? A magyarázatot a zsidó időszámlálásban kell keresnünk, amelyben a napnak egy része is teljes napot jelentett és ekképpen a péntektől a hét első napjáig terjedő időszak három napot ölel fel. Az 1Kor 15,4 mögött nagyon korai zsidó keresztyén hagyomány áll, amelynek eredeti formája és tartalma is zsidó gondolkodásmódot tükröz. Licona szerint a harmadik nap motívum a korabeli zsidó hagyományban egy rövid időszakot jelentett.<sup>179</sup> Az evangéliumok különböző nyelvi formulát használnak ugyanannak a történelmi eseménynek a meghatározására, így a különbség kizárólag nyelvi és nem tartalmi. Ekképpen a harmadik napon, három nap múlva, és a hét első napján formulák ugyanazt a napot, a feltámadás napját jelentik. Az evangéliumok

<sup>177</sup> Érdekes módon mindkét helyen a *három nap múlva* formulával fordít a Magyar Biblia Társulat 1990 kiadása.

<sup>178</sup> Mk 15,58, Mt 26,61, Jn 2,20.

<sup>179</sup> LICONA: *The Resurrection of Jesus*, 328.



keletkezésének idején már a hét első napja volt a Jézus követők számára a gyülekezés napja (ApCsel 20,7), akik Jézus feltámadását ünnepelték.

Ugyanakkor látnunk kell, hogy a három nap, mint időegység a héber hitvilágban gazdag szimbolikus jelentéstartalommal bír.<sup>180</sup> A legfontosabb prófécia a feltámadás előtti három nap tekintetében a Hós 6,1-2: *Jöjjetek, térjünk meg az Úrhoz, mert ő megsebez, de meg is gyógyít, megver, de be is kötöz bennünket. Két nap múltán életre kelt, harmadnapra föltámaszt bennünket, és élünk majd előtte.* Itt ugyanaz a harmadnapra kifejezés áll, mint az 1Kor 15,4-ben. A közös forrás a formulához az LXX lehet, ahol a Hóseási prófécia így jelenik meg:

υγιασει ημας μετα δυο ημερας εν τη ημερα τη τρίτη αναστησόμεθα και ζησόμεθα εν ωπιον αυτου. Véletlenszerű lenne a hasonlóság? Aligha. Noha nem szabad azt a gondolatot erőltetnünk, hogy az *írások szerint* formula kizárólag erre a Hóseási próféciára utalna, azt azonban látnunk kell, hogy a korai Jézus mozgalom tagjai a saját szent hagyomány anyagjukhoz fordultak a Jézussal kapcsolatos események értelmezésében.<sup>181</sup> Így valószínűleg ezt az Igét is megtalálták, illetve ez az Ige teljesedett be kereső tekintetük előtt. Pál apostol számára pedig egyértelmű volt, hogy Jézus feltámadásával megkezdődött az eszkatológiai távlatú általános feltámadás (1Kor 15,23), amelyre a zsidó hagyományban a Hóseási prófécia utalt.<sup>182</sup> Nem lehet kétségünk afelől, hogy az 1Kor 15,4 a legősibb hagyományt közvetíti Jézus harmadnapi feltámadásáról, amelyet nem megindokolnak, hanem megerősítenek a héber szent iratok.

Még mielőtt a feltámadott Jézus megjelenésének tanúlistájára összpontosítanánk tisztázunk kell, hogy mit is jelenthet az ὡφθη kifejezés ebben a szövegkörnyezetben. Az ὡφθη az ὁράω passzívum aoristosza egyes szám 3 személyben és ekképpen többféle fordítási és értelmezési lehetőséget kínál.<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> A teljesség igénye nélkül az alábbi versekben találunk utalást a különös jelentőséggel bíró három napra: A harmadik napon áldozta volna fel Ábrahám Izsákot (1Móz 22,4), három napig tartotta fogságban József a testvéreit, mielőtt felfedte volna kilétét (2Móz 42,17-18), három napi járóföldre érkeztek el a zsidók a fáraótól (2Móz 3,18), három napig tartott a kilencedik csapás sötétsége Egyiptomban (2Móz 10, 22), a harmadik napon szállt le az Úr a Sinai hegyre (2Móz 19,16), a csata utáni harmadik napon vett tudomást Dávid a Saul haláláról (1Sám 1,2), az ország kettészakadása előtt három napra küldte el Roboám király Jeroboámot és kíséreit (1Kir 12,5), az őszinte imádsága után három nappal gyógyította meg Isten Ezékiás királyt (2Kir 20,5), három napig volt Jónás a cethal gyomrában (Jón 1,17), három nap és három éjjel böjtöltek a zsidók mielőtt Eszter megszabadította őket (Eszter 4,16-5,1).

<sup>181</sup> A legjobb példa erre az Emmausi tanítványok története, akiknek a feltámadott Jézus vezet el a felismerésig azáltal, hogy *Mózesről meg valamennyi prófétáról kezdve elmagyarázta nekik mindazt, ami az Írásokban róla szólt.*

<sup>182</sup> CRAIG, William Lane: *Assessing the New Testament Evidence*, 106-107.

<sup>183</sup> LÜDEMANN, Gerd: *The Resurrection of Jesus*, SCM Press, London, 1994, 48.

- Passzívként: megjelent Kéfásnak.
- Deponensként: megengedte Kéfásnak, hogy lássa őt, azaz megmutatta (felfedte) magát Kéfásnak.
- Teológikus passzívként: Isten láthatóvá tette őt Kéfásnak, azaz Isten megjelentette őt Kéfásnak.

Talán a legindokoltabb értelmezési lehetőség: megmutatta (felfedte) magát Kéfásnak. Ezt alátámasztja a grammatikai formula is, amelyben a passzív forma aktív alanyt igényel, így értelemszerűen Krisztus mutatja, fedi fel magát Kéfásnak (Κηφᾶ dativus: neki).

Az kétségtelen, hogy az ὁράω kifejezés az Újszövetségben elsősorban látást jelent, de 10 alkalommal feltámadás megjelenéseket (Lk 24,34; ApCsel 9,17, 27; 13,31; 22,14-15; 26,13; 11 alkalommal pedig víziókat-látomásokat (Lk1,22; ApCsel2,17; 9,12; 10,3, 17; 11,5, 6, 13; 16,9, 10; 22,18) ír le.<sup>184</sup>

Milyen következtetéseket lehet ebből levonni a feltámadás természetére nézve? Csupán szubjektív látomás lett volna a Péter, Jakab az Úr testvére, az apostolok és az ötszázak által megtapasztalt jelenség? Erre a kérdésre radikálisan eltérő válaszokat adnak a kutatók. Gerd Lüdemann a *What Really Happened to Jesus* c. munkájában a források részletes elemzése után arra a következtetésre jut: "A feltámadás jelenések kritikai vizsgálata meglepő eredményt hozott: mindegyiket vízióként lehet értelmezni."<sup>185</sup> Lüdemann szerint a Péter és Pál víziói eredetinek számítanak, abban az értelemben, hogy ezeket a látomásokat nem külső tényezők váltották ki, hanem olyan belső (lelki, pszichikai) indíttatások nyomán születtek, mint Péter büntudata vagy Pál buzgósága. Lüdemann úgy véli, hogy az 1Kor 15,3-7-ben felsorolt megjelenések mind Péter tapasztalatára vezethetők vissza. Lüdemann végső konklúziója: „A konzekvens modern látásmód véglegesen búcsút kell mondjon a Jézus feltámadásának, mint történelmi eseménynek.”<sup>186</sup> Ezzel szemben Habermas és Licona arra a következtetésre jutnak, hogy Pál apostol a feltámadt testében látta Jézust. Érvelésüket a későbbi keletkezésű kanonikus evangéliumokra és az ApCsel-re alapozzák, és hangsúlyozzák Jézus testi feltámadását. Véleményük szerint az 1Kor 15,3-7 ahelyett, hogy kihívást jelentene a testben való feltámadás gondolatára, inkább rámutat (utal) a feltámadt Jézus fizikai,

<sup>184</sup> LICONA: *The Resurrection of Jesus* 331.

<sup>185</sup> LÜDEMANN, Gerd: *What Really Happened to Jesus? A Historical Approach to the Resurrection*, SCM Press, London, 1995, 129.

<sup>186</sup> i. m., 130.

materiális (igaz halhatatlan) testére.<sup>187</sup> A szélsőséges álláspontokat szándékosan emeltük ki, hiszen jól érzékeltetik a lehetséges és megérvelt álláspontok igen széles skáláját.

Közvetítő és – plauzibilis – álláspontot foglal el Reginald Fuller, aki úgy véli, a feltámadás-jelenéseket teológiailag úgy kell értelmezni, mint "kinyilatkoztató találkozások," amelyeknek külső formája a vízió (talán fény formájában), amelyet hangjelenség is kísér. Ezeknek a jelenéseknek „nem voltak nyitottak a semleges megfigyelő számára, hanem olyan kinyilatkozások voltak, amelyben Jézus eszkatológiai és krisztológiai jelentősége nyilvánvalóvá vált a jelenés befogadói számára, akik a jelenések által különleges küldetést kaptak az üdvtörténetben.”<sup>188</sup> Ezen olvasat szerint a feltámadással kapcsolatos megjelenések nem szubjektív élmények, és nem történelmi események voltak, hanem határ-jelenségek, ahol az immanens és transzcendens világ korlátai elmosódtak. Ezeknek a megjelenéseknek a kezdeményezője mindig Isten, illetve Krisztus, aki megjelentette magát Kéfásnak, a tizenkettőnek, az ötszáz testvérnek, Jakabnak majd legutoljára Pálnak. Mindez térben és időben történik, azaz egyszerre transzcendens és történelmi esemény, a két világ határmezsgyéjén. Ezen jelenések tanúinak kérdését egy későbbi fejezetben részletesen tárgyaljuk majd, de előbb vizsgáljuk meg a feltámadásra vonatkozó tanításokat a többi páli iratban.

---

<sup>187</sup> HABERMAS, G–LICONA, M: *The Case for the Resurrection of Jesus*, Kregel Publications, Grand Rapids, 2004, 164.

<sup>188</sup> FULLER: *The Formation*, 147.

## 5. A FELTÁMADÁS AZ AUTENTIKUS PÁLI IRATOKBAN

### 5.1. A feltámadás a thesszalonikaiakhoz írott első levélben

A thesszalonikaiakhoz írott első levél valamikor a 49-50 körül keletkezett,<sup>189</sup> nem sokkal az apostol látogatása után, amelyről az ApCsel 17,1-9 is beszámol. A személyes és szenvedélyes hangvételi levélben található az egyik kulcs textus Pál apostol feltámadásról vallott teológiájáról. Még mielőtt a jelzett részt megvizsgálánk, nagyon röviden figyelembe kell vennünk a levél történelmi kontextusát. A gyülekezetet Pál alapította (ApCsel 17,1-4; 1Thesz 2,1-3), amikor az első misszió útja során eljut Macedóniába. Thesszalonikában jelentős diaszpóra zsidó közösség élt, amely szervezett zsinagógai közösséggel rendelkezett. Az ApCsel 17,1-3 szerint Pál itt kezdi meg szolgálatát és három szombaton át a héber szent iratok alapján bizonygatja, *hogy ez a Jézus a Krisztus*. Néhányan a zsinagóga zsidó közösségéből megtérnek és befogadják Pált és útítársait. Az ApCsel beszámolója szerint még többen csatlakoztak az ún. istenfélők közül, akik közül többen a városi előkelőségek feleségei voltak (ApCsel 17,5). Az új gyülekezet rövidesen kihívja magára a zsinagóga és a város vezető köreinek haragját, emiatt Pál és Szilas távozásra kényszerül. Azzal vádolják őket, *hogy a császár parancsai ellen cselekszenek, mivel mást tartanak királynak: Jézust* (ApCsel 17,7). A vád annál is inkább figyelemre méltó, hogy Pál thesszalonikai tartózkodása egybeeshetett a Claudius által kiadott rendelet idejével, amely rendelet kitiltotta a zsidókat Rómából. F. F. Bruce úgy véli, hogy ebben az időben a zsidóság egy része egyre inkább a militáns messianizmus felé fordult és ekképpen nem lehetetlen, hogy az egyébként ekkor még közömbös városi hatóságok is gyanúsak vélték minden zsidó vallási mozgalmat.<sup>190</sup> Ezt a feltételezést megerősíti az a tény is, hogy Pál a feltámadással kapcsolatos tanításával igyekszik lehűteni a Krisztus azonnali visszatérésevel kapcsolatos elvárásokat (5,1-3). Mindebből kitűnik, hogy Pál nem ismeretleneknek ír, hanem olyan közösségnek, amelyhez vonzódik, és amelyért kész odaadni saját lelkét is (2,8). Mindez azért fontos, mert Pál nem teológiai traktátust ír, hanem lelkigondozói levelet, amelyben a pásztor vigasztalása szólal meg a gyülekezet felé. Mivel bennünket most a feltámadással kapcsolatos páli tanítás érdekel,

---

<sup>189</sup> BORG: *The Evolution of the Word*, 35.

<sup>190</sup> BRUCE, F. F.: *1 & 2 Thessalonians*, Word Biblical Commentary, Word Books, Waco, Texas, 1982, xxiii.

az alábbiakban erre a kérdésre összpontosítunk, de alkalmasint visszautalunk a történelmi háttérre is.

Az apostol közvetlenül az üdvözlő sorok után, mintegy fundamentumként lefekteti az általa közvetített legfontosabb hitismeretet: *várjátok a mennyből Jézust, az ő Fiát, akit feltámasztott (ἐγείρω) a halottak közül, aki megszabadít minket az eljövendő haragtól* (1,10). A páli teológiában a Jézus (ἡγείρευ – már megtörtént) feltámadása az alapja a hívők reménységének. E rövid versben tulajdonképpen koncentrálnak megtalálható az apostol feltámadásteológiája: Jézus feltámadt és a mennyben van, ahonnan eljön, hogy megszabadítsa az övéit az eljövendő (ἐρχομένης) haragtól. Érdekes itt újra figyelembe venni a levél keletkezésének idejét (50), hiszen kevesebb, mint húsz évvel Jézus halála után írja Pál mindezeket. Ez egyértelmű bizonyíték arra, hogy már a keresztyénség legkorábbi szakaszában központi tétel volt Jézus Krisztus feltámadása, az eljövendő ítélet és a hívők feltámadása.

A feltámadással kapcsolatos tanítását az apostol a 4,13–5,11-ben fejti ki részletesen. A tanítás apropója minden valószínűség szerint egy gyülekezetből érkező kérdés lehetett.<sup>191</sup> Feltételezhető, hogy a gyülekezet közösségéből olyanok is elhunytak, akik meg voltak győződve, hogy még életükben bekövetkezik a parúzia. A csalódás és kiábrándulás reményvesztetté tehetette a közösség egy részét. Nekik szól az alábbi vigasztalás: *Nem szeretnénk testvéreink, ha tudatlanok lennétek az elhunytak felől, és szomorkodnátok, mint a többiek, akiknek nincs reménységük. Mert, ha hisszük, hogy Jézus meghalt és feltámadt, az is bizonyos, hogy Isten az elhunytakat is előhossa Jézus által, vele együtt. Azt pedig az Úr igéjével mondjuk nektek, hogy mi, akik élünk, és megmaradunk az Úr eljövételéig, nem fogjuk megelőzni az elhunytakat. Mert amint felhangzik a riadó hangja, a főangyal szava és az Isten harsonája, maga az Úr fog alászállni a mennyből, és először feltámadnak a Krisztusban elhunytak, azután mi, akik élünk, és megmaradunk, velük együtt elragadtatunk felhőkön az Úr fogadására a levegőbe, és így mindenkor az Úrral leszünk. Vigasztaljátok tehát egymást ezekkel az igékkel.*

A pasztorális kérdések mellett a szakasz jól mutatja be Pál feltámadáshitének néhány kulcstételét. Lássuk ezeket a kulcspontokat: Pál apostol számára a kiindulópont minden esetben Jézus Krisztus feltámadása (14). Szó sincs arról, hogy az ember (vagy akár a lélek) halhatatlan lenne, vagy bármilyen olyan képességgel, lehetőséggel rendelkezne, ami a feltámadást lehetővé tehetné. A feltámadás a páli teológiában Isten kegyelmének munkája,

---

<sup>191</sup> RICHARD, J. Earl: *First and Second Thessalonians*, Sacra Pagina Series, Vol. 11, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1995, 224.

archetípusa pedig Jézus feltámadása. Azok támadnak fel, akik már meghaltak és a feltámadásuk Jézus feltámadásának mintájára fog történni. Pál az elszenderültekről beszél és nem véletlen a metafora választása sem. Ez a kifejezés már Homérosznál is a halál állapotának a metaforája volt. Nem lehetünk messze az igazságtól, ha azt feltételezzük, hogy Pál itt valami olyasmit tanít, ami nem lehetett idegen az első század judaizmusa számára: a megholtak alusznak és várják a feltámadást. Számukra a feltámadás még a jövőben van, azaz van egy időbeni távolság a halál és a feltámadás között. Ezzel a hittel Pál tulajdonképpen a farizeusok hitfelfogását osztja a halottak állapota felől. Azaz, nincs azonnali átmenet az életre, szó sincs a lélek halhatatlanságának platonista szemléletéről. A döntő különbség Pál és a korabeli farizeusi hit között Jézus feltámadásában van. Pál számára Jézus feltámadása az alap, a modell és a zálog a hívők feltámadására. Ezért fogalmaz így az apostol: *mert, ha hisszük, hogy Jézus meghalt és feltámadt (ἀνίστημι), az is bizonyos, hogy Isten az elhunytakat is előhossa Jézus által, vele együtt (4,14).* Ez pedig az Úr eljövetelkor fog bekövetkezni (4,15), amikor felhangzik a riadó hangja és az Úr fog alászállni a mennyből és feltámadnak a Krisztusban elhunytak (4,17). Az 1Thessz 4 nem ad választ arra a kérdésre, hogy milyen testben fognak feltámadni a halottak, de feltételezhetjük, hogy mivel Jézus feltámadása a modell, Pál itt is a test feltámadásáról beszél, mégpedig arról az elváltozott testről, amelyről az 1Kor 15,35-57-ben ad képes tanítást. Arra sem kapunk egyértelmű választ, hogy hol vannak az elhunytak, de mintha kimondatlanul is azt sugallaná a szöveg, hogy az elhunytak már most Krisztusnál vannak.<sup>192</sup> A 17. vers szerint egyértelmű, hogy Pál abban reménykedett, hogy kortársai közül sokan megélik Jézus visszajövetelét. Bizonyára erről is prédikált, amikor Thesszalonikában volt, így érthető, hogy több gyászoló is számon kérhette tőle ezt a reménységet.

Jelen dolgozat keretei között nincs lehetőségünk, hogy a 17. versből merített elragadtatás teológiát cáfoljunk, de a páli képes beszéd nem arról szól, hogy a hívek el fognak ragadtatni a földről, hanem arról, hogy az Úr visszatérésével megkezdődik egy új korszak, amelyben a már meghalt hívők együtt lesznek a feltámadt Úrral (17) és azokkal a hívőkkel, akiket a parúzia élve talált. Utaltunk már arra, hogy Pál itt a gyülekezetből érkezett konkrét kérdésre adhatott választ, mégpedig olyan választ, amely az első század kontextusában nemcsak érthető, hanem vigasztaló és erőt adó volt. A Pál által használt metaforákat nem szabad és nem is lehet tárgyiasítani, hiszen ettől nem csak kiüresednek, hanem igen bizarr tanításokhoz vezethetnek. A 4,13-18 szakaszban is láthatjuk Pál három lépcsős feltámadásteológiáját:

---

<sup>192</sup> Ez a gondolat a Filippibeliékhöz írott levélben jelenik meg a leghatározottabban, ahol ezt olvassuk: *vágyódom elköltözni és Krisztussal lenni, mert ez sokkal jobb mindennél (Fil 1,23).*

- Jézus feltámadásával megkezdődik az általános feltámadás,
- melyet Jézus visszatérése és a hívek általános feltámadása követ, majd
- az új korszak, amelyben a hívek együtt lesznek az Úrral.

A 2Thessz 1,7-10 nem ad újabb felvilágosítást a feltámadással kapcsolatosan, de egyértelművé teszi, hogy kiknek adatott a feltámadás ígérete: *Mert amikor az Úr Jézus megjelenik a mennyből hatalmának angyalaival, tűz lángjában, bosszút áll azokon, akik nem ismerik Istent, és nem engedelmeskednek a mi Urunk Jézus Krisztus evangéliumának. Ezek majd örök pusztulással bünhődnek az Úrtól és az ő dicső hatalmától, amikor eljön az a nap, hogy megdicsőüljön szentjei között, és csodálják mindazok, akik benne hittek, aminthogy ti is hittél fogadtátok bizonyágtételünket.* Pálnál tehát szó sincs egyetemes üdvösségről és örök életről. A feltámadás Isten ajándéka, azaz kegyelem, de van egy szigorú etikai dimenziója is. Ezért biztatja Pál a Thesszalonikaiakat, hogy: *testvéreim, álljatok szilárdan, és ragaszkodjatok azokhoz a hagyományokhoz, amelyeket akár beszédünkben, akár levelünkben tanultatok*” (2Thessz 2,15).

## 5.2. A feltámadás A galatákhöz írt levélben

A galatákhöz írott levél feltűnően keveset foglalkozik a feltámadás kérdésével,<sup>193</sup> de a gondolata ott húzódik a levél felszíne alatt és a levélben megfogalmazott tanítások érthetetlenek lennének a feltámadás hite nélkül. A feltámadás közvetlen módon csak az első versben jelenik meg, ahol Pál apostoli elhívását igazolja: *Pál apostol, aki nem emberektől, nem is emberek által kapta elhívását, hanem Jézus Krisztus által, és az Atya Isten által, aki feltámasztotta (ἐγείρω) Jézust a halottak közül* (Gal 1,1). A köszöntés jól példázza, hogy mennyire fontos volt az apostol számára Jézus feltámadása. Ez volt az a fundamentum, ami által Isten kiszabadította a hívőket ebből a gonosz világból (1,4).

A galatákhöz írott levélben leginkább a hívek lelki feltámadásáról van szó a bűn és szolgaság igájából. Hogyan kötődik ez a Krisztus feltámadásához? Pál apostol számára Jézus halálával és feltámadásával egy új korszak kezdődött: *Mert én meghaltam a törvény által a törvénynek, hogy Istennek éljek. Krisztussal együtt keresztre vagyok feszítve: többé tehát nem én élek, hanem Krisztus él bennem; azt az életet pedig, amit most testben élek, az Isten Fiában való hitben élem, aki szeretett engem, és önmagát adta értem* (2,19-20). Nyilván, Pál saját feltámadásáról és haláláról metaforikus értelemben beszél, de a Krisztusban való megújulást a lehető legkonkrétabban éli. Azok, akik Krisztusba megkeresztelkednek, már itt a földön új életre támadnak fel. A galatákhöz írott levél érvelése mögött mindig érezni lehet a feltámadás mindent megváltoztató erejét. Pál a legszilárdabban meg van győződve, hogy Jézus halála és feltámadása Istennek elrendelt terve és akarata szerint az idők teljességében történt (4,4), amely által a lélek szabadságának korszaka kezdődött meg (5,1). A levélben a legkonkrétabb utalás az örök életre és implicite a feltámadásra a 6,7-8-ban található: *Ne tévelyegjetelek: Isten nem lehet megcsúfolni. Hiszen amit vet az ember, azt fogja aratni is: mert aki a testének vet, az a testből arat majd pusztulást; aki pedig a Léleknek vet, a Lélekből fog aratni örök életet.*

---

<sup>193</sup> A galatákhöz írt levél 50-54 között születhetett, így elképzelhető, hogy korábbi az Első korinthusi levélnél, lásd BORG: *The Evolution*, 45.



### 5.3. A feltámadás A filippiekhez írott levélben

Pál talán a filippiekhez írt levélben beszél a legszemélyesebb hangnemben a feltámadásról. Jó oka van ennek, hiszen az apostol börtönben van és élete is közvetlen veszélyben forog. Az 1,21-24-ben így vall hitéről az apostol: *„Mert nekem az élet Krisztus, és a meghalás nyereség. Ha pedig az életben maradás az eredményes munkát jelenti számomra, akkor, hogy amelyiket válasszam: nem tudom. Szorongat ez a kettő: vágyódom elköltözni és Krisztussal lenni, mert ez sokkal jobb mindennél; de miattatok nagyobb szükség van arra, hogy életben maradjak.* Igaza van Wrightnak, amikor azt mondja, hogy ha a Filippi levél lenne az egyetlen olyan Pál által szerzett dokumentum, amelyikben szó van a halál utáni létről, akkor akár azt is gondolhatnánk, hogy az apostol úgy vélte, hogy halál után a hívek azonnal megtapasztalják a feltámadást, azaz nincs közbeeső állapot vagy idő.<sup>194</sup>  $\sigma\upsilon\nu$  Χριστῷ εἶναι, πολλῶ γὰρ μᾶλλον κρείσσειν – vallja Pál, és ezzel bizony sok fejtörést okozott már azoknak a kutatóknak, akik az apostol feltámadás teológiáját rendszerezik. A  $\sigma\upsilon\nu$  prepozíció utalhat együttlétre, asszociációra, közösen szerzett tapasztalatra, bizalmas kapcsolatra vagy egyesülésre. Kérdés, hogy mire vonatkozik ez a konstrukció? Ha Pál itt arról tesz bizonyosságot, hogy a halál után Krisztussal lesz, akkor ez ellentmond annak, amit a feltámadásról máshol mond (1Thesz 4,16; 1Kor 15,52).<sup>195</sup> Thurston meggyőzően érvel, hogy ebben a kontextusban a  $\sigma\upsilon\nu$  Χριστῷ εἶναι konstrukció egyenes utalás a Krisztussal való meghalás és feltámadás (Róm 6,1-11; 1Kor 15,15; 1Thesz 4,14) páli paradoxonára, és ekképpen nem cáfolata annak, amit Pál máshol a feltámadásról állít.<sup>196</sup> A korábbi levelekből ismerős lehet az a meggyőződés, amely szerint Pál számára már e földi életben megkezdődött a feltámadás, amikor Krisztusban új emberré lett (Gal 2,20). Ugyanakkor azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Pál nem rendszeres teológiai munkát ír, amelynek egy-egy fejezete lenne mindegyik levél. A levelek célja, tartalma, célközönsége minden esetben más, így érthető, hogy kisebb-nagyobb eltérések vannak a teológiai megfontolások között. Egy valami viszont állandó minden páli levélben: a feltámadás reménysége.

A következő témánk szempontjából igen jelentős igeszakasz a Fil 2,6-11-ben található Krisztus himnusz: *Mert ő Isten formájában lévén nem tekintette zsákmánynak, hogy egyenlő Istennel, hanem megüresítette önmagát, szolgai formát vett fel, emberekhez hasonlónak lett, és*

<sup>194</sup> WRIGHT: *The Resurrection*, 226.

<sup>195</sup> Ugyanez a kérdés felmerül a 2 Kor 5,1-10 vonatkozásában is.

<sup>196</sup> THURSTON, B. Bowman–RYAN, Judit: *Philippians and Philemon*, Sacra Pagina, Vol 10, Liturgical Press, Minnesota, 2009, 65.

magatartásában is embernek bizonyult; megalázta magát, és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig. Ezért fel is magasztalta őt Isten mindenek fölé, és azt a nevet adományozta neki, amely minden névnél nagyobb, hogy Jézus nevére minden térd meghajoljon, mennyieiké, földieké és földalattiaké; és minden nyelv vallja, hogy Jézus Krisztus Úr az Atya Isten dicsőségére. Jelen dolgozat keretei között nincs lehetőség a himnusz részletes elemzésére, mi elsősorban a Jézus feltámadására vonatkozó részleteket vizsgáljuk meg. Azaz, pontosabban csak vizsgálnánk, ugyanis a himnusból hiányzik a feltámadásra történő utalás. A himnusz gondolatmenetében a Krisztus esemény fordulópontjai a következők:

- preegzisztencia (egyenlő Istennel);
- kenózis és inkarnáció;
- kereszthalál;
- megdicsőülés (exaltáció).

Már Johannes Weiss (1899) úgy vélte, hogy a Fil 2,5-11 egy önálló darab, azaz egy olyan korai hitvallás vagy himnusz, amit Pál beemel a saját levelébe. Ezt az elméletet később is sokan vallották Lohmeyertől,<sup>197</sup> Joachim Jeremiáson át egészen R. P. Martin-ig. Ez utóbbi a *Carmen Christi*<sup>198</sup> munkájában igen részletesen elemzi a szöveget és egyértelműen arra a következtetésre jut, hogy a 2,5-11 egy ősi krisztológiai himnusz. Ez nemcsak magyarázatot ad a Pálnál szokatlan gondolatmenetre, de bizonyítékot is nyújt arra, hogy már igen korán<sup>199</sup> kialakultak a nagy krisztológiai hittétek.<sup>200</sup> Természetes vannak, akik a himnusz páli szerzősége mellett törnek lándzsát,<sup>201</sup> de mégis meggyőzőbb, hogy Pál itt egy kidolgozott és ismert himnuszt emel be a levélbe. Érdekes és megfontolandó felvetést találunk Wrightnál, aki úgy véli, hogy a himnusznak vannak császár és impérium ellenes felhangjai, hiszen a himnusz híven követi a császárkultusz gondolatmenetét és ekképpen arra is rámutat, hogy Jézus Úr, a császár pedig nem.<sup>202</sup> A John Dominic Crossan<sup>203</sup> által is gyakran felvetett gondolat valószínűleg megállja a helyét és részletesebb elemzést érdemelne, de tárgykörünk tekintetében nem hoz újat, csak tovább árnyalja a korai keresztyénség hihetetlen szellemi gazdagságát.

---

<sup>197</sup>LOHMEYER, Ernst: *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11*, C Winter, Heidelberg, 1928.

<sup>198</sup> MARTIN, Ralph P: *Carmen Christi, Philippians 2, 5-11*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1983, 42-46.

<sup>199</sup> A levél az ötvenes évek közepén születhetett, lásd BORG: *The Evolution*, 90.

<sup>200</sup> Mint a Krisztus preegzisztenciája, inkarnációja, exaltációja.

<sup>201</sup> MARTIN: *Carmen Christi*, 42.

<sup>202</sup> WRIGHT: *The Resurrection*, 228.

<sup>203</sup> CROSSAN, John Dominic: *God and Empire*, Harper, San Francisco 2007.

Ugyancsak nehezen értelmezhető a 3,20-21: *Nekiünk pedig a mennyben van polgárjogunk, ahonnan az Úr Jézus Krisztust is várjuk üdvözítőül, aki az ő dicsőséges testéhez hasonlóná változtatja a mi gyarló testünket, azzal az erővel, amellyel maga alá vethet mindeneket.* A szöveg legérdekesebb és legvitatottabb kifejezése a polgárjog (πολίτευμα). Mire vonatkozik, és mit jelenthet ebben a kontextusban a polgárjog? A leggyakoribb értelmezése és sajnos félreértése ennek a kifejezésnek az, amely szerint a keresztyének a mennybe mennek, hogy ott éljenek. A szöveg viszont nem arról beszél, hogy hova mennek a hívők, hanem arról, hogy honnan jön el az Úr Jézus Krisztus. Ha ebbe a szövegbe beleolvassuk az 1Thessz 4,16-17-et, akkor magunk sem tudjuk elkerülni az elragadtatás-teológia csapdáját. De erre egyáltalán nincs szükség, hiszen, ha ezt tennénk, akkor a Szentírás nem magyarázná, hanem félremagyarázná önmagát. A πολίτευμα kifejezést Pál a római polgárjogból kölcsönzi, és mint római polgár tudja, hogy a polgárjog nem lakhatást, hanem identitást, kötődést jelent. A legtöbb római polgár nem Rómában lakott, sőt legtöbbjük sohasem látta Rómát,<sup>204</sup> és ha ezt látjuk, akkor érthető lesz számunkra a páli képes beszéd: már ebben a földi és mulandó világban is a mennyei Krisztushoz tartozunk. A feltámadás megkezdődött a már igen és a még nem feszültségében. A feltámadás mikéntjéről a 21. vers beszél, amelynek kulcskifejezése a μετασχηματίζω. A jövő idejű nyelvi formula jól mutatja, hogy ez később fog bekövetkezni, és ezt a cselekvést Krisztus fogja végezni. Itt arra is választ kapunk, hogy mit fog átalakítani Krisztus: τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, azaz a nyomorúságos, pusztulás alá vetett testet. Ha volt a filippiekben esetleg kétség a test feltámadása felől, akkor most már megkapták az egyértelmű választ: Krisztus a testet változtatja át, mégpedig abban az értelemben, ahogy az 1Kor 15,35-57 beszél erről. Míg a platonista filozófia a test elvetéséről beszél, addig Pál számára a test átalakulása jelenti a feltámadást, hogy ezen átalakulás után a hívők *hasonlókká legyenek Fia képehez, hogy ő legyen az elsősülött sok testvér között* (Róm 8,23). Ezt a nagy átalakítást-átváltoztatást Krisztus az újjáteremtés erejével végzi: *azzal az erővel, amellyel maga alá vethet mindeneket* (3,21). Pál számára Krisztus feltámadásával megkezdődött az új teremtés korszaka, tehát szó sincs arról, hogy a feltámasztott hívők elhagyják testüket és a teremtett világot, hogy a mennyekbe legyenek. Pontosan az ellenkezőjét reméli Pál: az új világrend megkezdődött és Krisztusban Isten újjáteremti a világot. Ennek az újjáteremtésnek lesz része a test átalakulása, Jézus testének átalakulása szerint. Ahogy Jézus sem hagyta el a

---

<sup>204</sup> A kérdés tészletesen tárgyalja GARDNER, F. Jane: *Being a Roman Citizen*, Routledge, London, 1993.

testét, hanem a feltámadásban új dicsőséges testet kapott, úgy a hívők is átalakulnak a romolhatatlan élet számára.

#### 5.4. A feltámadás A rómaiakhoz írott levélben

Noha a római levelet – egyébként okkal és joggal – a hit általi megigazulás dokumentumának tekintik, olyan sok és jelentős információt tartalmaz a feltámadásról, hogy akár a feltámadást is tarthatnánk a levél központi gondolatának. Talán csak a korinthusi levelekben találunk több és mélyebb tanítást erről.

A feltámadás kérdését vizsgálva a levelet talán célszerű lenne felosztanunk négy nagy részre: 1-4; 5-8; 9-11; 12-16.<sup>205</sup> Nem kell meglepődnünk azon, hogy rögtön a levél nyitányában Pál, Jézus feltámadására hivatkozik, amikor az evangéliumról tesz bizonysgot: *Az ő Fiáról szól ez az evangélium, aki test szerint Dávid utódaitól származott, a Szentlélek szerint pedig a halottak közül való feltámadásával (ἀνάστασις) Isten hatalmas Fiának bizonyult* (Róm 1,3-4). A klasszikus és Pálnál megszokott köszöntő azonnal teológiai meglepetést tartalmaz. Egy olyan érvet, amely Pálnál meglehetősen szokatlan: Jézus a halottak közül való feltámadása által bizonyult Isten fiának (4). A szokatlan érvelés magyarázatát az adhatja, hogy ez esetben is, akárcsak a Fil 2 Krisztus himnusza esetében, Pál egy ismert hitvallási formulát emel be a levélbe. Nincs lehetőségünk a kérdés részletes elemzésére, de meggyőzőnek és mértékadónak fogadhatjuk el Robert Jewett érvelését, aki a 3-4. versekben egy Pál előtti zsidó keresztyén hitvallás nyomait véli felfedezni, amelynek töredékei a következők:

- 1,3b: τοῦ γενομένου
- 1,3c: ἐκ σπέρματος Δαυὶδ
- 1,4a: τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ
- 1,4d: ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.<sup>206</sup>

Jewett szerint a Dávid utódaira való hivatkozás a hitvallás zsidó-keresztyén gyökerére mutat. Az ὀρίζω formula gyakorta volt használatos a politikai nyelvezetben, amikor rendeleteket proklamáltak. Jewett úgy véli, hogy a hagyományegység mögött egy olyan zsidó-keresztyén hitvallás állhat, amely Jézust olyan dávidi messiásnak proklamálja, aki a feltámadás által lett

---

<sup>205</sup> WRIGHT: *The Resurrection*, 241-267.

<sup>206</sup> Részletes elemzése a kérdésnek: JEWETT, Robert: *Romans*, A Commentary, Fortress Press, Minneapolis, 2007, 95-104.

Isten Fiává.<sup>207</sup> Elképzelhető, hogy Pál egy ilyen hagyományegységet emel be a köszöntőjébe? Noha nem lehet egy ilyen feltételezést egyértelműen bizonyítani, mégis valószínűsíthetjük a hitvallás meglétét. Mint már láttuk, nem ez az első alkalom amikor Pál öskeresztyén hitvallásokat vagy himnuszokat emel be leveleibe (1 Kor 15,1-7; Fil 2,5-11), hogy nyomatékosítsa vagy igazolja mondanivalóját. Ez magyarázatot adhat a Páli levelekben megszokott érveléstől való eltérésre is.

A következő a feltámadás kérdéskörét is érintő szakasz a 2,5-11, amelyben Pál élénk színekkel festi le az utolsó ítéletet: *Te azonban kemény szívvel és megtérés nélkül gyűjtesz magadnak haragot a harag napjára, amikor az Isten nyilvánvalóvá teszi, hogy igazságosan ítél. Mert mindenkinek cselekedetei szerint fog megfizetni: azoknak, akik állhatatosan jól cselekedve törekszenek dicsőségre, megbecsülésre és halhatatlanságra (ἀφθαρσία romolhatatlanság), örök életet (ζωή αἰώνιος) ad; azoknak pedig, akik viszálykodók, akik ellenállnak az igazságnak, és a hamisságot követik, haraggal és bosszúállással fizet majd. Gyötrelém és szorongás lesz a része minden ember lelkének, aki a rosszat cselekszi, zsidónak elsősorban, de görögnek is; viszont dicsőség, tisztelet és békesség jut majd osztályrészül mindenkinek, aki a jót cselekszi, zsidónak elsősorban, de görögnek is. Mert Isten nem személyválogató.*

Amint azt az 1Thessz levélben láthattuk, az eljövendő feltámadás ígérete csak azoknak szól, akik *állhatatosan jól cselekedve törekszenek dicsőségre, megbecsülésre és halhatatlanságra*. Két kifejezést érdemes megvizsgálnunk a szövegrészből: a 7 vers ἀφθαρσία és ζωή αἰώνιος kifejezéseket. Az ἀφθαρσία leginkább romolhatatlanságot jelent és minden valószínűség szerint Pál is ebben az értelemben használta. Ezt erősíti meg az a tény, hogy ugyanezt a kifejezést használja Pál az 1Kor 15,42,53,54-ben. Zavaró tehát a Magyar Bibliatársulat 1990 halhatatlanság fordítása, hiszen itt Pál nem erről beszél, illetve csak áttételesen beszél róla (romolhatatlanság-halhatatlanság). A romolhatatlanság ugyanis ebben a kontextusban utalás a test átalakulására, arra a hittételre, amely Pál számára a test feltámadását jelentette. A hívők tehát már itt ebben az életben vágynak a romolhatatlan élet után. A ζωή αἰώνιος ugyanakkor már a feltámadásban részesült hívek állapota lesz, amely még nem teljesedett be.

A Róm 5-8. fejezeteket méltán tartják Páli levelek teológiai csúcsának. A páli érvelés a megigazulásról, a keresztségben nyert új életről, a törvény és kegyelem viszonyáról, valamint a Krisztusban kapott új életről és az ígért reménységről szól. A feltámadás a teológiai érvelés

---

<sup>207</sup> A korai keresztyénségben nem volt ismeretlen az adopcionista krisztológia. Ezt vallották az Ebioniták is.

sokszínű szövetében hol felbukkan, hol eltűnik, de az olvasó mindvégig érzi, hogy benne van a szövegben. Az alábbiakban a Róm 5-8. fejezetekben a feltámadás jelentőségére és szerepére utaló igéket fogjuk megvizsgálni, anélkül, hogy a nagy teológiai tételek értelmezésére kísérletet tennénk. Az 5,12-21-ben Pál párhuzamot állít Ádám és Krisztus között. A páli érvelés szerint Ádám által jött a bűn és a halál a világba (5,12), és Ádámot úgy mutatja be, mint Krisztus ellentétét. Noha a kanonikus iratokban ez a tétel csak Pálnál jelenik meg, az első században nem volt ismeretlen gondolat.<sup>208</sup> Pál érvelése tehát nem volt egyedülálló, korabeli olvasói értették az Ádám és Krisztus ellentétpár üzenetét. Ádám halála halált hozott, Krisztus feltámadása pedig feltámadást. Ádám a régi ember prototípusa, Krisztus pedig az újé.

A 6. fejezet az új ember szabadságáról szól. Nem meglepő módon ez a szabadság a Krisztus halálába és feltámadásába van ágyazva: *Vagy nem tudjátok, hogy mi, akik a Krisztus Jézusba keresztteltettünk, az ő halálába keresztteltettünk? A keresztség által ugyanis eltemettettünk vele a halálba, hogy amiképpen Krisztus feltámadt (ἐγείρω) a halálból az Atya dicsősége által, úgy mi is új életben járjunk. Ha ugyanis eggyé lettünk vele halálának hasonlóságában, még inkább eggyé leszünk vele a feltámadásának hasonlóságában is. Hiszen tudjuk, hogy a mi ó-emberünk megfeszítettetett vele, hogy megsemmisüljön a bűn hatalmában álló test, hogy többé ne szolgáljunk a bűnnek. Mert aki meghalt, az megszabadult a bűntől. Ha pedig meghaltunk Krisztussal, hisszük, hogy vele együtt élni is fogunk. Hiszen tudjuk, hogy Krisztus, aki feltámadt a halottak közül, többé nem hal meg, a halál többé nem uralkodik rajta. Mert aki meghalt, az meghalt a bűnnek egyszer s mindenkorra, aki pedig él, az az Istennek él. Ezért tehát ti is azt tartsátok magatokról, hogy meghaltatok a bűnnek, de éltek az Istennek a Krisztus Jézusban (6,3-11).* A bravúros teológiai érvelés Krisztus halálának és feltámadásának hasznát mutatja meg. Pál számára a Krisztus feltámadása egyetemes érvényű, azaz általa megkezdődött az igazak általános feltámadása. Krisztus már feltámadt, felette nem uralkodik a halál, többé már nem hal meg. Újra csak azt látjuk, hogy Krisztus feltámadása a hívek feltámadásának nemcsak záloga, hanem ősmintája is: eggyé leszünk vele a feltámadás hasonlóságában is. A ὁμοίωμα kifejezés azt a mintát jelzi, amelybe a hívők már belekeresztelkedtek, de amely csak a feltámadásban fog teljesülni.<sup>209</sup> Az új teremtés tehát már megkezdődött és a kiteljesedés felé tart. A 6,13-at nem szabad úgy értelmezni, hogy a

---

<sup>208</sup> A Bárúk második könyve szerzője így szól: *Ó Ádám, mit cselekedtél mindazokkal, akik utánad születnek?* (2Bár 48,42) Hasonlóképpen a Mózes apokalipszise szerint a bűneset után így szólt Ádám Évához: *Miért hoztál pusztulást és haragot ránk, mely, mint halál uralkodik el fejtánk felett?* Mózes apokalipszise 14,2-3.

<sup>209</sup> 6,8 szerint már meghaltunk Krisztussal és fel fogunk támadni Krisztussal.

feltámadás már bekövetkezett. A szöveggörnyezet egyértelművé teszi, hogy Pál itt átvitt értelemben beszél az életre kelésről, arra a megújult életre utalva, amely Krisztusban már megkezdődött és az örök életre vezet. A 6,22 bizonyítja ezt a legszebben: *Most azonban, miután a bűntől megszabadultatok, és az Isten szolgálói lettetek, már ez meghozta nektek gyümölcsét, a szent életet, amelynek vége az örök élet.*

A 8. fejezetben Pál újra visszatér a feltámadás gondolatához, amikor az Isten gyermekeinek adatott ígéretről beszél: *Ha pedig gyermekek, akkor örökösök is: örökösei Istennek és örököstársai Krisztusnak, ha vele együtt szenvedünk, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk. Mert azt tartom, hogy a jelen szenvedései nem hasonlíthatók ahhoz a dicsőséghez, amely láthatóvá lesz rajtunk. Mert a teremtett világ sóvárogva várja az Isten fiainak megjelenését. A teremtett világ ugyanis a hiábavalóságnak vettetett alá, nem önszántából, hanem az által, aki alávetette, mégpedig azzal a reménységgel, hogy a teremtett világ maga is meg fog szabadulni a romlandóság szolgaságából Isten gyermekeinek dicsőséges szabadságára. Hiszen tudjuk, hogy az egész teremtett világ együtt sóhajtozik és együtt vajúdik mind ez ideig. De nem csak ez a világ, hanem még azok is, akik a Lélek első zsengejét kapták, mi magunk is sóhajtozunk magunkban, várva a fiúságra, testünk megváltására.* (8,17-23) A szenvedés, amiről az apostol beszél azok a megpróbáltatások (5,3) amelyeket a hívek Krisztus nevéért hordoznak. Ekképpen ők maguk is részesei a Krisztus szenvedésének. De ezek a szenvedések nem hasonlíthatók ahhoz a dicsőséghez, amely eljövendő. Noha nem mondja ki a vers, a szöveggörnyezet alapján feltételezhetjük, hogy ez a dicsőség a feltámadás lesz. A 8,11-ben olvassuk: *Ha pedig annak Lelke lakik bennetek, aki feltámasztotta Jézust a halottak közül, akkor az, aki feltámasztotta a Krisztus Jézust a halottak közül, életre kelti halandó testeteket is a bennetek lakó Lelke által.* Érdemes figyelniük itt arra, hogy Pál újra a test feltámadásáról beszél. Ez pedig akkor fog bekövetkezni, amikor a teremtett világ megszabadul a romlandóságtól és sor kerül a test megváltására az általános feltámadás beteljesedésekor. A 28-39. versek himnikus magasztosságú soraiban Pál a hívőket bátorítja kitartásra: *Mert akiket eleve kiválasztott, azokról eleve el is rendelte, hogy hasonlókká legyenek Fia képéhez, hogy ő legyen az elsőszülött sok testvér között*” (8,29). Érdemes kiemelniük a *σύμμορφος* kifejezést, amely által azt bizonygatja az apostol, hogy a feltámadásban a kiválasztottak a feltámadt úrhoz lesznek hasonlóak, mint testvérei az elsőszülöttnak, azaz az először feltámadt Jézusnak. Mivel Róm 8-nak nem az a célja, hogy a feltámadásról adjon tanítást, nem ad közvetlen választ arra, hogy mi történik a romlandó test halála és a test dicsőséges feltámadása között. Arról viszont bizonyosságot tesz a fejezet végén, *hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem*

*fejedelmek, sem jelenvalók, sem eljövendők, sem hatalmak, sem magasság, sem mélység, sem semmiféle más teremtmény nem választhat el minket az Isten szeretetétől, amely megjelent Jézus Krisztusban, a mi Urunkban (8,39), azaz a meghalt igazak valamilyen módon Krisztussal vannak.*

Az írásmagyarázók tekintélyes hányada önálló egységként kezeli a 9-11. fejezeteket, olyannyira, hogy többen úgy is vélik, hogy eredetileg egy önálló dokumentum lehetett, amit az apostol beleilleszt a római levélbe. A 9-11. fejezetek központi témája Isten igazságossága és Izrael kiválasztása, és olyan nagy dogmatikai tételek számára ad alapvétést, mint Isten igazságossága, a kiválasztás (predestináció) vagy az egyház és Izrael kapcsolata. Akárcsak a megelőző egységben a 9-11. fejezetekben is a Jézus Krisztus feltámadása, mint teológiai alap jelenik meg, amelyre Pál állandóan visszautal érvelése közben.

A záró fejezetekben (12-16) kevesebb utalás történik a feltámadásra, de itt is mindvégig jelen van, még ha a szöveg felszíne alatt is. Rögtön az egység nyitányában, a 12,1-2-ben azt olvassuk: *Az Isten irgalmára kérlek tehát titeket, testvéreim, hogy okos istentiszteletként szánjátok oda testeteket élő és szent áldozatul, amely tetszik az Istennek; és ne igazodjatok e korhoz, hanem változzatok meg értelmetek megújulásával, hogy megítélhessétek: mi az Isten akarata, mi az, ami jó, ami neki tetsző és tökéletes.* Pál értelmezésében Krisztus feltámadásával már megkezdődött az új eon és az igazaknak már az újhoz kell igazodniuk. Feltűnő, hogy Pál a test odaszánását és az értelem megújítását együtt szorgalmazza, mert meggyőződése szerint e kettő nemcsak elválaszthatatlan, de mind a kettő megújul a feltámadásban. Szó sincs tehát a görög gondolkozásra oly jellemző dichotómiáról, vagy pedig a test megvetéséről.

Témánk szempontjából az utolsó referenciapont a 14,7-9: *Mert közülünk senki sem él önmagának, és senki sem hal meg önmagának; mert, ha élünk, az Úrnak élünk, ha meghalunk, az Úrnak halunk meg. Tehát akár élünk, akár meghalunk, az Úréi vagyunk. Mert Krisztus azért halt meg, és azért kelt életre, hogy mind a holtakon, mind az élőkön uralkodjék.* Ez esetben sem az a célja az apostolnak, hogy a feltámadásról nyújtson eligazító tanítást, de a biztató sorok mögött ott van a meggyőződés Krisztus és általa a benne bízók feltámadásáról, akik úgy éltekben, mint holtukban is az Úr tulajdonai. Ez a szakasz a Fil 1,21-24-et juttathatja eszünkbe, ahol az apostol szintén a Krisztussal való együttlét jó voltáról beszél.

A római levél, mint a teológiai gondolatok igazi kincsesára szilárdan a Jézus Krisztus feltámadására épül. Ebben a levélben Pál soha nem közvetlen módon tanít a feltámadásról, mégis újra és újra visszatér hozzá. Ennek igazi oka az, hogy Pál – noha levelet ír – mégiscsak prédikál. Annak a római gyülekezetnek, amelynek néhány tagját ismeri, és amelyet vágyik



meglátogatni. Márpedig Pál számára minden prédikáció üres és hiábavaló a Krisztus feltámadása nélkül (1Kor 15,14). A római levél bravúros teológiai megoldásai, radikális Krisztus-centrikussága a legfényesebb bizonyítéka annak, hogy Pál valóban *nem akart tudni másról, csak Jézus Krisztusról, róla is mint megfeszítetttről* (1Kor 2,2). De ezt már a korinthusiakhoz írt első levelében mondja Pál és az alábbiakban a korinthusi levélváltásra fogunk összpontosítani.

## 5.5. A feltámadás A korinthusiakhoz írt első levélben

A korinthusiakhoz írt két levélben két nagy egység foglalkozik a feltámadás kérdésével: az 1Kor 15 és a 2Kor 4,7-5,10.

Az 1Kor 15 mint önálló egység a Krisztus feltámadását és feltámadás rendjét nyújtja. Elképzelhető, hogy az apostol olyan híreket kapott Korinthusból, amelyek szerint az ottani közösségben többen kétségbe vonták Jézus feltámadását és implicite az igazak feltámadásának a lehetőségét.<sup>210</sup> Ami az egész levélre igaz - Pál a gyülekezetből érkezett hírekre és kérdésekre válaszol - igaz a 15. fejezetre nézve is. Itt sem teológiai traktátust, vagy eszmefuttatást kapunk, hanem pásztori választ a felmerült kérdésekre. De a válasz nem akármilyen, mondhatni, hogy a kanonikus iratok közül itt találjuk a legátfogóbb tárgyalását a feltámadás kérdésének. Thieselton szerint Pál apostol a klasszikus görög retorika szabályai szerint építi fel a 15. fejezetet.<sup>211</sup> Az első egység (15,1-11) tulajdonképpen a *narratio*, amelyben a szerző felsorolja azokat az általa megdönthetetlennek tartott tételeket, amelyekre az argumentációját felépítheti. A második egység a retorika szabályai szerint a *refutatio*, amelyben a narrátor vagy rétor arra mutat rá, hogy milyen következményei lehetnek annak, ha a logikus és biztos alaptételeket valaki megkérdőjelezi (15,12-19). A harmadik elem pedig a *confirmatio*, azaz az alaptételek újbóli és végleges megerősítése (15,20-28). Ezt egy újabb *refutatio* követi (15,29-34) hogy az utolsó egységben (15,35-58) végleges megerősítést (*confirmatio*) nyerjen a feltámadás ígérete. Mi is ebben a felosztásban fogjuk megvizsgálni a fejezetet:

- Feltámadott a harmadik napon: a feltámadás, mint történelmi tény (15,1-11)
- Ha Krisztus nem támadt fel: A feltámadás nélkül megüresedik a hit (15,12-19)
- Első zsengeként támadott fel Krisztus: A feltámadás rendje (15,20-28)

<sup>210</sup> PERKINS, Pheme: *First Corinthians*, Baker Academic, Grand Rapids, 2012, 172.

<sup>211</sup> THIESELTON, C. Anthony: *First Corinthians*, A Shorter Exegetical and Pastoral Commentary, William Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2006, 264.

- Ha a halottak nem támadnak fel: Elképzelni az elképzelhetlent (15,29-34)
- Elvették az érzéki test, feltámasztatik a lelki test: a test feltámadása (15,35-58)

Mivel az 1Kor 15,5-8-at, mint a feltámadás legkorábbi bizonyítékait már tárgyaltuk, vizsgálatunkat a második nagy egységgel kezdjük. Noha lehetetlen tudnunk, hogy a korinthusiak feltámadáshitét milyen kihívások érték, Pál argumentációja alapján azért le tudunk vonni következtetéseket. Nem járhatunk nagyon messze az igazságtól, ha azt gondoljuk, hogy mint a hellenista világ polgárai, a korinthusiak is osztották koruk és társadalmuk nézeteit. Ez pedig az a populáris neoplatonizmus lehetett, amely nem a test feltámadását, hanem a lélek halhatatlanságát vallotta. A test feltámadását nemcsak lehetetlennek tartották, hanem egyenesen értelmetlennek is, hiszen a testet a lélek börtönének vélték. Nyilván nem mindenki osztotta ezt a nézetet a korinthusi gyülekezetben, de némelyek (12) azzal álltak elő, hogy nincs halottak feltámadása. Figyeljük, mit kérdőjeleznek meg a névtelen atyafiak? Nem az örökéletet, nem a halhatatlanságot, hanem a halottak feltámadását. Néha azt is ki lehet olvasni a sorokból, ami a felszín alatt van és így okkal feltételezhetjük, hogy Pál, amikor Korinthusban tartózkodott, a halottak testi feltámadását tanította. Ezt akkor elfogadták, de később a környezet hatására többen visszatérhettek régi görög hitükre.<sup>212</sup> Ám Pál úgy érvel: *ha nincs a halottak feltámadása, akkor Krisztus sem támadt fel*. A páli teológiában Krisztus feltámadása és a halottak feltámadása elválaszthatatlan. Ha valaki tagadja az egyiket, akkor értelemszerűen a másikat is tagadja. Pál a retorikai *refutatio* szabályai szerint mutat rá a feltételezés tarthatatlanságára és következményére. A következmények pedig számosak és döbbenetesek: hiábavaló igehirdetés, hiábavaló/üres hit, hamis tanúbizonyság, reménytelenség az elhunytak felől.

Ahogy ezt a többi levelekben is láttuk, az apostol számára Krisztus feltámadása alap és igazodó pont, *nélküle minden embernél nyomorultabbak vagyunk* (19). Pál a  $\alpha \text{ Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν}$  biztos hitével vezeti be az *confirmatio* szakaszát az érvelésnek. Az apostol úgy beszél Krisztus feltámadásáról, mint az első termésről. Pál a kifejezést a Kol 1,18-ban használt  $\text{πρωτότοκος}$  értelmében használja itt. Az

<sup>212</sup> Korinthus szinte előképe volt a mai multikulturális világvárosoknak, különböző kultúrák éltek egymás mellett. A vallásos élet is hasonlóan színes volt, különböző szentélyekben próbálták a korinthusiak az istenek kegyeit elnyerni. Ezek a kegyek elsősorban a földi életre vonatkoztak. Természetesen jelen voltak azok a kultuszok is, amelyek a túlvilági életre mutatnak, ezek közül a legjelentősebb az egyiptomi Ízisz kultusz lehetett. A különböző filozófiai iskolák között is jelentős eltérések voltak. Míg a platonisták, mesterük után hittek a feltámadásban és reinkarnációban, addig a cinikusok tagadták azt. Közvetítő állásponton voltak a sztoikusok, akik ugyan hittek a lélekben, de a lelket materiális valóságnak tartották. Nem tudhatjuk biztosan, hogy Pál kikre utal Pál a 15,12-ben, érvelése nem egy adott csoport, hanem a feltámadás tagadása ellen szól.

ἀπαρχὴ kifejezést az LXX is használja, amikor a Leviticus 23,10-ben az első kéve bemutatásáról rendelkezik. A rendelkezésnek kettős célja volt, egyrészt, hogy Izrael számára tudatosítsa, hogy az ország (a föld) a JHVH tulajdona, másrészt pedig, hogy az első kéve által az egész termést felajánlja neki. Nem lehet kétségünk afelől, hogy Pál a metaforát tudatosan választotta: az első zsenge után következik maga a termés, és ha az első az Istené lett, a többi is az övé lesz. A 21-22-ben, akárcsak a Róma 5-ben, Pál újra az Ádám-Krisztus antitézissel ábrázolja a feltámadást. A halál Ádám által jött be a világba, az élet pedig Krisztus által. A páli érvelésben Krisztus ugyanolyan emberi természettel rendelkezett, mint Ádám, és feltámadása által megújította az egész emberi nemzetséget. Logikus következtetés? Nem, de az allegóriák és metaforák világában nem szabad és nem lehet szigorúan racionális gondolatmenetet keresni.

A páli gondolatmenetben az igazak eljövendő feltámadása a bűnös ember halálának antitézise: *Mert ahogyan Ádámban mindnyájan meghalnak, úgy a Krisztusban is mindnyájan életre kelnek* (ζωοποιέω) (15,22).<sup>213</sup> Conzelmann szerint az első század zsidó teológiája Ádámot már az egész emberiség archetípusaként látta.<sup>214</sup>

A 23-26-ban a feltámadás menetrendjéről beszél az apostol. A τᾶγμα, ἔπειτα, εἶτα, ὅταν kifejezések mind arra utalnak, hogy a páli teológiai látás több lépcsőben képzeletben el a feltámadást:

- (1) Először támadt fel Krisztus,
- (2) majd az Ő eljövetele után azok,
- (3) akik Krisztuséi, majd
- (4) a vég amikor eltöröltetik a halál.

A feltámadás rendjének bemutatása közeli rokonságot mutat a zsidó pszeudepigráf apokaliptikával,<sup>215</sup> azzal a döntő különbséggel, hogy míg az a jövőben valósul meg, emez már Krisztus feltámadásával megkezdődött. A Pál teológiájában Isten átadta az uralkodást

---

<sup>213</sup> Érdemes itt röviden belepillantani a korabeli pszeudepigráf irodalom ide vonatkozó utalásaira. Ezsdrás negyedik könyve: *Mert, ahogy az első Ádám* (első, mint archetípus) *gonosz szívvel terhelten vétkezett úgy vétkeztek azok is, akik tőle származtak. Ekképpen a kór* (a halál) *állandóvá vált* (3,21-22). Hasonlóképpen vélekedik az Ádám és Éva élete c. munka szerzője: *És Ádám így szólt Évához: Mit cselekedtél? Nagy sebet ejtettél rajtunk, törvényteleniséget és bünt hoztál minden nemzedékünkre* (Ádám és Éva élete 44,2). A Báruk második könyvében pedig ez áll: *Ádám vétkezett és ezért halál határozott el mindazok ellen, akik megszületnek* (2Bár 23,4). A kiragadott példák jól mutatják, hogy az első század teológiai gondolkodása miként használta az Ádám archetípust. Nos, ebben a kontextusban már érthető a páli hasonlat: *Mert ahogyan Ádámban mindnyájan meghalnak, úgy a Krisztusban is mindnyájan életre kelnek*. Ha Ádám lehet az archetípusa a régi embernek, akkor Krisztus is lehet az újjé.

<sup>214</sup> CONZELMANN: *ICorinthians*, 268.

<sup>215</sup> SCHWEITZER, Albert: *The Mysticism of Paul the Apostle*, A. & C. Black, New York, 1931, 84-90.

Jézusnak a feltámadással, aki már megkezdte az uralkodását, amely az általános feltámadás és ítélet után teljesedik ki, *amikor eltöröl minden fejedelemséget, minden hatalmat és erőt* (24). Krisztus uralkodása (szuverenitása) már jelen van a mában, akárcsak az erők és a hatalmak lába alá vettetése (25). A hívők ugyan ki vannak téve ezeknek az erőknek és hatalmaknak, de ezek már nem uralkodhatnak rajtuk (8,34-39). A feltámadás a már igen, de még nem feszültségben már megkezdődött, akárcsak a Krisztus uralkodása is. Ez a szakasz is át van szöve Ószövetségi referenciákkal, amelyeket Pál kreatívan értelmez. Mint utolsó ellenség töröltetik el a halál (26), tesz bizonyosságot Pál, és ezzel sok fejtörésre ad okot a modern kritikusoknak. Ugyanis a természetes folyamat az lenne, ha eltöröltetik a halál és utána következik a feltámadás. A halál megszemélyesítése nem új, az apokaliptikus irodalomban ez gyakran használt kép. A halál eltöröltetése/megszüntetése ebben a kontextusban azt hangsúlyozza, hogy az ember Krisztus által nemcsak megszabadul a halál hatalmától, hanem azt is, hogy az új és tökéletes Istenuralomban nincs már többé szerepe a halálnak. (A 27-28. teológiai okfejtése már nem a feltámadásra vonatkozik, hanem az Atya-Krisztus viszonyrendszerre, amit jelen keretek között nem tudunk vizsgálni.)

A 15 fejezet egy újabb *refutatio*t tartalmaz, rámutatva, hogy milyen következményei lehetnek, ha Krisztus valóban nem támadt fel. Hiábavalóságok, ha a halottak nem támadnak fel: (1) a halottakért való megkeresztelkedés, (2) a veszedelmek és a (3) szent élet vállalása. Sem a kanonikus, sem pedig az apokrif iratok nem említik a korai keresztyénség halottakért való keresztelkedését. Abban viszont a 29. vers alapján biztosak lehetünk, hogy ez bevett gyakorlat lehetett Korinthusban, sőt Pál még nem is vonja kétségbe a gyakorlat jogosultságát. Az, hogy ez egészen pontosan mit jelentett, most nem vizsgáljuk,<sup>216</sup> a mi szempontunkból az a fontos, ahogy Pál kimutatja a Korinthusiak hitében fennálló ellentmondást. Egyrészt azt mondják, nincs a halottak feltámadása, másrészt megkeresztelkednek a halottakért (esetleg helyett?). Pál a *retorikai refutatio* klasszikus szabályainak betartásával mutat rá az ellentmondás abszurditására. Ugyanilyen ellentmondás Pál szerint a veszélyek vállalása is, abban az esetben, ha nincs feltámadás (31-32). Nem tudjuk milyen veszedelmekre utalhatott Pál. Bruce úgy véli, hogy Efézus említése utalás a Déméter féle lázadásra (ApCsel 19,23) Szintén F. F. Bruce említi, hogy az egy évszázaddal később keletkezett Pál cselekedetei apokrif iratokban Pál egy orozslánnal viaskodik az efézusi teátrumban.<sup>217</sup>

A harmadik példa az ellentmondásra, a szent élet vállalása, annak jutalma nélkül: *Ha a halottak nem támadnak fel, akkor együnk és igyunk, mert holnap úgyis meghalunk* (32). Pál

<sup>216</sup> Részletes elemzésérd lásd: CONZELMANN: *First Corinthians*, 275-277.

<sup>217</sup> BRUCE, F. F.: *1 and 2 Corinthians*, Oliphants, London, 1971, 150.

ez esetben is szabadon idéz a héber szent hagyományból, mégpedig a Salamon bölcsességéből: *Mint árnyék, tovatűnik a mi kiszabott időnk, és visszavonhatatlan az életünk vége, mert pecsét kerül reá és senki sem fordíthatja vissza. Nosza hát, élvezzük mindazt a jót, ami van, habzsoljuk a teremtett világ ajándékait mohón, mint ifjúságunknak idején.* (Salamon Bölcsessége 2,5-6) Ez a leírás akár az epikuroszai filozófiai iskola követőit is jellemzi, nem kizárt, hogy Pál ettől is óvja a korinthusiakat. Mindenesetre az biztos, hogy az apostol számára egyértelmű, hogy a feltámadásba vetett hitnek egy megújult élet formájában etikai konzekvenciái kell legyenek (34). Pál egy kérdéssel indítja el az 1Kor 15 döntően fontos egységét: Ἄλλὰ ἐρεῖ τις πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροὶ ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; ezzel is jelezve, hogy itt a test (σῶμα) feltámadásának kérdését fogja tisztázni. A retorikai célzatú kérdést ugyancsak retorikai típusú válasz követi: az ἄφρων (ostoba) kifejezés egyik gyakori jelzője a korabeli görög szónoklatoknak. A válasz azonban már lényegi információkat nyújt Pál feltámadásteológiájáról. Az argumentációja az első század biológiai és asztronómiai ismereteinek analógiája mentén halad: *Esztelen. Amit vetsz, nem kel életre, míg előbb el nem rothad, és amit elvetsz, azzal nem a leendő testet veted el, hanem csak a magot, talán búzáét vagy valami másét. De Isten olyan testet ad annak, amelyet elhatározott, mégpedig minden egyes magnak a neki megfelelő testet* (15,36-38). Pál központi érve a búzamag hasonlata, amely az első század biológiai ismeretei szerint elhal, és új életre támad egy másik, magasabb minőségi formában.<sup>218</sup> Pál szerint a feltámadásban is valami hasonló történik, a test (σῶμα) meghal és eltemetik, majd a feltámadáskor átalakulva új életre kel. Érdekes azonban jobban is megnéznünk a mag (κόκκος) hasonlatát, ugyanis jól példázza Pál feltámadásteológiáját, amelyben egyszerre van jelen a földi és a feltámadott test közötti kontinuitás és diszkontinuitás: az elvetetett test fog feltámadni, de egy másik minőségben (φθορά romlandó – ἀφθαρσία romolhatatlan). Igaza van Conzelmannnak, amikor azt mondja: Pál számára a test nélküli feltámadás gondolata felfoghatatlan.<sup>219</sup> Amiről itt Pál beszél nem azonos a régi testtel, de abból nő ki, illetve alakul át. Nem azért, mert az emberi testben megvan ehhez valamilyen képesség, hanem Isten akaratából (38-39). Wright szerint ezekben a versekben Pál közvetlenül utal az 1Móz 1-2 fejezetekre, ezzel is jelezve, hogy a feltámadásban az új teremtés veszi kezdetét. Wright úgy látja, hogy ezért utal Pál az állatok, madarak, halak testére, vagy pedig a csillagokra, mint világító testekre. Wright szerint míg az első teremtése csúcspontja az ember megteremtése volt, addig az új teremtésnek a helyreállított Ádám lesz a

<sup>218</sup> MALINA, J. Bruce – PILCH, J. John: *Social Science Commentary on the Letters of Paul*, Fortress Press, Minneapolis, 2006, 127.

<sup>219</sup> CONZELMANN: *1Corinthians*, 280.

csúcsa.<sup>220</sup> A sokféle test analógiájával érvel Pál a többféle emberi test létezésének lehetősége mellett: *Vannak mennyei testek, és vannak földi testek, de más a mennyeiek fényessége, és más a földieké. Más a nap fényessége, más a hold fényessége, és más a csillagok fényessége: mert egyik csillag fényességben különbözik a másik csillagtól.* (40-41) Nem lehet tehát kétségünk afelől, hogy Pál a test feltámadását tanította, de nem a hús és vér megelevenedését. Ezt a teológiai célt szolgálja a szövegben a mag hasonlata, amely nem úgy támad új életre, hogy kiássák, hanem úgy, hogy Isten megeleveníti, testet ad neki, „*mégpedig minden egyes magnak a neki megfelelő testet*” (38). E test milyenségére nézve a 42-54. versek adnak választ. Két döntő fontosságú kérdést is megválaszol ez a szakasz. Az első: hogyan fog történni a feltámadás (ἀνάστασις), a második: milyen testtel fognak a halottak feltámadni? Az első kérdésre adott válasz tovább bővíti a mag hasonlatával bevezetett gondolatot: *Így van a halottak feltámadása (ἀνάστασις) is. Elvettetik romlandóságban, feltámasztatik (ἐγείρω) romolhatatlanságban; elvettetik gyalázatban, feltámasztatik dicsőségben; elvettetik erőtlenségben, feltámasztatik erőben* (42-44). Pál számára a feltámadás egy radikális átalakulás: a romlandó romolhatatlanná (φθορά-ἀφθαρσία), a gyalázatos dicsőségessé (ἀτιμία-δόξα), az erőtlenség erővé (ἀσθένεια-δύναμις) az érzéki pedig lelki alakul (ψυχικός-πνευματικός). A retorikai eszközként felvonultatott ellentétpárok mind az átváltozás radikális voltát hivatottak hangsúlyozni. Itt újra látnunk kell a kontinuitás és diszkontinuitás kettősségét, amely oly jellemző Pál apostolra. Talán túlzó Michael L. Licona megállapítása, amely szerint a szöveg szinte láttatja, ahogy Pál a saját testére mutat, hangsúlyozva, hogy ez a test fog romolhatatlanságba öltözni, valahogy úgy, mint ahogy az ember magára ölt egy nagykabátot,<sup>221</sup> de a lényegét jól fogja meg: ebből a testből fog kialakulni az új, lelki test (mag hasonlat). Két kulcskifejezést kell tisztáznunk:

- σῶμα ψυχικός
- σῶμα πνευματικός

Pál számára σῶμα kifejezés nemcsak a hús vér testet jelentette, hanem az egész embert, testével, egyéniségével, szociális meghatározottságaival együtt. A ψυχικός jelző jól egészíti ezt ki, és itt lelkes-testet jelent. A lelkes test pedig ebben a kontextusban az emberi test. F. F. Bruce szerint ez közvetlen utalás a 2Móz 2,7 versre, amely szerint az ember élő lélekké lett.<sup>222</sup> Ezért talán egy kissé egyoldalú az új magyar fordítás érzéki test kifejezése. Szó sincs tehát arról, amit több fordítás is használ, hogy itt a fizikai (anyag) és a lelki (éter) test

<sup>220</sup> WRIGHT: *The Resurrection*, 341.

<sup>221</sup> LICONA: *The Resurrection of Jesus*, 406.

<sup>222</sup> BRUCE: *1 and 2 Corinthians*: 152.

ellentétpárjáról lenne szó. Licona nagyon részletesen vizsgálja ezt a kérdést és arra az első látásra meglepő következtetésre jut, hogy az első század görög nyelvű irodalmában a ψυχικός gyakorta a σώματος ellentéte.<sup>223</sup> A második századtól kezdve pedig a ψυχικός sokszor úgy tűnik fel, mint a φυσικός antitézise. Maga a kifejezés hatszor jelenik meg az újszövetségi iratokban, a hat megjelenés közül pedig négyszer az 1Kor 15 fejezetben: az 1Kor 2,14; 15,44 (két alkalommal); 1Kor 15,46 versekben. Az első előfordulásakor is az 1Kor 2,14 versben a ψυχικός a πνευματικός ellentéte, de itt sem a fizikai test ellentétéként értendő. Pál itt a régi és az új embert állítja szembe egymással, úgy érvelve, hogy: ψυχικός δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστὶν καὶ οὐ δύναται γινῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. Nehezebb dolgunk van a σῶμα πνευματικός meghatározása esetében. Kétségtelen, hogy nagyon sok esetben a πνευματικός szellemi, azaz anyagnélküli (értsd testnélküli) dolgokat vagy jelenségeket ír le. Ugyanakkor nagyon sok esetben nem csak ezt jelenti. Érdeemes itt hangsúlyozni, hogy amint korábban kimutattuk, több görög filozófiai iskola is a lélek materiális voltát tanította. Nem egyértelmű tehát, hogy a πνευματικός az anyagi antitézise lenne. De lássuk, hogy milyen értelemben használja másutt Pál a kifejezést. A kifejezés 26-szor fordul elő az Újszövetségben, egy kivétellel (1Pét 2,5) mindig a páli levelekben. Licona szerint az Ef 6,12 kivételével<sup>224</sup> sehol sem használja Pál a kifejezést éteri, azaz a testetlenség kifejezésére.<sup>225</sup> Mit jelenthet tehát a σῶμα πνευματικός? Egy olyan (megújult) testet, amelyet teljes egészében a lélek ural. Míg a σῶμα ψυχικός -ban ott van a lélek lehelete, addig a σῶμα πνευματικός teljes egészében a lélek uralma áll. Ez pedig az a test, amelyet feltámadásban kapnak azok, akik már itt e földön a Krisztuséi. Ez a test folytatása ugyan az eredeti σῶμα ψυχικός-nak, de attól mégis különbözik. Bármennyire is szeretnénk beleolvasni elképzeléseinket ebbe a kifejezésbe, nincs benne lényegében semmi konkrét a feltámadott test szubsztanciájáról. Pál szerint test lesz, amelyet teljes egészében a lélek ural, de e test milyenségéről többet nem árul el. És így már érthető, hogy miért folytatja Pál így az érvelést: *Az első ember, Ádám, élőlényé lett, az utolsó Ádám pedig megelevenítő Lélekké. De nem a lelki az első, hanem a földi, azután a lelki. Az első ember földből, porból való, a második ember mennyből való. Amilyen a földből való, olyanok a földiek is, és amilyen a mennyből való, olyanok a mennyiek is. És amint viseltük a földinek a képét, úgy fogjuk*

---

<sup>223</sup> LICONA: *The Resurrection*, 407.

<sup>224</sup> Ha pedig az Efézusi levelet pszeudó-páli levélnek vesszük, akkor lényegében sehol sem használta az apostol ebben az értelemben ezt a kifejezést.

<sup>225</sup> LICONA: *The Resurrection*, 49.

*viselni a mennyeinek a képét is.* (45-49) Pál korának hellenista világszemléletét utasítja vissza, amely szerint – Platón nyomán – az elsődleges teremtés az ideák világa volt, amelyeknek romlott tükörmása a való világ. Pál viszont ragaszkodik a héber szent hagyományok rendjéhez: először teremtette Isten az első embert a földből, porból (1Móz 2,7), amit követ majd a második ember, a mennyből való: *de nem a lelki az első, hanem a földi, azután a lelki* (47). A 49. vers: *és amint viseltük a földinek a képét, úgy fogjuk viselni a mennyeinek a képét* (εἰκῶν) *is*, tulajdonképpen megerősíti a 22. vers gondolatát: *„Mert ahogyan Ádámban mindnyájan meghalnak, úgy a Krisztusban is mindnyájan életre kelnek* (ζωοποιέω). Akik a feltámadásban részesülnek, azok Krisztus ábrázatát (εἰκῶν) fogják hordani, azaz olyanok lesznek, mint Krisztus. Itt újra azt a jellegzetesen páli gondolatot találjuk, amely szerint a feltámadás prototípusa és modellje a Jézus Krisztus feltámadása.

Az 50-58. tulajdonképpen a klasszikus retorika elemei szerint elmélyíti a megelőzőekben olvasottakat. Érdekes viszont látni, hogy Pál ekkor még meg van győződve arról, hogy földi életében még megéri a parúziát: *Hirtelen egy szempillantás alatt, az utolsó harsonaszóra; mert meg fog szólalni a harsona, és a halottak feltámadnak romolhatatlanságban, mi pedig elváltunk.* Két jelentős kifejezés is szerepel a szövegrészben és megerősítik azt, amit eddig is olvastunk. A halottak fel fognak támasztatni (ἐγερθήσονται – ἐγείρω) mondja a jövő idejű szenvedő alakú igealak. Ugyancsak ebben a nyelvi konstrukcióban áll Pál apostolnak az elválásban való reménye is (ἀλλαγισόμεθα – ἀλλάσσω), hitet téve arról, hogy a feltámadás a jövőben valósul meg, és nem a hellenista szemlélet halhatatlan lélek elképzelése szerint, hanem Isten újjáteremtő ereje által, *aki a győzelmet adja nekünk a mi Urunk Jézus Krisztus által* (57).

Az 1Kor 15 a leghosszabb feltámadással foglalkozó irodalmi egység nemcsak a páli levelekben, hanem a teljes kanonikus Szentírásban. Ekképpen jelentősége témánk és egyben keresztyén hitünk szempontjából felbecsülhetetlen. Az 1Kor 15-ben megfogalmazott tanítások szervesen illeszkednek bele abba a teológiai koncepcióba, amelyet az autentikus Páli levélből is megismerhettünk. Ez a feltámadáskoncepció egyenes folytatása annak a zsidó teológia felfogásnak, amely a feltámadást az új teremtés formájában képzelte el.<sup>226</sup> A döntő különbség a páli teológiai látás és a farizeusok (akik közé Pál egykoron számláltatott) feltámadáshite között, hogy Pál azt vallotta: Krisztus feltámadásával már megkezdődött az

---

<sup>226</sup> A hívő zsidók az Ez 37. szellemében várták Izrael helyreállítását, a halál eltörlését (Ézs 25,8). Különösen erős ez a meggyőződés a Makkabeusok második könyvében.



általános feltámadás.<sup>227</sup> Ebben a levélben még van győződve arról, hogy ő még élteben megéri a feltámadást, elváltozást. Az 1Kor 15 alapján világosan megállapíthatjuk, hogy az apostol a feltámadást több lépcsőben képzelte el:

1. Krisztus feltámadása;
2. az igazak (akik Krisztuséi) feltámadása;
3. a halál eltörlése.

Pál itt sem említi, hogy mi történik a holtakkal a halál és feltámadás között, de itt is érezni azt a meggyőződését, hogy a halottak Krisztussal vannak. Egy másik igen jellegzetesen páli tanítás a kontinuitás és diszkontinuitás kettőssége a lelkes emberi test és a feltámadt spirituális test között. Mindkettő test lesz, ebben van a folytonosság, de a feltámadt test minőségében más lesz, ebben van különbség. Pál tehát a test feltámadását vallotta, mégpedig Krisztus teste feltámadásának analógiája szerint.

## 5.6. A feltámadás A korinthusiakhoz írt második levélben

Ez a levél az apostol egyik legszenvedélyesebb hangvételű írása, amelyben nemcsak a gyülekezetet érintő tanításokat fogalmaz meg, hanem személyes hitélményeiről is őszintén vall. Nem csoda tehát, hogy a levél minden gondolata mögött a feltámadás boldog bizonyossága húzódik meg. Igen szemléletes példája ennek a bizonyosságnak a 2Kor 1,9, ahol az apostol az ázsiai nyomorúságaival kapcsolatosan írja: *Sőt mi magunk is elszántuk magunkat a halálra azért, hogy ne önmagunkban bizakodjunk, hanem az Istenben, aki feltámasztja (ἐγείρω) a halottakat.*

A feltámadással kapcsolatban a legérdekesebb információkat a 2Kor 5,1-10 tartalmazza: *Tudjuk pedig, hogy ha földi sátrunk összeomlik, van Istentől készített hajlékunk, nem kézzel csinált, hanem örökkévaló mennyei házunk. Azért sóhajtozunk ebben a testben, mivel vágyakozunk felölteni rá mennyből való hajlékunkat, ha ugyan nem bizonyulunk felöltözve is mezíteleneknek. Mert mi is, akik e sátorban vagyunk, megterhelten sóhajtozunk, minthogy nem szeretnénk ezt levetni, hanem felölteni rá amazt, hogy a halandót elnyelje az élet. Isten pedig, aki minket erre felkészített, zálogul adta nekünk a Lelket. Tehát mindenkor bizakodunk, és tudjuk, hogy amíg a testben lakunk, távol lakunk az Úrtól; mert hitben járunk, nem látásban. De bizakodunk, és inkább szeretnénk kiköltözni a testből, és hazaköltözni az Úrhoz.*

---

<sup>227</sup> A feltámadással kapcsolatos zsidó elvárások nem az egyén feltámadására összpontosítottak, az egyén az igazak közösségében támad fel.

*Ezért arra törekszünk, hogy akár itt lakunk még, akár elköltözünk, kedvesek legyünk neki. Mert mindnyájunknak leplezetlenül kell odaállnunk a Krisztus ítélőszéke elé, hogy mindenki megkapja, amit megérdemel, aszerint, amit e testben cselekedett: akár jót, akár gonoszat.*

Aligha van ennél vitatottabb szövegegység a feltámadással kapcsolatosan, ugyanis többféleképpen is lehet értelmezni. A legtöbb zavart az okozza, hogy Pál arról beszél: kívánjuk a lelki testet felöltetni a földi sátorra. A Pál által használt kép felveti a kérdést: mikor kapják meg a halottak a lelki testet? Rögtön a halál után, avagy csak a parúzia bekövetkeztekor? (1Kor 15, 51-58; 1Thessz 4,13-18; Fil 3,20-21) A XX. század derekán főleg az angolszász teológiában volt domináns az a gondolat, hogy Pál teológiájában kimutatható egy fejlődési (változási) ív. Ennek az elképzelésnek a bajnoka C.H. Dodd volt, aki a *The Mind of St. Paul: Change and Development*<sup>228</sup> c. munkájában amellettt érvelt, hogy míg az ifjú Pál arról volt meggyőződve, hogy még életében bekövetkezik a parúzia, addig az idősebb és a halál közelébe érő Pál már inkább abban reménykedett, hogy az örök életet már a halál pillanatában elnyeri, azaz a feltámadást illetően földcsuszamlásszerű változás ment végbe teológiai látásmódjában. A bizonyíték? A látható különbség az 1Kor 15 és 2Kor 5,1-10 között. Természetesen Dodd érvelése nem győzött meg mindenkit. F. F. Bruce azt az átmeneti megoldást javasolja, amely szerint Pál nem változtatta meg a feltámadással kapcsolatos többlépcsős elképzelését, de mivel elvesztette azt a meggyőződését, hogy megéri a parúzia bekövetkeztét, most már inkább kívánná felöltetni a lelki testet.<sup>229</sup> Ez nem döntő változás az 1Kor 15-höz képest, ugyanis csak arról van szó, hogy ha lehetne, akkor Pál szeretné elkerülni a halál és a feltámadás közti köztes állapotot (4). Ezek szerint a *γυμνός* kifejezés azt a köztes állapotot jelenti, amelyben a meghalt hívők test nélkül várják a feltámadás óráját. Lehet ebben egy kis polemikus töltet is a gnosztikusok és a hellenisták ellen, akiknek a test a lélek börtöne, a halál pedig a szabadulás pillanata volt. Ezzel szemben Pál életigenlő zsidó szemléletében sem a halál, sem pedig a test nélküli meztelenség nem volt kívánatos. Pál számára a vágyott állapot nem a halál, nem a köztes állapot, hanem a feltámadás. Az 5. versben pontosan ez a bizakodás szólal meg: *Isten pedig, aki minket erre felkészített, zálogul adta nekünk a Lelket*. Mire készített fel Isten? Ebben a kontextusban a várásra. Akár földi sátorban, akár elbomlott állapotban (5,1) az igazak várják a feltámadást, amelynek záloga a hitet adó és erősítő lélek. A 6-10. versek ennek a bizakodásnak a

---

<sup>228</sup> DODD, C. H.: *The Mind of Paul: Change and Development*, *Bulletin of the John Rylands Library*, 18(1) (1934), 69-110.

<sup>229</sup> BRUCE, F. F.: *1 & 2 Thessalonians*, *Word Biblical Commentary*, Word Books, Waco, Texas, 1982, 200-201.

szárnyaló igéi, ahol újra felbukkan az Úrhoz való hazaköltözés reménysége, amit a fentiek fényében nem a halál, hanem a feltámadás (parúzia) kívánásaként lehet inkább értelmezni. A 9-10. vers újra megerősítik azt a gondolatot, hogy az igazak már a földi életet is a feltámadásra nézve élik, tudva, *hogy mindenki megkapja, amit megérdemel, aszerint, amit e testben cselekedett: akár jót, akár gonoszat* (10).

Nincs okunk azt feltételezni, hogy az 1Kor és 2Kor között áthidalhatatlan különbségek lennének a feltámadás megítélése kérdésében, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy a későbbi keletkezésű Római levélben Pál visszatér a már megszokott feltámadásteológiájához. Mi is úgy véljük, hogy Pál számára a halál fenyegető közelsége megváltoztatta a perspektívát, ahonnan a kérdést nézte. Pál már nem volt biztos abban, hogy földi testében megéri az Úr visszajövetelét. De ezen a perspektívaváltáson az egész korai keresztyénség átesett, hiszen meg kellett tapasztalniuk, hogy minden nap elteltével a halál egyre közelebb, a parúzia pedig egyre távolabb került.

## 5.7. Pál feltámadáshite

Pál apostol vallomásaiból tudjuk, hogy megtérése előtt, mint tarzusi Saul lelkes tagja volt a farizeusi iskolának (Gal 1,13-14). A XX. század második felének minden jeles kutatója nemcsak egyetért abban, hogy Pál magával hozta kora farizeusainak meggyőződéseit a feltámadással és az ítélettel kapcsolatosan, hanem vallják, hogy ezek a meggyőzések nemcsak Pál szemléletét formálták a Krisztusban kapott megváltásról, hanem az egész korai keresztyénségre is kihatással voltak.<sup>230</sup> Noha Pál, mint korának egyik legműveltebb és legkreatívabb írástudója, minden bizonnyal ismerte a hellenista filozófiai iskolák tanítását a lélek halhatatlanságáról, nemhogy nem inspirálódott belőlük, hanem állandó harcban ezekkel, a gyülekezetekben újra és újra felbukkanó tévtanítások okán. Pál a görög filozófia terminológiáját is kerülte, amennyire ez egyáltalán lehetséges volt a görög nyelvet, mint médiumot használva. Pál feltámadásteológiája a héber szent hagyományra épült és gondolkodása magán viselte a korabeli farizeus teológia legfontosabb hitelveit. Ekképpen Pál hitt az igazak feltámadásában, az ítéletben és Izrael jövőbeli helyreállításában, mégpedig úgy, hogy az alapokat a héber szent hagyományok adták, az értelmezési kulcsot viszont a Krisztus esemény. Ekképpen a páli feltámadásteológia egy „mutáns változata” az inter-testamentális

---

<sup>230</sup> DAVIES, W. D.: *Paul and Rabbinic Judaism*, London, SPCK, 1970.

SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism, a Comparison of Patterns of Religion*, London, SCM, 1977.

korban megszilárduló zsidó eszkatológiának. Mindkettő azonos gyökerekből táplálkozik, de más gyümölcsöket hajtanak. Pál, Krisztus feltámadásának fényében meg volt győződve arról, hogy már megkezdődött, amit kortársai oly nagyon vártak: az igazak feltámadása, akiknek első zsengeje volt Krisztus.

Pál korai levelei azt a meggyőződést sugározzák, hogy a halottak feltámadása közel van és a parúzia még az apostol életében megvalósul. Amint kimutattuk, Pál a feltámadást több lépcsőben képzelte el: először Krisztus, utána azok, akik a Krisztuséi, ítélet, a halál eltörlése és örök élet. A hívők Pál szerint már itt ebben a földi életben a bűn szolgaságából új életre támadnak (Kol 2,12). Pál számára a feltámadás a test feltámadását jelentette, de nem a hús és vér, hanem a lelki testét. Ez a test egyszerre lesz folytatása és radikális megújítása a réginek. Mindez egy új teremtésben valósul meg: Isten új és romolhatatlan testet ad az igazaknak. Pálnak ez a meggyőződése szépen illeszkedik a korabeli farizeusi teológiába, amely szintén azt várta, hogy az igazak feltámadjanak és részesüljenek az eljövendő és romolhatatlan országban. A döntő különbség az, hogy Pál számára a feltámadás archetípusa és modellje Krisztus feltámadása: Isten *elváltoztatja a mi nyomorúságos testünket, hogy hasonló legyen az Ő dicsőséges testéhez, amaz Ő hatalmas munkája szerint, amely által maga alá is vethet mindeneket* (Fil 3,21). Pál farizeus kortársai még várták azt, ami Pál számára már megkezdődött. Jogos kérdés, hogy mi okozhatta Pál számára ezeket a lényegbe vágó mutációkat? Miért változtatta meg zsidó írástudói hitét? Az egyetlen plauzibilis válasz: Jézus Krisztus feltámadása.

## 6. JÉZUS FELTÁMADÁSÁNAK LEÍRÁSA AZ EVANGÉLIUMOKBAN

### 6.1. A feltámadás a szinoptikus evangéliumokban

Noha mind a szakirodalom, mind a jelen dolgozat a *feltámadáselbeszélések* kifejezést használja, érdemes hangsúlyoznunk, hogy az evangéliumok nem számolnak be a tulajdonképpeni feltámadásról, hanem a feltámadás utáni állapotokat írják le, amikor az üres sírról, vagy Jézus megjelenéseiről tudósítanak. Ekképpen a feltámadás maga kívül esik úgy az evangélisták, mint a késői történészek vizsgálatának hatáskörén.

A kanonikus evangéliumok feltámadástörténeteinek vizsgálatához a kiindulópontot a klasszikus két forrás elmélet adja, amely szerint mind Máté, mind Lukács forrásként használták a Márk evangéliumát.<sup>231</sup> Ez érvényes a feltámadáselbeszélésekre is, amelynek külső kereteit Márk evangéliuma határozza meg. Éppen ezért dolgozatunkban Márk evangéliumából indulunk ki, megvizsgálva az üres sírt és a hozzá kapcsolódó hagyományokat, majd azt, hogy miként jelenik meg ez a hagyomány másik két szinoptikus evangéliumban.

Noha az evangéliumok keletkezésének korát lehetetlen pontosan meghatározni, mégis, a kutatók túlnyomó többsége szerint Márk evangéliuma a legkorábbi a kanonikus evangéliumok között. Feltételezett keletkezési ideje a 70-es évek eleje,<sup>232</sup> tehát mintegy tizenöt-húsz évvel a feltámadás őskérügmáját hordozó páli levelek után születhetett. Sajnos a két dátum között vagy nem keletkeztek, vagy nem maradtak meg írásos források, így nem tudjuk egészen pontosan nyomon követni a feltámadástörténetek alakulását. Ebben a kevésbé dokumentált tizenöt-húsz évben alakult ki a Jézus életének, halálának és feltámadásának a narratívája. Pál, aki a Jézus feltámadásának legkorábbi forrásait biztosítja, feltűnően keveset ír leveleiben Jézus életéről, sőt tanításaira is csak szórványos utalásokat tesz (1Kor 11,23-25; 1Kor 7,10-11). Ennek legvalószínűbb oka az őskeresztyénségnek az a meggyőződése lehetett, amely szerint Isten eszkatológiai királysága minden percben megkezdődhet, így a beszédek és történetek feljegyzése akár céltalannak is tűnhetett. A hatvanas - hetvenes években viszont már felmerült annak szükségessége, hogy Jézus életének, halálának és feltámadásának

---

<sup>231</sup> BELLINZONI, J. Arthur: *The Two-Source Hypothesis: A Critical Appraisal*, Mercer University Press, 1985.

<sup>232</sup> BORG: *The Evolution*, 149.

eseményeit történet formájában mondják el, majd írásba is rögzítsék. Így születik meg Márk evangéliuma, és vele együtt az első írott bizonyágtétel az üres sírról.

## 6.2. Jézus temetése

Az üres sír története feltételezi Jézus nagypénteki temetésének történetét is, hiszen, ha a temetés történelmietlen, akkor értelemszerűen az üres sír története is az. Éppen ezért nagyon röviden meg kell vizsgálnunk a Jézus temetésére vonatkozó hagyományt is. Több kutató kétségbe vonja a Jézus temetésére vonatkozó hagyomány történelmiségét. John Dominic Crossan például azzal érvel, hogy noha több száz, akár több ezer keresztre feszítés történhetett az első század Palesztinájában, csak egyetlen olyan csontmaradványt találtak, amely egyértelműen magán viseli a keresztre feszítés szomorú jeleit.<sup>233</sup> Crossan szerint ez azért van így, mert a rómaiak végső bosszúként és elrettentő példa gyanánt gyakorolták ezt a kivégzésnemet, amelyhez hozzátartozott mind az elítélt családjának, mind magának az elítéltnak a halálon túli megbüntetése, megszegyenyítése is. Azaz még az eltemetés utolsó kegyeleti aktusát is megtagadták az elítéltektől. Ez kétségtelenül így van, azonban éppen maga az egyetlen felfedezett csontmaradvány a bizonyíték arra, hogy mégis voltak kivételek és kivételes esetek. Márpedig a názáreti Jézus ünnepnapjára és ekképpen rendkívüli megfeszítése ilyen kivételes eseménynek számított,<sup>234</sup> még akkor is, ha ennek Pilátus és a római adminisztráció más értelmezést adott, mint a későbbi keresztyén hagyomány. Ugyanakkor a zsidó törvények szerint is azonnal el kellett temetni a kivégzettek holttestét (Duét 21,22-23), és kevésbé valószínű, hogy a római hatóságok figyelmen kívül hagyták volna a zsidók érzékenységét e tekintetben. Ugyanakkor, tudunk olyan írott forrásokról, amelyek arról tanúskodnak, hogy a hatóságok visszaadták a családoknak eltemetésre a kivégzettek holttestét,<sup>235</sup> sőt maguk az evangéliumok is beszámolnak arról, hogy Keresztelő János tanítványai kikérik, és megkapják mesterük holttestét (Mk 6,29). A temetést végző Arimathiai József is minden valószínűség szerint történelmi személy lehetett, hiszen amellett, hogy mind a négy evangélium, sőt Péter evangéliuma is megemlíti, kevésbé valószínű, hogy a korai keresztyénség a zsidó arisztokrácia egy tagját beemelné a történetbe, anélkül, hogy

---

<sup>233</sup> CROSSAN, J. Dominic: *Jesus, A Revolutionary Biography*, Harper, San Francisco, 1995, 123-152.

<sup>234</sup> BIRD-CROSLY: *How Did Christianity Begin? A Believer and a Non-Believer Examine the Evidence*, SPCK, London, 2008, 39-40.

<sup>235</sup> PHILÓN, in: Flaccum 83: *“Tudok olyan esetekről, amikor keresztre feszített egyéneket az ünnep alkalmából visszaadtak családjaiknak, annak érdekében, hogy eltemessék őket és megkaphassák a végtisztességet.”*

ennek szilárd történelmi alapja lenne. Mivel Jézus testének eltemetése a legkorábbi hagyományban is benne van (1Kor 15,4), okkal feltételezhetjük, hogy itt a történetiség szilárd talaján áll a hagyomány.

### 6.3. A legkorábbi hagyomány és az üres sír

A húsvét hajnalán megtalált üres sír tradícióját a nagypénteki temetés hagyományának folytatásaként kell értelmeznünk. Jogos kérdés viszont, hogy a szinoptikusoknál korábbi páli hagyomány miért nem tesz említést az üres sírről. A kérdés megosztja a kutatókat, hiszen míg a konzervatívabb bibliakutatók szerint a korai hagyomány impliciten utal az üres sírra (1Kor 15,4), addig a másik oldal úgy véli, hogy az üres sír hagyománya későbbi keletű, és így érthető módon nem jelenhetett meg a páli corpusban. Az alábbiakban mindkét érvelést megpróbáljuk röviden összefoglalni.

Többen úgy vélik, hogy Pál gondolatmenete az 1Kor 15-ben feltételezi az üres sír tényét. Kétségtelen, hogy a mai olvasó, az evangéliumok ismeretében önkéntelenül is beleolvashatja a szövegbe az üres sírt, valahogy ekképpen: *Eltemették, és - ugyancsak az Írások szerint - feltámadt a harmadik napon (a sírból), és megjelent Kéfásnak, majd a tizenkettőnek.* (1Kor 15,4-5) Ez egyébként a héber hagyományok háttérében érthető is, hisz valahányszor a hagyomány a feltámadásról beszél, többnyire test feltámadásáról van szó. (Ézs 26,19; Ez 37, 5-6; Dan 12,2; 2Bár 50,2) Viszont figyelembe kell vennünk, hogy az 1 Kor 15,35-49 versekben Pál nem a fizikai, hanem a lelki test feltámadásáról beszél. Amint az 1 Kor 15 vizsgálatánál láthattuk Pál a búzamaz hasonlatával ábrázolja a feltámadást, amely a kor biológiai ismeretei szerint elhal és új életre támad egy másik, magasabb minőségi formában.<sup>236</sup> Pál szerint a feltámadásban is valami hasonló történik, a test ( $\sigma\omega\mu\alpha$ ) meghal és eltemetik, majd a feltámadáskor átalakulva új életre kel. Pál feltámadásteológiájában egyszerre van jelen a földi és a feltámadott test közötti kontinuitás és diszkontinuitás: az elvett test fog feltámadni, de egy másik minőségben (romlandó – romolhatatlan). Pál számára a test nélküli feltámadás gondolata felfoghatatlan.<sup>237</sup> Ekképpen Pálnak igazából nem is volt szüksége arra, hogy említse az üres sír tényét, az impliciten benne foglaltatott a meghal,

---

<sup>236</sup> MALINA J. M.–PILCH J. J.: *Social Science Commentary on the Letters of Paul*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 2006, 127.

<sup>237</sup> CONZELMANN: *First Corinthians*, 280.

eltemették, feltámadt hármias bizonyágtételben.<sup>238</sup> Ez természetesen mind igaz, de nem szükségképpen feltételezi az üres sír hagyományát vagy létét.

Közvetítő álláspontot foglalnak el azok, akik Von Campenhausenhez hasonlóan úgy gondolják, hogy noha Pál nem említette az üres sírt, mégis ismerhette az erre vonatkozó korai hagyományokat.<sup>239</sup> Ez is egy lehetőség, de sem mellette, sem ellene nem lehet érvényes érveket felhozni. Az ellentétes oldal érvei is meggyőzőnek tűnhetnek, és arra az egyébként valószínűsíthető feltevésre hivatkoznak, hogy amennyiben Pál valóban ismerte az üres sír hagyományát, bizonyára hivatkozott volna rá; márpedig, szól az érvelés, sem az 1Kor 15, sem pedig más páli irat nem tud az üres sírról. Gerd Lüdemann a maga igen határozott módján jelenti ki, hogy Pál nem ismerte az üres sírra vonatkozó hagyományokat, ugyanis azok később keletkeztek.<sup>240</sup> Kérdés, hogy lehet-e ilyen határozott állást foglalni ebben a kérdésben?

Eldöntetlen tehát, hogy tudott-e Pál az üres sírról. Az viszont kétségtelen, hogy a páli levelek keletkezése után mintegy húsz évvel megjelenik a Márk evangéliumában az üres sírról szóló beszámoló. Honnan származhat ez a hagyomány? Egy régebbi tradícióegység áll mögötte, avagy Márk irodalmi alkotása?

#### 6.4. Vita az üres sírról

Először azokat az érveket vesszük röviden szemügyre, amelyekkel az üres sír narratívájának historicitását szokták tagadni. Az üres sír hagyományát már Reimarus tagadta, aki úgy vélte, hogy Jézus holttestét a tanítványok ellopták és ezzel tulajdonképpen fabrikáltak a feltámadás legendáját.<sup>241</sup> Ugyancsak tagadta az üres sír hagyományának történetiségét D.F. Strauss, aki a hallucinálási elmélet segítségével próbálta értelmezni a feltámadás hitét.<sup>242</sup> Az üres sír történetének legkorábbi kritikusai természetesen még nem foglalnak állást a hagyomány eredetének kérdésében.<sup>243</sup> A huszadik század elején Bultmann fogalmaz meg átfogó kritikát az üres sír elbeszéléseiről. Bultmann szerint az üres sírról szóló elbeszélések a

---

<sup>238</sup> GUNDRY, Robert: The Essential Physicality of Jesus Resurrection According to the New Testament, in: GREEN, J. B.–TURNER, M. (ed.), *Jesus of Nazareth, Lord and Christ, Essays on the Historical Jesus And New Testament Christology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994, 206-207.

<sup>239</sup> VON CAMPENHAUSEN, H. Gerhard: *The Events of Easter and the Empty Tomb in Tradition and Life of the Church*, Collins, 1968, 75.

<sup>240</sup> LÜDEMANN, Gerd: *The Resurrection of Jesus*: 46.

<sup>241</sup> REIMARUS: *Resurrection Narratives in Fragments*, SCM Press, London, 1971, 153-210.

<sup>242</sup> STRAUSS, David Friedrich: *The Life of Jesus Critically Examined*, SCM Press, London, 1973, 691-744.

<sup>243</sup> Ez a XIX. század végi és XX. század eleji kontinentális teológia vitája lesz.



hagyomány fejlődésének második szakaszában jelennek meg, ugyanis szerinte a legkorábbi hagyomány csak a megjelenésekről tud. Ugyanakkor Bultmann úgy vélte, hogy Márk egy már kialakult önálló tradíciót emel be az evangéliumba, azaz az üres sír története nem az evangélista irodalmi alkotása.<sup>244</sup> Ha viszont a hagyomány valóban korábbi, mi lehet az eredete? Edward Schilleebeeckx szerint, ha a Márki szerkesztés elemeit kivonjuk a történetből, akkor a Mk 16,1-8-ban egy ősi húsvéti liturgiát találunk.<sup>245</sup> Schilleebeeckx szerint az apostolok utáni közvetlen korban egy ünnepi processzió alakult ki Jézus feltételezett sírkamrája körül, amely akár a későbbi keresztútnak is őse lehet. Eszerint a Márki elbeszélés sírkamrájában ülő fehér ruhás ifjú a liturgus lehetett, aki a korán reggel a sírhoz érkezett zarándokokat szólította meg (Kit kerestek?), majd a zarándokok válasza után (a názareti Jézust) liturgikus formulával hirdette a feltámadás evangéliumát: *Feltámadt, nincs itt. Íme ez a hely ahová őt tették* (Mk 16,6). Schilleebeeckx szerint ebből az ősi liturgiából alakult ki az üres sír elbeszélése. A belga kutató által felvetett elképzelés nem volt új, hiszen hasonló elképzeléseket képviselt már Philip Carrington<sup>246</sup> az ötvenes években és Michael Goulder<sup>247</sup> a hetvenes évek elején.

A kortárs kutatók közül Mark Goodacre képviseli a liturgiai irányt. Ez utóbbi érvelése szerint, a passió történetekben határozottan kimutatható egy háromórás egységekre bontható liturgiai keret. Így, ha elképzeljük, hogy az utolsó vacsora időpontja 6 óra volt (14,17), akkor Jézus és tanítványai 9 óra táján lehettek a Getsemáné kertben, majd éjfélkor letartóztatták Jézust, Péter pedig a hajnali 3 órakor történt kihallgatáskor tagadta meg őt (14,72).<sup>248</sup> Goodacre úgy véli, hogy ennek az időbeosztásnak liturgiai okai vannak: ugyanis míg a zsidók a pászkát ünnepelték, addig a korai keresztyének egy huszonnégy órás vigiliát tartottak, amelynek során újra elmondták és átélték Jézus letartóztatásának és halálának eseményeit.<sup>249</sup> Goodacre szerint Márk tulajdonképpen a történeti eseményeket scriptualizálta, azaz a héber szent iratokban fellelhető próféciaik szerint értelmezte, és megszabta az elbeszélő kereteket is. (Utolsó vacsora, Jézus letartóztatása, kereszthalála) Ha Goodacre gondolatmenetét vesszük

---

<sup>244</sup> BULTMANN, Rudolf: *History of the Synoptic Tradition*, Harper and Row, New York, 1968, 123-127.

<sup>245</sup> SCHILLEEBEECKX, Edward: *Jesus, an Experiment in Christology*, Seabury Press, New York, 1979, 334.

<sup>246</sup> CARRINGTON, Phillip: *The Primitive Christian Calendar: a Study in the Making of the Marcan Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1952.

<sup>247</sup> GOULDER, Michael: *Midrash and Lection in Matthew*, SPCK, London, 1974.

<sup>248</sup> GOODACRE, Marc: *Scriptualization in Mark's Crucifixion Narrative*, in: VAN OYEN, Geert and SHEPHERD, Tom (ed.), *The Trial and Death of Jesus, Essays on the Passion Narrative in Mark*, Peeters, Leuven, 2006, 44. 33-48

<sup>249</sup> i. m., 45.

alapul, akkor feltámadt Jézus megjelenései képezik a történelmi alapot, de az elbeszélő keret liturgiai elemek alapján alakult ki.

John Dominic Crossan teljesen más érvrendszer alapján vonja kétségbe az üres sír elbeszélésének historikusságát, amikor úgy véli, hogy a feltámadástörténet Márk irodalmi alkotása. Crossan szerint már Jézus temetése is fikció, azaz nincsenek mögötte Márk előtti tradíciók.<sup>250</sup> Az amerikai kutató szerint Márk ismerhetett olyan hagyományegységeket, amelyek a tanítványok meneküléséről, illetve az asszonyok helyben maradásáról szóltak. Crossan úgy véli, hogy az üres sírhoz siető asszonyok története is fikció, de a keresztre feszítést távolról figyelő asszonyokról szóló híradást viszont történelmileg plauzibilisnek tartja. Miért? Azért, mert a tanítványok elmenekültek, és ha az asszonyok nem nézték volna (a keresztre feszítést), akkor talán mi sem tudnánk a keresztre feszítésről.<sup>251</sup> Crossan szerint ezekből a hagyományokból alakította ki Márk az üres sír történetét, mintegy “tovább gondolva a történetet”. Crossan meg van győződve, hogy a Jézus feltámadásában való hit nem húsvét hajnalán alakul ki, hanem több éves vagy évtizedes hitfejlődés eredménye. A *Jesus, A Revolutionary Biography* c. könyvében Crossan egy egész fejezetet szentel a feltámadásnak, amelynek igen szuggesztív címet ad: *How Many Years Was Eastern Sunday?* (Hány évig tartott húsvét vasárnapja?)<sup>252</sup>

Természetesen jelen dolgozat nem tűzhetette ki azt a célt, hogy a teljes kritikai irodalmat ismertesse, pusztán csak a legmarkánsabb véleményeket emeltük ki a kutatás tengeréből. Hasonló rövid módon próbáljuk most összefoglalni azokat a kortárs véleményeket, amelyek az üres sír történetisége mellett foglalnak igen határozottan állást.

Talán a leggyakrabban hangoztatott érv az üres sír történetisége mellett azt bizonygatja, hogy az első század zsidó szerzője, ha valóban apologetikus fikciót írt, nem használt volna női szereplőket, mint tanukat, ugyanis a korabeli társadalom ezt nem fogadta el.<sup>253</sup> Kétségtelen, hogy a Luk 24,11 megjegyzése is erre utal. Az evangéliumokban található temetés, valamint a sírkamra leírása valóságízű. Igen sok régészeti lelet bizonyítja, hogy az első században igen elterjedt volt a kővel lezárt sírkamra használata, ahová a holttesteket ideiglenesen helyezték el, majd azok oszlása után a csontokat gondosan összeszedték és ún. osszuáriumba

---

<sup>250</sup> CROSSAN, J. Dominic: *The Birth of Christianity*, Harper, San Francisco, 1998, 555.

<sup>251</sup> i. m., 559.

<sup>252</sup> CROSSAN: *Jesus, A Revolutionary Biography*, HarperCollins, News York, 1994.

<sup>253</sup> A legjobb példa erre Josephus Flavius korabeli írása, aki szerint a nők tanúsága elfogadhatatlan (Ant. 4.219). Részletesen tárgyalja a kérdést BAUCKHAM, Richard: *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*, T&T Clark, London, 2002, 268-303.

helyezték.<sup>254</sup> Ennek a gyakorlatnak az oka a feltámadáshitben keresendő, hiszen az intertestamentális kor elterjedt hite volt, hogy csontokból fogja majd Isten feltámasztani a holtakat.<sup>255</sup> Feltűnő, hogy sem Pálnál, sem az evangélistáknál, sem pedig a korai patrisztikus irodalomban nincs nyoma a sír tiszteletének. Márpedig ez teljesen természetes volt a zsidó hagyományokban, amely a mai napig tisztelettel jelöli és őrzi nagy prófétáinak sírhelyeit.<sup>256</sup> James D. G. Dunn úgy véli, hogy azért nem tisztelték Jézus sírját, mert tudták, hogy nincsen benne mesterük földi maradványa.<sup>257</sup> Több kutató perdöntő érvként említi, hogy a korai keresztyénség nem hirdethette volna sem az üres sír, sem pedig a feltámadás valóságát, ha a sír nem lett volna üres.<sup>258</sup> Szerintük a zsidó és római hatóságok nagyon könnyen hiteltelenné tehatték volna a korai Jézus mozgalmat egy holttest megmutatásával. Természetesen ezen felsorolt érvek mellett még sok egyéb bizonyítékkal szolgál az apologetikus irodalom,<sup>259</sup> amelyeknek felsorolására itt nincs hely. Kétségtelen, hogy úgy a pro, mint a kontra érveknek van létjogosultságuk. Ahogy Dale C. Allison találóan fogalmaz: “Ha az egyik érv tisztességesnek látszik, akkor arra, tiszteletre méltó ellenérv van. Mindkét oldalnak megvannak a hibái és egyaránt szűkölködnek bizonyítékban.”<sup>260</sup> Pillanatnyilag hagyjuk nyitva az üres sír kérdését, hiszen a későbbiekben visszatérünk ehhez a kritikus ponthoz.

---

<sup>254</sup> GIBSON, Shimon: *The Final Days of Jesus, The Archaeological Evidence*, A Lion Book, Oxford, 2009, 127-149.

<sup>255</sup> FINE, S. Pace: A Note on Ossuary Burial and the Resurrection of Dead in First Century Jerusalem, in: *Journal of Jewish Studies* 51 (2000), 69-76.

<sup>256</sup> MURPHY – O CONNOR: *The Holy Land*, Oxford Archaeological Guides, University Press, Oxford 1998, 116-118; 126-127; 137-139.

<sup>257</sup> DUNN: *Jesus and the Spirit*, 120.

<sup>258</sup> PANENBERG, Wolfgang: *Jesus God and Man*, SCM Press, London, 1983, 100.

BODE, E. Lynn: *The First Easter Morning*, Biblical Institute Press, Rome, 1970, 162-163.

<sup>259</sup> HABERMAS, G-LICONA, M: *The Case for the Resurrection of Jesus*, Kregel Publications, Grand Rapids, 2004.

<sup>260</sup> ALLISON, C. Dale: *Resurrecting Jesus, The Earliest Christian Tradition and its Adherents*, T&T Clark, London, 2005, 156.

## 6.5. Jézus feltámadása Márk evangéliumában

A feltámadás napjának hajnalán azok az asszonyok mennek ki a sírhoz, hogy megkenjék Jézus testét (16,1), akik a keresztre feszítést távolról figyelték (15,10). Az egyezés azt sugallja, hogy Márk mindenképpen össze akarta kötni a temetésről szóló hagyományt az üres sír történetével.<sup>261</sup> Van viszont egy ellentmondásnak is beillő eltérés a történet kronológiájában: az első versben azt mondja Márk: *amikor elmúlt a szombat* (16,1), majd a másodikban így folytatja: *a hét első napján korán reggel* (16,2). Több kutató úgy véli, hogy ez a Márkra jellemző kettős időmeghatározásnak tulajdonítható,<sup>262</sup> mások viszont két hagyományegységet vélnek kiolvasni ebből.<sup>263</sup> A megkenetés is problematikus, ugyanis, ha az evangélista kronológiája helyes, akkor Jézus teste már két éjszakát és egy napot töltött a sírban, ami Palesztina klímájában már nem engedte volna meg a test balzsamozását.<sup>264</sup> Ugyancsak látnunk kell, hogy a zsidó szokások szerint az asszonyok nem vásárolhattak drága kenetet a napfelkelte előtt. Mintha ez is arra utalna, hogy Márk több hagyományegységet fésül egybe, azaz nem ő találja ki a történetet, hanem szerkeszti a rendelkezésére álló írott és szájhagyományokat.

A sírhoz közeledő asszonyok beszélgetnek és egymástól azt kérdezték: *Ki hengeríti el nekünk a követ a sírbolt bejáratáról?* (16,3) A szöveg szinte színpadiasan dramatizált, egyértelműen érzik rajta Márk szerkesztői keze. Az viszont kétségtelen, hogy a sír leírása megfelel(het) a történelmi valóságnak, ugyanis tudunk arról, hogy a sírrablásokat megelőzendő, szokás volt súlyos kővel lezárni a sírokat. Lüdemann szerint, ezzel szemben a súlyos kőnek az volt a szerepe, hogy fokozza az események csodás voltát,<sup>265</sup> de ez azonban kevésbé valószínű magyarázatnak tűnik. A sírt lezáró követ az asszonyok elhengerítve találják (16,4). A szöveg szerint az asszonyok felnéztek (*ἀναβλέπω*) és látták, hogy a kő el van hengerítve. Az *ἀναβλέπω* kifejezés előfordul a 10,51-52-ben is, ahol látni, látás jelentéssel bír. Talán nem túlerőltetett magyarázat, ha arra gondolunk, hogy itt a hit látásáról van szó.

De lépünk be az asszonyokkal együtt a sírba. Márk története nem tud az angyalokról, sem a sírt őrző katonákról, sem pedig halotti lepelről. Megjelenik viszont a történetben egy fehér ruhás ifjú, aki a sírboltban ül jobb felől és megszólítja az asszonyokat: *Ne féljete. A Názáreti*

---

<sup>261</sup> LÜDEMANN, Gerd: *Jesus After 2000 Years*, SCM Press, London, 2000, 112.

<sup>262</sup> COLLINS, A. Yarbo: *Mark, A Commentary*, Fortress Press, 2007, 795.

<sup>263</sup> HENDRICKX, Hermann: *Resurrection Narratives*, East Asian Pastorate Institute, Manila, 1978, 3.

<sup>264</sup> BULTMANN: *History*, 285.

<sup>265</sup> LÜDEMANN: *Jesus*, 113.

*Jézust keresitek, akit megfeszítettek? Feltámadt (ἐγείρω), nincsen itt. Íme, ez a hely ahová őt tették.* (16,6) Lehet ezt a fehér ruhás ifjút angyalnak is vélni, de a betű szerinti szöveg kétségtelenül nem ezt mondja. És mivel Márk több alkalommal is használja az angyal kifejezést az evangéliumban (1,13; 8,38; 12,25; 13,27; 13,32), nem feltételezhetjük, hogy tartózkodott volna a kifejezés használatától. A νεανίσκος kifejezés viszont csak még egyszer fordul elő a márkai szövegben, mégpedig a 14,51-ben, amikor Márk a meztelenül elmenekülő ifjúról beszél. Lüdemann szerint, ha itt ugyanarról a személyről van szó, akkor fel kell ismernünk benne a szimbolikus jelentést. A meztelenséget itt a fehér ruha fedi el, ami a keresztséget jelképezi.<sup>266</sup> A Lüdemann által szorgalmazott megoldás első olvasatra tetszetősnek tűnik, de nagyon spekulatív és túlerőltetett. Schillebeeckx liturgiai alapú megoldási javaslatát a bevezetőben már említettük, és noha igen logikusnak tűnik, mégiscsak megmarad a kevésbé valószínű spekulációk szintjén.

Az kétségtelen, hogy a fehér ruhás ifjú szerepe tipikus angyal szerep. Az apokaliptikus irodalomban gyakran az volt a szerepük, hogy értelmezzenek egy látomást (Dán 7,15-27; 8,15-26; Ezsd 10,27-59), vagy megmagyarázzanak egy adott helyzetet (Dán 9, 20-27; 10,2-12,4; 12,5-13).<sup>267</sup> Akkor mégis miért nem angyalként beszél róla Márk? Daniel A. Smith úgy véli, hogy elképzelhető az, hogy Márk az angyalokról szóló eredeti hagyományt lefokozza egy szimbolikus szereplőre, hogy a történet epifánia jellegét csökkentse.<sup>268</sup> Ami viszont ennél is különösebb: Márk történetében nem jelenik meg a feltámadt Jézus, csak annyit tudunk meg róla, hogy nincs a sírban és a tanítványok előtt megy majd Galileába. A fehér ruhás ifjú csak annyit mond a megrettent asszonyoknak: *Ne féljete! A názáreti Jézust keresitek, akit megfeszítettek? Feltámadt, nincsen itt. Íme, ez az a hely, ahová őt tették. De menjete el, mondjátok meg a tanítványainak és Péternek, hogy előttetek megy Galileába: ott meglátjátok (ὁράω) őt, amint megmondta nektek.* (16,6-7) Az üzenet nyomatékositani akarja, hogy az asszonyok jó helyen járnak, ez valóban a Jézus sírja, és amikor az ifjú az üres sírra mutat (ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν), ezzel implicite a feltámadást is bizonyítja.<sup>269</sup> Van olyan vélemény is, amely szerint itt még nem a test

---

<sup>266</sup> uo.

<sup>267</sup> COLLINS: *Mark*, 796.

<sup>268</sup> SMITH, Daniel M: *Revisiting the Empty Tomb, The Early History of Easter*, Fortress Press, Minneapolis, 2010, 94.

<sup>269</sup> PERKINS, Phoebe: *Resurrection, New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Doubleday, Garden City, New York, 1984, 120.

feltámadásáról van szó, hanem a test átalakulásáról, illetve az átalakult eszkatológiai testnek az azonnali mennybemeneteléről, ezért nincs is megjelenéstörténet Márknál.<sup>270</sup>

A feltámadás hírüladására az evangélista passzív nyelvi konstrukciót használ, azaz nem feltámadt, hanem feltámasztatott, éreztetve ezzel, hogy a cselekvésnek isteni eredete van.<sup>271</sup>

Bultmann szerint a 16,7 Márk betoldása, azaz két hagyományt fésül egybe az evangélista: egy régebbi hagyományt a Galileai megjelenésekről és egy újabb, Jeruzsálemi hagyományt.<sup>272</sup> Hasonlóképpen vélekedik Lüdemann is, aki 7. verset úgy értelmezi, mint visszautalást az 1Kor 15 ősi hagyományára, valamint a 14,28 jézusi prófécijára.<sup>273</sup> Az angyali üzenet második része a tanítványoknak szól: *De menjetek el, mondjátok meg a tanítványainak és Péternek, hogy elöttetek megy Galileába: ott meglátjátok őt, amint megmondta nektek.* (16,7) Ebben a versben ugyanaz a προάγω kifejezés fordul elő, mint a hasonló tartalmú 14,28 versben, ami visszautalás lehet a Jézusi próféciaára. A Márk által idézett hagyomány Galileába helyezi a feltámadt Jézus első megjelenéseit. Ha a προάγει igét úgy fordítjuk, hogy elöttetek megy (folyamatos jelen idő), akkor ezt úgy is értelmezhetjük, hogy a feltámadt Jézus már Galileában várja a tanítványokat és Pétert. Ha viszont a Galileára való utalás nem földrajzi, hanem jelképes vonatkozású (pogányok Galileája), inkább azt jelenti, hogy Jézus a tanítványok előtt megy a pogány világ meghódítására. A harmadik alternatíva az eszkatológikus értelmezés, amelynek hívei úgy gondolják, hogy az ifjú szavaiban a közeli parúzia ígérete fogalmazódik meg. Valószínűbb feltevés, hogy Márk valóban földrajzi értelemben nevezte meg Galileát. Kérdés, hogy kell-e külön jelentőséget tulajdonítanunk annak, hogy az 1Kor 15,3-7 ellentétesen a tanítványokat nevezi meg először a fehér ruhás ifjú és nem Pétert? Valószínűleg nem. Talán túl sokat olvasnánk bele a szövegbe, ha ezt úgy értelmeznénk, mint Péter jelképes lefokozását Jézus megtagadása miatt. Sokkal valószínűbb Yarbo Collins megállapítása: „Péter névszerinti említése utalás arra, hogy Jézus keresi őt háromszoros tagadása (14,66-72) ellenére is. Ezzel azt sugalmazza, hogy Péter bukása nem állandó. Megadatik neki a lehetőség, hogy megtagadja önmagát, felvegye a keresztet, kövesse Jézust, és megmutassa, hogy nem szégyelli Jézust és az ő igéjét. Ugyanez érvényes a többi tanítványokra is, akik elhagyták Jézus letartóztatása idején.”<sup>274</sup>

Még vitatottabb a 8. vers: *Ekkor kijöttek, és elfutottak a sírbolttól, mert remegés és döbbenet fogta el őket; és senkinek sem mondtak el semmit, mert féltek.* A történet kurtán-furcsán

---

<sup>270</sup> FULLER: *The Formation*, 57.

<sup>271</sup> BEAVIS, M. Ann: *Mark*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 242.

<sup>272</sup> BULTMANN: *History*, 287.

<sup>273</sup> LÜDEMANN: *Jesus*, 114.

<sup>274</sup> COLLINS: *Mark* 797.

fejeződik be: a megijedt asszonyok elszaladnak, senkinek sem mondtak el semmit, mert féltek (16,8). Több kutató úgy véli, hogy a 8. vers nem lehetett az evangélium utolsó verse. A leggyakrabban felhozott érv a töredékes evangélium mellett grammatikai természetű. Kétségtelen, hogy az ἐφοβοῦντο γάρ befejezés szokatlan. Olyannyira, hogy Normann Perrin görög nyelven γάρ kötőszóval befejezni egy mondatot olyan “nyelvi barbarizmus,” amelyhez hasonlóra nincs példa a klasszikus görög irodalomban.<sup>275</sup> Ezzel szemben P. W. van der Horst úgy véli, hogy nyelvtanilag lehetséges mondatot és fejezetet befejezni kötőszóval.<sup>276</sup> (Az irodalmi párhuzamot egy Plotinus idézet adja.) Természetesen a filológiai vita eldöntetlen maradt,<sup>277</sup> mindkét álláspont mellett fel lehet hozni érvényes érveket és párhuzamokat. Gyakran elhangzó érv az is, hogy teológiai szándékok állhatnak a szöveg szándékos megkurtítása mögött. Mivel egyetlen korai kézirat sem tartalmaz eredeti folytatást, a vita értelemszerűen lezáratlan marad, hiszen a 16,9-20 egyértelműen későbbi keletű. Az asszonyok érzelmi állapotát Márk a τρόμος és ἔκστασις szavakkal írja le, ami akár teljesen öntudatlan állapotot is jelenthet, amelyhez hasonlót az isteni kinyilatkoztatás tanúi szoktak érezni.<sup>278</sup> A szerző ezzel is éreztetni akarja, hogy itt valami egészen rendkívüli történt. Az asszonyok azonban senkinek sem mondtak el semmit, mert féltek (16,8b). A mondatnak nemcsak a nyelvi szerkezete, hanem az üzenete is meglehetősen vitatott, hiszen ellentmond nemcsak a későbbi evangéliumoknak, hanem magának az angyali üzenetnek is. (Sőt a későbbi keletű hosszabb befejezésnek is a 16,9-13-ban) Érdekes és elfogadható megoldást kínál Beavis, aki szerint a καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν nem föltétlenül jelenti a teljes hallgatást. Ezt szerinte úgy is lehet értelmezni, hogy nem mondták el senkinek, kivéve a többi tanítványokat.<sup>279</sup>

Több radikálisan új elem jelenik meg Márknál: az üres sír és a testi feltámadás, hiszen noha a történet nem beszél a Jézus megelevenedett testéről, az üres sír hagyománya, kimondatlanul, de mégis a test feltámadásáról beszél. Másik érdekessége a történetnek a Jeruzsálem-Galilea kettőssége, az üres sír Jeruzsálemben van, a megígért megjelenés viszont már Galileában lesz, azaz megjelenik egy nagyon erős Galileai hagyomány is, amely aztán a többi evangéliumokban is szerepet kap. (Mt 28,7,10; 28,16-20; Jn 21,1-14). Az első

---

<sup>275</sup> PERRIN, Norman: *The Resurrection Narratives, A New Approach*, SCM Press, London, 1977, 21.

<sup>276</sup> VAN DER HOST, P.W: *Can a Book end with Gar?* In: *Journal of Theological Studies*, 23 (1972) 121-124.

<sup>277</sup> A legtöbb ókori irodalmi alkotás töredékesen maradt fel, nem elképzelhetetlen tehát, hogy a 16,8 nem az utolsó vers volt.

<sup>278</sup> DANKER, Frederick W., Walter Bauer, William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich: *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd ed. Chicago, University of Chicago Press, 2000, 309.

<sup>279</sup> BEAVIS: Mark, 247.

feltámadástörténet olyan, mint egy hiányos puzzle, nem minden elemét tudjuk behelyezni a teológiai képbe. Nehéz elképzelnünk azt, hogy a teljes történet Márk irodalmi kompozíciója lenne, ahhoz a szöveg túlságosan zaklatott, érezni lehet rajta, hogy a szerző több hagyományt is ismer. Nem szabad teljesen elvetni a liturgiai elemeket sem a történetből, noha azt kevésbé fogadhatjuk el, hogy a történet mögött csak egy korai liturgiai keret áll. Azt viszont elképzelhetőnek tartjuk, hogy a liturgiai formák befolyásolták a narratíva kialakulását, hiszen, ha maga a teljes hagyomány nem is, de a benne levő dialógusok történelmietlenek, azaz irodalmi konstrukciók. Márk tulajdonképpen az ősi hitvallásos és liturgikus hagyomány alapján elbeszélő keretbe foglalja a feltámadás történetét, mégpedig úgy, hogy egybefésüli a feltámadás körül kialakult jeruzsálemi, illetve galileai hagyományokat. Más szóval Márk elbeszélése a feltámadást prédikálja, mégpedig úgy, hogy a feltámadásról bizonyoságot tevő szent hagyományokat új kontextusba helyezi, megteremtve azt a narratív konstrukciót, amely által a feltámadás metahistorikus valósága kommunikálhatóvá válik. Az ekképpen kialakult történet lesz a későbbi evangéliumok feltámadás-történeteinek alapja, amelyek a maguk rendjén tovább aktualizálják a történetet, újabb elemeket adva hozzá.

## 6.6. Jézus feltámadása a Máté evangéliumában

Máté evangéliuma mintegy 15-20 évvel a Márk evangéliuma után keletkezik, és a hagyomány alakulásának egy újabb fejezetét jelenti. Az evangélium feltételezett címzettjei egy Palesztina területén kívül élő, többnyire zsidó keresztyéneket tömörítő közösség tagjai lehettek.<sup>280</sup> Mivel témánk szempontjából nem meghatározó a szerző kiléte, nem is firtatjuk az egyébként izgalmas kérdést, pusztán csak azt szögezzük le, hogy a feltételezett szerző minden valószínűség szerint maga is zsidókeresztyén lehetett. A kánon első evangéliumának szerzője legalább két forrást használt munkája megírásához: Márk evangéliumát és a Q beszédgyűjteményt.<sup>281</sup>

Mindezeknél fontosabb azonban az a történelmi kontextust, amelyben az evangélium megszületett. Ha az evangéliumok forrásairól és datálásáról vallott előfeltételezéseink helyesek, akkor a Máté evangéliuma valamikor 80-90 körül született, tehát Jeruzsálem és a templom pusztulása után.<sup>282</sup> Ez az a kor, amelyben az ígérlet országát és a szövetség

---

<sup>280</sup> Lehetséges helyszínek: Antiókhia, Damaszkusz, Alexandria.

<sup>281</sup> A már említett két forrás mellett, kisebb részben Máté a saját forrásaira is támaszkodik. Ennek külön jelentősége is van a feltámadás történet alakulásának szempontjából.

<sup>282</sup> Erre egyértelmű utalások vannak a szövegben.



templomát elvesztő zsidóság a történelmi kényszerek szorításában megpróbálja újra definiálni úgy etnikai, mint vallási identitását. Ennek az identitás megőrzési kényszernek az eredménye volt az, hogy – ha lehet – még inkább felértékelődött a szent hagyományok és írások szerepe. Izrael nem a "tejjel és mézzel folyó" földön él tovább, hanem abban a szellemi országban, amelynek határait a törvény és a hozzá kapcsolódó szent hagyományok rögzítik. A nemzet megmaradásának élet-halál kérdésévé válik, hogy ki van ezeken a határokon belül vagy kívül. Az eladdig a zsidó teológiai sokszínűség határain belül levő Jézus mozgalom fokozatosan kiszorul a zsidó etnikai és vallási közösségből. Szükségállapotban sohasem volt hely a sokszínűség és a tolerancia számára. A zsidóság nemcsak a kánonját zárja le, hanem vallási-kultikus közösségét is, a kibontakozó rabbinikus zsidóság és keresztyénség útjai véglegesen elválnak. Ez az elválás feszültségekkel és konfliktusokkal jár, amelyeknek sebhelyei egyértelműen látszanak a Máté evangéliumán. Az alábbiakban azt vizsgáljuk meg, hogy miképpen mondja el Máté a feltámadás történetét az új történelmi kontextusban.

Máté megtartja a Márk által kialakított elbeszélő kereteket, de újabb elemeket ad hozzá: *Szombat elmúltával, a hét első napjának hajnalán, elment a magdalai Mária és a másik Mária, hogy megnézzék a sírt. És íme, nagy földrengés volt, az ÚR angyala leszállt a mennyből, odament, elhengerítette a követ, és leült rá. Tekintete olyan volt, mint a villámlás, és ruhája fehér, mint a hó. Az örök a tőle való félelem miatt megrettentek, és szinte holtra váltak* (28,1-4). Máté csak két asszonyt említ (kimarad Salomé), valószínűleg azért, hogy sírnál is ugyanazok legyenek, mint akik a keresztre feszítésnek is tanúi voltak (27,55). A hajnali látogatás célja is megváltozik. Míg Márknál azt olvastuk, *illatos keneteket vásároltak, hogy elmenjenek, és megkenjék a Jézus testét* (16,1), addig Máté csak azt említi, hogy kimentek megnézni a sírt (28,1), ugyanis a megkenetés már megtörtént (26,12).<sup>283</sup> Az asszonyok nem aggodalmaskodnak a nehéz kő felől, de a természetfeletti erő Máténál még pregnánsabban jelenik meg, amikor nagy földrengésről beszél (28,2), amely során az Úr angyala leszáll a mennyből, elhengeríti a követ és leül rá. A földrengésmotívum Máté sajátossága, hiszen a kereszthalál mátéi beszámolójában is megrendült a föld, jelezve, hogy itt Isten cselekszik (27,51).<sup>284</sup> Változás az is, hogy Máténál már nem fehér ruhás ifjú ül a sírboltban, hanem az Úr angyala, akinek leírása megfelel a zsidó apokaliptika képi világának: *Az örök a tőle való félelem miatt megrettentek, és szinte holtra váltak. Az asszonyokat pedig így szólította meg az angyal: Ti ne féljetek. Mert tudom, hogy a megfeszített Jézust*

---

<sup>283</sup> Smith szerint a későbbi keltezésű evangélium igyekszik feloldani a Márknál található ellentmondásokat. Lásd: SMITH, *Revisiting the Empty Tomb*, 120.

<sup>284</sup> LUZ, Ulrich: *Matthew*, A Commentary, Fortress Press, Minneapolis, 2005, 595.

keresitek. Nincsen itt, mert feltámadt (ἐγείρω), amint megmondta. Jöjjetek, nézzétek meg azt a helyet, ahol feküdt. És menjetek el gyorsan, mondjátok meg a tanítványainak, hogy feltámadt a halottak közül, és elöttetek megy Galileába: ott meglátjátok őt. Íme, megmondtam nektek. (28,5-7) Míg Márknál az asszonyok kerülnek szinte önkívületi állapotba (Mk 16,8), addig itt a katonák válnak szinte félholtta (Mt 28,5). Teljesen új elem a történetben a sírt őrző katonák szerepe, akiket a Máté 27,62-66 szerint a zsidó főpapok küldtek, hogy őrizzék a sírt, nehogy tanítványai odamenjenek és ellopták őt, aztán azt mondják a népnek: feltámadt a halottak közül. Ez utóbbi család rosszabb lenne az előzőnél. Nem lehet nem észre venni a szöveg polemikusan élet, amely sokkal többet mond arról a konfliktusos helyzetről, amelyben a Máté közössége élt, mint a feltámadás hajnalának történelmi eseményeiről. A katonákról szóló történet apologetikus jellegű, hiszen valószínűnek tarthatjuk, hogy a Jézus mozgalom korai ellenzői azzal a váddal illették a tanítványokat, hogy ellopták mesterük holttestét.<sup>285</sup>

Az angyal Márk történetéhez hasonlóan szólítja meg az asszonyokat, de itt már nem kérdezi a látogatásuk célját, hanem kijelenti: οἶδα γὰρ ὅτι Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε. Az örömhír is csaknem teljes egészében Márk evangéliumát idézi: οὐκ ἔστιν ὧδε, ἠγέρθη γὰρ καθὼς εἶπεν. Egy nagyon finom változást hordoz a szöveg nyelvi szerkezete is. Míg Márknál azt olvassuk: ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε – feltámadt, nincs itt, addig Máté így írja le a jelenetet: οὐκ ἔστιν ὧδε, ἠγέρθη γὰρ καθὼς εἶπεν – Nincs itt, mert feltámadt, amint megmondta. A test nincs a sírban, mert feltámadt. Ezzel az üres sír a feltámadás bizonyítékává válik. A feltámadásról magáról itt sem olvasunk tudósítást, csak annak következményéről: a sír üres. Ulrich Luz szerint „noha a Jézus feltámadása egy olyan esemény, amelyik a térnek és időnek egy meghatározott pontján történik, és amelyre az angyal később múlt időben utal (feltámasztatott) mégsem látható és nem is leírható.”<sup>286</sup>

Az asszonyok itt is hasonló parancsot kapnak, de a Márki beszámolóval ellentétesen, itt félelemmel és örömmel indulnak, hogy megkeressék az atyafiakat Galileában (28,8). Ebben az esetben is azt olvassuk, hogy Jézus elöttük megy Galileába. Az egész egységen jól látszik, ahogy Máté megőrzi a narratív keretet, de a saját forrásai és szempontjai szerint kiegészíti a Márktól vett hagyományanyagot. A legdöntőbb változást a Márk történetével szemben a 9. vers hozza. Ez az első olyan beszámoló, amely a feltámadt Jézust testi formában mutatja. Mivel Máté nem beszél a feltámadt test minőségéről, nem tehetünk mást, mint azt feltételezzük, hogy itt annak a σώμα πνευματικός-nak a megjelenéséről van szó, amelyről Pál az 1Kor 15-ben beszélt. Máté azt sem tisztázza, hogy ez a találkozás hol történt, de a

---

<sup>285</sup> SMITH: *Revisiting*, 120.

<sup>286</sup> LUZ: *Matthew*, 595.

kontextusból elég egyértelmű, hogy az üres sír történetéhez kapcsolódik, azaz a feltételezett helyszín Jeruzsálem. A hagyomány eredete vitatott. Van, aki Máté irodalmi kreációjának tekinti a történetet,<sup>287</sup> de van, aki egy igen régi hagyományt vél mögötte felfedezni.<sup>288</sup> Mindenesetre eszünkbe juttatja a Jn 20,17-et, ahol a magdalai Mária és a feltámadt Jézus találkozásáról olvashatunk. Elképzelhető, hogy Márk azért nem beszél erről a találkozásról (azaz tudatosan kihagyja), mert az 1Kor 15-ben az első jelenés Péternek adatott? Nem elképzelhetetlen, de ezzel újra csak a spekulációk ingoványos talajára lépünk. Luz viszont hajlik arra, hogy ez egy régi tradíció, hiszen a korai egyháznak nem lehetett érdeke az asszonyokat a tanítványok elé helyezni.<sup>289</sup> Ha ez valóban így van, akkor könnyen elképzelhető, hogy a Mt 28,9-10 és a Jn 20,14-18 közös hagyományból ered. Az asszonyok megragadták Jézus lábát és leborultak előtte (Mt 28,9). Ez a mozzanat valószínűleg Jézus valószínűs feltámadást hivatott bizonyítani,<sup>290</sup> és minden bizonnyal nem legkorábbi hagyományanyagból származik.<sup>291</sup>

A feltámadt Jézus tulajdonképpen megismétli az angyaltól kapott parancsot: μή φοβείσθε ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, κἀκεῖ με ὄψονται. (Mt 28,10) Érdekessége a versnek, hogy a Jn 20,17-hez hasonlóan, Jézus testvéreknek nevezi a tanítványokat, ami ismét csak a közös eredet feltételezését erősíti meg. Nincs okunk azt feltételezni, hogy itt a tanítványoknak egy elkülönített csoportjáról lenne szó.

Egyedülálló a feltámadástörténetekben az örök megvesztegetése (Mt 28,11-15). A 11-15. versek újra csak a történelmi kontextus fényében értelmezendők, hiszen Máté elsősorban a saját közösségében lábra kapott feltételezések, vádaskodások gyökereit helyezi el a feltámadástörténetbe. Az egység egyértelmű kapcsolatban áll a 27,62-66-tal és vélhetően Máté irodalmi alkotása,<sup>292</sup> amelyben a saját közösségének prédikál.

Új fejlemény Máténál, hogy itt a *tizenegy tanítvány pedig elment Galileába arra a hegyre, ahova Jézus rendelte őket. Amikor meglátták őt, leborultak előtte, pedig kétségek (δισταζέω) fogták el őket.* (28,16-17) Kérdés, hogy honnan származik a hagyományegység? Máté saját

---

<sup>287</sup> Fuller szerint Máté egy angelophániát alakít át khristophániává és ezzel az első megjelenés helyszínéként Jeruzsálemet jelöli meg. Lásd: FULLER: *The Formation*, 78-79.

<sup>288</sup> COLLINS: *Mark*, 126-127.

<sup>289</sup> LUZ: *Matthew*, 606.

<sup>290</sup> HAGNER, A. Donald: *Matthew 14-28*, Word Biblical Commentary, Word Books, Texas, 1995, 872-873.

ALLISON, D.C: *Studies in Matthew: Interpretation Past and Present*, Baker Academics, Grand Rapids, 2005, 107-116.

<sup>291</sup> FULLER: *The Formation* 79.

<sup>292</sup> LUZ: *Matthew*, 609.

forrására támaszkodik, avagy tovább gondolja a Márktól átvett galileai utalást, mégpedig úgy, hogy a Lukács és János által Jeruzsálembé helyezett megjelenést átviszi Galileába? Máté nem árul el semmit sem arról, hogy mikor kerül sor az eseményre, de ha a helyszín Galilea, akkor jóval a harmadik nap után. Tulajdonképpen beteljesedik az, amit az angyal és maga Jézus ígért meg az asszonyoknak.<sup>293</sup> Luz szerint az a tény, hogy Jézus Galileában a hegyre rendelte a tanítványokat sok asszociációt ébreszthet az olvasóban: Galilea Jézus sikeres szolgálatának helyszíne; a Mester és tanítványok hazája; a hegy ahol a Sátán felajánlotta Jézusnak a világ minden országát és azoknak dicsőségét (4,8-9); a hegy mint a Hegyi Beszéd helyszíne (5-7); a hegy mint a megdicsőülés helyszíne (17,1-9).<sup>294</sup> Mindezt figyelembe véve, elképzelhetőnek tarthatjuk, hogy a hegynek, mint helyszínnek kiválasztása sokkal inkább jelképes, mintsem földrajzi-történelmi.

Jézus megjelenésének leírása újra csak igen szűkszavú: καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν. Az ἰδόντες participiumos formából nem sok mindent lehet kiolvasni, sem a jelenés természetére nézve, sem pedig arra nézve, hogy honnan jelent meg Jézus. A tanítványok reakciója érdekes kettősséget mutat: *Amikor meglátták őt, leborultak előtte, pedig kétségek fogták el őket.* (28,18) A προσκυνέω kifejezés királyokat megillető tiszteletre utal,<sup>295</sup> és jelzi, hogy a tanítványok a feltámadt Jézusban már nem a földi Mestert, hanem a mennyei urat látják. Igen vitatott viszont az ἐδίστασαν nyelvi konstrukció jelentése. Kik kételkedtek? Több értelmezési lehetőség is adódik: (a) egyesek a tanítványok közül kételkedtek, (b) mindannyian kételkedtek, (c) mások, akik ott voltak a tanítványokkal, kételkedtek. A legvalószínűbb megoldás az első, ugyanis ezt támasztja alá az οἱ δὲ használata, amely a tanítványokra vonatkozik.<sup>296</sup> Lüdemann szerint a kétségek motívuma a második és harmadik generációs keresztyének problémáját írja le, akiknek nem volt közvetlen feltámadásélményük.<sup>297</sup> Ez viszont igen spekulatív értelmezés, hiszen miért lett volna érdeke Máténak ellentmondásossá tenni a szöveget, ha nem volt erre vonatkozó hagyomány? Luz szerint a megoldást a Mátéi kishitűség motívumában kell keresni, hiszen Máté gyakorta jellemezte kishitűséggel a tanítványokat. „Máténál a hit nem jelent minden kétségek feletti bizonyosságot. A hit a bizalom és a csüggedés között él.”<sup>298</sup>

---

<sup>293</sup> PERRIN szerint, amit Márk még a parúziára vonatkoztatott azt most Máté be is teljesíti olvasói számára. Lásd: PERRIN: *The Resurrection Narratives*, 49.

<sup>294</sup> LUZ: *Matthew*, 621.

<sup>295</sup> i. m., 622.

<sup>296</sup> i. m., 623.

<sup>297</sup> LÜDEMANN: *Jesus*, 255.

<sup>298</sup> LUZ: *Matthew*, 623.

Kérdés azonban, hogy miben kételkedhettek a tanítványok? Abban, hogy valóban Jézust látják-e? Abban, hogy feltámadt a halálból? Evans szerint sokkal valószínűbb, hogy a jövőt illetően kételkedtek: nem tudták, hogy mit kell tenniük, mikor és hogyan jön el a megígért Isten országa. Hogyan fogja Jézus megszabadítani népét? Hogyan teljesülnek be az ígéretek és próféciaik? <sup>299</sup> Ezekre a kétségekre válaszolt a feltámadt Jézus a misszió parancsolatban: *Jézus hozzájuk lépett, és így szólt: Nekem adatott minden hatalom mennyen és földön. Menjetek el tehát, tegyetek tanítvánnyá minden népet, megkeresztelve őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében, tanítva őket, hogy megtartsák mindazt, amit én parancsoltam nektek; és íme, én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig.* (28,18-20) Legtöbb kortárs kutató szerint egyértelműen kimutatható a 18b. és az LXX szerinti Dán7,13-14 közötti kapcsolat. A Dán7 emberfiára utaló kifejezései (καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς) megjelennek a missziói parancsolatban is. Az a Jézus, aki nem sokkal korábban elárulva, Istentől elhagyva kereszthalált halt, most feltámasztatik a halálból és Isten a világ urává teszi őt. Ekképpen Máté szerint a feltámadással már megkezdődik Jézus uralkodása, amely az utolsó időig tart.<sup>300</sup> A misszió parancs követi a héber szent írások elküldési formuláit (Józs 1,7; 1Krn22,13; Jer1,7) a tanítványokat minden néphez küldi. Noha ellentmondásban van a 10,5-6-ban kapott utasítással, (pogányokhoz vezető útra ne térjete le, samaritánusok városába ne menjete be, inkább menjete Izrael házának elveszett juhaihoz) mégsem elképzelhetetlen, hogy a Máté közössége már túl van a pogánymisszió megosztó vitáin. Ezt annál is inkább feltételezhetjük Máté közössége esetében, amely minden valószínűség szerint Palesztina határain túl élt. Maga az evangélium is tartalmaz olyan utalásokat (8,11; 15,21-28), amelyek feszültségben állnak a 10,5-6 kizárólagosságával. Minden valószínűség szerint a 28,19 már a keresztyénség világmisszióját parancsolja. A kereszteleési parancs formulája liturgikus elemeket mutat, könnyen elképzelhető, hogy Máté egy ősi kereszteleési formulát örökített meg.<sup>301</sup> A kereszteleés parancsa után következik a tanítás, de ebből nem kell föltétlenül kereszteleés-tanítás sorrendiséget kiolvasnunk. Érdekes és újszerű a szövegben az Atya, Fiú, Szentlélek hármasság, hiszen sehol máshol nem fordul elő. Ebből sem szabad többet kiolvasni, mint ami benne van, a szentháromság tana későbbi dogmatikai fejlődés eredménye. Benne van viszont a korai egyház azon hittapasztalata, hogy az Atya nyilvánul meg a Fiúban

---

<sup>299</sup> EVANS, A. Craig: *Matthew*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 483.

<sup>300</sup> Luz: *Matthew*, 624.

<sup>301</sup> FULLER: *The Formation*, 84-88.

PERRIN: *The Resurrection Narratives*, 51.

és a Szentlélekben is.<sup>302</sup> A misszió parancs ígérettel fejeződik be, amelynek nemcsak az a szerepe, hogy megpecsételje a parancsolatot, hanem hogy teológiai koncepciójában is lezárja az evangéliumot is.

## 6.7. Jézus feltámadása a Lukács evangéliumában

Lukács evangéliuma újabb lépcsőfok a feltámadás történetek hagyományának fejlődésében. Szerzője minden valószínűség szerint pogány származású keresztyén, aki ebből az egyedi szempontból írja meg az evangéliumot. Az evangélium feltételezett keletkezési kora megegyezik Máté evangéliumának korával, azaz mindkét evangélium Jeruzsálem pusztulása után, valamikor 80-90 körül keletkezett.<sup>303</sup> Kérdéses, hogy a két evangélium szerzője ismerte-e egymás munkáját? A legvalószínűbb feltevés szerint nem. A nyilvánvaló hasonlóságok okát a közös forrásokban kell keresnünk. (Márk és Q) A Lukács feltámadás-történetében egyértelműen látszik, hogy az evangélista Márkot használta forrásként. Az elbeszélő keret külső elemei tehát azonosak: kora reggel, asszonyok, sírkő, sírbolt. Lukács a Márk evangéliumát követi, amikor megjegyzi, hogy az asszonyok *magukkal vitték az elkészített illatszereket (24,1)*. Érdekes módon Lukácsnál, Márkkal és Mátéval ellentétben nincs arról szó, hogy ki hengerítette el a követ. A sírbolt nyitva volt, az asszonyok pedig bementek és nem találták ott Jézus testét. A test hiányára tett hangsúly érezteti, hogy Lukácsnál az üres sír Jézus testi feltámadásának bizonyítéka.<sup>304</sup> A tanácstalan asszonyokhoz Lukács szerint két férfi lép<sup>305</sup> fehér ruhában. Mivel Lukács Márkot követi, nem angyalokról beszél, de a szerep, amit betöltenek, megfelel az angyalok szerepének.<sup>306</sup> A két férfi és az asszonyok között lezajlott párbeszédben több új elem is megjelenik: *Mit keresitek a holtak között az élőit? Emlékezzetek vissza, hogyan beszélt nektek, amikor még Galileában volt, az Emberfiának bűnös emberek kezébe kell adatnia, és megfeszíttetnie, és a harmadik napon feltámadnia* (ἀνίστημι; 24,6b-7). Teljesen új elem a két férfi retorikai célzatú kérdése, amelynek tanítói szerepe van. A 6a vers több jelentős kéziratból hiányzik, de jól illeszkedik a szöveggörnyezetbe, így része lehetett az eredeti szövegnek. A 6b eltér a Márktól kapott hagyománytól, és a két férfi teológiailag értelmezi az eseményeket. Lukács számára Jézus

<sup>302</sup> SCHWEIZER: *The Good News*, 533.

<sup>303</sup> BORG: *The Evolution*, 424.

<sup>304</sup> LÜDEMANN: *Jesus*, 409.

<sup>305</sup> Az ἐπίστημι ige gyakorta (meg)jelenést is jelent. Lásd JOHNSON, L. Timothy: *The Gospel of Luke*, Sacra Pagina, Liturgical Press, Minnesota, 1991, 387.

<sup>306</sup> Érdekes módon a 23 versben már angyalokról beszél.

halála és feltámadása már a próféciák beteljesedéseként értelmezendő. Lukács a feltámadás jelzésére az ἀναστῆναι igét használja, és a cselekvő főnévi igenév sugalmazza, hogy nem feltámasztatott, hanem feltámadt. Lukács ügyesen őrzi meg a Márktól átvett galileai utalást, de Galilea ez esetben nem az eljövendő megjelenések színhelye, hanem referencia a korábbi próféciákra nézve. Lukács szerint az események színhelye Jeruzsálem és környéke. Ő is tud a Galileai hagyományokról – nem tudja megkerülni azokat – de teológiai szempontjai Jeruzsálemhez kötik. Egyértelmű, hogy Lukács számára Jeruzsálem a választott helyszín a megjelenések számára.<sup>307</sup> Észre kell vennünk, hogy Lukácsnál az asszonyok nem kapnak hírnöki megbízatást.<sup>308</sup> Lukács az apostolokon a tizenegyet érti (24,9-10; ApCsel 1,26), akik elkülönülnek a többiektől, különösen az asszonyoktól. Elképzelhető, hogy Lukács abban volt érdekelt, hogy az asszonyok, különösen a magdalai Mária szerepét minimalizálja.<sup>309</sup> Ugyancsak Jeruzsálemben adják hírül a tanítványoknak a feltámadást: *A magdalai Mária, Johanna, valamint a Jakab anyja, Mária és más, velük lévő asszonyok elmondták mindezt az apostoloknak, de ők üres fecsegésnek tartották ezt a beszédet, és nem hittek nekik. (Péter azonban felkelt, elfutott a sírhoz, és amikor behajolt, csak a lepedőket látta ott. Erre elment, és csodálkozott magában a történeteken.)* Lukács itt már Márkot követve megnevezi az asszonyokat, (Magdalai Mária, Johanna, valamint a Jakab anyja, Mária és más, velük lévő asszonyok) akik el is mondják tapasztalatukat az apostoloknak, de azok üres fecsegésnek tartották azt, és nem hittek nekik (24,11). Könnyen meglehet, hogy Lukács osztotta kortársainak megítélését az asszonyok megbízhatatlansága felől, hiszen evangéliuma nem jegyez fel egyetlen megjelenést sem az asszonyok számára. Nem ismerte volna ezeket a tradíciókat? Kevésbé valószínű. Inkább nem feleltek meg teológiai koncepciójának.

A tulajdonképpeni feltámadástörténet és az emmausi tanítványok története közé ékelődik be Péter magányos látogatása a sírhoz (24,12), és noha ezt a verset a régi és megbízható kéziratok nem tartalmazzák, mégis autentikus hagyományt hordozhat. Kétségtelen, hogy tulajdoníthatjuk ezt Lukács szerkesztői munkájának is, aki ismerve az 1Kor 15,5-ben található hagyományt, biztosítani akarta Péter elsőbbségét. Bármilyen is legyen a 12 vers háttere, az valószínűbbnek látszik, hogy autentikus hagyományt hordoz, amelyet később a János

---

<sup>307</sup> SMITH: *Revisiting* 100.

<sup>308</sup> Más kérdés, hogy mégis megteszik: és visszatérve a sírtól, hírül adták mindezt a tizenegynek és a többieknek (24,9).

<sup>309</sup> SMITH: *Revisiting* 103.

evangéliumának a szerzője is használ (Jn 20,1-10). Lukács még három húsvéti megjelenésről számol be, és mindhárom a saját forrásaiból származik (L).<sup>310</sup>

### 6.7.1. Sajátosan lukácsi feltámadáshagyományok

Az első az emmausi tanítványok története, amelyet többen az irodalmilag legszebben sikerült feltámadástörténetnek tartanak.<sup>311</sup> A történetet három részre oszthatjuk:

- 13-16: két úton lévő tanítvány találkozik Jézussal;
- 17-31: párbeszéd és felismerés;
- 32-35: visszatérés Jeruzsálembe.

Lukács a Καὶ ἰδοὺ bevezetővel kezdi a történetet és ezzel köti össze a megelőző eseményeket. Úgy tűnik Lukács számára fontos hangsúlyozni, hogy a feltámadásjelenések egy helyen és időben történnek.<sup>312</sup> A δύο ἐξ αὐτῶν jelzi, hogy Jézus tanítványai közül származnak, de nem tartoznak a tizenkettő közé. Az egyik tanítványt a 18. vers Kleofásként nevezi meg. Ez érdekes lehetőségeket vett fel, és akár történelmi alapot is biztosíthat a másképpen parabolikus jellegű elbeszélésnek.<sup>313</sup>

- a) Kleofás Jézus unokaöccse volt, akiről azt jegyzi fel Eusebius, hogy fia Jakabot követte a gyülekezet vezetésében.<sup>314</sup>
- b) A Jn 19,25 szerint az egyik asszonyt, aki ott állt Jézus keresztnél Mária volt, Kleofás felesége. Lehetséges, hogy a két Emmausi tanítvány Kleofás és Mária voltak?

Mindkét lehetőség elképzelhető, ugyanis az evangélisták rendszerint korábbi forrásokra támaszkodtak elbeszéléseikben, leginkább olyanokra, amelyek közösségeikben ismertek voltak. Az Emmaus helységnevet nem tudjuk pontosan beazonosítani, de ennek kétezer év távlatából nem szabad különösebb jelentőséget tulajdonítanunk. A tanítványok arról

---

<sup>310</sup> A források kérdését részleteen tárgyalja EVANS C. F: *Saint Luke*, London, SCM Press, 1990, 900-904.

<sup>311</sup> ANDRESON, H: *The Easter Witness of the Evangelist*, The New Testament in Historical and Contemporary Perspective, University Press, Oxford 1965, 47.

<sup>312</sup> LÜDEMANN: *Jesus* 412.

<sup>313</sup> i. m., 413.

<sup>314</sup> Eusebius: *Church History* III, ii, IV,22,4.



beszélgettek, ami elmúlt napokban történt.<sup>315</sup> A συζητέω igét lehet úgy is fordítani, hogy együtt keresték az elmúlt napok értelmét értelmezési lehetőségét. Nem ismerik meg a melléjük szegődött Jézust, mert szemek visszatartottak. Ez a jelenség – a vakság, amely szellemi, lelki értelemben értendő, hiszen csak a feltámadott Jézust nem látják – a bevezető gondolatok lényege. Ezt a vakságot fogja majd feloldani a felismerés, amelyhez a tanítványok és a szent hagyományok jézusi megvilágítású dialógusa vezet el. A dialógus részletes ismertetése nem lehet dolgozatunk tárgya, így sokkal inkább a dialógus célját próbáljuk megvilágítani. Érdemes itt idéznünk John Dominic Crossan-t, aki a következőképpen értelmezi a párbeszédet: „A feltámadás reggelén vagyunk. Valaki hozzájuk (a tanítványokhoz) csatlakozik. Nem látomásban, nem hallucinációban. Nincs vakító fény. Az idegen magyarázza, értelmezi a szent iratokat. Ők (a tanítványok) később azt mondják, hogy szívük hevült mindeközben, de nem ismerték fel őt. Majd meghívják, hogy egyen velük. A közös étkezés alatt felismerik, de ő eltűnik szemük elől. Ez számomra az egyház első éveinek tökéletes metaforikus összefoglalása – az írások kutatása, a kenyér megtörése. Jézus jelen van, nem vízióban, nem önkívületben, hanem az írások kutatásában és az idegenekkel való asztalközösségben.”<sup>316</sup> A Crossan értelmezése nem járhat messze az igazságtól, ugyanis maga a didaktikai célzatú párbeszéd fikatív lehet, de a benne elmondottak a korai keresztyénség élethelyzetébe gyökereznek. Az, hogy a melléjük szegődött Jézus *Mózesstől meg valamennyi prófétától kezdve elmagyarázta nekik mindazt, ami az Írásokban róla szólt*, valószínűleg az a hosszú folyamatot jelöli, amely alatt a tanítványok és a mozgalom korai tagjai saját szent hagyományaikban megkeresték Jézus halálának és megjelenéseinek teológiai értelmét. Kérdés, hogy ezek a megtalált válaszok mennyiben határozták meg a passió narratívákat?<sup>317</sup>

A tanítványoknak megnyitott a szeme (διηνοιόχθησαν – fontos a passzívum) és Lukács ezzel jelzi, hogy azok, akik nem látják a feltámadt Jézust a közösségben, lelki vakságtól szenvednek. Mire a boldog tanítványok visszaértek a hírrel Jeruzsálembe, addigra már a tizenegy is megtudta a jó hírt, hiszen a feltámadott (ἐγείρω) Jézus megjelent (ὀράω) Simonnak (34).<sup>318</sup> Fontos észre- vennünk, hogy Lukács itt passzívumot használ mind a

---

<sup>315</sup> Tulajdonképpen arra buzdítja az olvasót, hogy emlékezzen a megelőző részekre. Lásd: JOHNSON, L. Timothy: *Luke*, Sacra Pagina, Liturgical Press, Minnesota, 1991, 393.

<sup>316</sup> CROSSAN, J. Dominic, in: COPAN Paul (ed.), *Will the Real Jesus Please Stand Up? A Debate Between William Lane Craig and John Dominic Crossan*, Baker Books, Grand Rapids, 1999, 66.

<sup>317</sup> Történelem-e a passió narratívák formája, vagy historicizált metafora, teológia?

<sup>318</sup> Ez a hagyomány, mivel a Péternek adott első megjelenést hordozza, visszanyúlhat az 1Kor15-höz. A Péternek adott első megjelenés szinte másodlagossá teszi az emmausi tanítványok élményét.

feltámadás (ἠγέρθη), mind pedig a látás (ὥφθη) leírásában. A nyelvi konstrukció egyértelműen egy ősi 1Kor 15,3-4 ősi hagyományára utal.

A záró versek viszont egy újabb (jeruzsálemi) hagyományt dolgoznak bele a történetbe: a tizenegy Jeruzsálemben van, sőt egy kiterjedtebb tanítványi közösségben (33). Újra csak azt látjuk, hogy Lukács számára milyen fontos Jeruzsálem elsőbbségét hangsúlyozni.

A 36-40. versekben leírt megjelenés nagyon hasonlít a Jn 20-ban található feltámadásjelenésre. A két történet vagy azonos forrásból származik, vagy pedig János ismerte Lukács evangéliumát, és tőle vette át az egységet. A 37-38 eszünkbe juttatja az üres sírnál történeteket, a tanítványok rémületére megnyugtató válasz érkezik. A 39. versben Jézus, hogy bebizonyítsa feltámadásának testi valóságát (nem πνεῦμα), felajánlja a tanítványoknak, hogy nézzék meg kezét és lábát. A test (σὰρξ) és csont (ὀστούν) formájában megjelenő Jézus képe nyilvánvaló feszültségben van az 1Kor 15,50-el: Τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομηῆσαι οὐ δύναται οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ, és ezt az ellentmondás nem is igen lehet feloldani. Ennek a nagyon határozott fizikalitásnak talán antidoketikus okai lehettek.<sup>319</sup> Mindenesetre a fizikai test feltámadása a feltámadás teológiájának egy újabb fejlődési foka. Ennél fizikálisabban már nem is lehetne ábrázolni a feltámadást: a feltámadott Jézus halat eszik a tanítványokkal. A feltámadt Jézus evése meglehetősen nyers bizonyítása a test feltámadásának.<sup>320</sup>

Jézus búcsúja valószínűleg teljességgel Lukács szerkesztői munkája és annak a teológiai látásnak az alapján készült, amely Lukács közösségét jellemezte. Ez nyilván nem azt jelenti, hogy Lukács fabrikálja a történetet, hanem azt, hogy az általa már ismert kerygmátikus megfogalmazásokat teljesen új kontextusba helyezi. Kérdés, hogy a 48. vers missziói tónusa miatt kapcsolódik-e a Mt 28,18-20 parancsolatához? Ha igen, akkor mindkét hagyomány mögött egy történelmi helyzetet feltételezhetünk: a feltámadt Jézus megbízatást ad a tanítványoknak. A 49. vers próféciája az ApCsel 2,1-4-ben teljesedik be. Fontos kérdés, hogy itt valóban a mennybemenetelről van-e szó, ugyanis néhány fontos kéziratból ez hiányzik. A 24,50-53, illetve az ApCsel 1,1-5 a mennybemenetelről számol be. Nem föltétlenül kell ellentmondást látnunk Bethánia és az Olajfák hegye között,<sup>321</sup> hiszen a Márk 11,1-ből tudja,

---

<sup>319</sup> LÜDEMANN: *Jesus* 413.

<sup>320</sup> CROSSAN: *Jesus* 172.

<sup>321</sup> WILDER, Amos: Variant Traditions of the Resurrection in Acts, in: *Journal of Biblical Literature*, 62(4) (1943), 311. 307-318

hogy a két helyszín közel van egymáshoz. A záró vers a templom fontosságát hangsúlyozza, amely Lukács teológiai látására igen jellemző.<sup>322</sup>

## 6.8. Jézus feltámadása a János evangéliumában

A negyedik evangélium kormeghatározása a legnehezebb, hiszen a benne található hagyományrétegek alapján akár több szerzőt is feltételezhetünk az evangélium mögött. Az kétségtelen, hogy az evangélium megőrzött sok olyan autentikusnak tűnő hagyományelemet, amelyeket a szinoptikusok nem őriztek meg. Tradicionálisan Zebedeus Jánost tekintették az evangélium szerzőjének, de ma már csak a kutatók elenyésző kisebbsége képviseli ezt az álláspontot. Az evangélium születési helyének meghatározása, ha lehet, még a szerzőség kérdésénél is összetettebb. A helyzetet jól jellemzi T.W. Manson elmélete, amely szerint a János evangéliuma a jeruzsálemi tradícióból ered, majd a hagyomány hordozói által a képlékeny tradíció Antiochiába kerül, hogy végső formáját Efézusban nyerje el.<sup>323</sup> Az utolsó szerkesztői simításokat az evangélium szövegén valamikor a századforduló előtt végezheték el, talán a kilencvenes évek közepén.<sup>324</sup> Az evangélium szerzője (szerkesztője?) ismerhette a szinoptikus evangéliumokat, hiszen sok esetben – különösen a passió és a feltámadás történetekben – a szinoptikusok vonalvezetését követi. A legerősebb kapcsolódási pont a szinoptikus hagyományhoz a passió és az üres sír története.

### 6.8.1. Az üres sír a János evangéliumában

A kutatók hagyományosan a 20,1-18-at egy egységnek tekintették.<sup>325</sup> A szöveg azonban több ellentmondást is tartalmaz,<sup>326</sup> így elképzelhető, hogy a szerző több forrást és

---

<sup>322</sup> LANIER, R. Gregory: Luke's Distinctive Use of the Temple: Portraying the Divine Visitation, in: *The Journal of Theological Studies*, 65(2) (2014), 433–462.

<sup>323</sup> MANSON, T. W.: *Studies in the Gospels and Epistles*, Manchester University Press, Manchester, 1962, 112-121.

<sup>324</sup> BORG: *The Evolution*, 304.

<sup>325</sup> Wellhausen az első, aki igazán kritikusan nézi a szöveget (*Das Evangelium Johannis*, 1908).

<sup>326</sup> Schnackenburg a következő ellentmondásokat emeli ki. A 2. vers szerint Mária viszi el az üres sír híret a tanítványokhoz (honnan tudta, hiszen nem lépett be a sírba?), de a 11 versben még a sírbolton kívül áll és sír. A két tanítvány látta a halotti lepleket, de nem látták az angyalokat. Mária viszont látta az angyalokat, de nem látta halotti lepleket. A szeretet tanítvány hite nem befolyásolja a húsvéti hit alakulását. Az 1. vers szerint Mária egyedül megy a sírhoz, de már többes számban tesz bizonyosságot. A két tanítvány együtt indul a sírhoz, de

hagyományt is egybedolgoz a szövegben. Arra már nehezebb választ adni, hogy melyek voltak ezek a források, illetve mennyire kapcsolódnak a szinoptikusokhoz, azaz mennyire kreatív újraértelmezése a szinoptikusoknak a negyedik evangélium. Bultman szerint a szerző két hagyományt fésül egybe, a magdalai Mária történetét a szeretett tanítvány és Péter történetével. A német teológus úgy véli, hogy a magdalai Mária története a szinoptikus evangélium üres sír történeteinek adaptációja, viszont a „szeretett tanítvány” és Péter története (3-10) már a szerző saját kompozíciója.<sup>327</sup> Hasonlóképpen vélekedik Fuller is, aki szerint a 2. versnél megszakad a magdalai Mária története (ide szerkeszti be a szerző a „szeretett tanítvány” és Péter történetét), majd a 11. verstől folytatódik. Fuller szerint a magdalai Mária története mögött önálló hagyomány áll, azaz nem a szinoptikusok történetének a reinterpretációja.<sup>328</sup> C. H. Dodd ezzel szemben úgy véli, hogy a szerző több, a szinoptikusoktól független szájhagyományt is ismerhetett, ezekből alakította ki a történetet.<sup>329</sup>

Több kutató régi és történelmileg megbízható hagyományként kezeli Péter látogatását az üres sírhoz, amelyet a Lk 24,12-höz kapcsolnak. Ernst Haencken úgy véli, hogy a negyedik evangélium szerzője saját teológiai látásának rendelte alá az általa megismert hagyományokat, olyannyira, hogy csak az tudja igazán kitapintani a történetek eredeti formáját, aki kritikus szeretettel mélyed bele a szövegbe.<sup>330</sup> Mindenesetre az valószínűnek tűnik, hogy a negyedik evangélium szerzője ismerte a szinoptikus hagyományt és azt kiegészítette saját forrásainak és teológiai céljainak megfelelően:

- A magdalai Mária látogatása a sírhoz és a tanítványoknak adott beszámoló kötődik a Luk 24,1-12 hasonló történéseihez, amelynek színhelye ugyancsak Jeruzsálem. A szinoptikus hagyományban mindig asszonyok mennek ki a sírhoz, Jánosnál viszont egyedül csak a magdalai Mária.
- Jézus megjelenése a magdalai Mária számára, valamint Mária szándéka, hogy megérintse a feltámadt Jézust (20,17) a Mt 28,9-10-ben foglalt hagyomány ismeretét

---

külön érkeznek meg. A 8. vers szerint a szeretett tanítvány látott és hitt. A 9. vers szerint viszont még nem értették ugyanis az Írást, hogy fel kell támadnia a halottak közül. Nem világos az angyalok szerepe a történetben. A tanítványok számára nem jelennek meg, Máriát viszont megszólítják (13). Az angyalok kérdését (20,13) a feltámadt Jézus is verbatim megismétli (20,15). A 17. versben Jézus kérése (μή μου ἄπτου;) tárgyaltan, hiszen nincs erre utalás a szövegben. A 18. versben kétféle beszédmód is megtalálható (direkt-indirekt). Lásd SCHNACKENBURG, Rudolf: *The Gospel According to St John*, Volume 3, Burns and Oates, Kent, 1982, 302.

<sup>327</sup> BULTMANN, Rudolf: *The Gospel of John*, Basil Blackwell, Oxford, 1971, 681.

<sup>328</sup> FULLER: *The Formation*, 133-139.

<sup>329</sup> DODD C. H: *Tradition* 140-151.

<sup>330</sup> HAENCHEN, Ernst: *John 2*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, 217.

feltételezi. A döntő különbség Jézus megjelenése a sírnál, illetve, hogy Mária képtelen megismerni a feltámadt Mestert (20,16). Noha a „szeretett tanítvány” nincs jelen, mégis érződik a történetben a Máriával szembeni felsőbbbsége, hiszen ő látott és hitt (20,8). A feltámadt Jézus, itt Mátéhoz hasonlóan (Mt 28,10), a testvéreihez küldi el Máriát, de most már nem a Galileai találkozásra, hanem a mennybemenetelre vonatkozó üzenettel (20,17). Mária elmegy a tanítványokhoz és hírül adja nekik a feltámadással való találkozást (20,18).

- Péter és a szeretett tanítvány látogatása valószínűleg a Luk 24,12 jánosi adaptációja, amelybe János belefűzi a szeretett tanítvánnyal kapcsolatos üzenetét.

Itt is azt látjuk, hogy az evangélista nem "kreál" új hagyományokat, hanem nagy szabadsággal nyúl az átvett forrásokhoz és azokat saját teológiai koncepciójához igazítja. A fentebb kiemelt hagyományegységek jól példázzák ezt, hiszen nem új információkat, hanem régebbieket értelmeznek újra.

Vannak viszont egészen új elemek is a negyedik evangélium feltámadástörténeteiben. Az alábbiakban erre fogunk összpontosítani.

## 6.8.2. Sajátosan jánosi elemek a feltámadástörténetben

Kérdés, hogy milyen szempontok vezérelhették a szerzőt, amikor a szinoptikus hagyományokat a maga teológiai szempontjai szerint adaptálta? Az alábbiakban egy szerény kísérletet teszünk arra, hogy a 20,1-18-ból kiemeljük azokat az elemeket, amelyek nem találhatók meg a szinoptikus hagyományban.

A szeretett tanítvány kiemelt szerepe a negyedik evangéliumban jánosi sajátosság. Jelen keretek között nem áll módunkban a „szeretett tanítvány” rejtélyével részletesen foglalkozni, de mindenképpen ki kell emelnünk a feltámadás narratívájában játszott kiemelt szerepét. A 20,3-8 alapját a Luk 24,12-ben található hagyomány adja: *Péter azonban felkelt, elfutott a sírhoz, és amikor behajolt, csak a lepedőket látta ott. Erre elment, és csodálkozott magában a történeteken.* A negyedik evangélium szerzője ebbe a történetbe fűzi bele a „szeretett tanítvány” húsvéti jelenlétét, mégpedig oly módon, hogy ezzel Péter elsőbbségét is csorbítsa.

- Péter és a szeretett tanítvány együtt indulnak a sírhoz, de a másik tanítvány megelőzi Pétert és elsőnek ér oda.
- A másik tanítvány előrehajolt és látta a lepedőket, de nem ment be, megadva az elsőbbséget Péternek. (És a szinoptikus hagyománynak.)

- Simon Péter is megérkezett, elsőnek megy be a sírba, és meglátja a lepleket.
- A másik tanítvány, aki elsőnek érkezett a sírhoz, belépett a sírba, és látott (ὄραω) és hitt (πιστεύω).

Nem tudjuk ezt a történetet másképpen értelmezni, mint a szeretett tanítvány Péter fölé való emelését. Ez a versengés vagy konfliktus amúgy az egész evangéliumban kimutatható. Az is kérdés, hogy mennyire tekinthető történetinek a szeretett tanítvány jelenléte az üres sírnál, hiszen sem Pál, sem pedig a szinoptikusok nem tudnak erről. Van még egy érdekessége a történetben, mégpedig a 7 versben, ahol a szerző megemlíti, hogy a kendő és a lepedő (σουδάριον) gondosan össze voltak hajtogatva. Haenchen szerint ezzel a szerző a Mt 27,64-ben megfogalmazott a sír és tetemrablás vádját igyekszik cáfolni.<sup>331</sup> Ha ez így van, akkor egyértelmű, hogy János evangéliumának szerzője jól ismerte a teljes szinoptikus hagyományanyagot.

A szerző fontosnak véli hangsúlyozni az események időpontját: Οὕσης οὖν ὀψίας τῆ ἡμέρα ἐκείνῃ τῆ μιᾷ σαββάτων (20,19). A történet egyértelműen hasonlít a Lk 24,36-49-re. Valószínűsíthető, hogy a két történet egy forrásból ered, azaz ugyanazon hagyomány állhat mögöttük.

Szintén új elem Jánosnál a zsidóktól való félelem, ami egyértelmű utalás az evangélium közösségének történelmi helyzetére. Zsidóellenességet azonban nem kell a történetbe beleolvasni, hiszen a megjelent feltámadott a klasszikus zsidó békesség köszöntéssel jön a tanítványai közé. Jézus megmutatja nekik a kezét és oldalát, mintegy bizonyítandó, hogy valóban Ő van köztük. Schnackenburg úgy véli, hogy a megfeszített és feltámadt Jézus közötti azonosság kiemelt fontossággal bírt a korai keresztyénség számára, mintegy visszautasítva a korai gnosztikus és doketikus tanításokat.<sup>332</sup> A tanítványok most már nem kételkednek, hanem megörülnek a feltámadott Jézusnak (20,20).

A következő versek igen érdekesek és vitatottak: *Jézus erre ismét ezt mondta nekik: "Békesség néktek. Ahogyan engem elküldött az Atya, én is elküldelek titeket."*<sup>22</sup> *Ezt mondván, rájuk lehelt, és így folytatta: "Vegyetek Szentlelket."*<sup>23</sup> *Akiknek megbocsátjátok a bűneit, azok bocsánatot nyernek, akikéit pedig megtartjátok, azoknak a bűnei megmaradnak."* A megismételt Jézusi köszöntés jelzi, hogy itt egy új és fontos egység kezdődik: a tanítványok elküldése és a Szent Lélek vétele. Kik lehettek a tanítványok? A tizenkettő, a hozzájuk

<sup>331</sup> HAENCHEN: *John 2*, 208.

<sup>332</sup> SCHNACKENBURG: *The Gospel*, 323.

tartozó asszonyokkal? Vagy egy szélesebb tanítványi réteg? A szövegben nem kapunk erre a kérdésre választ, de feltételezhetjük, hogy nemcsak a tizenkettes kör volt jelen.<sup>333</sup>

Tamás története (20,24-29) is kizárólag csak a János evangéliumában található meg, de a mögötte meghúzódó kételkedés motívuma előfordul a szinoptikus hagyományban is (Lk 24,37) Van-e kapcsolat a két hagyományegység között? A kételkedés motívuma feltehetően Lukácstól származik,<sup>334</sup> de maga az elbeszélő keret az evangélium szerzőjének munkája és a második, harmadik generáció keresztényeinek szól.<sup>335</sup> Hasonlóképpen vélekedik Haenchen is, amikor úgy fogalmaz: „Tamás az apostoli bizonyágtételben (*láttuk az Urat*) azt kapja, amit a második és következő generációk kapnak, és amit az evangélista szerint Jézus adott az első tanítványoknak: az Igét. Azaz nincs olyan külső bizonyíték, amely által objektív módon meg lehetne győzni bárkit a mennyei (isteni) valóságról.”<sup>336</sup> Amikor nyolc nap múlva Jézus megjelenik Tamásnak és felkínálja a kért bizonyítékokat (20,27), kijelenti: „*boldogok, akik nem látnak és hisznek*” (20,29). A történet tanító jellege egyértelmű, a negyedik evangélium szerzője saját korának egyházi konfliktusait beemeli a történetbe. Miután a szeretett tanítvány spirituális elsőbbsége bizonyítottá vált, most Tamás apostol kerül rossz megvilágításba, aki nem hisz az apostoli bizonyágtételben. Crossan szerint míg a szeretett tanítvány csak az üres sírt és a lepleket látta, de mégis hitt, addig Tamásnak látni és tapintani kellett ahhoz, hogy higgyen.<sup>337</sup> Kétségtelen, hogy János evangéliuma és a szinoptikus hagyomány között kimutatható a feszültség, amelynek gyökerei a jánosi iratok közösségéhez vezethetők vissza.<sup>338</sup>

Érdekes problémákat vet fel a 21. fejezet. A kutatók túlnyomó többsége meg van győződve arról, hogy a 20,30-31 lehetett az eredeti záradéka az evangéliumnak.<sup>339</sup> A 30 vers ezt egyértelművé is teszi, amikor kimondja: *sok más jelt is tett Jézus, amelyek nincsenek megírva*

---

<sup>333</sup> A negyedik evangélium preferenciáit tekintve valószínűbbnek tarthatjuk, hogy itt egy szélesebb tanítványi közösségről van szó és nemcsak a tizenkettőről. János evangélista számára a pünkösdi és feltámadás egybeesik, a feltámadt Jézustól a tanítványok megkapják a megígért Lelket a szolgálatra. Nem lehet nem észre venni a feszültséget a 20,23 és a szinoptikusoknál található kulcsok hatalma között (Mk 8,27-30; Mt 16,13-20; Lk 9, 8-21). Ami ott Péternek adatott meg, az itt minden tanítványé, aki vette a Szentlelket (20,23).

<sup>334</sup> Nem kell túlságosan spekulatívnak lenni ahhoz, hogy feltételezhessük, hogy lehetett olyan szájhagyomány is a feltámadásról, melyekben a tanítványok félelme, kételkedése és megtérése lehetett a domináns elem.

<sup>335</sup> SCHNACKENBURG: *The Gospel*, 328.

<sup>336</sup> HAENCHEN: *John 2*, 211.

<sup>337</sup> CROSSAN: *Jesus*, 189-190.

<sup>338</sup> E tekintetben igen jelentő munkát végzett Raymond Brown, aki meggyőzően mutatott rá ennek a konfliktusnak a forrására és fejlődésére. BROWN, Raymond: *The Community of the Beloved Disciple*, Paulist Press, New York, 1979.

<sup>339</sup> BEASLEY-MURRAY, George: *John*, Word Biblical Commentary, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1996, 395.

*ebben a könyvben.* Akkor mégis miért érezte szükségét a korai szerkesztő annak, hogy ezt az epilógust az evangéliumhoz csatolja? Beasley-Murray úgy véli, hogy a szeretett tanítvány halála lehetett az oka ennek, amely után János közössége újra meg kellett találja a kapcsolódási pontokat ahhoz az egyházhoz, amely az apostoli közösség, és főleg Péter vezető szerepét vallotta.<sup>340</sup> A Beasley-Murray elméletet elképzelhetőnek tarthatjuk, hiszen a fejezet alegységei gyakran visszatérnek Péter és Jézus, valamint Péter és a szeretett tanítvány viszonyához.

A 21. fejezetben lejegyzett történet Galileában játszódik, ahol a szerző kétszeresen aláhúzza, hogy Jézus megjelent a tanítványoknak. (*Ezek után ismét **megjelent** Jézus a tanítványoknak a Tibériás tengerénél. Így jelent meg.* 21,1) A perikópa forrása minden valószínűség szerint a Lk 5,1-11. Kérdés, hogy a szerkesztő miért ebben a környezetben jeleníti meg ezt a történetet? Talán így akart igazságot tenni a szerkesztő a Galileai hagyományoknak? Hét tanítvány van együtt, Simon Péter, Tamás, a Zebedeus fiak és két meg nem nevezett tanítvány. Ez utóbbiak közül az egyik a „szeretett tanítvány” kellett legyen (21,7). A sikertelen halászat után a feltámadt Jézus megszólítja a tanítványokat (21,5), és megparancsolja, hogy vessék ki újra a hálót (21,6). Megismétlődik a csodálatos halfogás, amelynek most az a szerepe, hogy felfedje a parton álló Jézus kilétét. Van olyan vélemény is, hogy a halak száma (153) az apostoli misszió egyetemes jellegét jelképezi.<sup>341</sup> Itt újra a két tanítvány rivalitását látjuk, a „szeretett tanítvány” ismeri fel hamarabb az urat, de Péter az, aki előbb ér oda (21,7-8). Jézus hallal és kenyérral kínálja meg a tanítványokat, akik nem merik megkérdezni, hogy „*ki vagy te?*” (21,12). A történetnek igen nagy valószínűséggel eucharisztikus háttere lehet, ahogy Moloney fogalmaz, arra utal, hogy a közösségben és a közös étkezésben jelen van a feltámadt Jézus.<sup>342</sup>

A 21,15-19 perikópa teljes egészében Péter rehabilitációjáról szól. A háromszori tagadást most háromszori igenlés követi. Péter megkapja a megbízatást Jézustól juhainak legeltetésére (21,17). A történet azt is egyértelművé teszi, hogy a jánosi közösségben megtörténik Péter rehabilitációja.

A 21,18-19 arról tudósít, hogy Péter mártírhalált halt (21,18-19), a szerkesztő így nemcsak a szinoptikus hagyományt, hanem a Péter sorsáról való történelmi hagyományt is ismeri. Péter kérdése a szeretett tanítványra vonatkozóan: *Uram hát velem mi lesz?* (21,21) – jól példázza azt

---

<sup>340</sup> uo.

<sup>341</sup> BINZ, J. Stephen: *The Passion and Resurrection Narratives of Jesus, A Commentary*, Liturgical Press, Minnesota, 1989, 124.

<sup>342</sup> MOLONEY, Francis: *The Gospel of John*, Sacra Pagina, Volume 4, Liturgical Press, Minnesota, 1998, 551.



a konfliktusos viszonyt, amely János közösségét jellemezte. Feltételezhetjük, hogy a közösségben elterjedt a gondolat, hogy a szeretett tanítvány nem hal meg az Úr eljöveteléig (21,23a). Ezt a hiedelmet hivatott kiigazítani a perikópa, amikor egyértelművé teszi: *Jézus nem azt mondta, hogy nem hal meg, hanem: Ha akarom, hogy megmaradjon, amíg eljövök, mit tartozik rád?* (21,23b).

A 21,24-25-ben található második befejezés azt sugallja, hogy az evangélium szerzője a „szeretett tanítvány”.<sup>343</sup> Az ő személyes bizonyoságtétele adja meg az evangélium biztos alapját. Akárcsak az első befejezés, ez is arról tesz bizonyoságot, *hogy van még sok egyéb is, amit Jézus tett, és ha ezt mind megírnák egytől egyig, úgy vélem maga a világ sem tudná befogadni a megírt könyveket.* (21,25) Mintha a szerző azt akarná sugalmazni, hogy akár folytatása is lehetne az evangéliumnak. Találón fogalmaz Stephen J Binz, amikor azt mondja: „János evangéliumának szavai (igéi) sohasem tudnák magukba foglalni a testté lett Igét, aki mindörökké út, igazság és élet”.<sup>344</sup>

A János evangéliumában található feltámadástörténetek jól példázzák a húsvéti kériigma *homiletikumának* változó alkalmazását a mindig megújuló történelmi kontextusban. A bizonyoságtétel mindig konkrét térben és időben hangzik el, mégpedig úgy, hogy annak a kornak egzisztenciális kérdéseire ad választ. A kériigma mindig ugyanaz: Krisztus feltámadt, az elbeszélés mindig változik, lehetőséget adva arra, hogy az üzenet mindig az éppen aktuális kontextusban szólítsa meg az olvasókat, illetve a hallgatókat.

Látva a páli levelek és az evangéliumok húsvéti bizonyoságtételének sokszínűségét, óhatatlanul arra a következtetésre jutunk, hogy a feltámadás evangéliumának nincs egyetlen és kizárólagos érvényes formája. A feltámadás misztériuma az emberi szavak és gondolatok törékeny megfogalmazásában jelenik meg, mint olyan üzenet, amelynek átadására és megfogalmazására nincs alkalmas emberi szó és gondolat. A szent hagyományok inspiráltsága ekképpen nem a törékeny szavak szintjén, hanem azokon túl valósul meg, a hordozott és hirdetett üzenetben. Ezt az üzenetet pedig csak maga a lélek teheti élővé és valóságossá mind a hallgató, mind az olvasó számára.

---

<sup>343</sup> i. m., 562.

<sup>344</sup> BINZ: *The Passion*, 127.

## 7. JÉZUS JÖVENDÖLÉSEI SAJÁT FELTÁMADÁSRÓL A KANONIKUS EVANGÉLIUMOKBAN

Az evangéliumokban több olyan verset találunk, amelyekben Jézus bejelenti közelgő halálát és feltámadását:

- Cézárea Filippi felé: Mk 8,31; Mt 16,21; Lk 9,22.
- A megdicsőülés hegyén: Mk 9,9-10; Mt 17,9.
- Galileában: Mk 9,30; Mt 17,22-23.
- Úton Jeruzsálem fele: Mk 10, 33-34; Mt 20,18-19; Lk 18,31-34.
- Gonosz szőlőmunkások: Mk 12,1-12; Mt 21,33-46; Lk 20,9-19.
- Utolsó vacsora: Lk 22,15-20.

A halált és a feltámadást együtt jövendölő próféciák mellett olyanokat is találunk, amelyekben Jézus csak a közelgő halálára utal: Mk 10,45; 14,32-40; Mt 26,36-46; Lk 13,32-33; 22,39-36; Jn 3,13-14; 8,28; 12,32-43. A kutatók véleménye megosztott abban a kérdésben, hogy Jézus valóban megjövendölte-e közelgő halálát és feltámadását.

Lássuk milyen érvek szólnak ezen hagyományegységek autenticitása ellen? Azonnal szembetűnik, hogy a jövendölések nem a legrégebbinek tartott Q hagyományból származnak, hanem leginkább Márknak tulajdoníthatók. Elég indok-e ez arra, hogy ezen egységek (jézusi) autenticusságát kétségbe vonjuk? Semmiképpen sem, hiszen nincs okunk azt feltételezni, hogy Márk evangéliuma, és vele együtt a szinoptikusok a Q forráson kívül nem közvetítenek autentikus anyagot Jézus tanításaiból. Egy másik igen gyakori érv a hagyományok autenticitása ellen, a csodák (jövendölések) apriori tagadása. Nem kell feltétlenül csodás látnoki képességeket feltételeznünk ahhoz, hogy beláthassuk: Jézus számolt közelgő halálával. Az evangéliumokból tudjuk, hogy Jézus tanítása és cselekedetei feszültséget keltettek Galileában, így azt kevésbé tarthatjuk valószínűnek, hogy Jézus nem volt tudatában a rá leselkedő veszélyeknek. Mindezek ellenére vállalta a jeruzsálemi utat, tudva, hogy akár az életével is fizethet ezért. Keresztelő János példája is megerősíthette abban, hogy milyen sors várhat rá, ha összeütközésbe kerül a jeruzsálemi főpappal. Így tehát Jézus akkor is előre láthatta halálát vagy annak imminens veszélyét, ha a természetfölötti tudást episztemológiai alapon kizárjuk. Talán a legerősebb érv a jövendölések historicitása ellen Jézus követőinek értetlensége nagypénteken és húsvétkor. A tanítványok minden előrejelzés

ellenére értetlenül állhattak nagypénteken, sőt a Jézus feltámadásáról kapott híreket is kételkedve fogadják (Lk 24,10-11). Pedig az evangéliumok szerint Jézus egyértelműen megjövendöli halálát és feltámadását, sőt Lukács szerint mindezt a próféciaakra hivatkozva jelenti be (18,31-33). Különösen érthetetlennek tűnik az, hogy Mt 26,2 szerint nagypéntek előtt két nappal Jézus nyíltan beszél haláláról: *tudjátok, hogy két nap múlva lesz páska ünnepe, és az embernek fia átadatik, hogy megfeszíttessék*, és a tanítványok mégis értetlenül állnak az események előtt. Ha Jézus valóban többször és hangsúlyosan beszélt közelgő haláláról, akkor honnan a tanítványok értetlensége? A válasz kínálja magát: az evangéliumok immár a keresztre feszítés és feltámadás tudatában keletkeznek, az evangélisták ennek ismeretében gyűjtik össze, rendszerezik és írják le a Jézus életére és tanítására vonatkozó információkat. Azaz a Jézus szájából valóban elhangzó utalásokat a halálára nagypéntek és húsvét fényében értelmezik újra és adják tovább, így lehetetlen megállapítani, hogy ezek a jövendölések mennyire vezethetők vissza Jézushoz, noha azt valószínűleg tarthatjuk, hogy Jézus valóban számolt a mártírhálál és az Isteni vindikáció esélyével.

Pál apostol leveleinek ismeretében azt gondolhatnánk, hogy Jézus tanításának középpontjában a feltámadás áll. Ez azonban nincs így, sőt meglepően keveset tudunk arról, hogy Jézus mit vallott a feltámadásról. A szinoptikus evangéliumokban Jézus két esetben beszél a feltámadásról úgy, hogy nem a saját feltámadását jövendöli meg. Az első egy igen rövid megjegyzés a Lk 14,13-14-ben: *Hanemha vendégséget rendezel, szegényeket, nyomorultakat, sántákat, vakokat hívjál meg és boldog leszel, mert nincs miből viszonzniuk. Te pedig viszonzásban részesülsz majd az igazak feltámadásakor* (ἀνάστασις). Az a gondolat, hogy Isten megalázza a kevélyeket és felmagasztalja az alázatosakat gyakran előfordul a héber bölcsességi irodalomban (Péld 11,2; Zsolt 18,27). Az idézett vers éppen a nagy vacsora példázatát vezeti be, amelyet áthat az a meghökkentő üzenet, hogy a vallásilag megvetettek ülik körül Isten asztalát.<sup>345</sup> Jézus tanításában ismert motívum az élethelyzetek és sorsok radikális fordulata (Mt 19,30), elég, ha az imént említett nagy vacsora, a gazdag és Lázár történetére (Lk 16,19-31), vagy a Hegyi Beszéd boldogmondásaira gondolunk (Mt 5,3-12). A Lk 14,14-ben Jézus azokat nevezi igazaknak, akik Istennek „fordított értékszempléletét” vallják, azaz akik Isten igazságosságát (országát) valósítják meg. Látnunk kell, hogy a korábbi apokaliptikus irodalommal ellentétesen, itt már nem csak a hit mártírjai támadnak fel, hanem mindazok, akik Isten akaratát cselekszik. Ez a látszólag kis különbség lényeges tanfejlődésre utal. Ebből a rövid megjegyzésből ennél többet sajnos nem tudunk

---

<sup>345</sup> KOZMA Zsolt: *Jézus Krisztus példázatai*, Iránytű Alapítvány, Kolozsvár, 2002, 451.

kiolvasni Jézus feltámadáshitéről, anélkül, hogy túlságosan bátor spekulációkba bocsátkoznánk.

A másik feltámadáslogion egy vitának a része, amelyben a szadduceusok próbálnak csapdát állítani Jézusnak: *Szadduceusok is jöttek hozzá, akik azt mondták, hogy nincs feltámadás (ἀνάστασις), és ezt kérdezték tőle: Mester, Mózes elrendelte nekünk, hogy ha valakinek a testvére meghal, és asszonyt hagy hátra, de nem marad gyermek utána, akkor testvére vegye el az asszonyt, és támasszon utódot az ő testvérének. Az első megnősült, de utód nélkül halt meg. A második is elvette az asszonyt, és meghalt úgy, hogy tőle sem maradt utód. Ugyanígy történt a harmadikkal is, és hét testvér egyikétől sem maradt utód. Végül meghalt az asszony is. A feltámadáskor, amikor feltámadnak ezek feltámadnak, amelyiknek lesz a felesége? Mert mind a hétnek felesége volt. Jézus ezt mondta nekik: Vajon nem azért tévelyegtek-e, mert nem ismeritek az Írásokat, sem az Isten hatalmát? Mert amikor majd az emberek feltámadnak a halálból, nem házasodnak, férjhez sem mennek, hanem olyanok lesznek, mint az angyalok a mennyben.* (Mk12,18-25) Noha több kritikai kommentár nem tartja eredetinek a történetet, a benne foglalt tanítás mindenképpen jól tükrözi az első század zsidóságának tipikus feltámadáshitét. Itt érdemes idézni Vermes Gézát, aki úgy véli, hogy az első század feltámadást valló zsidósága a „feltámadás fiait” test nélkül gondolták el, akik Isten angyalaira, vagy Isten fiaira emlékeztettek.<sup>346</sup> Vermes szerint a szinoptikusokban található kép emlékeztet az első század végén keletkezett Énók első könyvére, amelynek szerzője a feltámadt igazakat a menny angyalaihoz hasonlítja (1Én 51,4). Hasonlóképpen, a szintén ekkor keletkezett Bárúk második könyve azt mondja, hogy a feltámadottak dicsősége nagyobb lesz az angyalokénál (2Bár 52,5; 10,12).

Az evangéliumok alapján nehéz körvonalazni azt, hogy mit hitt Jézus a feltámadásról, azt azonban valószínűnek tarthatjuk, hogy ebben a kérdésben (is) közelebb állt az álláspontja a farizeusokéhoz, mintsem a szadduceusokéhoz. Nagy kérdés a feltámadás testisége is, hiszen maga Jézus mondja: *olyanok lesznek, mint az angyalok a mennyben* (12,25).

Míg a szinoptikusokban ritkán fordul elő az örök élet kifejezés és az mindig a jövőre mutat, addig Jánosnál igen gyakran találkozhatunk vele, mégpedig úgy, mint egy jelenben a már megvalósuló állapotot: *aki hisz énbennem, ha meghal is él* (ζάω – Jn 11,25), *aki él és hisz énbennem, az nem hal meg soha* (11,26). A szinoptikusokkal ellentétben az örök élet (és impliciten a feltámadás) a Jézusba vetett hit jutalma *...aki hisz őbenne el ne vesszen, hanem*

---

<sup>346</sup> VERMES: *The Resurrection*, 71-72.

*örök élete legyen (ζωή αἰώνιος) ...Aki hisz őbenne, az nem jut ítéletre, aki pedig nem hisz, már ítélet alatt van, mert nem hitt isten egyszülött Fiának (3,16-18).*

Ugyanez a gondolat ismétlődik meg a 3,36-ban és 5,24-ben is. Ugyancsak a János evangéliumában találkozunk azokkal a képekkel, mellyel az evangélista úgy mutatja be Jézust, mint aki az örök élet forrása; az élet vize (4,14); örök éltre megmaradó eledel (6,27); az élet kenyere (6,35); élet világossága (8,12). Míg a szinoptikus evangéliumokban a feltámadás és az örök élet az Isten országát keresők jutalma, addig Jánosnál az örök élet feltétele a Jézusba vetett hit (20,31). Talán azt a megállapítást is megkockáztathatjuk, hogy Jánosnál a Jézusi tanítás központi üzenete az örök élet, szemben a szinoptikus Jézus Isten országáról vallott üzenetével.

Amint már hangsúlyoztuk, nem szabad túl sokat beleolvasnunk Jézus feltámadáshitébe, de valószínűsíthetjük, hogy lényegében megegyezett az első század zsidó farizeusi feltámadáshitével, amely szerint Isten hamarosan igazságosan ítél meg minden embert, egyeseket örök büntetésre, az igazakat pedig az örök életre (Mt 25,46). Az evangéliumok alapján úgy tűnik, hogy Jézus Isten országának eljövetelét (vele együtt az ítéletet és feltámadást) közelinek vélte, azaz még az ő nemzedékének halála előtt bekövetkezik. (Mk, 9,1; Mt 16,28; Lk 9,27) Mindezt azonban (az evangéliumok szerint), Jézus nem köti össze saját feltámadásának tényével, ahogy később Pál teszi. Jézus nem beszél arról, hogy az ő feltámadásával megkezdődik az általános feltámadás. Ugyancsak keveset tudunk meg az örök élet mibenlétéről. Mivel a negyedik evangélium Jézus diskurzusait nem tudja visszavezetni a történelmi Jézushoz, kevésbé valószínű, hogy releváns információt hordoznak Jézus feltámadáshitével kapcsolatosan. Azt viszont jól mutatják, hogy mit gondolt erről a kérdéstről János evangéliuma mögött álló korai keresztyén közösség az első század végén.

## 8. AZ EMBERFIA HAGYOMÁNY KÉRDÉSE

Az Isten országán kívül nincs egyetlen olyan kifejezés sem, amelyik olyan gyakran fordulna elő Jézus tanításában, mint az emberfia titokzatos megjelölés, így jelentőségét témánkkal kapcsolatosan nem is lehet túlhangsúlyozni. Különösen igaz ez a Jézus feltámadása szempontjából, hiszen a szinoptikus evangéliumokban Jézus ezzel a címmel összekötve jövendöli meg halálát és feltámadását,<sup>347</sup> sőt Kajafás előtt a *te vagy a Krisztus?* kérdésre azt válaszolja: *Én vagyok, és meglátjátok az Emberfiát, amint a hatalmas jobbján ül, és eljön az ég felhőin.* (Mk 14,62) Nyilván a kérdésnek könyvtárnyi irodalma van<sup>348</sup> és lehetetlen egy rövid dolgozatban részletesen kibontani, így a jelen keretek között a kérdést csak a Jézus feltámadása szempontjából vizsgáljuk.

A döntő kérdés számunkra, hogy az emberfia megjelölés Jézus emberségét, isteni voltát, vagy pedig mindkettőt jelöli? Még mielőtt erre szűkítenénk a kérdést csak nagyon röviden vizsgálnunk kell a kifejezés filológia gyökeit és használatát a héber és arám szent iratokban. Az emberfia kifejezés sokrétű jelentéssel bír a héber szent iratokban, hiszen jelentheti az egész emberiséget, de jelenthet egy adott embert is, mint az emberiség egyik példánya.<sup>A</sup> A kifejezés nagyon gyakran az Istentől való megkülönböztetést hangsúlyozta, kiemelve az ember törekenységét és halandó voltát.<sup>349</sup> Különös értelmezési lehetőséget vet fel Vermes Géza, aki úgy véli, hogy a kifejezés gyökerei nem a héber, hanem az arám szent iratokhoz vezethető vissza.<sup>350</sup> Vermes szerint az emberfia kifejezést a galileai arámiban circumlocutio-ként használták, az egyes szám első személy, azaz az önmeghatározás helyett. Vermes elemzése szerint a beszélő személy „kötelező szerénysége” miatt került be a galileai köznyelvbe a kifejezés, amelynek használata a fennmaradt leletek szerint csak Galileában terjedt el, bizonyíthatóan már Kr.e. II. századtól. Vermes meg van győződve arról, hogy Jézus legalább alkalmasint ebben az értelemben használta a kifejezést, amely a Dán 7,13 alkalmazása során változott Messiási titulussá. Vermes érvelését kevesen fogadják el, különösen azért, mert kizárja, illetve mellőzi a kifejezés héber gyökereit, hiszen nehéz feltételezni azt, hogy Jézus (ha valóban használta önmagára nézve a kifejezést) és a

<sup>347</sup> Mk 8,31; Lk 9,22; Mk 9,9-10; Mt 17,9; Mk 10,33-34; Mt 20,18-19; Lk 18,31-34.

<sup>348</sup> Az egyik legteljesebb összefoglalása a vitának: BURKETT D: *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

<sup>349</sup> Mint a Jób 26,6, ahol az embernek fiát halandónak, féregnek és pondrónak nevezi a szöveg.

<sup>350</sup> VERMES, Géza: *Jesus the Jew*, A Historians Reading of the Gospels, Collins, London, 1973, 160-186.

hagyományok első közvetítői (akik Jézusra alkalmazták az emberfia címet) ne lettek volna tudatában ezeknek. Az is kétségtelen, hogy az első században az „emberfia” már nemcsak általános jelentéssel bír, hanem messianisztikus és eszkatológikus tartalma is van.

Mikor telítődik meg a kifejezés ezzel az új tartalommal? A kérdésre nehéz pontos választ adni, hiszen a második században keletkezett Dániel könyve valószínűleg már egy meglévő tradíciót közvetít, azaz a teológiai tartalom már korábban kialakulhatott. Erre utal az Ez 2,1 ahol az „emberfia” kifejezés már nem általános értelemben jelenik meg, hanem mint a prófétának a megszólítása, akit az Úr így küld el az igehirdetés szolgálatára: *Emberfia, menj el Izrael házához, és hirdesd nekik igéimet.* Különleges figyelmet igényel e szempontból a zsoltaírodalom, amelyben már bűvópatakként meghúzódik a messiási váradalom. Zsolt 80,15-17: *Seregek Istene, fordulj hozzánk. Tekints le az égből, lásd meg és gondozd ezt a szőlőt. Oltalmazd, amit jobboldal ültettél, és a fiút, akit magadnak neveltél...legyen kezed azzal a férfival, jobbold azzal az emberrel, akit magadnak neveltél.* A férfi, akiről itt szó van valószínűleg azonos azzal, akiről ezt mondja a Zsolt 110,1: *Így szól az Úr az én Uramhoz: Ül a jobb kezem felől, míg ellenségeidet lábad számolyává nem teszem.* A kommentárirodalomban kérdéses és eldöntetlen, hogy van-e messianisztikus vonzata ezeknek az Igéknek, de az biztos, hogy a késői zsidóság ezt a messiásra vonatkoztatta.<sup>351</sup> Nyilván így értelmezi a Mt 22,41-45, valamint az ApCsel 2,32-36 és a Zsid 1,13. Természetesen lehet úgy érvelni, hogy ezeket az igéket az evangéliumok szerzői és a kora keresztyén írók a Jézus esemény fényében értékelték át, de azt sem szabad kizárni, hogy a messiási értelmezés már korábban kialakult, és a korai keresztyénség ezeket a váradalmakat látta Jézusban teljesülni. Kétségtelen, hogy az „emberfia” kifejezés viszonylag korán új jelentéssel telítődik, amelynek legékeesebb bizonyítéka a már említett Dán 7,13-14: *Láttam az éjszakai látomásban: Jött valaki az ég felhőin, aki emberfiához hasonló volt, az öregkorú felé tartott, és odavezették hozzá- Hatalom, dicsőség és királyi uralom adatott néki, hogy mindenféle nyelvű nép és nemzet tisztelje. Hatalma az örök hatalom, amely nem múlik el, és királyi uralma nem semmisül meg.* Mivel a Dániel könyvének történelmi kontextusával és feltámadásánál már foglalkoztunk egy korábbi fejezetben, most csak azt próbáljuk megvizsgálni, hogy mire utalhat az emberfia cím a 7,13-ban. A kritikai elemzések leginkább két értelmezési alternatívát fogalmaznak meg:

- Az „emberfia” itt a mennyei Izrael, azaz Izrael szentjeinek, igazainak közössége.

---

<sup>351</sup> A korai keresztyénség pedig sok esetben messiási próféciaiként értelmezte és historizálta ezeket a hagyományokat. A kérdésben zajló viták törésvonalait lásd EVANS, Craig: *The Passion of Jesus: History Remembered or Prophecy Historicized?* in: *Bulletin for Biblical Research* 6 (1996) 159-165.

- Az „emberfia” Izraelnek, mint választott népnek a szimbolikus megjelenítése.<sup>352</sup>

Dunn igen markánsan fogalmaz, amikor azt mondja: „Bármelyik értelmezés propagandaként fogható fel Izrael nevében, a Szíriai elnyomók ellenében,” hiszen széles konszenzus van a kutatók között abban, hogy Dániel könyve a Makkabeus kor terméke, és az Antiokhosz Epifanész (Kr. e. 175-165) korának eseményeit értelmezi.<sup>353</sup> Vermes Géza is úgy érvel, hogy “teljesen világos, hogy a narrátor gondolkodásában az emberfiához hasonló lény kollektív értelemben a Magasságos a legszentjeibbre utal, azokra, akik a negyedik fenevadtól szenvedtek, az Antiokhosz Epifanész által üldözött zsidókra.”<sup>354</sup> Kérdés, hogy ez a kollektív tartalmú jelkép mikor alakul ki át messiási címmé? Vermes részletes elemzésében azt látjuk, hogy a II. század zsidó írásmagyarázói már így értelmezik a képet.<sup>355</sup> Az Énók első könyvének szerzője számára az emberfia már egy jól meghatározott mennyei személy.<sup>356</sup> Vita van a tekintetben, hogy mikor keletkezett az Énók könyve. A kritikai elemzők többsége szerint Énók könyvének több szerzője is lehetett és keletkezési ideje a kora Makkabeus kortól egészen a Kr. u. I. századig terjedt.<sup>357</sup> Ebből is láthatjuk, hogy történelmi Jézus és az evangéliumok szerkesztésének idejében a messiási értelmezés már széles körben ismert volt. Hasonlóképpen értelmezi az emberfiát Ezsdrás negyedik könyve: *Hét nap elteltével álmat láttam éjszaka; És íme, szél támadt a tenger felől és felkavarta annak minden hullámait. És figyeltem, és íme, a szél egy emberforma alakot alkotott, amely a tenger szívéből jött ki. És figyeltem, és íme, ez az ember a menny felhőivel együtt szállt; és amerre csak fordította az arcát, minden megremegett tekintete alatt, És amikor csak felhangzott hangja a szájából, mind, akik hallották szavát, megolvadtak, mint a viasz, amikor a tűz melegíti. Ezután*

<sup>352</sup> Collins, J.J.: *Daniel*, a Commentary, Minneapolis, Fortress Press, 1993, 309-310.

<sup>353</sup> DUNN: *Jesus Remembered*, 730.

<sup>354</sup> VERMES: *Jesus the Jew*, 166.

<sup>355</sup> i. m., 170-173

<sup>356</sup> 1Én 46,1-6: *És ott láttam Őt, aki a Napok Feje volt, és az Ő feje fehér volt, mint a gyapjú, s vele volt egy másik lény, kinek kinézete olyan volt, mint egy emberé. Orcája kegyességgel volt teljes, olyan, mint a szent angyaloké. És megkérdeztem az angyalt – aki velem volt és minden titkot megmutatott nekem –, az Emberfiát illetően, hogy ki ő, honnan származik, és miért jár az Idők Előtti mellett? És válaszul ezt mondta nekem: Ez az Emberfia, akié az igazságosság, és akiben az igazságosság lakozik. Ő az, aki feltárja a rejtett kincseket; mert a Lelkek (Szellemelek?) Ura kiválasztotta őt, és győzelemre rendeltetett a lelkek Ura előtt, örök igazságosságban. És az Emberfia, akit láttál, kiveti majd a királyokat és a hatalmasokat kényelmes székeikből [és az erőseket trónjaikból]. Megszünteti az erősek uralmát, és fogait töri a bűnösöknek. És ő az, aki le fogja majd vetni a királyokat a trónjaikról és országlásukból. Mert azok nem magasztalják fel Őt, és azt sem ismerik el alázattal, hogy honnan kapták a hatalmukat. Elváltozik Előtte az erősek ábrázata, és szégyennel tölti meg őket. A sötétség lesz azok lakhelye, ágyaik pedig férgek lesznek. És nem lesz reményük arra, hogy ágyaikból felkeljenek, mert nem magasztalják fel a Szellemelek Urát.*

<sup>357</sup> ISAAC, E.: 1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch, in: CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume One, 5-12.



*figyeltem, és íme, megszámlálhatatlan sokaságú ember gyűlt össze az egek négy szelei felől, hogy harcoljanak a tengerből kijött ember ellen. És figyeltem, és íme, ő kimetszett egy hatalmas hegyet magának, és felrepült arra. És próbáltam meglátni a helyet vagy területet, ahonnan a hegyet kimetszették, de nem tudtam. Ezután figyeltem, és íme, mindazok, akik összegyűltek ellene, hogy háborúzzanak vele, nagyon ijedtek voltak, mégis harcba merészkedtek ellene. És íme, amikor látta a közeledő sokaság támadását, ő nem emelte fel kezét, sem lándzsát, sem másmilyen harci fegyvert nem tartott kezében; hanem azt láttam, ahogy a szájából mintegy tűzpatakot árasztott, és ajkairól lángoló leheletet, és nyelvéről szikraeső lövellt elő. Mindezek egygyé álltak össze, a tűzpatak és a lángoló lehelet és a nagy vihar, és ráhullottak az előre törő sokaságra, amely készen állt harcolni, és felégették mindazokat, és így hirtelen semmi más nem maradt a megszámlálhatatlan sokaságból, csak por és hamu és a füstnek szaga. Amikor ezt láttam, elámultam. Ezután láttam ugyanazt az embert lejönni a hegyről, és magához hívni egy másik sokaságot, amely békés volt. Akkor sok ember jött hozzá, voltak közöttük boldogok és voltak bánatosak; néhányan megkötözve voltak, néhányan pedig másokat hoztak felajánlásul (4Ezsd 13,1-13). Az Ezsdrás negyedik könyve valószínűleg Jeruzsálem pusztulása, tehát Jézus kora után keletkezett,<sup>358</sup> de ez a mi szempontunkból nem bír különösebb jelentőséggel, hiszen pontosan azt mutatja, hogy az első század zsidó gondolkodásában már kialakult az képzet, hogy az emberfia eljön a mennyből és ítéletet tart Izrael ellenségei felett.<sup>359</sup> Kérdés az, hogy az „emberfiának” teológiája hogyan került bele a Jézus tanításába, illetve a szinoptikus hagyományba? Több válasz is lehetséges: Ha Vermes Géza korábban ismerttetett érvelését nézzük, akkor Jézus valóban önmagára nézve használta az emberfia kifejezést, de nem, mint messiási jelzöt, hanem mint circumlocutio. Ebben az esetben az emberfia fogalomnak Dán 7,13 szerinti értelmezése csak a feltámadás után jelenik meg a Jézusról szóló hagyományokban. Az első keresztyének Jézus halála után „találják meg” azokat az értelmezési kulcsokat, amelyeknek segítségével értelmezni tudták nemcsak Jézus tanítását, hanem halálát, feltámadását és várható visszatértét is.<sup>360</sup>*

Vannak, akik úgy vélik, hogy Jézus az emberfia kifejezést a Dán 7,13 első századi apokaliptikus értelmezésében használta, de nem önmagára alkalmazta, hanem azt várta, hogy

---

<sup>358</sup> METZGER, B. M.: The Fourth Book of Ezra, A New Translation and Introduction, in: CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume One, 520.

<sup>359</sup> DUNN: *Jesus Remembered* 730.

<sup>360</sup> BORG: *Jesus* 51-53.

az eljövendő emberfia majd igazolja misszióját és tanítását.<sup>361</sup> Egy másik vélemény szerint Jézus az emberfia kifejezést pontosan meghatározatlansága (ambiguitása) miatt használta, egyszerre utalva az emberfia kiszolgáltatott voltára és a Dán 7,13 szerinti isteni vindikációjára.<sup>362</sup>

Az utóbbi értelmezési lehetőség azért is tűnik valószínűnek, mert Jézus tanításában bőven van példa mindkét értelmezésre. Van, amikor az emberfia kifejezésben Jézus önmagára mutat és van, amikor eljövendő isteni vindikációját jövendöli meg. Noha van olyan vélemény is, amely az emberfia tradíciót teljesen inautentikusnak tartja,<sup>363</sup> valószínűbb feltevés az, hogy Jézus valóban használta a kifejezést önmagára utalva,<sup>364</sup> de ugyanakkor azt is valószínűsíthetjük, hogy az első tanítványok a Dán 7,13 fényében értelmezik (újra?) Jézus életét és tanítását, azaz nem lehet merev határvonalat húzni az autentikus emberfia hagyományok és a későbbi teológia reflexiók között.

---

<sup>361</sup> SCHILLEEBEECKX: *Jesus*, 459-472;  
GNILKA: *Jesus* 249-250.

<sup>362</sup> CULLMAN, Oscar: *The Christology of the New Testament*, London, SCM Press, 1963, 158-164.

<sup>363</sup> CROSSAN: *A Revolutionary Biography*, 49-53.

<sup>364</sup> THEISEN, G.-MERZ, A.: *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, London, SCM Press, 1998, 548.

## 9. JÉZUS FELTÁMADÁSA A TÖBBI ÚJSZÖVETSÉGI IRATBAN

Noha a feltámadás kérdésének elsődleges forrásai az evangéliumok és a páli levelek, nem tekinthetünk el a teljes kanonikus újszövetségi irodalom e szempontból történő megvizsgálásától. Vizsgálódásunkat az Apostolok cselekedeteiről írott könyvvel kezdjük, hiszen ez közvetlenül kapcsolódik a Lukács evangéliumához, annak mintegy szerves folytatása.<sup>365</sup>

### 9.1. Jézus feltámadása Az apostolok cselekedeteiben

Az ApCsel sok érdekes adalékot hoz a feltámadás kanonikus irodalmához. Ezeknek egy része kétségkívül az ApCsel-nél régebbi és autentikus forrásokra támaszkodik. Az mindenesetre egyértelmű, hogy az ApCsel szerzője számára nemcsak Jézus feltámadása bizonyított, de biztos meggyőződése van Isten népének sorsáról is: a feltámadt Jézus Istentől rendelt bírāja élőknek és holtaknak (10,42). A Kornéliusz házában (10,25-48) Péter szájába adott beszéd ékes bizonyítéka annak, hogy az ApCsel szerzője már egy teológiailag átgondolt és jól kidolgozott feltámadás hitet vesz át és hagyományoz tovább. Tovább erősíti ezt a véleményt Pál athéni beszéde, amelyben azt olvassuk: *Azért rendelt egy napot, amelyen igazságos ítéletet mond majd az egész földkerekség felett egy férfi által, akit erre kiválasztott, akiről bizonyágot adott mindenki előtt az által, hogy feltámasztotta (ἀνάστημι) a halálból* (17,31). Az ApCsel teológiai koncepciója szerint szoros összefüggés van Jézus halála, a bűnök bocsánata és az ítélet között. Az ApCsel szerzője nemcsak az egyéni bűnök bocsánatára gondolt, hanem Izraelnek, mint választott népnek a megtérésére, hiszen *Isten őt fejedelemmé és üdvözítővé emelte fel jobbjára, hogy megtérést és bűnbocsánatot adjon Izraelnek* (5,31). Ugyanez a gondolat, ha lehet, még határozottabban jelenik meg Pál antióchiai beszédében: *Mi is hirdetjük nektek, hogy azt az ígéretet, amelyet az atyáknak tett Isten, beteljesítette nekünk, az ő gyermekeinek, amikor feltámasztotta (ἐγείρω) Jézust. Vegyétek hát tudomásul, atyámfiai férfiak, hogy ő általa hirdetjük nektek a bűnök bocsánatát,*

---

<sup>365</sup> BOCK, L. Darrell: *The Case for the Unity of Luke-Acts and Reading the Volumes as Luke-Acts and as Luke and Acts*, A Theology of Luke and Acts, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2012, 55-63.

*és mindabból, amiből Mózes törvénye által nem igazulhattok meg, ő általa mindenki megigazul, aki hisz (13,29-41).*

Visszatérő elem az ApCsel-ben, hogy a zsidó vezetők felháborodással fogadták a Jézus feltámadásáról szóló bizonyágtételeket. A felháborodás azonban nem elsősorban annak tulajdonítható, hogy a szadduceusok és velük a zsidó arisztokrácia nagy része nem hittek a feltámadásban, hanem annak, hogy az apostoli igehirdetés nemcsak azt vallotta, hogy Jézus feltámadt, hanem implicite azt is, hogy a Jézus feltámadásával megkezdődött az általános feltámadás és ezzel együtt az ítélet is. A Péter és János templomban elmondott prédikációja (3,12-26) nemcsak Jézus feltámadásáról tesz bizonyosságot, hanem az üdvtörténelem új korszakát is hirdeti: *Tartsatok tehát bűnbánatot, és térjete meg, hogy eltöröltessenek a ti bűneitek, hogy eljőjön az Úrtól a felüdülés ideje, és elküldje Jézust, akit Messiásul rendelt nektek (3,21).* A papok és szadduceusok válasza ennek megfelelő: *Bosszankodtak ugyanis azon, hogy tanítják a népet, és azt hirdetik, hogy Jézus által van feltámadás (ἀνάστασις) a halálból. (4,2)* Itt már nemcsak arról van szó, hogy Jézus feltámadt, hanem azt is hirdetik, hogy ő általa van feltámadás a halálból, azaz feltámadásával tehát megkezdődött az általános feltámadás is. Ez a gondolat különösen pregnánsan jelenik meg az ApCsel páli beszédeiben, amit az autentikus páli levelek is megerősítenek. Az 1Kor 15-ből már ismert gondolat felbukkan az ApCsel-ben kis, ahol a Jézus feltámadását követően és az általános feltámadás előtt van egy közbeeső idő, amely arra adatott, *hogy tartsatok bűnbánatot, és térjete meg, hogy eltöröltessenek a ti bűneitek, hogy eljőjön az Úrtól a felüdülés ideje (3,19).* Érdekes módon sem a páli levelekben, sem az ApCsel-ben nem találunk választ arra a kérdésre, hogy hol vannak azok a halottak (és általában a halottak), akik ebben az átmeneti, a két feltámadás közötti időben haltak meg? Erre a kérdésre a Jelenések könyve ad majd a maga kódolt módján választ (Jel 5,9-11) Mivel a Jézus feltámadásával kapcsolatos tanítások az ApCsel-ben elsősorban a nagyobb lélegzetvételi apostoli beszédekben jelennek meg, az alábbiakban ezekre fogunk összpontosítani.

## **9.2. Apostoli beszédek Az apostolok cselekedeteiben**

Mivel az ApCsel több mint 27 beszédet őrzött meg, amelyek terjedelme a könyv egyharmadára tehető, nem lesz módunk csak a meghatározó jelentőségű beszédeket elemezni. Viszont még mielőtt a kiválasztott apostoli beszédekre összpontosítanánk, körül kell járnunk egy igen fontos kérdést: a beszédek történelmi hitelességének kérdését. Ki a szerzője ezeknek

a beszédeknek? Aligha kell meglepődnünk azon, hogy e kérdésben távolról sincs konszenzus, sőt a legszélsőségesebb véleményekkel is találkozhatunk.

J.G. Eichhorn az első olyan modern kori kutató aki egyértelműen kijelenti, hogy az ApCsel beszédei Lukács irodalmi kreációi: „A beszédek maguk, noha azok különböző személyek szájába vannak helyezve, egy és ugyanazon típust követik, ugyanolyan a karakterük, ugyanazok a bizonyítási formái, következésképpen olyan sok a közös vonás bennük, hogy arra kell következtetnünk, hogy egy és ugyanazon a szerzőjük.”<sup>366</sup> Hasonlóképpen vélekedett F. C. Baur is: „Valószínűleg minden olyan olvasó, aki ismeri Thucydides-t <sup>367</sup> és Livy-t egyetért abban, hogy azok a nagyszámú beszédek amelyeket Lukács a hősei szájába helyez...nos ezek többé vagy kevésbé a Lukács szerzeményei.”<sup>368</sup> Eichhorn, Baur és Jülicher véleménye meghatározza a német kutatás irányvonalát, amelyben az apostoli beszédek irodalmi konstrukcióként jelennek meg, és nem hordoznak megbízható történelmi információkat az apostoli kor hajnaláról.

Angol nyelvterületen H. J. Cadbury végzett igen jelentős kutatómunkát. Noha ő sem tudta kivonni magát a német kutatók befolyása alól, mégis egy kissé árnyaltabban fogalmazott: „Noha az ApCsel beszédei nélkülözik a hiteles tradíciókat jellemző történelmi alapokat, mégis megfontolandó történelmi információkat hordoznak. Jó okunk van feltételezni, hogy az ApCsel tehetséges szerzője nemcsak írói kvalitásait, hanem történelmi képzetét is rávetíti a szövegre. Thucydides és más ókori beszédírókhoz hasonlóan megpróbálta bemutatni azt, amit az eredeti beszélő a legnagyobb valószínűséggel mondhatott...Így legalább azt megtudhatjuk, hogy a következő (apostoli kor utáni) generáció jól értesült kereszténye milyen tartalmat feltételezett és tartott valószínűnek a Jézus tanítványainak Palesztinai és mediterrán világ városaiban elmondott beszédeiben.”<sup>369</sup> Hasonlóképpen vélekedett Martin Dibelius: „Az ókori történész nem érezte kötelezőnek azt, hogy az elmondott beszédeket reprodukálja, amennyiben ezek egyáltalán elhangzottak, sőt sokszor nem is tudott ezekről a beszédekről...Elhangzottak vagy sem ezek a beszédek, az ókori történész másképpen

---

<sup>366</sup> EICHORN, J. G.: *Einleitung in das Neue Testament*, Weidmann, Leipzig, 1810, 38.

<sup>367</sup> Thucydides: *Ami pedig a beszédeket illeti, melyeket a háború előtt és alatt készítettünk, nehéz volt számomra és azok számára is, akik nekem jelentettek az, hogy visszaadjuk a pontos szavakat. Ezért a beszélők szájába olyan érzéseket és gondolatokat helyeztem, melyek illőek voltak az alkalomhoz, ahogy elképzeltem, hogy a legvalószínűbben elhangozhattak volna, és ugyanakkor ügyeltem arra, hogy mindig visszaadjam az általános jelentését annak, ami elhangozhatott.* Thucydides: *History of the Peloponnesian War*, I.22. <http://classicpersuasion.org/pw/thucydides/jthucbk1rv2.htm> Accessed on 21.05.2014.

<sup>368</sup> JÜLICHER, A.: *An Introduction to the New Testament*, Smith Elder and Co, London, 1904, 443.

<sup>369</sup> CADBURY, H. J.: *The Speeches in Act*, In the Beginnings of Christianity, Macmillan and Co, London, 1933, 426-427.

viszonyult a beszédek és a történelmi valóság viszonyához, mint mi.”<sup>370</sup> A meghatározó kutatók közül egyedül F. F. Bruce tulajdonított nagyobb történetiséget az ApCsel beszédeknek. Bruce úgy vélte, hogy „ezek a beszédek nem a történész irodalmi kreációi, hanem összefoglalásai a ténylegesen elhangzott beszédeknek és ezért értékes forrásai a primitív egyház történetének és teológiájának.”<sup>371</sup> A múlt század közepéig kialakult alapállás nem változott lényegesen, a XX. század végi és kortárs kutatók túlnyomó többsége ma is inkább a szerzőnek (Lukácsnak) tulajdonítják ezeket a beszédeket, mintsem az ApCsel főszereplőinek. Nyilván nem lehet célunk ennek a kérdésnek a részletes vizsgálata, és az sem, hogy határozott állást foglaljunk a kérdésben, de azt a következtetést mindenképpen levonhatjuk, hogy az ApCsel-ben elhangzott beszédekből kirajzolódik, hogy az első század fordulóján (és közvetlenül előtte) milyen teológiai képzetek határozták meg Lukács és hallgatói (olvasói) gondolkodását. Ebből az alapállásból kiindulva vizsgáljuk meg, hogy az ApCsel apostoli beszédei mit tanítanak Jézus feltámadásáról.

### 9.2.1. A Péternek tulajdonított beszédek

Előbb három Péternek tulajdonított beszédben vizsgáljuk meg Jézus feltámadásának kérdését: a pünkösdi (2,14-36); a jeruzsálemi templom előtti (3,12-26); illetve a Kornéliusz házában elmondott beszédekben (10,34-43).

### 9.2.2. Péter pünkösdi beszéde

Noha érdemes lenne a teljes beszéd retorikai elemeit részletesen vizsgálni, ez esetben is csak a feltámadásra vonatkozó részt fogjuk elemezni. (2,22-36) A beszédrészlet kiaztikus retorikai felépítése világosan kimutatható:

- A: kérügma (22-24);
- B: Bizonyítékok az Írásból (25-28);
- C: Az Írások értelmezése (29-31);
- D: Jézus feltámadása és megdicsőülése (32-33);

<sup>370</sup> DIBELIUS, Martin: *Studies in the Acts of the Apostles*, SCM Press, London, 1956, 139-140.

<sup>371</sup> BRUCE, F.F.: *The Speeches in Acts –Thirty Years After*, in: BANKS Robert (ed.) *Reconciliation and Hope New Testament Essays on Atonement and Eschatology*, The Paternoster Press, Carlisle, 1974, 53.

- C: Az Írások értelmezése (2,34a);
- B: Bizonyítékok az Írásokból (2, 34b-35);
- Konklúzió és kérüγμα (36).

Érdeemes észrevennünk, hogy az apostol nemcsak Jézus halálára és feltámadására utal, hanem az általa véghez vitt csodákra és jelekre is (2,22), azaz Péter szerint Jézus nemcsak halála és feltámadása által lett úrrá. Noha a beszéd magas krisztológiai gondolatokat tartalmaz, mégis nem lehet nem észre venni határozott teocentrikusságát. A jeleket és csodákat Isten tette Krisztus által, az ő döntése szerint adatott halálra, ő oldotta fel a halál fájdalmát és támasztotta fel Krisztust, ő tette úrrá és Krisztussá.<sup>372</sup> A szöveg teocentrikusságát akár utalás is lehet arra nézve, hogy itt a szerző egy korai hagyománnyal dolgozik. Conzelmann véleménye szerint a lukácsi teológia egyik jellegzetessége a szubordináció, amelyet Lukács a korai hagyományból vesz át, de amely ugyanakkor a saját meggyőződése is.<sup>373</sup> A ησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ formula akár egy ebionita krisztológiára történő utalás is lehet, amit tovább erősít a 36. vers ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός formulaja. Péter a feltámadásra vonatkozó bizonyítékokat az Írásokból meríti. Az idézet írás az LXX Zsolt 16,8-11 verseiből származik, amelyet a szerző, mint Krisztusra vonatkozó próféciát értelmez. Noha az idézett szöveg eredetileg egy panaszszóltár, amelyben a zsoltáros hitet tesz Isten szabadító hatalma mellett, Péter mindezt Krisztusra vonatkoztatja.<sup>374</sup> A 27 versben a Hadész kifejezés a Seolra, a halottak birodalmára utal. A vers a szerző kreatív értelmezésében Krisztusra vonatkozik, ő az igazi szent, akinek teste nem rothadt meg, hiszen nem látott elmúlást (διαφθορά – rothadást). Hasonlóképpen a 28. verset is a feltámadt Jézusra vonatkoztatja a szerző, akit Isten visszahozott az életbe, és aki most Isten színe előtt örvendezik. A 32-33. versek fejlett krisztológiai képletet tartalmaznak: Isten feltámasztotta (ἀνίστημι) Jézust, felemelte jobbjára és megadta neki a megígért Szentlelket. A kiaztikus szerkezetnek megfelelően a 34a vers újra visszatér az írások értelmezéséhez (Zsolt 109,1), amelyet újra csak bizonyítékok követnek (34b-35) s amelyek a megelőző versek logikáját követve érvelnek: nem Dávid ment fel a mennybe, azaz a zsoltár nem Dávidról, hanem Jézusról tesz bizonyosságot. A 36b versben a retorikai egység összefoglalóját kapjuk: *Úrrá és Krisztussá tette őt az Isten: azt a Jézust, akit ti keresztrefeszítettetek.*

<sup>372</sup> SOARDS, L. Marion: *The Speeches in Acts, Their Content, Context and Concern*, John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1994, 33-34.

<sup>373</sup> CONZELMANN, Hans: *The Theology of Saint Luke*, Faber and Faber, London, 1960, 184.

<sup>374</sup> FITZMEYER, A. Joseph: *The Acts of the Apostles*, The Anchor Bible, Doubleday, New York, 1997, 256.

A gondosan felépített beszédből a Jézus feltámadásával kapcsolatosan több fontos dolgot is megtudunk:

- Az apostoli igehirdetés alapja és motivációja Krisztus feltámadása (32).
- Krisztus halála és feltámadása benne volt Isten tervében (24).
- Krisztust Isten támasztotta fel (ἀνέστησεν) és tette Krisztussá (36).
- Dávid is Krisztusról tett bizonyágot (34).
- Krisztus testi feltámadásának képzetét valószínűsíti a 31. vers: *nem marad a halottak birodalmában, és teste sem lát elmúlást.*

### 9.2.3. Péter beszéde a jeruzsálemi templom előtt (3,12-26)

A beszédet egy Jézus csodáira emlékeztető gyógyítás előzi meg (3,2-8), amelyet Péter a Jézus Krisztus nevében végez. A csodát követő beszéd vázlatos szerkezete a következő:

- Péter megmagyarázza a gyógyulást (12-16);
- Felhívás bűnbánatra és megtérésre (17-26);
- Bizonyítékok az Írásokból (22-25).

A feltámadásról szóló bizonyágtétel a beszéd első szakaszában jelenik meg, mint a csodának a szilárd fundamentuma. A 13. versben Péter egyértelművé teszi nemcsak azt, hogy kinek köszönhető a gyógyítás, hanem azt is, hogy teológiai és történelmi kontextusban kicsoda a gyógyító: Ábrahám, Izsák és Jákób Istenének Fia (13). Figyelemre méltó a beszéd krisztológiája, amely az Ézsaiás 52,13 szellemében Jézust, mint Isten szenvedő szolgáját mutatja be. Ugyancsak magas krisztológiára utalnak a Jézusnak tulajdonított felségjelzők: szent, igaz, az élet fejedelme.<sup>375</sup> Jézust Isten támasztja fel a halálból,<sup>376</sup> aminek Péter és János (vagy az apostoli kör?) a tanúja. A 20-21. versekben a Jézus feltámadását üdvtörténelmi kontextusba helyezi az ApCsel szerzője: *eljött az Úrtól a felüdülés ideje, elküldte Jézust, akit égnei kell befogadnia addig, amíg a mindenség újjáteremtése meg nem történik.*

A fentiek alapján összeállíthatunk egy üdvtörténelmi menetrendet:

- Isten elküldte Fiát, akit megdicsőített.
- A feltámadásnak a tanítványok a tanúi.

---

<sup>375</sup> PERVO, I. Richard szerint ezeknek a jelzőknek a használata egyértelmű bizonyíték arra, hogy nem primitív (korai) tradíciókkal van dolgunk. Lásd PERVO, I. Richard: *Acts, A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis, 2009, 103.

<sup>376</sup> Látunk kell, hogy Isten támasztja fel Jézust, amit a továbbiakban többször is megerősít az ApCsel szerzője. Lásd: 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.



- Isten megadta a felüdülés idejét.
- Az új teremtés bekövetkezte még a jövőben van.

Mivel a fenti séma emlékeztet az 1Kor 15 üdvtörténeti rendjére, feltehető, hogy ugyanarra a hagyományra az őshagyományra vezethető vissza.

#### 9.2.4. Péter beszéde Kornéliusz házában (10,34-43)

A beszédben a 36-42 versek vonatkoznak a feltámadás kerügmájára. Péter úgy mutatja be Jézust mint aki a mindenség Ura (πάντων κύριος).<sup>377</sup> Péter bizonyoságot tesz arról, hogy Isten feltámasztotta (ἐγείρω) Jézust a harmadik napon, sőt értelmezi is a feltámadást amikor azt mondja: megadta neki, hogy láthatóan megjelenjen (ἐμφανίης) (40). Ezek a megjelenések viszont nem az egész népnek adtak, hanem csak a tanúknak, akiket Isten előre kiválasztott, akik együtt ittak és ettek vele, miután feltámadt (ἀνίστημι) a halálból (41). Két dolgot mindenképpen érdemes kiemelni a beszédből:

- a látható megjelenést;
- a tanúk számára adatott megjelenéseket.

Sokat vitatott kérdés, hogy miként kell értelmezni ebben a kontextusban az ἐμφανίης kifejezést. Conzelmann úgy véli, hogy itt nem elsősorban látást kell érteni alatta, hanem megnyilvánulást.<sup>378</sup> Talán úgy lenne szöveghűbb a fordítás, hogy Isten megadta (megengedte?), hogy megnyilvánulóként megjelenjen. A szöveg apologetikus fordulatot vesz, amikor a megnyilvánulásokkal (jelenésekkel?) kapcsolatosan leszögezi: *de nem az egész népnek, hanem csak azoknak a tanúknak, akiket előre kiválasztott erre az Isten* (41a). A szerző szerint nem mindenki tapasztalhatta meg ezeket a jelenéseket, csak azok számára volt nyilvánvaló, akiket Isten előre kiválasztott. Bárhogyan is olvassuk és értelmezzük a forrásokat, azt mindenképpen látnunk kell, hogy Jézus feltámadása nem a széles tömegek előtt és azok számára történt.<sup>379</sup>

Feltételezhetjük, hogy Lukács a feltámadás tanúinak csekély számát kifogásoló személyeknek akar rejtett választ adni? Nem lehetetlen. Péter Kornéliusz házában többes számban beszél, mintha vele lenne még legalább egy-két szemtanú: nekünk (41b). Valószínűleg voltak olyan hagyományegységek, amelyek a közös apostoli bizonyágtételhez

<sup>377</sup> Conzelmann azt is kimutatja, hogy a kifejezést egyaránt használta a görög mitológia és a judaizmus, sőt a korabeli politikai irodalom is. Lásd: CONZELMANN, *Acts*, 83.

<sup>378</sup> i. m., 84.

<sup>379</sup> E tekintetben egyetlen kivétel az ötszázak adott megjelenés.

kapcsolódtak. Könnyen lehet, hogy Lukács egy ilyen hagyományból ollózza ide ezt a bizonyágtételt. A feltámadt Jézussal való együtt evés és ivás a Lukács evangéliumában is megtalálható. A Lk 24,41-43 szerint *mikor pedig még mindig nem mertek hinni örömeikben, és csak csodálkoztak, megkérdezte tőlük: "Van-e itt valami ennivalótok?" Erre adtak neki egy darab sült halat. Elvette és szemük láttára megette.* Minden valószínűséggel erre a hagyományra utal vissza a szerző Péter beszédében. A beszéd befejező része (43) a már ismert fordulatokkal az Írásokban található bizonyságokra utal, és úgy mutatja be Jézust, mint az élők és holtak bíróját. Az ApCselben Péternek tulajdonított beszédek vizsgálata után levonhatunk két igen fontos következtetést:

- Péter beszédeiben a feltámadásnak kizárólag a tanítványok a tanúi, nincs utalás senki másra (asszonyok?);
- Az apostol beszédeinek központi üzenete: Jézus Krisztus feltámadása és a megtérés üzenete. Nyoma sincs a beszédekben a Jézus tanításainak. A tanítás Jézusról magáról és nem tanairól tesz bizonytságot.

### **9.2.5. A Pálnak tulajdonított beszédek**

Mintha Péter és Pál összebeszéltek volna, hogy ne tudjanak másról, *csak Jézus Krisztusról, róla is mint a megfeszítetttről* (1Kor 2,2). Ezt már Pál írja, akinek nem kevesebb mint tizenkét beszédet tulajdonít az ApCsel szerzője. Mivel a bőség zavarával küzdünk, ez esetben is csak a legjelentősebb beszédek vizsgáljuk meg, és most is csak annyi figyelmet szentelünk a retorikai elemeknek, amennyit a témánk jobb megértése megkíván.

### **9.2.6. Pál beszéde a pizidiai Antiókhában (13,16-41)**

Ha a beszéd felépítését és tartalmát összehasonlítjuk a Péternek tulajdonított beszédek szerkezetével és tartalmával, akkor sok hasonlóságot látunk. Pál így tesz bizonytságot Jézus feltámadásáról: *De az Isten feltámasztotta (ἐγείρω) őt a halálból, és ő több napon át megjelent (ὤφθη – megláttatta magát) azoknak, akik együtt mentek fel vele Galileából Jeruzsálembé, és akik most az ő tanúi a nép előtt* (30-31). Pál a péteri beszédekben már

használt (ApCsel 3,15; 4,10; 5,30) ἐγείρω kifejezéssel<sup>380</sup> utal a feltámadásra, és nála is Isten munkája a feltámadás. A feltámadásnak itt is az apostoli kör a tanúja (31). Érdekes módon, az 1Kor 15,3-7-tel ellentétben Pál nem sorolja magát a tanúk közé.

Péter pünkösdi beszédére emlékeztet a 35-37. versek argumentációja, ahol Péter azt mondja: *Testvéreim, férfiak. Hadd szóljak nektek nyíltan ósatyánkról, Dávidról: meghalt, eltemették, és sírja is nálunk van mind a mai napig. De próféta volt, és tudta, hogy Isten esküvel fogadta neki, hogy véréből valót ültet a trónjára, ezért előre tekintve, a Krisztus feltámadásáról mondta azt, hogy nem marad a holtak hazájában, és teste sem lát elmúlást (12,29-31).* Ugyanez Pál verziójában így hangzik: *Ezért más helyen is így szól: Nem engeded, hogy a te Szented elmúlást lásson. Mert Dávid, miután a maga nemzedékében szolgált Isten akarata szerint, meghalt, és eltemették atyái mellé, tehát elmúlást látott. Akit azonban Isten feltámasztott, az nem látott elmúlást (13,36-37).* A hasonlóság szembeötlő. A beszéd a péteri beszédekből már ismert megtérési felhívással fejeződik be és megfogalmazza a korai egyház már kialakult teológiai meggyőződését (38-39).

### 9.2.7. Pál beszéde az Areopáguson (17,22-31)

Második megvizsgált beszédünk egészen más kontextusban hangzik el. Míg a megelőző beszédek zsidó hallgatók előtt, vagy legalábbis istenfélő pogányok előtt hangzottak el, addig az areopágusi beszéd feltételezett hallgatói görögök voltak. A beszéd előzményeit a 17,16-21-ből ismerjük. Pál az athéni zsinagógákban a zsidókkal és az istenfélőkkel, a piacon pedig azokkal vitatkozik, *akiket éppen ott talál (17).* Az ApCsel 2,9-11-ben található felsorolás jelzi, hogy Palesztina határain kívül mennyire elterjedt volt a zsidóság. Athénben már a Kr.e.2. században éltek zsidók, de nem tartozott a jelentős zsidó diaszpóra közösségek közé. A hellenista zsidó diaszpóra szellemi központja Alexandria volt, Athén ez idő tájt leginkább hagyományainak köszönhetően a görög kultúra egyik szellemi központja volt, amely vonzotta a filozófia iránt érdeklődőket. Az ApCsel két filozófiai iskola képviselőt említi: az epikureusokat és a sztoikusokat. E két iskola képviselőit igyekezett Pál az Areopáguson meggyőzni. Noha a beszéd meglehetősen sok rejtett kincset takar, most mi kizárólag a feltámadás kérügmájára összpontosítunk: *Azért rendelt egy napot, amelyen igazságos ítéletet mond majd az egész földkerekség fölött egy férfi által, akit erre kiválasztott, akiről bizonyosságot adott mindenki előtt azáltal, hogy feltámasztotta a halálból (31).* Azonnal ki kell

---

<sup>380</sup> Ugyancsak ez a kifejezés található a legrégebbi hagyományban, az 1Kor 15,4-ben is.

emelnünk a Pál által közvetített üzenet egyetemes voltát: Isten igazságos ítéletet mond az egész földkerekség felett, azaz nem Izrael helyreállításáról tesz bizonyosságot. A frázist magát az LXX-ből meríti a szerző (Zsolt 9,8; 66,4), azaz újra értelmezi a hagyományokat egy egyetemes teológiai koncepcióban.<sup>381</sup> Mindezt egy férfi által (άνδρός), akit erre kiválasztott. A bizonyosság minderre: (Isten) feltámasztotta (άνίστημι) őt a halálból (31b). A beszéd visszhangja meglehetősen megosztó, egyesek gúnyolódva elutasították,<sup>382</sup> mások viszont későbbre halasztották az állásfoglalást a kérdésben (32). Noha ez a beszéd Lukács irodalmi kreációja, azt semmiképpen nem lehet kizárni, hogy egy hellenista közvetítéssel kapott hagyományt (benne az életszerű érveléssel) dolgozott bele Lukács a saját szövegébe.

Jézus feltámadása tekintetében nem hoz lényegi új információt a beszéd, Jézust Isten feltámasztotta a halálból, aki majd ítéletet mond az egész földkerekség fölött. Figyelemre méltó és életszerű, hogy Pál a beszédben nem hivatkozik az apostoli körre, mint tanúkra, hiszen ebben a körben teljesen hatástalan lett volna. Így azt feltételezzük, hogy a tartalom a Pálé, az író és szerkesztői kéz a Lukácsé lehetett.

### 9.2.8. Pál beszéde Agrippa előtt (26,2-23, 25-27, 29)

Utolsóként vizsgáljuk meg Pál nagy védőbeszédét, amely tele van önéletrajzi elemekkel. Noha kérdéses, hogy mennyire hitelesek a túlzónak tűnő leírások Pál megtérés előtti életéről (ApCsel 26, 9-11), a beszéd hiteles információkat is hordozhat Pál múltjáról. Pál úgy mutatja be magát, mint hithű farizeust, aki a zsidó ősök reménységének beteljesülését találta meg Jézusban (26,4-7). Retorikai célzattal kérde: Miért tartjátok hihetetlennek, hogy Isten halottakat támaszt fel (26,8)? Az apostol újra beszámol megtérésének történetéről, majd két kérügmatis kijelentést tesz:

- A Jézusba vetett hit által van bűnbocsánat és örökség a megszentelték között (26,18);
- Krisztusnak szenvednie kell és elsőnek támaszt fel a halottak közül (πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν – 26,23).

A Krisztus elsőként történő feltámadására vonatkozó kijelentés azonnal eszünkbe juttatja a feltámadásnak az 1Kor 15-ben felvázolt menetét. Pál apostol ez esetben a nyilvánosságra hivatkozik, mint meg nem nevezett tanúkra: *mert nem hiszem, hogy rejtve volna előtte ezek közül bármi is, hiszen nem valami zugban történt dolgok ezek* (26,26). Újra felvetődik

---

<sup>381</sup> PERVO: *Acts*, 441.

<sup>382</sup> Feltehetően az epikureusok, Lásd: JOHNSON, L. Timothy: *The Acts of the Apostles*, Sacra Pagina Series, Volume 5, Michael Glazier Book, Collegeville, Minnesota, 1992, 317.

bennünk a kérdés: lehet-e történelmi alapja ennek a beszédnek? A helyzet (meghallgatás Agrippa és Fesztusz előtt) meglehetősen valószerűtlen, és a beszéd logikája és felvetései is inkább a Lukács olvasóit célozza meg, mintsem a Pál feltételezett hallgatóságát. Mindazonáltal tartalmaz olyan elemeket, amelyek minden bizonnyal vissza lehet vezetni az apostoli bizonyágtételekhez, mint Mózes és a próféták jövendölése (21b), Krisztusnak szenvednie kellett, elsőnek támadt fel a halottak közül (23a), világosságot hirdet a népnek és pogányoknak (23b).

### **9.2.9. Néhány konklúzió az apostoli beszédek kapcsán**

Noha nincs lehetőségünk minden egyes beszédet elemezni, azt megállapíthatjuk, hogy az ApCsel minden beszédének alapja és központi üzenete: Jézus Krisztus feltámadása a halálból. Természetesen kérdéses, hogy az ApCsel által közvetített beszédek mennyire támaszkodnak történelmi értékű forrásokra, azaz mennyire lehet ezeket a beszédek visszavezetni az apostoli bizonyágtételekhez, de az kétségtelen, hogy az első század fordulóján a korai egyház igehirdetésének központja Jézus feltámadása volt. Ezek a korai bizonyágtételek nem Jézus etikai vagy szociális tanításait visszhangozzák, hanem halálának és feltámadásának jelentőségét.

Az ApCsel bizonyágtételében Jézus feltámadása a tér és idő egy meghatározott pontján végbement történelmi esemény. Az ApCsel nem metafórikusan vagy allegorikusan értelmezi Jézus feltámadását, hanem a Lukács evangéliumában már megismert testi feltámadásként (24,29). Sőt a lukácsi teológiában Jézus feltámadása nem elszigetelt esemény, hanem egy új korszak kezdete. A szerző gyakran nyúl vissza a héber hagyományhoz, és ebből a hagyományból kiindulva értelmezi Jézus halálát és feltámadását (lásd ApCsel 17,2-3) de ezeket a hagyományokat már egyetemes kontextusban értelmezi, azaz Jézus halálának és feltámadásának egyetemes következménye van, az ítélet pedig az egész emberi világot érinti. Nyilván túlzás lenne mereven elhatárolt üdvkorszakokat kiolvasni az ApCsel teológiájából, de ha a könyvet, mint egészet nézzük, akkor felismerhető benne a feltámadás 1Kor 15-ben vázolt menetrendje.

Bárhogyan is datáljuk az ApCsel keletkezését mindenképpen a kereszténység hajnalán járunk, sőt joggal feltételezhetjük, hogy a könyv olyan autentikus hagyományokat őrzött meg, amelyek az apostoli bizonyágtételekbe gyökereznek. Ezt a feltételezésünket megerősítheti az a tény is, hogy az apostoli beszédekből hiányoznak azok a hagyományelemek, amelyek az

apostoli kor után keletkeztek, és amelyek meghatározzák az evangéliumok és a későbbi iratok bizonyágtételeit. Ez különösen Lukács evangéliuma vonatkozásában szembetűnő, hiszen Lukács egyetlen olyan elemet sem emel bele az apostoli bizonyágtételekben, amelyeket koridegennek tarthatnánk. Talán nem túl merész az a feltételezés, hogy Lukács igyekezett a szójhagyományban megmaradt apostoli beszédek minél hűségesebben tolmácsolni.

### 9.3. Jézus feltámadása A zsidókhöz írott levélben

A zsidókhöz írt levél datálása vitatott a szakirodalomban, a kutatók által feltételezett keletkezési idő 60 és 90 között váltakozik.<sup>383</sup> A kérdés témánk szempontjából mindenképpen érdekes, hiszen egy korai keltezés megmagyarázhatná a levél feltámadásteológiáját, amely megosztja a kutatókat. Vannak, akik úgy vélik, hogy a levél egyáltalán nem beszél Jézus feltámadásáról, mások viszont azt állítják, hogy az irat szerzője Jézus felmagasztaltatásával implicita a feltámadását is hirdette. Kérdés, hogy van-e különbség a szerző teológiájában a feltámadás és a megdicsőülés között, avagy számára a kettő ugyanazt jelenti? Az alábbiakban ezt a kérdést fogjuk röviden körüljárni.

Nézzük először azt az álláspontot, amely szerint a feltámadás implicita benne van a levél tanításában, még akkor is, ha szó szerint nem jelenik meg a szövegben. Ez utóbbi nézetet vallók<sup>384</sup> szerint a levél írója a szoteriológiára összpontosít és elsősorban Jézus szolgálatának főpapi vetületét hangsúlyozza: áldozati halálát és megdicsőülését. Érdemes idézni F. F. Bruce véleményét, érvelése meglehetősen tipikus erre az álláspontra: „a szerző Jézus főpapi munkájára való összpontosítás okán beszél olyan sokat Jézus haláláról és megdicsőüléséről, és oly keveset a feltámadásáról. Az Ószövetségi engesztelő áldozat két legfontosabb momentuma a vért kiontása volt a szentély udvarában, illetve annak (a vérnek) bemutatása a szentélyben. E két momentum, mint előképek, megfelelnek Krisztus halálának és az Atya jobbján való megdicsőülésének. Ebbe a mintába a feltámadás, ahogy az az apostoli ígehirdetésben megjelenik, nem fér bele.”<sup>385</sup>

Hasonlóképpen vélekedik William L. Lane: „A keresztyének ismerték a Fiú mennybemenetelének és az Atya jobbján való ülésének a képét a hitvallásokból és a dicsőítésekéből. Azonnal tudták, hogy Jézus megdicsőülése a feltámadás után történt. Ez megmagyarázza azt, hogy miért hiányoznak a Jézus feltámadására vonatkozó közvetlen

---

<sup>383</sup> Noha a levél gyakran említi a templomot, nem tesz utalást a templom pusztulására, így többen úgy vélik, hogy a levél 60 körül keletkezhetett. Ugyanakkor a gyakori utalás az üldöztetésre későbbi dátumot feltételez, közelebb a századfordulóhoz, amikor az üldöztetések kora megkezdődik.

<sup>384</sup> Természetesen vannak különbségek az álláspontok között, de az alábbi kutatók úgy vélik, hogy a levél szerzője eleve feltételezi Jézus feltámadását: BRUCE (*The Epistle to Hebrews*, Eerdmans, Grand Rapids, 1990), ELLINGWORTH (*The Epistle to Hebrews, A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids, 1993), LANE (*Hebrews 1-8, Word Biblical Commentary*, Word Books, Dallas, 1991) LINDARS (*The Theology of the Letters to Hebrews*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991).

<sup>385</sup> BRUCE, F.F.: *The Epistle to Hebrews*, Eerdmans, Grand Rapids, 1990, 32-33.

utalások a szövegből.”<sup>386</sup> Ekképpen, a levél szerzője a Jom Kippuri motívum újraértelmezésében találja meg a teológiai kulcsot Jézus halálához: Jézus a tökéletes áldozat, aki az idők végén egyetlen áldozatával elvette a bűnt (9,26), és mint megdicsőült mennyei főpap, magasabbra jutott az egeknél (7,26), az Isten jobbján ül (8,1) és halála által az új szövetségnek közbenjárója lett (9,15). E gondolatmenet szerint a megdicsőülés eleve feltételezi a feltámadást, sőt mindez olyan magától értetődő az első hallgatók számára, hogy a szerző nem tartja fontosnak megemlíteni. Valóban, mindazok, akik legalább felületesen ismerik a kanonikus iratokat, észre sem veszik a feltámadásról vallott tanítások hiátusát a szövegből, mert beleolvassák azokat. Kérdés, hogy az első hallgatók-olvasók ismerték-e ezeket az iratokat? Ahogy azt a hipotetikus kérdést is feltehetjük, hogy vajon, ha csak ez az egyetlen első századi anyag maradt volna fenn a korai keresztény irodalomból, akkor a mai értelmezők kiolvasnák-e belőle Jézus (testi) feltámadását?

Igen jelentős azoknak az íráskutatóknak a száma és befolyása, akik úgy vélik, hogy a zsidókhöz írt levél szerzője nem tesz lényegi különbséget Jézus feltámadása és mennybemenetele (megdicsőülése) között. Érvelésük úgy szól, hogy Krisztus halála után azonnal a mennybe ment, ezért nincs utalás a feltámadásra a szövegben. Hans Windisch 1931-ben megjelent kommentárjában úgy érvelt, hogy a zsidókhöz írt levél azért mellőzi a feltámadás kérdését, mert a szerző szerint Jézus lelke a halál után azonnal felemeltetett a mennybe. A kortárs angol nyelven publikáló kutatók közül Kenneth L. Schenck képvisel hasonló véleményt. Schenck szerint a héber levél szerzője számára a Jézus történet kulmináló pontja Jézus halála, és nem lehet a halált, a feltámadást és mennybemenetelt elválasztani egymástól.<sup>387</sup> A 13,20-al kapcsolatban megállapítja: amikor a szerző Krisztus feltámadására utal, egy olyan kifejezést használ (ἀνάγω), amely úgy mutatja Krisztus lelkét, hogy az inkább a térben felfele emeltetik, mintsem arra utalna, hogy lelke valamilyen formában újra testet nyerne.<sup>388</sup> Schenck úgy véli, hogy a levél szoteriológia koncepciójában mind Krisztus teste, mind lelke szerepet játszik. Amíg a test az áldozat meghozatalában játszott elengedhetetlen szerepet, addig a lélek szerzi meg a győzelmet a halál felett. Schenck koncepciója dualista, olvasatában a levél gondolkodását meghatározza a test és a lelkek dualizmusa. A materiális világ a gonosz hatalma alatt van, Krisztus ebbe a világba jön el és marad büntelen, de a megváltás beteljesedését Krisztus lelkének felemeltetése hozza el, és ezzel olyan utat nyitva

---

<sup>386</sup> LANE, L. William: *Hebrews 1- 8*, Word Biblical Commentary, Word Books, Dallas, 1991, 16.

<sup>387</sup> SCHENCK, L. Kenneth: *Understanding the Book of Hebrews: The Story Behind the Sermon*, John Knox, Louisville, 2003, 14.

<sup>388</sup> i. m., 38.



meg a mennyei valóság felé, amely eladdig zárva volt.<sup>389</sup> Schenck olvasatában a Héber levél szerzője számára a Jom Kippur analógiája szerint történt Krisztus halála, feltámadása, mennybemenetele, megdicsőülése, mégpedig úgy, hogy ezek a momentumok nem különíthetők el egymástól, egy esemény szerves részei, amely által Isten legyőzte a gonoszt és kinyitotta a megdicsőülés útját az emberi lélek számára, hogy megszabadulva a világtól beléphessen a menny valóságába.

A zsidókhöz írt levél három helyen is utal(hat) a feltámadásra. A következőkben ezeket vesszük górcső alá:

### 9.3.1. Zsidók 6,1-2

*Ezért elhagyva a Krisztusról szóló elemi tanítást, térjünk rá a nagykorúaknak szóló tanításra. Ne kezdjük újra lerakni az alapját a holt cselekedetekből való megtérésnek és az Istenbe vetett hitnek, a mosakodásokról, a kézrátételekről, a halottak feltámadásáról (ἀνάστασις) és az örök ítéletről szóló tanításnak. A szerző szerint a beszéd hallgatóinak már tanítóknak kellene lenniük (5,12), nekik mégis csecsemők táplálására alkalmas tejre van szükségük a kemény eledel helyett.<sup>390</sup> Ebben a kontextusban a 6,1-2-ben található felsorolás azokat a tanításokat nevesíti, amelyek a szerző szerint magától értetődő alaptanítások. Jól látja Harold W. Attridge,<sup>391</sup> hogy itt nem arról van szó, hogy ezek a tanítások érvénytelenek, hanem arra bátorít a szerző, hogy olvasói lépjenek tovább, törekedjenek a teljes megismerésre. Nyilván ezt úgy is lehetne értelmezni, hogy a szerző azt kéri, hagyják el a történelmi Jézusról(tól) kapott tanítást,<sup>392</sup> de ezt a levél kontextusa megcáfolja. Az elemi tanítások között ott találjuk a halottak feltámadásáról (ἀναστάσεως τε νεκρῶν) és az örök ítéletről (κρίματος αἰωνίου) szóló tanításokat. Itt érdemes hosszabban idéznünk a katolikus Luke Timothy Johnstont: "A zsidókhöz írt levél szerzője egyetértett Pállal, hogy Krisztus volt az első zsengeje az általános feltámadásnak, hiszen ő immáron teljesen belépett Isten jelenlétébe és erejébe. De a szöveg kétségtelenül nem használja a feltámadás kifejezést*

---

<sup>389</sup> i. m., 39.

<sup>390</sup> A levél ironikus példalózásában a tej az alapvető (primitív) tanításokat jelenti. A tej mint egyszerű vagy együgyű tanítás gyakran használt metafora az első század filozófiai irodalmában. Lásd: THOMPSON, W. James: *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to Hebrews*, The Catholic Biblical Association of America, Washington, 1982, 17-40.

<sup>391</sup> ATTRIDGE, W. Harold: *The Epistle to the Hebrews*, Fortress Press, Philadelphia, 1989, 162.

<sup>392</sup> Ilyen megoldást javasol ADAMS, J. Clifford: Exegesis of Hebrews VI,1 in: *New Testament Studies* 13 (1967), 378-385.

Jézusra vonatkozóan.”<sup>393</sup> Kérdés; vajon a szöveg eleve feltételezi a Jézus feltámadását, mint elemi fokú hitismeretet? Ezt a következtetést a szövegkörnyezet nemcsak megengedi, hanem sugallhatja is. Az örök ítélet kérdésével a levél szerzője osztja a korai hagyományok azon meggyőződését, hogy a feltámadás és az ítélet között szerves összefüggés van. Az egyik feltételezi a másikat, azaz feltámadás nélkül nincs ítélet.

### 9.3.2. Zsidók 11, 17-19

*Hit által ajánlotta fel Ábrahám Izsákot, amikor Isten próbára tette, és egyszülött fiát vitte áldozatul az, aki az ígéreteket kapta, akinek megmondatott: "Aki Izsáktól származik, azt fogják utódodnak nevezni." Azt gondolta ugyanis, hogy Isten képes őt a halottak közül is feltámasztani (ἐγείρω). Ezért vissza is kapta őt, aki így a feltámadás példájává lett. A hit hőseiről szóló részletben találkozunk újra a feltámadással. Nem lehet ez véletlen, hiszen a feltámadást már a levél első hallgatói-olvasói sem tudással, hanem hittel közelítik meg. Ehhez kell a nem látható dolgok létéről való meggyőződés (11,1). De lássuk, mit mond a feltámadással kapcsolatban a levél. Meglepő módon Jézus feltámadásáról semmit. Ábrahámról állapítja meg, hogy azt gondolta, Isten képes Izsákot a halottak közül feltámasztani (19). A szerző tehát úgy véli, Isten mindenkor képes volt ezt megtenni, ezt a hívők tudták is, de mégis először Jézust támasztja fel a halottak közül. Ez utóbbi újra csak nincs benne a szövegben, de érezhetően mégis ott van a betűk mögött. A Héber levél által felsorolt hithősöknek közös tulajdonságuk, hogy hittek abban: Isten beváltja az ígéreteit. Sőt a sorok mögött ott lebeg az a ki nem mondott meggyőződés is, hogy a hit hősei mind elnyerték az örök jutalmat, a feltámadást és a megdicsőült életet.*

### 9.3.3. Zsidók 11,35

*Asszonyok feltámadás (ἀνάστασις) révén visszakapták halottaikat. Másokat viszont megkínóztak, akik nem fogadták el a szabadulást, hogy dicsőségesebb feltámadásban legyen részük. Mivel a szerző nem nyújt semmilyen támpontot, nehéz meghatározni, hogy milyen történetre utal a vers. Azt mindenesetre gondolhatjuk, hogy a feltételezett hallgatóság tudta,*

---

<sup>393</sup> JOHNSON, L. Timothy: *Hebrews*, A Commentary, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2006, 159-160.

hogy kikre utal a szerző.<sup>394</sup> A legvalószínűbb feltételezés, hogy a szerző a sareptai özvegyasszonyra utal. A héber hagyományból hozott példák itt újra azt a gondolatot erősítik meg, hogy Istennek van hatalma a halottakat feltámasztani. Könnyen elképzelhető, hogy a feltételezett hallgatók között lehettek olyanok, akiknek gondjuk volt ezzel, és itt a szerző nemcsak apologetikus éllel érvel, hanem lelkigondozást is végez: Igenis a halottak feltámadása lehetséges, van rá példa. Ebben az esetben azt látjuk, hogy a feltámadásnak nincs eszkatológikus vonzata, a visszakapott halottak erre az életre támadnak fel, azaz halandók maradnak. Mások viszont, akiket megkínóztak, nem fogadták el a szabadulást a jobb feltámadás reményében.<sup>395</sup> Az utalás minden valószínűség szerint a Makkabeus mártírokra vonatkozik, különösen Eleázár történetére, akinek felajánlják a szabadulás lehetőségét, de azt ő visszautasítja (2Mak 6,18-31).

### 9.3.4. Zsid 13,20

Ez az az igevers, amelyet leginkább döntő érvként hoznak fel azok, akik a Jézus feltámadását félreérthetetlen módon megtalálni vélik a szövegben: *A békesség Istene pedig, aki az örök szövetség vére által kihozta a halottak közül a mi Urunkat, Jézust, a juhok nagy pásztorát...* Kérdés, hogy miként fordíthatjuk az ἀνάγω kifejezést? Amint már megjegyeztük a kifejezésnek van egy olyan jelentés árnyalata is, amely térbeli felemeltetést jelent, azaz utalhat a mennybemenetelre és megdicsőülésre is. Az biztos, hogy a szerző Jézussal kapcsolatban kifejezetten kerüli a feltámadást általában jelző igéket. Nehéz megmondani, hogy ennek mi lehet az oka. Pál is használja a kifejezést a Rom 10,7-ben, és ott valóban Krisztus feltámadására vonatkozik. Azt is látnunk kell, hogy a szöveg Úrnak (κύριος) nevezi a halottak közül kiemelt pásztorát, ami igen jellemző a korai hagyományokra (1Kor 12,3 és Róm 10,9). Ugyancsak ismerős a héber eredetű pásztor képe is. Itt Jézus, mint nagy pásztor jelenik meg és ezzel is utal arra, hogy ő nagyobb, mint bárki más, akit a pásztori címmel valaha is illettek. (Ábel az 1Móz 4,2 és Dávid 1Sám 16,11 versekben.) Az Újszövetségben is gyakori a pásztor képe (Mt 18,12-14; Lk 15,3-7), sőt János evangéliumában Jézus önmagára

---

<sup>394</sup> A legvalószínűbb feltételezés, hogy a szerző a sareptai özvegyasszonyra (1Kir 17,4-24), illetve a súnémi asszonyra (2Kir 4,11-37) utalhatott.

<sup>395</sup> A "jobb feltámadás" itt nyilván az örök életre történő dicsőséges feltámadást jelenti, mely nemcsak Krisztusnak adatott meg, hanem megadatik minden hívőnek is. Ez utóbbi feltámadás minőségében más lesz, nyilván felsőbbrendű, melyből hiányzik majd a halál félelmetes lehetősége. Ez az a feltámadás, amelyre a szerző a 6,2 versben utalt, mely örök ítéletet hoz magával abban a városban, melynek szilárd alapja van, és amelynek tervezője és alkotója Isten.

alkalmazza ezt (Jn 10,11; Jn 10,10.14.) A Zsid 13,20-al a legközelebbi rokonságot az 1Pét 2,25 mutatja: *Mert olyanok voltatok, mint a tévelygő juhok, de most megtértetek lelketek pásztorához és gondviselőjéhez.* Mindez egyértelművé teszi, hogy a korai kereszténység számára a feltámadt és mennybement Krisztus a lelkek pásztora. A 20. vers doxológiája Istennel kezdődik, de a 21. versben a Jézusnak adandó dicsőséggel fejeződik be: *akinek dicsőség örökkön-örökké.* Ez a kettőség jól mutatja a zsidókhöz írt levél teológiáját: az üdvöt Isten szerzi, de Jézus Krisztus által adja meg. Igaza van N.T. Wrightnak, amikor azt mondja: *„A Héber levelet nem lehet úgy használni, mint központi döntő tanúságot a feltámadás mellett. Egy egészen különleges vízióját adja Jézusnak, illetve a hívők vándor életének, amely azonban a Jézus feltámadására és a hívők jövőbeni feltámadásának reménységére támaszkodik.”*

Visszatérve a korábban megfogalmazott kérdésünkre, hogy milyen lenne a kereszténység feltámadásteológiája, ha csak a zsidókhöz írott levélre támaszkodna, most már azt válaszolhatjuk: Radikálisan más. Nem tudnánk különbséget tenni a feltámadás és a megdicsőülés között.

Az eddig megvizsgált hagyományok igen változatos és nem egyszer ellentmondásos képet adnak a feltámadásról. Ehhez a mozaikhoz az eddig még nem vizsgált iratok már kevés újat adnak, így a továbbiakban ezeket csak igen vázlatosan vizsgáljuk.

## 9.4. Jézus feltámadása A katolikus levelekben

### 9.4.1. A feltámadás A Jakab levelében

A Jakab levelében a szó szoros értelmében nincs szó Jézus feltámadásáról, de ez semmiképpen nem jelenti, hogy a levél szerzője ne vallaná feltámadását. Stefan Alkier meggyőzően érvel, amikor rámutat: "A Jak 1,1 Jézus Krisztusra vonatkozó nyelvezete és annak szintagmatikus kapcsolata Istennel csak úgy értelmezhető, ha a Megfeszített feltámadását és megdicsőülését eleve feltételezzük. Jakab úgy mutatkozik be, mint Istennek és Jézus Krisztusnak a szolgája, és a nekik való szolgálat tekintetében nem tesz különbséget Isten és Krisztus között."<sup>396</sup>

Ugyancsak feltételezi a feltámadást az 1,12: *Boldog ember az, aki a kísértés idején kitart, mert miután kiállta a próbát, elnyeri az élet koronáját, amelyet az Úr megígért az őt szeretőknek.* A korona gyakran használt kép, mindig a győzelemre utal (2Tim 4,8; Jel 2,10) és ebben az esetben az eszkatológikus perspektívájú élet a hívő és kipróbált földi élet jutalma.<sup>397</sup> Implicite feltételezi a feltámadást, Krisztus megdicsőülését és majdani eljövételét az 5,7-8: *Legyetek tehát türelemmel, testvéreim, az Úr eljöveteleig. Íme, a földművelő várja a föld drága gyümölcsét, és türelmesen várja, amíg az korai és késői esőt kap. Legyetek tehát ti is türelemmel, és erősítsétek meg a szíveteket, mert az Úr eljövetele közel van.* A versekben rejlő üzenet csak Krisztus feltámadásának kontextusában értelmezhető. Dibelius említi, hogy van olyan értelmezési kísérlet, amelyben a κῦριος nem Krisztusra, hanem Istenre vonatkozna és így a levél reménysége a zsidó hitvilágban elterjedt ítélő Isten eljövételére vonatkozna; de ezt elveti nyelvi szempontok figyelembevételével.<sup>398</sup> Hasonlóképpen feltételezi a feltámadás hitét a levél záró verse: *aki megtérített egy bűnöst a tévelygés útvjáról, megmenti annak a lelkét a haláltól, és sok bűnt elfedez (5,20).* A levél etikai útmutatásai és kitartásra való bátorítása mögött a szerző azon meggyőződése áll, hogy az, akit igaz létére elítéltek (5,6), a keresztre feszített, feltámadt és megdicsőült Krisztus immár közel van, hogy mint bíró (5,9) elhozza az ítéletet.

---

<sup>396</sup> ALKIER, Stefan: *The Reality of the Resurrection*, The New Testament Witness, Baylor University Press, Waco, Texas, 2013, 186.

<sup>397</sup> DIBELIUS, Martin: *James*, A Commentary on the Epistle of James, translated by Helmut KOESTER, Fortress Press, Philadelphia, 1976, 88.

<sup>398</sup> i. m., 243.

#### 9.4.2 A feltámadás Péter első levelében

A katolikus levelek közül Péter első levele tartalmaz gazdagabb anyagot Jézus feltámadására nézve. Rögtön a címzés és üdvözlés után egy igen részletes doxológiai rész következik: *Áldott a mi Urunk Jézus Krisztus Istene és Atyja, aki nagy irgalmából újjászült minket Jézus Krisztusnak a halottak közül való feltámadása által élő reménységre, arra az el nem múló, szeplőtelen és hervadhatatlan örökségre, amely a mennyben van fenntartva számotokra. Titeket pedig Isten hatalma őriz hit által az üdvösségre, amely készen áll arra, hogy nyilvánvalóvá legyen az utolsó időben* (1,3-5). Azonnal látnunk kell: a szerző számára egyértelmű, hogy a hívők reménységének oka és alapja Jézus feltámadása a halálból. A hit célja az 1Pt szerzője szerint a lélek (ψυχή) üdvössége (1,9), ami a mennyekben (οὐρανοῖς) van fenntartva (1,4), és amely az utolsó időben lesz nyilvánvalóvá. Mindez most még rejtve van. Könnyen beleolvashatunk a szövegbe olyant is, ami nincs igazán benne, főleg, ha úgy értelmezzük a szakaszt, mint amelyben a halott lelkek mennyországának reménysége rejlik. A 4. versben nem arról van szó, hogy a mennyekben hely van fenntartva a hívők számára, hanem arról, hogy a mennyekben (Isten világában) már kész van az az örökség, amelyet Isten az utolsó időkben fog felfedni. Akárcsak a legősibb hagyományban, az 1Kor 15-ben, itt is látjuk, hogy a feltámadásnak megvan a maga időrendi szekvenciája, noha ezt a gondolatot nem fejt ki részleteiben a levél. Ez a reménység egybecseng a Kol 3, illetve az 1Jn 3 reményégével: ami most rejtve van, egykor majd nyilvánvalóvá válik.<sup>399</sup> Mindezen várakozásnak az egyetlen alapja Jézus Krisztus feltámadása a halálból (1,3), akit Isten támasztott fel és dicsőséget adott neki (1,21).

Külön figyelmet érdemel a 3,18-22 szakasz: *Mert Krisztus is szenvedett egyszer a bűnökért, az Igaz a nem igazakért, hogy Istenhez vezessen minket, miután halálra adatott test szerint, de megelevenítettett (ζωοποιήω) Lélek szerint. Így ment el a börtönben levő lelkekhez is, és prédikált azoknak, kik egykor engedetlenek voltak, amikor Isten türelmesen várakozott Nőé napjaiban a bárka készítésekor. Ebben kevés, szám szerint nyolc lélek menekült meg a vízen át. Most pedig titeket is megment ennek képmása, a keresztség, amely nem a test szennyének lemosása, hanem könyörgés Istenhez jó lelkiismeretért a feltámadt Jézus Krisztus által, aki miután felment a mennybe, Isten jobbján van, és alávették neki angyalok, hatalmasságok és*

---

<sup>399</sup> WRIGHT: *The Resurrection*, 465.

*erők*. Ez az egyetlen olyan igehely, amely úgy tűnik, arról beszél, hogy mi történt Krisztussal közvetlenül halála után. Mivel ezeknek a verseknek az értelmezése igen vitatott<sup>400</sup> aligha foglalhatunk állást e kérdésben. Bennünket most az érdekel, hogy ez a rész feltételezi-e Jézus testi feltámadását, azaz arról van-e itt szó, hogy Jézus lelke élt, míg teste nagypéntek és húsvét között az arimathiai József barlangjában feküdt. Számunkra a kulcsversek a 18b és 19. A θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι formula semmiképpen sem sugalmazza, hogy Jézusnak először a lelke támadt fel, majd három nap múlva a teste is. Inkább arról van szó, hogy a szerző szerint Jézusnak csak a testét ölték meg. Nyitott kérdés, hogy vajon mi támadt fel az 1Pt szerzője szerint: az 1Kor 15 szellemében egy lelki test, vagy itt inkább csak a lélek? Az ἐν ᾧ prepozíciós szerkezet azt sugallja, hogy a feltámadott Krisztus így ment el (lélekben) a börtönben levő lelkekhez (bármik is legyenek azok) és prédikált nekik. Noha a kora-középkori egyház nagy írásmagyarázói itt időrendi szekvenciát véltek felfedezni,<sup>401</sup> erről nincs szó a szövegben, pusztán csak egy enigmatikus tanítást kapunk, amelynek viszont a feltámadásteológiája egybecseng az apostoli kérügmával: Krisztus halálra adatott test szerint, de megelevenített lélek szerint (3,18).

---

<sup>400</sup> Különösen az a kérdés, hogy milyen lelkekhez ment és mit jelent ebben a kontextusban a börtön.

<sup>401</sup> KEATING, Daniel: *First and Second Peter, Jude*, Catholic Commentary on Sacred Scripture, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2011, 89-93.

### 9.4.3. A feltámadás Péter második levelében és Júdás levelében

Egyik irat sem tartalmaz lényegi információkat Jézus feltámadására nézve, ugyanis egyiknek sem központi témája a feltámadás. A 2Pt szerzője is feltételezi, hogy hallgatói tudnak Jézus feltámadásáról és hisznek Jézus Krisztus örök országában (2Pt 1,11). A levél az etikai tanítások mellett a parúzia elmaradása miatt vigasztalja a hívőket és rámutat arra, hogy nem késlekedik az Úr, hanem türelmes (3,9). A parúzia váradalma és elmaradása miatti aggodalom értelemszerűen feltételezi a feltámadt, megdicsőült és eljövendő Krisztusba vetett hitet, de a feltámadás természetéről, rendjéről nem nyújt további ismereteket az ismeretlen szerző.

A Júdás levele, ha lehet, még szűkszavúbb ebben a kérdésben. Talán a 21. verset emelhetjük ki a kánon legrövidebb iratából: *tartsátok meg magatokat Isten szeretetében, várva a mi Urunk Jézus Krisztusnak irgalmát az örök életre* (ζωὴν αἰώνιον). A szerző feltételezi Krisztus feltámadását, de nem nyújt további támpontokat dolgozatunk szempontjából. Talán nem túl vakmerő állítás kijelenteni, hogy a katolikus levelek nem hordoznak olyan újdonságokat vagy perdöntő bizonyítékokat a feltámadást illetően, amit ne lehetne harmonizálni a korábbi iratok tanításaival. Inkább azt mondhatnánk, hogy ebben a kérdésben meglehetősen nagy a konszenzus a páli levelek, a Héber levél és a Katolikus levelek között. A konfliktus ezen iratok és az evangéliumok, illetve a Cselekedetek könyve markánsan testi feltámadása között húzódik meg. E konfliktusnak okát és megoldási lehetőségeit később kell majd megvilágítanunk.



## 9.5 Jézus feltámadása a jánosi levelekben és a Jelenések könyvében

### 9.5.1. A jánosi levelek

A levelek szerzője valószínűleg nem azonos a negyedik evangélium szerzőjével, de az evangélium és a levelek teológiai hasonlóságai miatt viszont könnyen elképzelhető, hogy a szerző a jánosi kör valamelyik tanítványa lehetett. A szerző önmagát presbiterként jelöli meg és az első levélben gyakran beszél többes szám első személyben, mint aki egy zárt, elkülönült közösség tagja.

A feltámadásra vonatkozóan az első levélben található értékelhető információkat, a második és a harmadik levél gyülekezeti, illetve személyes problémákat próbál orvosolni. Az első levelet áthatja a jánosi teológiai gondolkodás, már a nyitányban érezhető a negyedik evangélium prologusának hatása: *Mert megjelent az élet, mi pedig láttuk, és bizonyosságot teszünk róla, és hirdetjük nektek is az örök életet, amely az Atyánál volt, és megjelent nekünk, Amit tehát láttunk és hallottunk, azt hirdetjük nektek is, hogy nektek is közösségetek legyen velünk: a mi közösségünk pedig közösség az Atyával és az ő Fiával, Jézus Krisztussal*” (1Jn 1,2-3). Az örök életet (τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον) látták meg, ami nem más ebben a kontextusban, mint a testet öltött Ige, azaz Jézus Krisztus. A szövegben nem jelenik meg a feltámadás gondolata, de e nélkül az üzenet értelmezhetetlen lenne. Újra azt látjuk, hogy Jézus feltámadása és ezzel együtt a hívők feltámadása ki nem mondott, de magától értetődő axiómaként húzódik meg a szöveg teológia szövetében.

Ugyancsak a negyedik evangélium teológiai koncepciójához kapcsol vissza az 1Jn 2,3: *Gyermekeim, ezt azért írom nektek, hogy ne vétkezzetek; ha pedig vétkezik valaki, van pártfogónk az Atyánál: az igaz Jézus Krisztus. Jézus tehát az Atyánál van, ami egyaránt feltételezi a feltámadást és a megdicsőülést. A levelet áthatja az örök élet gondolata, a világ pedig elmúlik, és annak kívánsága is; de aki Isten akaratát cselekszi, megmarad örökké* (1Jn 2,17), hiszen az ígéret maga az örök élet (1Jn 2,25). A jánosi levelekből hiányzik a páli levelek sürgető eszkatológiája, János közössége már a jelenben megtapasztalja az életet: *Mi tudjuk, hogy átmertünk a halálból az életbe...* (1Jn 3,14), noha az ítélet napja még nem jött el (1Jn 4,17). A jánosi közösség tagjai viszont biztosak lehetnek az ígéretben, mert hisznek a bizonyágtételnek (1Jn 5,11-13) és tudják, hogy örök életük van (ἔχετε – van, jelen időben).

## 9.5.2. A Jelenések könyve

Aligha van nehezebben értelmezhető irata a kánonnak a Jelenések könyvéénél. Nyelvezete, szimbolikája és képi anyaga sokféle értelmezési lehetőség életbő táptalaja. Mint a kánonnak egyik viszonylag késői műve<sup>402</sup> kevés új információt nyújt Jézus feltámadásával kapcsolatosan, de annál többet megtudunk a századforduló nagy üldözésének hatásairól, illetve az ezzel kapcsolatos keresztény reménységről.

A Jelenések szerzője<sup>403</sup> számára Jézus Krisztus elsősülött a halottak közül (1,5), aki úgy jön majd el felhőkön, hogy mindenki láthatja (1,7). A πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν konstrukció már az Kol 1,18-ban is előfordul, ami arra utal, hogy egy jól bevett és általánosan ismert hitvallási formulával lehet dolgunk. Már az első látomásban úgy látja (εἶδον) Krisztust, mint a megdicsőült királyt (1,12-16), aki önmagáról kijelenti: *halott voltam, de íme, élek örökkön-örökké, és nálam vannak a halál és a pokol kulcsai* (1,18).

A kisázsiai gyülekezethez írt leveleket átítatja az örök élet reménysége. Változatos metaforákban beszél a szerző a hívők jutalmáról: élet koronája (2,10), vasvessző (2,27), fehér ruha (3,5), oszlop az Isten templomában (3,12), trónus (3,21). Ennek a reménységnek egyetlen alapja Jézus feltámadása. Az elsősülött kifejezés már eleve feltételezi, hogy lesznek más fiak is, akik a maguk rendjén követik az elsősülöttet.

A 6,9-12-ben a legszemléletesebben láthatjuk a jelenések reménységet: *És amikor feltörte az ötödik pecsétet, láttam az oltár alatt azoknak a lelkét, akiket az Isten igéjéért öltek meg, és azért a bizonyágtételért, amelyet megtartottak. És hatalmas hangon kiáltották: Urunk, aki szent és igaz vagy, meddig nem ítélsz, és meddig nem állsz bosszút a mi vérünkért azokon, akik a földön laknak? Akkor fehér ruha adatott mindegyiküknek, és megmondatott nekik, hogy nyugodjanak még egy kis ideig, amíg teljes nem lesz azoknak a szolgatársaiknak és testvéreiknek a száma, akiket ugyanúgy megölnék, mint őket.* Különleges képet fest a vízió a megölt lelkekről: az oltár alatt vannak (6,9). A jelenések szerzője már nem a héber hagyományok világképe szerint gondolkodik, amely szemlélet három síkra bontotta le a valóságot: az egekre, ahol azt Isten és az isteni udvartatás teremtményei lakoztak, a földre, amely az ember világa, és az alvilágra, a halottak világára. A jelenések világképe is hármas,

---

<sup>402</sup> A legvalószínűbb keletkezési idő az első század vége, Kr.u. 90 körül. Lásd: FIORENZA, E. Schüssler: *Revelation in: EPP – MCRAE (ed.), The New Testament and its Modern Interpreters*, Atlanta, Scholars Press, 1989, 407-427.

Kisebbségi álláspontot képviselnek azok, akik a Jelenések könyvét a Néro féle üldözések idejére datálják.

<sup>403</sup> A szerző személyét illetően nincs konszenzus, de a jelenkori meghatározó kutatók többsége szerint a szerző nem azonos sem a negyedik evangélium, sem pedig a jánosi levelek szerzőjével.

de már egy újfajta, hellenizált hármasságot találunk: alvilág (a gonosz helye), a föld az ember élettere, illetve a menny, ahol most már nemcsak az Isten és lényei kapnak helyet, hanem a megholt lelkek is. A hellenizált judaizmus világképében a menny is több részre bomlik.<sup>404</sup> A korabeli hitvilág szerint ez a hetedik mennyország az Isten világa.<sup>405</sup> Arról megoszlanak a vélemények, hogy ezek a lelkek már az üdv állapotában vannak-e a jelenések szerint,<sup>406</sup> de ennek ellentmondani látszik az, hogy *megmondattott nekik, hogy nyugodjanak még egy kis ideig* (6,11) azaz az általános feltámadás még nem kezdődött meg. Ez a nézet belesimulna a korai hagyományok időrendi szekvenciájába, de tekintettel az anyag szimbólumokkal terhes voltára, túl sok historikusságot olvasunk bele egy metaforikus narratívába.

A jelenések szerzője és első olvasói számára Krisztus feltámadása és megdicsőülése központi hittétel volt, amelyhez szorosan kapcsolódott a hívők feltámadásának reménysége, valamint a parúziában megvalósuló isteni igazságszolgáltatás. Ez utóbbi gondolat mindennél fontosabb volt a szerző és az első olvasói számára, amit a 7,9-17 versek egyértelművé tesznek. Akik a nagy nyomorúságból érkeznek, azokat a Bárány maga legelteti (fura képzavar) elvezeti az élet vizének forrásaikhoz, és Isten letöröl szemükről minden könnyet (7,17). A 7-19 fejezet képi anyaga igen problematikus, jelen dolgozatban még kísérletet sem teszünk arra, hogy fejtegetjük ezeket, hiszen Jézus feltámadására nézve nem tartalmaznak új információt. Külön figyelmet érdemel viszont a 20. fejezet, amely egy új elemet vezet be: Krisztus ezeréves uralmát. Természetesen nem tudunk e kódolt tanítás rejtelseit megfejteni, de témánk szempontjából mindenképpen érdekes az a mutáció, amely a feltámadásról vallott hitben jelenik meg. Az 1Kor 15-ben Pál a feltámadás ütemtervét úgy látja, hogy először Krisztus, utána azok, akik Krisztuséi (1Kor 15,23), majd bekövetkezik a vég, és mint utolsó ellenség a halál is eltöröltetik (1Kor 15,26). A jelenések könyve tovább differenciálja ezt a lépcsőzetességet, mégpedig azzal, hogy 20,4-5 szerint először a mártírok támadnak fel, de a többi halott addig nem kel életre, míg el nem telik az ezer esztendő (6), amit egy apokaliptikus általános feltámadás és ítélet követ. Ez akár megfelelhet az 1Kor 15,26 váradalmának is, itt is legyőzetik a halál és annak birodalma: *És a Halál és a Pokol belevettetett a tűz tavába. Ez a második halál, a tűz tava.* (20,14) Mi lehet ennek a

---

<sup>404</sup> Pál apostol is osztja ezt a világképet, hiszen tud a hetedik mennyországról (2Kor 12,2-3).

<sup>405</sup> COLLINS, A. Yarbo: *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden, Brill, 1996, 21-54.

<sup>406</sup> Figyelemre méltóan érvel e tekintetben AUNE, E. David, aki úgy véli, hogy több olyan igeszakasz is van a páli hagyományban és a negyedik evangéliumban (2Kor 5,1; Filippi 1,23; Thessz 3,13; 4,14; 5,9; Jn 14,2-3; 17,24), mely elképzelhetővé teszi azt a tételt, hogy a lelkek a halál után azonnal Istenhez mennek. Lásd: AUNE, E. David: *Revelation 6-16*, (Word Biblical Commentary), Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1998, 403.

mutációnak az oka? A tengernyi irodalom<sup>407</sup> változatos válaszai között talán a legkézenfekvőbb állhat a legközelebb az igazsághoz: A jelenések könyvének szerzője nem teológiai traktátust, hanem lelkipozó munkát ír. A könyv első hallgatói együtt örvendeztek az íróval: végre igazság szolgáltatik. A koronát a 21-22 fejezetek mennyei látomása teszi fel a vizsgáló szavakra, amelyeknek újra csak nem leíró, hanem hitet ébresztő és megtartó funkciója van.

Hoz-e új adalékokat a jelenések könyve a Jézus feltámadásáról vallott tanítások tekintetében? Aligha. De annál többet tudunk meg arról, hogy mit jelentett ez a hit a századforduló üldözött keresztényei számára. És itt is egy rövid válasz a legkifejezőbb: mindent. Enélkül hitük, történelmi helyzetük, szenvedéseik és reménysegeik értelmetlenek és értelmezhetetlenek lettek volna.

---

<sup>407</sup> GRENZ, J. Stanley: *The Millennial Maze, Sorting Out Evangelical Options*, InterVarsity Press, Illinois, 1992.

## 10. A FELTÁMADÁS TANÚI AZ APOSTOLI KÉRÜGMÁBAN

Noha a fentiekben már érintettük a kérdést, mégis célszerűnek tetszik egy újabb fejezetben részletesebben megvizsgálni a feltámadás legkorábbi tanúinak kérdését, hiszen a feltámadás kutatásának az egyik legérdekesebb és legellentmondásosabb kérdése, hogy kik voltak Jézus feltámadásának legkorábbi tanúi és milyen szerepük volt az apostoli kérügma kialakulásában és hagyományozásában. A legelső olyan listát, amely a tanúk neveit, illetve a megjelenések sorrendjét tartalmazza az 1Kor 15,3-8-ban találjuk. Érdekes módon az evangéliumok beszámolóit nem egyeznek ezzel a listával, noha jó okunk van feltételezni, hogy az evangéliumok szerzői ismerték a Pál által közvetített hagyományt. Kritikai vizsgálatunkat tehát az 1Kor 15,3-8-ban található listával kezdjük, majd megpróbáljuk a Pál által közvetített listát összehasonlítani az evangéliumok tudósításaival.

### 10.1. A legkorábbi tanúk?

A legkorábbi hagyomány egy listát tartalmaz, melyben Pál felsorolja a feltámadt Jézus megjelenéseit és azoknak tanúit. Kérdés, hogy ez a lista kronológiai sorrendben, avagy pedig az apostoli tekintélyek vonatkozásában állítja fel a megjelenések sorrendjét. A nyelvi szerkezet az előbbit, azaz a kronológiai sorrendet sugallja az εἶτα, illetve ἔπειτα kifejezések használatával. A sorrend a következő: Péter, a tizenkettő, ötszázak, Jakab, az apostolok és Pál.

A Péternek és a tizenkettőnek adott megjelenés egy egységet képez, amelyben az ὡφθη kifejezés egyszer jelenik meg. Lehet, hogy a Péternek és a tizenkettőnek adott megjelenés azonos? Ezt megerősíthetné a Lk 24,36-49 és a Jn 20,19-23 is, de ez esetben καὶ ὅτι ὡφθη Κηφᾶ καὶ τοῖς δώδεκα kellene álljon a szövegben, mert az εἶτα egyértelműen sorrendiségre utal, így ezt a feltételezést el is vethetjük.

Mivel tehát az εἶτα az események kronológiai sorrendjét jelzi, a legrégebbi hagyomány szerint a feltámadt Jézus először Kéfásnak jelent meg. Lényeges kérdés, hogy a megelőző vers ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κυριτελε κizárólag Jézus feltámadására vonatkozik-e, avagy az első megjelenés-látomás is megtörténik ezen a napon. A szövegből ez nem derül ki egyértelműen, gyakorlatilag mindkét olvasat és értelmezés elfogadható. A válasz attól is függ, hogy Péter számára hol jelent meg Jézus? Ha a legkorábbi evangéliumot (Mk) vesszük

alapul, akkor Galileában történhetett az első jelenés, és ekképpen kevésbé valószínű, hogy a harmadik napon. Érdekes módon Jézus Péternek való megjelenése csak egy rövid utalás erejéig villan fel Lukács evangéliumában, ott is közvetett módon, a jelenésre utaló szűkszavú utalásban: *Ők elmondták (a tizenegy), hogy valóban feltámadt az Úr, és megjelent Simonnak (24,34)*. Történt mindez Jeruzsálemben, így, ha ezt a megjelenést az 1Kor 15,5-ben leírt megjelenéssel azonosítjuk, akkor ez utóbbi is Jeruzsálemben történhetett, mégpedig ama harmadik napon.

Az evangéliumok tudósításai sem a jelenések sorrendjére, sem pedig azok helyszínére nézve nem egyeznek meg egymással, így újra csak feltételezésekre támaszkodunk, amikor a korai tanúk időrendi sorrendjét próbáljuk megállapítani. Ha abból indulunk ki, hogy az 1Kor 15,3-7 a legősibb forrás, akkor Péternek kell adnunk az első megjelenést. Ezt a feltételezést megerősíti Péternek az evangéliumokban játszott szerepe, és az a tekintély mellyel a korai egyházban bírt. Pál is alátámasztja ezt, amikor a Gal 1,18 és 2,1-10 szerint kétszer is Péterhez megy fel Jeruzsálembe, hogy szolgálatának megerősítését kérje.

A tizenkettőnek adott jeruzsálemi megjelenésről Lukács (24,36-49) és János evangéliuma is beszámol (20,19-23). Lukács úgy említi az apostoli közösséget, mint a tizenegy-et (ἐνδεκα). János a klasszikus tizenkettő formulát használja (δώδεκα), de bizonyára mindketten ugyanarra a jeruzsálemi megjelenésre utalnak.<sup>408</sup> Velük ellentétesen Máté egy galileai hagyomány alapján számol be egy hasonló megjelenésről, *amikor meglátták őt, leborultak előtte, pedig kétségek fogták el őket (28,16-17)*. Kérdés, hogy ez a megjelenés azonos-e azzal, amiről az ősevangélium tudósít az 1 Kor 15,5-ben?

A több mint ötszáz testvérnek adott megjelenés a legproblematikusabb történelmi szempontból, hiszen az 1Kor 15,6 az egyetlen feljegyzés róla. Ez annál is inkább furcsa, mert ez lenne a leglátványosabb, leghatásosabb bizonyítéka Jézus feltámadásának, és ennek ellenére még sincs róla további említés a páli levelekben. Sőt, a későbbi evangéliumok sem említik, noha a Pál által használt formula (akik közül a legtöbben még mindig élnek) egyértelmű utalás arra, hogy ezt a jelenést az apostol a legdöntőbb erejű bizonyítéknak szánja. Egyébként pontosan ez az a megjegyzés, amelyik feloldja az 1Kor 15, 5-7 logikai szerkezetét:

- καὶ ὅτι ὡφθῆ Κηφᾶ εἶτα τοῖς δώδεκα
- .....

---

<sup>408</sup> Számunkra most nem az apostoli közösség létszáma a fontos, hanem az a tény, hogy három független forrásból is megerősítést nyer az apostoli közösség feltámadásélménye. Ennél a jelenésnél a történelmiség biztos talaján járunk.

- ἔπειτα ὡφθη Ἰακώβω εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν

Noha nehéz elfogadni Harnack azon elméletét, hogy itt két különálló listát fésül egybe Pál, azt jól lehet érezni, hogy a szöveg logikájában is van egy finom törés. Eladdig a legnagyobb tekintélyek adták a feltámadás bizonyosságának a zálogát, most viszont többek, akik a levél címzettjei körében ismertek lehettek. Feltételezhetően, az ötszáz számára adatott megjelenés mögött egy külön hagyomány áll, talán egy olyan történet, amely a korinthusi körben ismert volt ugyan, de nem terjedt tovább, talán azért is, mert megtapasztalói nem a tekintélyesek voltak. Így Pál bátran használhatta a korinthusiak előtt, mint perdöntő bizonyítékot, hiszen ennek tanúi jelen voltak a közösségben. Újra és újra felbukkan az magyarázat is, amely szerint az ötszázaknak adott megjelenés a pünkösdi történettel lenne azonos.<sup>409</sup> Bármennyire is tűnik tetszetősnek ez a megoldás, látnunk kell, hogy az 1Kor 15,6 krisztófániáról és nem glosszoliáról beszél. Egy másik magyarázati kísérlet az ötszázak adott jelenést a Mt 28,16-17-tel azonosítani.<sup>410</sup> William Lane Craig úgy véli, hogy noha Máté evangélista kiemeli a tizenegy szerepét, ez nem jelenti azt, hogy a 16-17. versekben beszámolt eseményen más nem lehetett jelen. Sőt Craig szerint a 28,10-ben utalás is van erre, hiszen ott a feltámadott azt mondja: *Ne féljete: menjete el, adjátok hírül atyámfiaiának, hogy menjenek Galileába, és ott meglátnak engem.* Ez a felhívás nemcsak a tizenegynek szólt, ebben benne volt az asszonyok és tanítványok szélesebb köre is. Craig úgy véli, a Mt 28,17 οἱ δὲ ἐδίστασαν megjegyzése nem utalhat a tizenegyre, azt sugallja, hogy többen voltak, akik közül *egyesek kételkedtek.* A fent említett elméletek, noha nem nélkülözik az érveket, nem tűnnek meggyőzőnek, de egyértelműen elutasítani sem lehet őket. Ami viszont fontos és meggyőző erejű: Kr u. 55-ben több száz ember vallotta meggyőződéssel, hogy látta (megtapasztalta?) a feltámadt Jézust. Ha nem így lett volna, Pál egészen biztosan nem használta volna érvként, nem bontotta volna fel az általa is kapott hitvallási formulát. Megtette, mert jó oka volt erre, többen a korinthusi hívek közül tanúi voltak a feltámadt Jézusnak.

A Jakab, a Jézus testvére számára adott megjelenésről sincs feljegyzés a kanonikus evangéliumokban, de megjelenik egy későbbi iratban, a Héber evangéliumban, amelynek egyes részletei Hieronymus munkájában maradtak fel.<sup>411</sup> A Héber evangéliumban található

<sup>409</sup> BURKITT, F.C.: *Christian Beginnings*, University of London, London, 1924, 90-91.

FULLER: *The Formation*, 34-36.

BARRETT, C.K.: *The First Epistle to the Corinthians*, A & C Black, London, 1971, 342-343.

LÜDEMANN, Gerd: *The Resurrection of Jesus, History, Experience, Theology*, London, SCM Press, 1994, 102-105.

<sup>410</sup> PERRY, Michael: *The Easter Enigma*, Faber and Faber, London, 1959, 76-77.

<sup>411</sup> Hieronymus *De viris illustribus (A kiváló férfiakról)* című művének 2. fejezetében ezt olvassuk: *"Az az evangélium, amelyet Hébernek szerintinek neveznek, amit én nemrégiben fordítottam le görögre is, latinra is, és*

hagyományegység több olyan sajátosságot is hordoz, amely nem egyeztethető össze sem a páli bizonyágtétellel, sem pedig a kanonikus evangéliumokkal.<sup>412</sup> A kutatók túlnyomó többsége ezért egyértelműen történelmietlennek és késői keletkezésűnek tartják a Héber evangéliumot, noha az Origenészre történő utalás valószínűvé teszi, hogy a munka már a második század végén ismert lehetett. Amennyiben az Antióchiai Ignatiosz hivatkozását a héber evangéliumra történő utalásként kezeljük, akkor viszont meglehetősen korainak kell vélnünk a feltételezett evangéliumot, nem sokkal későbbinek, mint a kanonikus evangéliumokat.<sup>413</sup> Ez utóbbi feltételezést azonban többnyire elvetik a mértékadó iskolák és kutatók. Az mindenesetre egyértelmű, hogy Pál apostol egy olyan hagyományt ismer és közvetít, amely nem került bele az evangéliumokba. Ennek oka? Jézus családja, illetve testvérei nem tartoznak a kanonikus evangélium pozitív szereplői közé. Jakab és testvérei értetlenül fogadták a család elsőszülöttjének tevékenységét, nem hittek benne (Jn 7,5) sőt megszállottnak vélték és el akarták fogni (Mk 5,21). A rövid és mindig negatív kicsengésű felvillanások után a testvérek eltűnnek az evangéliumok látószögéből, hogy váratlanul újra előbukkanjanak az ApCsel 1,14-ben leírt felső szobában. Ettől a ponttól megváltozik megítélésük, hiszen az ApCsel 12,17 szerint a börtönből csodás módon szabadult Péter Jakabnak és a testvéreknek küld üzenetet. Az ApCsel 15,13-21 arról számol be, hogy az apostoli gyűlésen Jakab javaslatát fogadják el a pogánymisszióra vonatkozóan, hogy ne terheljék meg azokat a pogányokat, akik megtérnek Istenhez a körülmetélkedéssel. Ezen a gyűlésen két vezéregyéniséget látunk egymás mellett: Pétert és Jakabot, az Úr testvérét. Az ApCsel 21 szerint viszont már egyértelmű ki a jeruzsálemi közösség vezetője. Pál Jeruzsálembé érkezésének másnapján Jakabnál jelentkezik és részletesen elbeszéli mit tett Isten a pogányok között az ő szolgálata által (ApCsel 21,18-19). A jeruzsálemi találkozásokat a páli iratok is megerősítik. A Gal 1,18-19 arról számol be, hogy Pál megtérése után három esztendővel felmegy Jeruzsálembé, hogy meglátogassa Kéfást, ahol találkozik Jakabbal, az Úr testvérével, akit ugyan nem nevez apostolnak, de a szövegkörnyezet szerint mégis apostolnak tartott. A Gal 2,1-12 tudósít az apostoli gyűlésről, ahol Pál Jakabot, Kéfást és

---

gyakran használta ezt Adamantiosz [Origenész], amint ő a Megváltó feltámadása után történetek kapcsán ezt idézi: „Az Úr pedig miután odaadta a gyölcsöt a főpap szolgájának, elment és megjelent Jakabnak, Jakab ugyanis megesküdött, hogy nem fog enni kenyeret azon órától fogva, mikor az Úr kelyhét kiitta, mindaddig, amíg őt nem látja feltámadva a halottak közül.” Majd ugyanott, nem sokkal később: "Hozzatok asztalt és kenyeret – mondta az Úr," és nyomban hozzáteszi: "Vette a kenyeret és megáldotta, megtörte és Jakabnak, az Igaznak adta, mondván neki: Testvérem, egyed kenyeredet, mert feltámadott az Embernek Fia a halottak közül."

<sup>412</sup> A feltámadott Jézus Jakabnak jelenik meg először, Jakab a feltámadás előtt már a tanítványok közé számláltatott.

<sup>413</sup> EDWARDS, R. James: *The Hebrew Gospel and the Development of the Synoptic Tradition*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2009. 45.



Jánost (ebben a sorrendben) nevezi oszlop-apostoloknak. Josephus Flavius ugyancsak megemlíti Jakabot az *Antiquities of the Jews* c. munkájában, ahol arról számol be, hogy Jakabot a Szanhedrin utasítására megkövezik. A sok és egymástól független feljegyzés egyértelművé teszi, hogy Jakab, az Úr testvére, a korai egyház egyik meghatározó személyisége volt, akinek a tekintélye vetekedett, vagy felülmúlta a Péterét. Igaza lett volna Harnacknak, aki két rivális őskeresztény csoportot vél felfedezni az ellentmondások között? Ennek a rivalitásnak köszönhetik Jakab és testvérei az evangéliumokban olvasható negatív megjegyzéseket? Avagy Jakab a feltámadott Jézussal való találkozás során olyan radikális átváltozáson megy át, hogy teljes életét megváltoztatta és ennek nyomán fokozatosan elismerést nyert az ősegyházban? Ezt a feltételezést erősíti meg Hegessippusnak az a megjegyzése, amely szerint Jakabot a kortársai közül *mindenki a legigazabb embernek tartotta, mert egész életében a legerényesebb és a legvallásosabb módon élt*. Mindent figyelembe véve, a legvalószínűbb feltevés mégiscsak az lehet, hogy Jakabnak valóban lehetett egy radikális megtérést hozó élménye, amely egész életének irányára és céljára kihatott. Ez az élmény pedig egy feltámadásélmény kellett legyen. Helyesen állapítja meg William Lane Craig, hogy a keresztre feszítés, bármennyire is összetörhette a családtagok szívét nem vezethetett oda, hogy azok, akik a közelmúltban értetlenül követték a munkásságát, a tragikus és szégyenteljes halál után Messiásnak tartásák és imádják saját testvérüket.<sup>414</sup> Noha nincs kézenfekvő és kielégítő magyarázat arra, hogy a Jakabnak adott megjelenés miért nincs benne a kanonikus evangéliumokban, történelmi tényként kell kezelnünk a páli tudósítást erről a megjelenésről. Ha ezt tesszük, sokkal több kérdést válaszolunk meg, mint ahány kérdést esetleg megnyitunk.

A „valamennyi apostolnak” adott jelenésnél vagyunk a legkönnyebb helyzetben, hiszen több lehetőségünk is van a megjelenést elhelyezni, illetve az evangéliumokkal összehangolni. De még mielőtt ezt megtennénk, egy igen érdekes kérdésre kell választ keresnünk: kik voltak ezek az apostolok? Legalább három lehetséges csoporttal tudjuk azonosítani az 1Kor 15,7-ben említett apostolokat:

- a tizenkettővel, azaz az itt említett apostolok és a tizenkettő azonos csoport lenne,
- a tizenkettő, kiegészülve azokkal, akik az ApCsel 1,21 szerint együtt voltak a tanítványokkal (nem csak a tizenkettővel.) míg „köztük járt” Jézus;
- esetleg a tizenkettőtől megkülönböztetett vagy azzal éppenséggel rivalizáló csoporttal.

---

<sup>414</sup> CRAIG: *Assessing the New Testament Evidence*, 66.

A legcélszerűbb talán az lenne, ha megvizsgálnánk, hogy Pál kiket tartott apostoloknak. A tizenkettőt és önmagát? Avagy Pál szerint másokat is megilletett ez a tisztség? Látnunk kell, hogy az apostolok tizenkettős listája sohasem jelenik meg a páli levelekben. Név szerint Pál kettőt említ a tizenkettő közül, Pétert és Jánost, akiket Jakabbal, az Úr testvérével együtt oszlopnak nevez (Gal 2,9).<sup>415</sup> Az 1Kor 9,5 utalhat arra is, hogy Pál ugyancsak apostolnak tartotta Jézus többi testvéreit is, noha ez nem egészen egyértelmű a szöveg alapján. A Róm 16,7 is tartalmaz egy olyan utalást, amelyet akár úgy is értelmezhetünk, hogy Pál apostoloknak tartotta Andronikoszt és Juniászt, ezt a két görög nevű egyébként ismeretlen Krisztus követőt. Az οἴτινες εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις szövegrészt lehet úgy is értelmezni, hogy Andronikosz és Juniász, az apostolok között voltak nagyra értékeltek, és lehet úgy is, hogy az apostoli közösségben (értsd általa) voltak nagyra értékelve. Mindezt figyelembe véve megkockáztathatjuk azt a feltevést, hogy az 1Kor 15,7-ben megjelölt apostolok nem feltétlenül azonosak a tizenkettővel. Arra viszont már nincs elég ok, hogy ezt a közösséget a tizenkettőtől mereven megkülönböztetett, vagy éppenséggel rivális frakcióként kezeljük. Sokkal inkább a fentebb említett második feltevést tarthatjuk valószínűnek, azaz itt a feltámadott Jézus egy olyan közösségnek jelent meg, amelynek része volt a tizenkettő, de amelyhez mások is tartozhattak.

Mikor történhetett ez a megjelenés, avagy melyik evangéliumi történettel lehet azonosítani? Több lehetőség is kínálkozik: Mt 28,16-20; Lk 24,33; Jn 20,19-23. Többen a mennybemenetel történetével azonosítják ezt a megjelenést, de nem sok érvet tudnak mellette megszólaltatni. Perdöntő bizonyíték egyik azonosításra sincs, lehetett bármelyik, de esetleg lehetett egy olyan megjelenés, amelyről a Jakabnak adott megjelenéshez hasonlóan nem számolnak be az evangéliumok. Ami viszont bizonyosnak látszik: mindegyik apostol találkozott a feltámadt Jézussal és ez a találkozás késszé tette őket arra, hogy akár az életüket is adják a feltámadt Jézus evangéliumaért. Miután Pál felsorolta Jézus feltámadásának koronatanúit, a saját élményéről is bizonyosságot tesz: *Legutoljára pedig, mint egy torzszülöttnek, megjelent nekem is* (1Kor 15,8).

---

<sup>415</sup> Ugyancsak ezt erősíti meg a Gal 1,19 is, ahol Pál arról számol be, hogy az apostolok közül csak Jakabot az Úr testvérét látta, tehát Jakabot újra az apostolok közé sorolta.

## 10.2. Pál, mint apostol és tanú

Még mielőtt a Pálnak adott megjelenés természetét vizsgálnánk meg, két fontos kifejezést kell röviden szemügyre vegyünk. Az első az ἔσχατον kifejezés, amely ebben a kontextusban kronológiai szereppel bír. Pál egyértelműen jelzi, hogy a megjelenések közül az utolsó neki adatott. Jól látja ezt N.T. Wright is, aki megállapítja, hogy a ἔσχατον δὲ πάντων azt jelenti, hogy Pál nem tartotta ezeket a megjelenéseket vagy látásokat a keresztyén tapasztalat normális (mindennapi) részének. Szerinte, Pál még éppen időben látta a feltámadott Jézust, azaz a megjelenések korszakának befejezése előtt, így a számára megadatott jelenés után több hasonló természetű találkozásra már nem került sor.<sup>416</sup> Ez nyilván azt is jelenti, hogy Pál az 1Kor 15-ben leírt megjelenéseket elkülöníti azoktól a misztikus élményektől, amelyek az akár neki (2Kor 12,1-5) akár másoknak adtak. Nehezebb helyzetben vagyunk a ὡσπερὶ τῷ ἑκτρώματι értelmezésével. Az ἑκτρώμα, τος koraszülöttet jelent, de használták a csúfság, torzság megjelölésére is. Conzelmann szerint furcsa a koraszülöttség kifejezés használata egy olyan esemény leírásánál, amely egy sorozatot zár le, azaz egy befejező aktus.<sup>417</sup> Ugyancsak így vélekedik C. K. Barrett is, aki szerint a koraszülött kifejezés a legkevésbé sem megfelelő Pál apostolságára nézve, aki mindenki után, a legkésőbb kapja meg apostoli elhívását. Barrett szerint a jelzõt az apostol az ellenfeleitõl kaphatta és ez akár utalás lehet az apostol nem túl megnyerõ (2Kor 10,10) külsõjére is.<sup>418</sup> Tetszetõs megoldást kínál a talányra N. T. Wright, aki úgy véli, hogy a koraszülöttség nem az apostol elhívásának idejére, hanem annak váratlan módjára utal, hiszen míg a többi apostolok a Jézus társaságában (mint a magzat az anyaméhben) kiformalódhattak, addig Pál a damaszkuszi úton hirtelen születik újjá, egybõl a feltámadott Jézus fényességét látva meg. Wright szerint "sürgõsségi mûtétre volt szükség", mondhatta Pál, hogy õt is rátehessék a feltámadott Urat látók névsorára." A Pál által látott Jézus azonos volt azzal, akit a többiek láttak, de mint élmény radikálisan különbözött az azokétól, hiszen neki hirtelen kellett kiszakadnia a buzgó judaizmus méhébõl, hogy meglássa a megfeszített és feltámadott Jézus mennyei világosságban ragyogó arcát.<sup>419</sup> Bármelyik magyarázatot is fogadnánk el, a lényegen nem változtatna: Pál itt egy olyan élményrõl tesz bizonyosságot, amely az õ életében váratlan volt,

<sup>416</sup> WRIGHT: *The Resurrection*, 326.

<sup>417</sup> CONZELMANN: *I Corinthians*, 259.

<sup>418</sup> BARRETT: *The First Epistle to the Corinthians*, 344.

<sup>419</sup> WRIGHT: *The Resurrection*, 328.

és amely, legalábbis Pál véleménye szerint, értékében felér azokkal a megjelenésélményekkel, amelyek az apostoloknak adattak. ὡφθη κάμοι – tesz bizonyosságot Pál és az írásmagyarázók egyöntetű többsége szerint az apostol a damaszkuszi úton történt Krisztus jelenésre utal.

Noha az ApCsel három (az eltérések ellenére egybecsengő) leírását is adja a damaszkuszi úton történeteknek (ApCsel 9,1-9; 22,4-16; 26,9-18), a páli levelekben csak utalásokat találunk erre. Lássuk előbb a páli corpusban található feljegyzéseket: *Nem vagyok szabad? Nem vagyok apostol? Nem láttam (ἐώρακα) Jézust, a mi Urunkat? Nem az én munkám eredménye vagytok-e ti az Úrban* (1Kor 9,1) Azonnal szembetűnő, hogy az apostol itt az ὁράω ige aktív alakját használja, az 1Kor 15-tel ellentétesen. Az apostol látta az Urat, mégpedig feltámadt testében. Hasonló vehemenciával védi álláspontját a Gal 1,15-16-ban: *De amikor úgy tetszett annak, aki engem anyám méhétől fogva kiválasztott, és kegyelme által elhívott, hogy kinyilatkoztassa (ἀποκαλύπτω) Fiát énbennem, hogy hirdessem őt a pogányok között, nem tanácskoztam testtel és vérrel.* Itt nem egyszerű látásról van szó, hanem egy kinyilatkoztatási aktusról, amelynek cselekvő alanya Isten, aki felfedi a feltámadott Jézust az apostol számára. Gyakran szokták idézni a Fil 3,8-at is a damaszkuszi úttal kapcsolatosan: *Ellenben azt, ami nekem nyereség volt, kárnak ítéltam a Krisztusért. Sőt most is kárnak ítélek mindent Krisztus Jézus, az én Uram ismeretének (γνώσις) páratlan nagyságáért.* A Fil 3,8 esetében kérdéses, hogy ez az ismeret a damaszkuszi találkozásra vonatkozna, de így is lehet értelmezni ezt a verset. Ami viszont ebből a rövid összehasonlításból is kiderül, hogy az apostol egyazon élményét legalább három kifejezéssel írja le. Még mielőtt választ keresnénk arra, hogy mindez mit is jelenthet, nézzük meg a damaszkuszi úton történeteket az ApCsel beszámolóí szerint. Mindhárom beszámoló tudósít arról, hogy Saul a Jézus követők ellensége volt, aki a papok és tanács megbízásából üldözte azokat (9,1-2). Ez ügyben volt útban Damaszkusz felé amikor megjelent számára a feltámadt Jézus. A találkozás leírásában a három verzió között nincsenek lényegi különbségek: *Útközben azonban, amikor éppen Damaszkuszhoz közeledett, hirtelen mennyei fény villant fel (περιεστράπτω) körülötte, és amint a földre esett, hallotta, hogy egy hang így szólt hozzá: Saul, Saul, miért üldözel engem? (9,3-4).* Ami azonnal feltűnik: a 9,3 szerint Pál nem a feltámadt Jézust látja, hanem mennyei fény sugározza körül. A 22,6 szinte szó szerint megismétli a 9,3-ban olvasottakat. Van egy kis eltérés a harmadik beszámolóban, ahol Pál azt mondja: *Déltájbán az úton láttam (εἶδον), ó király, amint a mennyből a nap fényénél is ragyogóbb világosság sugároz körül engem és útítársaimat (26,13).* Itt már megjelenik a látást kifejező ige, de ebben az esetben sem a feltámadt Jézust látja az apostol, hanem a már említett világosságot. Mindhárom beszámoló szerint az apostol

hangot hall, mégpedig a feltámadt Jézus hangját, aki utasításokat ad neki. Érdekes módon az első beszámoló szerint a kísérők is hallották a hangot (9,7), a második beszámoló szerint azonban a kísérők már nem hallották a hangot, de látták a fényt (22,9). A harmadik beszámoló mindezt azzal egészíti ki, hogy Pállal együtt a kísérők is térdre esnek a fényjelenség hatására. Mindhárom elbeszélés egy olyan megjelenésről beszél, amelyet fény és hangjelenség kísér, és amelynek igazi jelentőségét (üzenetét) a jelenlévők közül csak Pál apostol ismeri fel. Mindhárom tudósításból egyértelmű, hogy az apostol találkozása a feltámadottal nem egyszerű látás volt, hanem olyan kinyilatkoztatási élmény, amelyre nehezen tudunk megfelelő kategóriát és kifejezést találni. Nyilván ügyelnünk kell arra, hogy a páli levelekben található utalásokat nem a későbbi keletkezésű evangéliumok segítségével értelmezzük, hiszen akkor olyasmit is beleolvasunk a történesekbe ami nincs bennük, de azt megállapíthatjuk, hogy Lukács és vele együtt a korai egyház tudott a Pálnak adatott megjelenésről és azt hitelesnek tartotta. Az már más kérdés, hogy a Pálnak adott megjelenést, hogyan értelmezte Lukács.<sup>420</sup> Természetesen ebből nem következik, hogy a Lukács által közvetített történet az apostol megtéréséről egy helyszíni tudósítás objektivitásának jellegével bírna. Inkább azt mondhatnánk, figyelembe véve a páli anyag szűkszavúságát a történettel kapcsolatosan, hogy a találkozás élménye Pálnak, annak történetbe foglalása (elbeszélése) pedig Lukácsnak adatott meg. Más szóval a Lukács történetének magját (és implicite historiai hitelességét) a páli anyagok adják, amit aztán Lukács elbeszélő (narratív) anyaggá alakít.

Hogyan értelmezte Pál a számára adatott megjelenést? Mivel a kapott hitvallási formulához (15,3-7) Pál hozzáilleszti a saját feltámadásélményét, ezzel egyenlőségjelet tesz az apostoloknak adott megjelenések és saját élménye között. Minden esetben ugyanazt a kifejezést használja (ὄφθη), ezzel is jelezve, hogy ő maga is ugyanúgy látta a megjelent Krisztust, mint az apostolok. Ha ez valóban így van, akkor nincs különbség a megjelenések között, azaz, az apostolok is tulajdonképpen egy jelenést láttak, hiszen az ApCsel mindhárom beszámolója jelenésként mutatja be Pál megtérésének történetét. A jelenés (vízió) elméletnek kétségtelenül sok támogatója van és a feltámadásvíziók széles spektruma jelenik meg a különböző kutatók munkájában, a hallucinációtól (Lüdemann) a vallásos megtapasztalásáig

---

<sup>420</sup> Kétségtelen, hogy Lukács másképpen értelmezi a damaszkuszi úton történeteket, mint Pál. Fuller jól látja, hogy a Lukács – ApCsel tendenciája (tendenz) az, hogy Pál apostolságát megkérdőjelezze (FULLER: THE FORMATION, 1972). Lukács szerint apostol csak az lehet, aki együtt volt Jézussal és Pál nem felel meg ennek a kritériumnak. Lukács a damaszkuszi úton történeteket nem a húsvéti megjelenések kategóriájába sorolja, hanem megtéréstörténetként kezeli. A Pálnak adatott jelenést Lukács tehát egyértelműen vízióként kezeli. Erre utal az ApCsel 26,19 által használt ὄρασις kifejezés is. Lukács Pált szolgának és tanúnak nevezi az ApCsel 26,16-ban, de kerüli az apostol kifejezés használatát. A következő versben (ApCsel 26,17) már megjelenik az ἀποστέλλω kifejezés, de ez nem Pál rangjára, hanem küldetésére vonatkozik.

(Crossan, Borg). Pál az 1Kor 9,1-ben és 15,8-ban arról tesz bizonyosságot, hogy ugyanúgy látta Krisztust, mint a feltámadás legkorábbi tanúi. Így értendő tehát az 1Kor 9,1 polemikus érvelése is: *Nem vagyok apostol? Nem láttam a Jézus, ami Urunkat?* Pál azzal érvel, hogy ő is látta a feltámadott Jézust és így az ő apostolsága is valódi. Sehol a kanonikus iratokban nem találkozunk hasonló intenzitású egyes szám első személyben elmondott vallomással. Mindez pedig a Názáreti Jézus halála után alig húsz évvel hangzik el. Amint már kimutattuk a feltámadás a páli levelek központi gondolata. Pál számára Jézus feltámadása jelenti azt az alapot, amelyre a keresztyén teológiát és életet fel lehet építeni, és az alap azonos az ő személyes megtapasztalásával: Jézus él.

### 10.3. Az asszonyok, mint tanúk

Amint már korábban is megállapítottuk, Pál bizonyágtételével szemben az evangéliumok a feltámadás első tanúiként az asszonyokat jelölik meg. Hogy miért hiányzik az erről szóló bizonyágtétel a legkorábbi hagyományból, annak több feltételezett oka is van. A leggyakrabban felhozott érv, hogy a korabeli joggyakorlat és a közfelfogás szerint az asszonyok tanúságtétele érvénytelen volt. Ez kétségtelenül igaz, viszont pontosan Pálról tudjuk, hogy előszeretettel dolgozott együtt nőtestvéreivel, elég csak ha Phoebe-re (Róm 16,1-2) vagy Prizkára (16,3-4) utalunk. Kérdés, hogy a nemek közötti patriarkális elválasztást mennyire fogadhatta el az az apostol, aki a Gal 3,28-ban ezt mondja: *Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban.* Van olyan érv is, mely szerint Pál az 1Kor 15,4-7-ben egy sokak által már ismert hitvallásformulát idéz és ezért nem akar rajta változtatni. Ezt azért sem feltételezhetjük, mert a saját maga számára adott megjelenéssel kiegészíti az kapott hagyományt. Nincs okunk azt feltételezni, hogy Pál szándékosan hallgatta volna el az asszonyoknak adott húsvéti megjelenést. Sokkal kézenfekvőbb azt elfogadni, hogy Pál még nem ismerte ezt a hagyományt. És ez esetben nem csak az asszonyok szerepéről nem tudott Pál, hanem az üres sír narratívája is ismeretlen volt számára.

Az evangéliumok felsorolása (Mk 16,1; Mt 28,1; Lk 23,55, Jn 20,1) az asszonyokról különbözik, a közös kapcsolódási pont a felsorolások között Mária Magdolna jelenléte. Mária

Magdolna szerepe örök vita tárgyát képezi,<sup>421</sup> amely vita viszont nem képezheti jelen dolgozat tárgyát. Az asszonyok tanúként való szerepeltetése meglehetősen problematikus, hiszen a kor érték<sup>422</sup> és jogrendje<sup>423</sup> szerint tanúvallomásuk nem sokat ér.<sup>424</sup> Több kutató és apologéta szívesen hivatkozik arra, hogy az asszonyok szerepe közvetett bizonyíték a történet hitelességére nézve,<sup>425</sup> hiszen az evangélistáknak nem lehetett érdekük az asszonyokat szerepeltetni és a feltámadás megtapasztalásában elsőbbséget adni nekik. Miért kerülnek bele az asszonyok a húsvéti történetbe?

Arról a hipotézisről már beszéltünk, amely szerint, ha tanítványok Galileába menekültek, az asszonyok szerepeltetése szükségszerű volt annak érdekében, hogy legyenek tanúi a feltámadásnak. Kérdés, hogy valóban elmenekültek-e az apostolok Galileába? Ennek ellentmondani látszik Péter tagadásának története, aki ekkor még Jeruzsálemben tartózkodik, hiszen ott van a főpap udvarában (Mk 15,66-72; Mt 26, 69-75; Lk 22,56-62; Jn 18,17,25-27). Lukács szerint Jézus ismerősei távolról a keresztre feszítést is látták (23,49), sőt a szeretett tanítvány ott lehetett a keresztlábánál (Jn 19,26). Hasonlóképpen a menekülés ellen szól Jézus utasítása is, hogy menjenek Galileába (Mk 16,7; Mt 28,10), mely utasítás oka fogott lett volna, ha a tanítványok valóban elmenekültek volna a fővárosból. Mindezeket egybevetve, több érv szól amellet, hogy a tanítványok a harmadik napon még Jeruzsálemben, vagy környéken voltak. Az asszonyok szerepe a történetben tehát nem szükségszerű a narráció szempontjából. Megpróbálhatjuk azt feltételezni, hogy azért kerülnek bele az asszonyok a húsvét hajnali történetbe, mert ez volt a történelmi valóság. Ez esetben viszont arra nincs elfogadható magyarázat, hogy miért nincsenek benne a korábbi keletkezésű hagyományanyagban?

Sajnos a páli levelek és az evangéliumok közötti 20 év teljesen dokumentálatlan. Ebben az időszakban alakulhatott ki az üres sír története, feltehetően úgy, hogy a feltámadás Jeruzsálemhez köthető tradícióiból a szóbeli hagyományban kialakul egy húsvéti narratíva, mely Jézus temetésének történetéből nő ki és válik később önálló egységgé. Mivel az asszonyok dominálják a passió narratívát, érthető, hogy szerepük meghatározó maradt az

---

<sup>421</sup> HOLLY, E. Hearon: *The Mary Magdalene Tradition: Witness and Counter Witness in Early Christianity*, Collegeville, Liturgical Press, 2004.

<sup>422</sup> Josephus: "Asszonytól tanúvallomás ne fogadtassék el, nemük könnyelműsége és vakmerősége miatt." (Ant. 4.219).

<sup>423</sup> A Misna úgy rendelkezik, hogy tanúvallomást csak férfi tehet (Rosh Hash 1.8).

<sup>424</sup> CELSUS, a keresztények egyik legkorábbi kritikusa félig megszállott asszonyok beszédének titulálja az evangéliumi beszámolókat (Origenész: *Contra Celsum* 2.59).

<sup>425</sup> Criterion of Embarrassment, lásd: MEIER, P. John: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, New York, Doubleday, 1991, 174–175.

ebből kinövő húsvéti elbeszélésben is. A Jézus temetésére vonatkozó korai tradícióból alakulhatott ki a szájhagyományban az üres sírról való bizonyágtétel, innen veszi át Márk és hagyományozza tovább. E dolgozatnak nem lehet célja részletekbe menő és spekulatív elméletet kidolgozni a hagyomány keletkezéséről, inkább csak leszögezni kívánja, hogy az üres sír hagyományát csak Jézus temetésével kapcsolatosan tudja összekötni a legkorábbi hagyományanyaggal, de az üres sírról való hagyomány gyökereit a szájhagyományban feltételezi. Úgy tűnik, hogy Máté, Lukács és János is kényelmetlen Márk történetével, érzik, hogy az asszonyok tanúságtétele megerősítésre szorul,<sup>426</sup> és mindhárman úgy oldják meg a kérdést, hogy az üres sír története után a tanítványok is találkoznak a feltámadt Jézussal (Mt 28,16-20; Lk 24,34; Jn 20,19-23). E találkozások után már az apostoli (férfi) bizonyágtételre tolódik át a hangsúly.<sup>427</sup>

---

<sup>426</sup> SCHILLEBEECKX, Edward: *Jesus: An Experiment in Christology*, New York, Crossroad, 1985, 345.

<sup>427</sup> Az asszonyokhoz hasonlóan az Emmausi tanítványokról is csak evangéliumi tudósítás maradt fent. Nehéz eldönteni, hogy mennyi történetisége lehet az Emmausi tanítványok hagyományának. Akárcsak az asszonyok esetében, úgy most is azt láthatjuk, hogy noha a történet korai eseményeket mutat be (Lk 24,13) mégsem része a legkorábbi hagyományoknak. Feltételezhetően didaktikai célú narratívával van dolgunk, amelyben felbukkan egy korai hagyományemlék is, de amelynek inkább tanítói, mintsem történelmi értéke van.



## 10.4. Néhány következtetés a feltámadás tanúira vonatkozóan

Talán a legszemléletesebben egy Dunn által összeállított táblázat<sup>428</sup> segítségével tudjuk bemutatni a feltámadás tanúit az apostoli kérügmában.

Kiknek?	Hol?	Mikor	Máté	Márk	Lukács	János	1 Kor 15
<b>Mária</b>	A sírnál	A hét első napján reggel		16,9		20,11-18	
<b>Asszonyok</b>	A sírnál	A hét első napján reggel	28, 8-10				
<b>Péter</b>	?	A hét első napján reggel			24,34		15,5
<b>Kleofás és társa</b>	Emmaus	A hét első napján délután		16,12-13	24,13-35		
<b>A tizenegy</b>	Jeruzsálem	A hét első napján este			24,36-49	20,19-23	15,5
<b>A tizenegy (Tamással)</b>	Jeruzsálem	7 nap múlva				20,26-29	
<b>A tizenkettő, asszonyok, Jézus anyja és testvérei</b>	Jeruzsálem	40 nap múlva			ApCsel 1,3-11		
<b>A tizenegy</b>	Galilea	?	28,16-20	16,7		21,1-23	
<b>Az ötszáz</b>	Korinthus?	?					15,6
<b>Jakab</b>	Galilea?	?					15,7
<b>Valamennyi apostolnak</b>	?	?					15,7
<b>Pál</b>	Damaszkusz	2 év múlva?			ApCsel 9,22,26		15,8

A táblázatból egyértelműen kitűnik, hogy viszonylag kevés tanúja volt a feltámadott Jézus megjelenéseinek. Jézus a tanítványoknak, illetve a hozzájuk csatlakozó kör (benne Jézus vér szerinti családja) tagjainak jelent meg.<sup>429</sup> A legtöbbször emlegetett tanúk az apostoli kör, akiket hol tizenegyeknek, hol tizenkettőnek nevez az apostoli kérügma. Az asszonyok közül Mária Magdolna szerepel mindegyik verziójában az üres sírról szóló bizonyágtételnek. Az

<sup>428</sup> DUNN, D. G. James: *Jesus Remembered, Christianity in The Making*, Volume I. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2003, 841.

<sup>429</sup> Két kivétel azért van: Pál, illetve a titokzatos ötszázaké.

Emmausi tanítványok, Jakab és az ötszáz testvér csak egy alkalommal jelenik meg, míg a Pálnak adott megjelenésre csak maga Pál hivatkozik. A helyszínek is változnak: Galilea, Jeruzsálem, Emmaus, damaszkuszi út és meg nem nevezett helyszínek. Minden bizonnyal több, egymástól független, sőt egymással ütköző hagyománnyal van dolgunk a feltámadás tanúinak esetében is. Ezeknek összehasonlítása és értékelésére a továbbiakban teszünk kísérletet.

## 11. A HAGYOMÁNYOK KIÉRTÉKELÉSE

Amint korábban leszögeztük, a feltámadásnak, mint jelenségnek (eseménynek?) nincsenek tanúi. Tanúi a feltámadott Jézus megjelenéseinek vannak. Kivételt képez ez alól Péter evangéliuma. Noha a kutatók túlnyomó többsége Péter evangéliumát a második század közepe utánra keltezi, van olyan vélemény is, amely szerint Péter evangéliuma mögött igen korai hagyományok húzódnak meg.<sup>430</sup> Mindazonáltal a feltámadás Péter-i leírásának legendás elemei<sup>431</sup> inkább azt a feltételezést erősítik, hogy az evangélium későbbi szerzemény.

### 11.1. Korai hagyományegységek a feltámadásról a páli corpusban

A feltámadásról szóló bizonyágtételeknek Pál apostol nem szerzője, hanem közvetítője, azaz az autentikus Páli levelekben több olyan hagyományegységet is fel lehet fedezni, amelyeket Pál átvesz a már kialakult hitvallásokból. Természetesen az alább kiemelt egységek mellett Pál több ilyen autentikus és korai hagyományt is használhatott, de ezeknek maradványait nem lehet egyértelműen körülhatárolni a páli anyagban.

#### 11.1.1. 1Thessz 4,13-18

A legkorábban írásba foglalt<sup>432</sup> bizonyágtételt a feltámadásról az 1Thessz 4,13-18,<sup>433</sup> amelyben az apostoli bizonyágtétel egyszerre és elválaszthatatlanul utal Jézus halálára és

---

<sup>430</sup> CROSSAN, J. Dominic: *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*, San Francisco, Harper One, 1999.

<sup>431</sup> Péter evangéliuma 16-17: "A vasárnapra virradt éjjelen azonban, amint a katonák kettőnként egymás után örködtek, hatalmas hang hallatszott az égből és látták az eget megnyílni és két férfit leszállni onnét, akik nagyon fényltek és megállottak a sír felett. Az a kő pedig, amelyik a nyíláson feküdt, magától elhengeredett egy darabra és a sír megnyílt és mindkét ifjú bement. Mikor ezt a katonák látták, felköltötték a századost meg a véneket. Mert ezek is ott voltak örködni. És amikor elmondták, amiket láttak, ismét láttak a sírből kimenni három embert, és hogy a kettő egyet támogat és egy keresztet, amely követte őket, és hogy kettőnek feje az égig ért, azé pedig, akít vezettek az eget is meghaladta. És hangot hallottak az égből, amely ezt mondotta: Prédikáltál a halottaknak? És ez a válasz hallatszott a keresztről: Igen."

<sup>432</sup> A levél valószínűleg 50 körül keletkezett.

<sup>433</sup> *Nem szeretném testvéreink, ha tudatlanok lennétek az elhunytak felől, és szomorkodnátok, mint akiknek nincs reménységük. Mert, ha hisszük, hogy Jézus meghalt és feltámadt, az is bizonyos, hogy Isten az elhunytakat is előhívja Jézus által, vele együtt. Azt pedig az Úr Igéjével mondjuk nektek, hogy mi, akik élünk, és megmaradunk*

feltámadására, azaz okkal vélhetjük, hogy a levél keletkezésének idejében már létezett egy olyan hitvallásformula, amely Jézus halálát a feltámadás fényében értelmezte.<sup>434</sup> Az 1Thessz 4,13-18-ban is láthatjuk Pál apostol már bemutatott és tárgyalt „három lépcsős” feltámadásteológiáját:

- Jézus feltámadása (első zsenge, megkezdődik az általános feltámadás);
- Jézus visszatérése és a hívek általános feltámadása;
- az új korszak, amelyben a hívek az Úrral együtt lesznek.

Bármit is valljunk Jézus szolgálatának és tanításának eszkatológikus jellegéről, az kétségtelennek látszik, hogy a legkorábbi keresztyén hagyományok apokaliptikus-eszkatológikus jellegűek. Pál még saját életének befejezése előtt várta a parúzia beteljesedését. *Amikor az Úr alászáll a mennyből feltámadnak a Krisztusban elhunytak* (4,16) – írja Pál, választ adva arra a kérdésre, hogy mi lesz sorsuk azoknak, akik nem érik meg Krisztus visszajövetelét. Látnunk kell, hogy már a nagyon korai hagyományok (és a kialakuló keresztyénség) nem elszigetelt csodaként értelmezi Jézus feltámadását, hanem összekapcsolják a halottak feltámadásával és az eszkatológikus reménységgel.

### 11.1.2. 1Kor 15,3-8

Ugyancsak nagyon korai hagyományt tartalmaz az 1Kor 15,3-7 bizonyágtétele a feltámadásról. Mivel a hagyományt már részletesen vizsgáltuk, most csak röviden foglaljuk össze a leglényegesebb elemeket. A legtöbb kutató a 15,4 formulát (καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς) a legősibb feltámadásbizonyítéknak tartja. Még az igen szkeptikusnak tartott John Dominic Crossan is úgy véli, hogy a hagyomány akár a harmincas években is keletkezhetett, azaz Pál egy készen kapott formulát használ a levélben.<sup>435</sup> Erre egyértelműen utalnak a 3 versben található παραδίδωμι és παραλαμβάνω kifejezések is. Michael R. Licona részletes grammatikai elemzésben mutatja ki, hogy az 1Kor 15,3-8 több olyan kifejezést és fordulatot is használ,

---

*az Úr eljöveteléig, nem fogjuk megelőzni az elhunytakat. Mert amint felhangzik a riadó hangja, a főangyal szava és az Isten harsonája, maga az Úr fog alászállni a mennyből, és először feltámadnak a Krisztusban elhunytak, azután mi, akik élünk, és megmaradunk, velük együtt elragadtatunk a felhőkön az Úr fogadására a levegőbe, és így mindenkor az Úrral leszünk. Vigasztaljátok tehát egymást ezekkel az Igékkel.*

<sup>434</sup> Ez lehetett akár az 1Kor 15,3-8 formulája is, ahol a meghalt – eltemetett – feltámadt formula áll.

<sup>435</sup>CROSSAN, John Dominic: *Jesus, A Revolutionary Biography*, Harper, San Francisco, 1995, 164.

amely nem jellemző Pálra, azaz egyértelműen átvett anyagról van szó.<sup>436</sup> A nyelvi szerkezet, "az írások szerint" formula (κατὰ τὰς γραφὰς) ismétlésével azt sugallja, hogy egy nagyon korai feltámadás hitvallással van dolgunk. Kérdés, hogy hol ismeri meg Pál a már kialakult hagyományt? Nincs okunk kételkedni abban, hogy Pál személyesen is találkozott az apostolokkal,<sup>437</sup> így minden valószínűség szerint a kialakult formulát a jeruzsálemi ösgyülekezethez vezethetjük vissza, azaz Pál a legbiztosabb forrásból (szemtanúk) merít.

### 11.1.3. Fil 2,6-11

Ugyancsak átvett hagyományt közvetít Pál a Fil 2,6-11-ben.<sup>438</sup> A szakasz érdekessége, hogy nem beszél Jézus feltámadásról, de feltételezi azt, és olyan hittételeket közvetít, mint a Krisztus preegzisztenciája, inkarnációja vagy exaltációja. És itt nem árt újra figyelni a történelmi korra: a keresztyénség hajnalán vagyunk, és íme, a később formailag is kidolgozott hittételek már hittartalomként ismertek voltak.

### 11.1.4. Róm 1,1-4

Több kutató is úgy véli, hogy Pál a Róm 1,1-4-ben is egy korábbi zsidó-keresztyén hitvallás formuláját emeli be a levélbe: *Az ő Fiáról szól ez az evangélium, aki test szerint Dávid utódaitól származott, a Szentlélek szerint pedig a halottak közül való feltámadásával (ἀναστάσεως) Isten hatalmas Fiának bizonyult.*

Érdekessége a versnek és teljesen új a páli argumentációban a dávidi származás hangsúlyozása, és az a tétel, amely szerint Jézus feltámadása által bizonyult az Isten fiának. A szöveg nyelvi szerkezete itt is azt sugallja, hogy Pál egy kialakult és ismert hitvallás formulát használ a Római levél köszöntőjében.<sup>439</sup> A feltételezett ősi hitvallási formula tartalma arra

---

<sup>436</sup> LICONA: *The Resurrection of Jesus*, 224-226.

<sup>437</sup> Gal 1,18-19; 2,1-14; 1Kor 15,11; ApCsel9,26-28; 15,1-30; 21,17-26.

<sup>438</sup> *Mert ő Isten formájában lévén nem tekintette zsákmánynak, hogy egyenlő Istennel, hanem megüresítette önmagát, szolgai formát vett fel, emberekhez hasonlónak lett, és magatartásában is embernek bizonyult; megalázta magát, és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig. Ezért fel is magasztalta őt Isten mindenek fölé, és azt a nevet adományozta neki, amely minden névénél nagyobb, hogy Jézus nevére minden térd meghajoljon, mennyieiké, földieké és földalattiaké; és minden nyelv vallja, hogy Jézus Krisztus Úr az Atya Isten dicsőségére.*

<sup>439</sup> A ὁρισθέντος (rendeltetett) és πνεῦμα ἁγιοσύνης (szentség lelke) kifejezések sehol máshol nem jelennek meg a páli levelekben.

enged következtetni, hogy a levél keletkezésének idejében Jézus feltámadásának adopcionista értelmezése nemcsak ismert, hanem elfogadott is volt.<sup>440</sup>

## 11.2. A páli hagyományok kiértékelése

Amint megállapítottuk Pál apostol közvetíti a legkorábbi bizonyágtételeket Jézus feltámadásáról. Az autentikus páli levelek időben 10-15 évvel előzik meg Márk, 20-30 évvel a Máté és Lukács, 30-40 évvel pedig a János evangéliumát.<sup>441</sup> Azaz, az általunk ismert evangéliumi tudósítások a feltámadásról még nem lehettek ismertek sem Pál, sem pedig első olvasói számára. Viszont meglepő módon a Pál által ismert és leveleibe beemelt őshitvallások meglehetősen magas krisztológiai tartalommal bírnak, azaz a későbbi nagy hittételek teológiai csírái már a legkorábbi hagyományokban benne vannak. Tipikus példa erre az 1Kor 15,3-ban található *Krisztus meghalt a mi bűneinkért az Írások szerint* formula, amely a helyettes elégtétel tanának legkorábbi újszövetségi forrása. Az 1Kor 15,4 szerint (Krisztust) *eltemették és feltámadt a harmadik napon az Írások szerint*.<sup>442</sup> A feltámadásra vonatkozóan is az írott hagyományra utal a Pál által közvetített formula: *feltámadt a harmadik napon az Írások szerint*. Az Írások szerint formula egyértelműen jelzi, hogy a legkorábbi keresztyénség Jézus életét, halálát és feltámadását a héber szent iratok tükrében értelmezte (Lásd Luk 24,13-35). A τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ formula, mint láttuk, nem annyira a halál és a feltámadás között eltelt időnek a mértéke, hanem annak a kifejezése, hogy a Jézus feltámadásában beteljesülnek az eszkatológiai váradalmak (Hós 6,2). A páli corpusban Jézus feltámadt, azaz feltámasztatott a halálból. A feltámadást Isten kezdeményezi és végzi, azaz Pál mindig passzív formulával írja le Jézus feltámadását. Mit jelenthetett Pál számára Jézus feltámadása? Pál apostol nem tesz időbeni különbséget Jézus feltámadása és mennybemenetele között, számára a kettő elválaszthatatlan. Pál számára Isten *felmagasztalta* (ὑπερύψωσεν) Krisztust (Fil 2,9), aki Isten jobbján ül (Kol 3,1), ahonnan alá fog szállni (καταβήσεται) a közelgő általános feltámadáskor (1Thessz 4,16-17).<sup>443</sup> Pál számára Jézus feltámadása<sup>444</sup> nem egyszeri csoda,

---

<sup>440</sup> DUNN: *Christology*, 35-36.

<sup>441</sup> A nyilvánvaló ellenvélemények ellenére ez a kronológia a leginkább elfogadott.

<sup>442</sup> A legkorábbi hitvallás nem utal Jézus temetésének körülményeire, nem említi sem arimathiai Józsefet, (Mk 15,42-47), sem Nikodémuszt, (Jn 19,38-42), sem pedig a temetést távolról figyelő asszonyokat (Mk 15,47). A Pál által közvetített ősi hitvallásformula nem beszél a részletekről, csak azt erősíti meg, hogy Jézus osztozott minden ember sorsában, valósággal meghalt és el is temették.

<sup>443</sup> Pál tehát nem tud az asszonyoknak fizikai testben megjelenő Jézusról, nem tud a tanítványokkal halat evő (Lk 24,42) és fizikai testét, illetve sebeit megmutató feltámadotról (Jn 20,20), vagy pedig a felhők mögé

hanem az általános feltámadás kezdete. Úgy vélte, hogy a jövő elkezdődött, amelynek első zsengeje Krisztus (1Kor 15,20).

A legkorábbi hagyományok egyáltalán nem tartalmaznak elbeszélő anyagot, és inkább a feltámadás tényét, illetve annak eszkatológiai konzekvenciáit közlik. Az elbeszélések a hagyomány fejlődésének egy későbbi szakaszában jelennek meg, először a feltételezett szájhagyományban, majd az írott evangéliumokban.

### 11.3. A narratív hagyományok kialakulása

Az üres sír hagyománya legkorábban a páli corpus lezárása és az első evangélium kialakulása között születhetett meg. Elvetjük azt a feltételezést, hogy a történetet csak Márk szerkesztői munkája. Az kétségtelen, hogy a jelzett periódusból semmilyen írott forrással nem rendelkezünk, és sajnos a rekonstruált Q sem siet a kutató segítségére, ugyanis csak logionokat találunk benne, azaz teljességgel hiányoznak a narratív részek. Így marad az asszonyok szerepével kapcsolatosan már említett feltételezés, hogy 50 és 70 között formálódik ki az üres sír hagyománya és olyan szinten ismertté és elismertté válik, hogy sem Márk, sem a későbbi evangélisták nem tudják megkerülni. Ha a kutatásban az un "criterion of embarrassment" elismertséget kapott, akkor a "criterion of general recognition" alkalmazását is megfontolhatjuk. Ha az üres sír története nem lett volna elismert a márki közösségben, akkor feltételezhetően nem kerül bele az evangélium szövegébe.

Dolgozatunk szempontjából a legcélszerűbb és legszemléletesebb összehasonlítási mód egy táblázat lehet, amelyben nyomon követhetjük a kanonikus evangéliumok húsvéti narratíváinak alakulását. Mivel Márkot tartjuk a forrásnak, az első evangéliumtól indulunk el.

---

emelkedő mennybemenetelről (ApCsel 1,9). Mindez ismeretlen a páli corpusban és igen nehéz feltételeznünk, hogy ezeket a hagyományokat Pál egyszerűen csak mellőzte. Sokkal valószínűbb feltételezés az, hogy ezek a hagyományok még nem alakultak ki a páli levelek keletkezésének idejében. Ha csak kizárólag a Pál által közvetített hagyományok alapján tudnánk Jézus feltámadását leírni, akkor egy merőben más feltámadásteológiát vallanánk.

<sup>444</sup> Az apostol számára a feltámadás nem a hús-vér test megelevenedését jelenti, hanem a lelki test feltámadását: σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. Εἶ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστινκαὶ πνευματικόν (1Kor15,44). A feltámadott Jézus teste a romolhatatlan, dicsőséges σῶμα πνευματικόν, lelki test.

	<b>Márk</b>	<b>Máté</b>	<b>Lukács</b>	<b>János</b>
<b>Mikor?</b>	A hét első napján, korán reggel, napkeltekor (16,2)	Az első napnak hajnalán (28,1)	A hét első napján kora hajnalban (24,1)	A hét első napján, korán reggel, amikor még sötét volt (20,1)
<b>Az üres sír tanúi</b>	Magdalai Mária, Mária a Jakab anyja, Salomé (16,1)	Magdalai Mária, és a másik Mária (28,1)	Magdalai Mária, Johanna, a Jakab anyja, Mária, valamint más asszonyok (24,11) Péter (24,12)	Magdalai Mária (20,1), Péter és a szeretett tanítvány (20,3-8)
<b>A sírkő</b>	A kő el van hengerítve (16,4)	Földrengés, az Úr angyala leszáll, elhengerítette a követ és rá ült (28,2)	Elhengerítve találták (24,2)	A kő el van véve a sírbolt elől (20,1)
<b>Őrök</b>		Megrettentek, és szinte félholtra váltak (28,4)		
<b>Angyalok vagy fehér/fénylő ruhás férfi(ak)</b>	Fehér ruhába öltözött ifjú (16,5)	Az Úr angyala fehér ruhában (28,2-3)	Két férfi, fénylő ruhában (24,4)	Két angyal fehér ruhában (20,12)
<b>Az angyalok üzenete</b>	Ne féljete, nincs itt, feltámadt, ime a hely (16,6)	Ne féljete, feltámadt, amint megmondta, nézzétek meg a helyet (28,5-6)	Mit keresitek a holtak között az élő, emlékezzetek hogyan beszélt nektek Galileában (24,5-7)	Asszony miért sírsz, (20,13)
<b>Üzenet a tanítványoknak</b>	A tanítványok menjenek Galileába (16,7)	A tanítványok menjenek Galileába (28,7)	Emlékezzetek vissza mit mondott Galileában (24,6)	
<b>Az asszonyok reakciója</b>	Senkinek nem mondtak semmit, mert féltek (16,8)	Félelemmel és nagy örömmel futottak, hogy megvigyék a hírt (28,8)	Elmondták mindezt az apostoloknak. (24,12)	Mária elfutott Simon Péterhez és a szeretett tanítványhoz (20,2)
<b>A tanítványok reakciója</b>			Üres fecsegésnek tartották (24,11) Péter elfutott a sírhoz, és	Péter és a szeretett tanítvány elfut a sírhoz (20,3-10). A szeretett tanítvány



			csodálkozott (24,12)	látott és hitt (20,8). Nem értették az Írást (20,9)
<b>A feltámadt Jézus megjelenése és üzenete az üres sírnál</b>				Magdalai Máriának (20,11-17) Ne érints meg, menj el a testvéreimhez, mond meg nekik: felmegyek az én Atyámhoz. (20,17)
<b>A feltámadt Jézus további megjelenései a harmadik napon</b>		Az asszonyok a sírnál? (28,9) Az asszonyoknak az úton? (28,9)	Az emmausi tanítványoknak (24,13-35) Simonnak (24,34) A tanítványoknak (24,36-49)	Este a tanítványoknak (20,19-23)
<b>A feltámadt Jézus üzenete</b>		Adjátok hírül atyámfiainak, hogy menjenek Galileába, ott meglátnak (28,10)	Rest a szívetek, hogy elhiggyétek, amit megmondtak a próféták (24,25-27)	Békesség néktek, ahogy engem küldött az Atya, én is elküldelek, akinek megbocsájtjátok a bűneit azok bocsánatot nyernek (20,19-23)

A táblázat szemléletesen mutatja, hogy az evangéliumok húsvéti történetének forrása Márk. Amint a táblázatból láthatjuk, az időmeghatározásánál nincsenek lényeges különbségek, az események a hét első napjára esnek. Ez egybecseng az ősevangélium tudósításával: feltámadt a harmadik napon (1Kor 15,4)

Lényeges eltérés van viszont az üres sír tanúinak személyét és számát illetően. A négy kanonikus elbeszélésben egyetlen közös tanú fordul elő: magdalai Mária, akinek a negyedik evangéliumban már az a megtiszteltetés jut, hogy elsőként vigye meg a feltámadás hírért, mint apostola apostolarum a tanítványoknak.<sup>445</sup> Az üres sír asszonyok általi felfedezése nincs (még) feszültségben az ősevangéliummal, hiszen az 1Kor 15,5-7 a feltámadt Jézus

<sup>445</sup> SCHÜSSLER, E. Fiorenza: *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1983, 332.

megjelenéseit sorolja. Ettől függetlenül érdekes, hogy Lukács (24,12) és János (20,3-8) "elviszi Pétert" az üres sírhoz, talán nem akarták, vagy nem tudták ignorálni az erre vonatkozó nagyon erős hagyományt?

A kő Márknál el van hengerítve (16,3), Máténál viszont nagy földrengés volt, az Úr angyala leszállt, elhengerítette a követ és leült rá (28,2). A földrengésmotívum Máté sajátossága, hiszen a kereszthalál mátéi beszámolójában is megrendült a föld (27,51), jelezve, hogy itt Isten cselekszik. Nem valószínű, hogy egy korábban kialakult hagyományt dolgoz bele Máté a történetben, a földrengés mátéi sajátosság, akárcsak az örök jelenléte.

A feltámadás tényét mennyei küldött(ek) jelenti(k) be az asszonyoknak. Márk fehér ruhába öltözött ifjúról, Máté fehér ruhába öltözött angyalról, Lukács pedig két fénylő ruhás férfiről számol be. Nem valószínű, hogy egymástól eltérő hagyománnyal van dolgunk, Máté és Lukács a Márktól kapott hagyományt értelmezik a maguk szempontjai szerint. A Máté variánsa a zsidó apokaliptika képi világa szerint mutatja be a mennyei küldöttet. Lukács hűségesebben követi Márkot, nem angyalokról beszél, hanem két férfiről, de a szerep, amit betöltenek, megfelel az angyalok szerepének. Arra viszont nincs elfogadható magyarázatunk, hogy hogyan lesz a Márk által említett egy ifjúból két férfi Lukácsnál. Itt kell megjegyeznünk, hogy a János által említett "második üres sír" történetében újra csak két angyal jelenik meg. A nyilvánvaló különbségek ellenére sem kell önálló hagyományokat keresnünk az elbeszélések mögött, a forrás itt is Márk.

Érdekes mutációkat fedezhetünk fel az angyalok által tolmácsolt üzenet közvetítésében. Míg Márknál és Máténál az üzenet Galileához kötődik, Lukácsnál a mennyei küldöttek nem küldik az asszonyokat Galileába, hanem emlékeztetik őket arra, amit Jézus Galileában mondott. Lukács ügyesen örzi meg a Márktól átvett galileai utalást, de Galilea ez esetben nem az eljövendő megjelenések színhelye, hanem referencia a korábbi próféciaakra nézve. Lukács szerint az események színhelye Jeruzsálem és környéke. A forrás itt is Márk, de Lukács, talán érezve a galileai hagyomány és az általa preferált jeruzsálemi hagyományok közötti ellentétet, itt a maga szempontjai szerint alkalmazza a forrást. Új elem Márkhoz és Mátéhoz viszonyítva, hogy az asszonyok tudósítását a tanítványok üres fecsegésnek tartották és nem hittek nekik.

Márknál az asszonyok reakciója félelem (18,8), Máténál, félelem és nagy öröm (28,8). Lukácsnál nincs érzelmi reakció, csak közlése a ténynek: az asszonyok elmondták a tanítványoknak (24,9). A negyedik evangélium esetében két üres sír történetet kapunk, az elsőben (20,1) magdalai Mária látta az elvesztett követ és az üres sírt, de nincs angyali jelenés és üzenet. Mária elviszi a hírt a feltételezhetően Jeruzsálemben tartózkodó Péternek és a

szeretett tanítványnak (20,2). Két új elem is megjelenik: a magdalai Mária kiemelt szerepe és a szeretett tanítvány megjelenése az üres sírnál. Valószínűleg két olyan önálló hagyománnyal van dolgunk, melyeket ismertek és fontosak voltak a jánosi közösségben, ezért a szerző beszerkeszti ezeket a Márktól kapott húsvéti történetben. Noha a Márk által közölt történet egyre inkább tágul, nincs ütközésben az ősevangéliummal, sőt Péter behozatala az üres sírhoz ismételtén visszautalás lehet az őskérügmára. A szeretett tanítvány szerepeltetésének okáról már beszéltünk, itt csak ezt emeljük ki, hogy a szerző vigyáz arra, hogy a feltámadott ne jelenjen meg számára, aki lát és hisz, de ez a látás nem testi, hanem spirituális. A szeretett tanítvány ezután eltűnik a feltámadástörténetből, és csak az evangélium második záradékában tér vissza (21).

A szinoptikusok a negyedik evangéliummal ellentétesen nem tudnak Jézus megjelenéséről az üres sírnál.<sup>446</sup> János ezt a megtiszteltetést magdalai Máriának adja, egy igen furcsa történetben, amelyben Mária csak akkor ismeri meg a feltámadt Jézust, amikor az nevén szólítja. Mária meg akarja érinteni Jézust, aki ezt elutasítja és megkéri Máriát, hogy mondja el a tanítványoknak, hogy felmegy az Atyához. A történet olyannyira eredeti, hogy önálló hagyományt enged feltételezni. Máté is említ egy megjelenést az asszonyoknak (köztük Máriának),<sup>447</sup> ahol az asszonyok megragadják Jézus lábát. A feltámadott megerősíti az angyali üzenetet és összeköti a jeruzsálemi és galileai hagyományokat: az asszonyoknak Jeruzsálemben, a tanítványoknak pedig Galileában jelent meg Jézus.

A két jelenet közös elemeket hordoz: (1) Mária ott van mindkét történetben, (2) Mária és az asszonyok meg akarják érinteni a feltámadottat, (3) aki a tanítványokhoz küldi őket. Ez a jeruzsálemi hagyomány lehet az egyik gyökere az üres sír történetének?

Lukács evangéliumában nem egyértelmű, hogy kinek jelenik meg először a feltámadt Jézus, az ismeretlen Emmausi tanítványoknak, avagy Péternek. Míg az emmausi történet igen részletes, addig a Péternek adott megjelenés csak felvillan az evangéliumban. Bárhogy is lett volna a sorrend, Lukács újabb tanúkat illeszt Péter és a tizenkettő közé, a tizenkettőnek csak az emmausi tanítványok visszatérése után jelenik meg a feltámadt Jézus, mégpedig Jeruzsálemben.

#### **11.4. A húsvét utáni megjelenések összehasonlítása**

---

<sup>446</sup> Kérdés, hogy hol jelent meg az asszonyoknak?

<sup>447</sup> Egyedül csak Máténál jelenik meg Jézus az asszonyoknak.

A tanítványoknak Jeruzsálemben megjelenő Jézus hagyománya közös Lukácsnál és Jánosnál, sőt vélhetően közös forrásból is származik a két történet.

A sok közös elem (Jézus váratlan megjelenése, köszöntése, testrészeinek megmutatása, a tanítványok félelme, öröme, elküldése, a Szent Lélek ígérete, illetve lehelete) arra utal, hogy itt egy közös jeruzsálemi forrással van dolgunk. Lehet ezt a hagyományt az 1 Kor 15,4-el azonosítani? Ha igen, akkor az üres sírt "megkerülve" itt össze tudjuk kapcsolni a húsvét utáni hagyományt az ősevangéliummal.

Tamás története (20,24-29) kizárólag a János evangéliumában található meg, de a mögötte meghúzódó kételkedés motívuma előfordul a fent említett szinoptikus hagyományban. Kérdés, hogy János honnan merítette a történet forrását? A legkézenfekvőbb megoldás: János ismerhetett egy olyan hagyományt, melyben Tamás kételkedett. Mivel kevés megjelenés-történet állt rendelkezésére, a tizenkettőnek adott megjelenéstörténetet újra elmondva oldja meg ezt a kérdést. Ezzel a megjelenéssel bezárul a jeruzsálemi megjelenések sora, innen Galilea fele kell fordulnunk, mert Máté és János is őriz galileai hagyományt.

Első ránézésre nehéz dolgunk van, amikor a Máté által közvetített galileai jelenést próbáljuk harmonizálni a Lukács és János által közölt hagyományokkal. Emezek színhelye Jeruzsálem, Máté viszont határozottan Galileába helyezi a történetet. Ennek dacára a történet narratív elemei igen nagyfokú hasonlóságot mutatnak a jeruzsálemi megjelenések leírásával. A helyszíntől függetlenül a közös elemek adják a történet(ek) vázát:

Közös elemek	Máté	Lukács	János
Jézus megjelenik a a tanítványoknak	28,17	24,36	20,19
A tanítványok kételkednek/félnek	28,17	24,37	20,19
Jézus elküldi a tanítványokat	28,19	24,47	20,21
Hivatkozás a Szentlélekre	28,19	24,49	20,22

Feltételezhetjük, hogy mindhárom történet (Mt 28,17-20, a Lk 24,36-49 és Jn 20,19-23) egy forrásból származik? A különbségek itt is nyilvánvalóik, de azt már láttuk, hogy az

evangélisták a nagyobb elbeszélő anyagokba szívesen beépítenek újabb hagyományelemeket.<sup>448</sup>

Amennyiben közös forrást feltételezünk, nincs magyarázatunk a helyszínrre nézve. Kétségtelennek tűnik, hogy van egy erős és viszonylag korai Galileai hagyomány (Mk 16,7), melyet Máté is megerősít (28,17-20) Lehet, hogy a galileai hagyomány nem tartalmaz narratív keretet, és azt Máté a jeruzsálemi hagyományok kereteibe illeszti be? Vagy János és Lukács viszi át a galileai hagyományt Jeruzsálembe, megőrizve az elbeszélés legfontosabb elemeit? Nem lehet döntő módon állást foglalni, de a történetek közös eredetét valószínűsíthetjük.

Több hagyomány egybefonásának igazi példája Jézus megjelenése a Tibériás-tengernél (Jn 21,1-14). A perikópa forrása a szinoptikusok csodálatos halfogása (Mk1,16-20; Mt 4,18-22; Lk 5, 5-11). Hét tanítvány van jelen a Tibériás tengerén, ezek közül legalább hárman<sup>449</sup> (Péter és a Zebedeus testvérek), ott voltak a szinoptikus evangéliumok által megőrzött történetben. Akárcsak a kezdetkor, most is sikertelen a halfogás (3). Jézus most is megjelenik a parton. A kezdetek kezdetén még nem ismerték, most viszont nem ismerik fel őt (4). Jézus ennivalót kér tőlük (5), majd utasítja a tanítványokat, hogy vessék ki a hálót. Akárcsak a kezdetkor, most is kivetik a hálót és újra megtörténik a csoda (6). A szeretett tanítvány az első, aki megismeri a feltámadott Jézust. Péter beugrik a tengerbe (7), a többiek pedig a hajón követik őt (8). A parton parázs, rajta hal és kenyér (9). Jézus biztatására Simon Péter kivonta a hálót, benne 153 nagy hallal (11). A tanítványokban van egy kevés bizalmatlanság, nem merik megkérdezni, hogy ki ő (12). Jézus szinte eucharisztikus mozdulattal adja át a tanítványoknak a halat és a kenyeret (13). A Jn 21 szerzője szerint ez a harmadik megjelenése Jézusnak (14). Mint már megállapítottuk az elbeszélő keret nem új, a csodás halfogás van új kontextusba helyezve. De az ismerős elemek nem állnak itt meg: Láttuk már a tanítványokat nem felismerni Jézust (Lk 24,16), láttuk már Jézust ennivalót kérni és ismerős már a sült hal motívuma is (Lk 24,41) A szeretett tanítvány elsőségét is már láttuk a sírnál (Jn 20,8), ismerős a kételkedés/bizonytalanság motívuma is (Mt 28,17; Lk, 24,37-38), sőt az eucharisztikus mozdulattal kenyeret nyújtó Jézust is láttuk már (Lk 24,30). Nem új tehát a történet, szinte minden elemét ismerjük. A 21. fejezet szerzője szinte kompendiumát nyújtja

---

<sup>448</sup> Ilyen önálló és narratív kerethez nem köthető hagyomány lehetett a keresztelési formula is, amit Máté beépít a történet misszió parancsába.

<sup>449</sup> Nem tudni ki lehetett a másik meg nem nevezett tanítvány. Mivel András halász volt, ő a legvalószínűbb jelöltünk.

azoknak a hagyománytöredékeknek, amelyeket a zárófejezet szerzője nem talál meg a negyedik evangéliumban. Nem talál ki új hagyományt, hanem egy régibe csomagolja ezeket a töredékeket, nehogy közössége ismeretben szegény maradjon.

Jézus és Péter János (Jn 21,15-19) története nem hoz újabb információkat a feltámadásra vonatkozóan, amint evangéliumának vizsgálatánál megállapítottuk teljes egészében Péter rehabilitációjáról szól. A történet arról is tudósít, hogy Péter mártírhálált halt, (21,18-19) azaz egyértelműen késői eredetű. Hasonló szerepe van a szeretett tanítvány haláláról hírt adó perikópának (21,20-23), történelmi információt hordoz a közösség vezetőjének haláláról. A jánosi közösségben feltehetően elterjedt az a gondolat, hogy a közösség vezetője nem hal meg az Úr eljöveteleig (21,23a). Ezt a hiedelmet hivatott kiigazítani a perikópa és utal arra, hogy az evangélium végső redakciójára a szeretett tanítvány halála után került sor.

A fentiek összefoglalásaképpen egy táblázat segítségével mutatjuk meg a feltámadt Jézus megjelenésével kapcsolatos hagyományok helyszíneit, ahogy a kanonikus evangéliumok azokat közlik.

	<b>Jeruzsálem és környéke</b>	<b>Galilea</b>
<b>1 Kor 15,3-6</b>	A hagyomány feltehetően jeruzsálemi.	
<b>Márk</b>		
<b>Máté</b>	Jézus megjelenik az úton lévő asszonyoknak (28,9-10)	Jézus megjelenik a Galileai hegyen a tizenegyeknek (28,16-20)
<b>Lukács</b>	Jézus megjelenik az Emmausi tanítványoknak (24,13-32) Jézus megjelenik Péternek (24,36) Jézus megjelenik a tizenegyek és a velük levőknek (24,36-51)	
<b>János</b>	Jézus megjelenik a magdalai Máriának (20,14-17) Jézus megjelenik a tanítványoknak (20,19-23) majd újra a tanítványoknak és Tamásnak (20,24-29)	Jézus megjelenik hét tanítványnak a Tibériás tengerénél (21,1-19)

Meglepő, hogy az evangéliumok milyen kevés számú megjelenésről számolnak be. Ha a négy evangélium mindegyik jelenés-történetét önálló megjelenésként kezeljük, akkor kilenc megjelenéssel számolhatunk. Ha viszont a Mt 28, 17-20, a Lk 24,36-49 és Jn 20,19-23-at egy megjelenésként kezeljük, akkor már csak 6 ilyen történetünk marad, sőt, ha a Tibériás tengeri megjelenést történelmietlennek ítéljük, akkor csak öt feltámadástörténettel számolhatunk. A feltámadáshagyományok kis száma egy igen fontos következtetésre vezet bennünket: az evangélisták nem találtak ki történeteket, hanem az általuk kapott nagyobb lélegzetű elbeszélőanyagba (elsődleges hagyomány) illesztették bele az általuk hitelesnek elfogadott kisebb hagyomány egységeket (másodlagos hagyomány) illetve töredékeket (hagyomány töredékek).

Noha minden ilyen kategória egy kissé erőltettnek tűnhet, mégis megpróbálhatjuk a rendelkezésünkre álló feltámadáshagyományokat a fenti szempont szerint rendszerezni, a legrégebb hagyományoktól kiindulva.

Óshagyományok	A hagyomány keletkezésének kora	A hagyomány tartalma
1 Kor 15,3-7 (ős-evangélium)	Kr. u. 33-38	Krisztus meghalt a mi bűneinkért az Írások szerint. Eltemették, és - ugyancsak az Írások szerint - feltámadt a harmadik napon, és megjelent Kéfásnak, majd a tizenkettőnek. Azután megjelent több, mint ötszáz testvérnek egyszerre, akik közül a legtöbben még mindig élnek, néhányan azonban elhunytak. Azután megjelent Jakabnak, majd valamennyi apostolnak.
1Thessz 4,13-18	Kr. u. 33- 50	Meghalt, feltámadott, Isten az elhunytakat előhossa Jézus által.
Fil 2,6-11	Kr. u. 33-50	Isten formájában lévén nem tekintette zsákmánynak, hogy egyenlő Istennel, hanem megüresítette önmagát, szolgáló formát vett fel, emberekhez hasonlóvá lett, és emberként élt, megalázta magát, és engedelmes volt mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig. Ezért fel is magasztalta őt Isten mindenek fölé, és azt a nevet adományozta neki, amely minden névnél nagyobb, hogy Jézus nevére minden térd meghajoljon, mennyieieké, földieké és föld alattiaké; és minden nyelv vallja, hogy Jézus Krisztus Úr az Atya Isten dicsőségére.
Róm 1,1-4	Kr.u. 33-50	Isten prófétái által a szent iratokban előre megígérte az evangéliumot az ő Fiáról, aki test szerint Dávid utódaitól származott, a szentség Lelke szerint pedig a halottak közül való feltámadásával Isten hatalmas Fiának bizonyult.
ApCsel apostoli beszédei	Kr.u. 33-70	Isten Urrá és Krisztussá tette, akit megfeszítettek, Krisztus Isten Fia a feltámadás által.

Természetesen az itt kímélt hagyományokon kívül még több olyan formulát találunk (Rom 4,24;6,4;7,4; 8,11; 10,9; 1Kor 6,14; 15,12, 15, 20; 2Kor 4,14; Gal, 1,1; Ef 1,20; Kol 2;12, 1 Thessz 1,10; Csel 3,15; 26; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30; 33, 37; 17,31; 1Pet 1,21) mely az írott szöveget megelőző hagyományra utalhat.<sup>450</sup> A feltámadásról való bizonyágtétel rendkívül konzekvens, szinte mindig ugyanazt a hitvallásszerű rövid tételt erősítve meg: Isten feltámasztotta Jézust a halálból. Sajnos a páli corpus és Márk evangéliuma közötti időszakra nézve nincsenek írott forrásaink és így a húsvéti történet gyakorlatilag (irodalmi) előzmények nélkül jelenik meg.

<sup>450</sup> Licona: 222.



A márkai beszámoló az üres sírról az első elbeszélő anyag a feltámasztásról. Ez fontos határkő a hagyomány fejlődésében: feltámasztásról való bizonyágtétel műfajt vált. A rövid, kérügmatisz hagyományokat felváltja az elbeszélő keret. Ez azonban nem hoz jelentős tartalmi változást. A húsvéti elbeszélések azt mondják el, hogy Isten feltámasztotta Jézust a halálból a harmadik napon. Eddig ez tökéletesen megegyezik a legkorábbi hagyományokkal.<sup>451</sup> Sajnos a páli corpus és Márk evangéliuma közötti időszakra nézve nincsenek írott forrásaink és így a húsvéti történet gyakorlatilag (irodalmi) előzmények nélkül jelenik meg, és narratív kerete (Jeruzsálemben, a harmadik napon, kora reggel, asszonyoknak, a sírkő, az angyalok, az üres sír) későbbi evangéliumok által hozott újabb hagyományok ellenére nem változik. Azaz az evangélisták nem engedték szabadon fantáziájukat, hanem az általuk szorgosan összegyűjtött és hitelesnek elismert hagyományokat szerkesztették be a meglévő elbeszélő keretbe. A narratív anyag így a hagyományokat közvetítő és megőrző eszközzé válik. Ezt a folyamatot, az alábbi táblázatban illusztráljuk:

Az elsődleges narratív hagyomány tartalma Mk 16,1-8	Máté által beillesztett hagyományok Mt 28,1-10	Lukács által beillesztett hagyományok 24,1-12	János által beillesztett hagyományok Jn 20,1-18
Az üres sír története Márknál	Földrengés (2) Az örök jelenléte a sírnál (4) Jézus megjelenik az asszonyoknak (9-10)	Az asszonyok elmondták az apostoloknak, amit láttak, akik ezt üres fecsegésnek tartották (9-11) Péter elfutott a sírhoz, behajolt, de csak a lepedőket látta (12) Simonnak megjelent Jézus (34)	Mária Magdaléna egyedül megy ki a sírhoz (1) Mária Simon Péterhez és a másik tanítványhoz fut.(2) Simon Péter és másik tanítvány futása az üres sírhoz (3-8) A második üres sír történet (11-18) Jézus megjelenik Magdalai Mária számára (14-18) Mária viszi meg a hírt a tanítványoknak (18)

<sup>451</sup> Mk-nál ἡγήθη feltámasztatott, azaz Isten támasztotta fel.

Nehezebb helyzetben vagyunk a tizenkettőnek adott galileai vagy jeruzsálemi megjelenéssel kapcsolatosan, ugyanis nem támaszkodhatunk márki forrásra, így a vélt "eredeti hagyományt" rekonstruálnunk kell. A fentebb már megállapította közös vonások alapján megpróbálunk felvázolni egy forrásként kezelt lehetséges narratív keretet.

A "rekonstruált hagyomány"	Máté által beillesztett hagyományok 28,17-20	Lukács által beillesztett hagyományok 24,36-49	János által beillesztett hagyományok Jn 20,19-23
<p>A tanítványoknak váratlanul megjelenik a feltámadt Jézus. A tanítványok kételkednek/félnek. Jézus kiküldi a tanítványokat. A Szentlélek jelen van mindhárom történetben.</p>	<p>Galileai helyszín (16) Keresztelői formula (18-20)</p>	<p>Jeruzsálemi helyszín. Jézus Békesség néktek köszöntése (36) Jézus megmutatja kezét és lábát (39-40) Jézus sült halat eszik (42-43) Jézus értelmezi az írásokat (44-47) Jézus megnyitotta értelmüket (45)</p>	<p>Jeruzsálemi helyszín. A tanítványok féltek a zsidóktól (19) Jézus Békesség néktek köszöntése (19) Jézus megmutatta kezét és oldalát (20) Bűnbocsánat kulcsa (23)</p>

Akárcsak az üres sír történeténél, itt is azt feltételezzük, hogy az evangélisták megőrzik a kapott hagyomány keretét, de mivel több hitelesnek elfogadott hagyományt ismernek, ezeket beleillesztik a történetbe. Ez a hipotézis, noha kétségtelenül vannak gyenge pontjai, egyszerre adhat magyarázatot a hasonlóságokra és különbözőségekre úgy, hogy sokkal kevesebb kreativitást, és sokkal több hagyományőrzést feltételez az evangélisták részéről, mint amennyit az elmúlt két évszázad teológiája feltételezett.

## 12. AZ ŐSEVANGÉLIUMTÓL A KANONIKUS EVANGÉLIUMOK FELTÁMADÁSTÖRTÉNETÉIG

Jézus feltámadásáról legkésőbb a harmincas évek végéig kialakulnak azok az ősi hitvallási formulák, amelyek Jézus halálának és feltámadásának tényét jelzik. Egy ilyen ősi hitvallásformula lehetett az 1Kor 15,3-5, amelyet Pál minden valószínűség szerint az oszlop apostoloktól kaphatott. Pál a feltámadást követően viszonylag hamar, mintegy négy-öt évvel később találkozik az oszlop apostolokkal Jeruzsálemben (Gal 1,18). Nem lehet megállapítani egyöntetűen a hitvallás mögött meghúzódó hagyomány eredetét, de a fentieket is figyelembe véve talán a legvalószínűbbnek az tűnik, hogy a hagyomány a jeruzsálemi ősgyülekezettől ered. Így a Jézus feltámadásáról szóló biznyságtételt szinte a forrásig lehet visszavezetni, azaz a bizonyítékok meglehetősen koraiak. Ezek a bizonyítékok azonban csak a feltámadás tényét közlik, és semmit sem közölnek annak helyszínéről vagy körülményeiről. Hasonló a helyzet azokkal a Pál által megőrzött hagyomány egységekkel is, amelyeket az apostol leveleiben megőrzött (1Thessz 4,13-18; Fil 2,6-11; Róm 1,1-4), így a legősibb bizonyítékból nem lehet arra következtetni, hogy a feltámadást követő első két évtizedben ismert volt-e az üres sírről tanúskodó biznyságtétel. A legősibb biznyságtételek arra szorítkoznak, hogy Jézus feltámadásának és megjelenésének a tényét rövid hitvallásszerű formulában közöljék.

Jelen sorok írójának úgy tűnik, hogy az üres sír hagyományát csak beleolvasni és nem kiolvasni lehet a páli biznyságtételből. A legkorábbi biznyságtételek a feltámadt Jézus megjelenéséről szólnak. Ezek a megjelenések nem írhatók sem a látomások, sem a fizikai jelenlét kategóriáival, hanem inkább a vallásos megtapasztalás nyelvezetével.<sup>452</sup> Ez a nyelvezet, ahogy Pál (2Kor 22,4), és a negyedik evangélium záradékának szerzője (Jn 21,25) is utal rá, igen törekeny, és nem alkalmas a teljes megtapasztalás objektív leírására.

Sajnos a páli levelek és a szinoptikus evangéliumok megírása közötti időszakból nem maradt fent írásos dokumentum. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy ilyen nem született, sőt sokkal feltételezzük, hogy már 60 előtt megkezdődött Jézus tanításainak írásba rögzítése. A legelső feljegyzések valószínűleg Jézus beszédeit tartalmazták, de ezt hamarosan követték a Jézus életének, halálának és feltámadásának eseményeit elbeszélő evangéliumok is. A tanítások írásba rögzítését mindenképpen megelőzte a Jézusról szóló szójhagyomány

---

<sup>452</sup> ALLISON, D. C: *Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Tradition and its Interpreters*, New York: T&T Clark, 2005. 234.

kialakulása, amely egyszerre lehetett hagyományörző és folyamatosan bővülő. Ebben az igen bonyolult folyamatban alakulnak ki az evangéliumok feltámadásnarratívái is, amelyek egyszerre őrizik és bővítik a Jézus feltámadásáról szóló hagyományt.

Ezt a folyamatot az alábbi táblázatban szemléltethetjük:

Kormeghatározás	Igehely	Tartalom
A legkorábbi hagyomány (Kr.u. 30-35)	1Kor 15,3-8	Feltámasztatott és megjelent Péternek, Jakabnak, a tizenkettőnek, az ötszázaknak és Pálnak,
A Pál által ismert és közvetített korai hagyományok (Kr. u. 35-55)	1Thessz 4,13-18 Fil 2,6-11 Róm 1,1-4	Jézus meghalt és feltámadt Megalázta magát, meghalt, Isten felmagasztalta őt mindenek fölé. A halottak közötti feltámadással Isten Fiának bizonyult.
Pál bizonyágtétele (Kr. u. 50-57)	1Thessz 1,10 Fil 3,10 Gal 1,1 Róm 4, 24 Róm 6,9 Róm 14,9 1Kor 15,12-58 2Kor 4,14	Isten feltámasztott(a) a halottak közül Megismerjem őt és feltámadása erejét Aki feltámasztotta Jézust a halottak közül Ha hiszünk abban, aki feltámasztotta a halottak közül Jézust... Krisztus, aki feltámadt a halottak közül, többé nem hal meg... Krisztus azért halt meg, és azért kelt életre, hogy mind a holtakon, mind az élőkön uralkodjék Krisztus feltámadásával megkezdődött az általános feltámadás A feltámadás lelki testben történik Aki feltámasztotta az Úr Jézust, minket is feltámaszt
A páli corpus és az evangéliumok közötti idő, a szájhagyomány kora. (Kr. u. 57-70)		Sajnos erről a nagyon izgalmas korról, alig tudunk valamit. Amit sejtethetünk, a szájhagyomány útján őrzött hagyományegységek ekkor állhatnak össze először egy narratív keretbe (Q).  Feltehetően ekkor alakul ki/fogalmazódik meg az üres sír hagyománya is.
A legkorábbi evangélium (Kr. u. 70 körül)	Márk 16,1-8	Megjelenik az üres sír hagyománya Jeruzsálemben. A feltámadt Jézus még nem jelenik meg a történetben.
Máté evangéliuma (Kr. u. 80-90)	Máté 28	Az asszonyok felfedezik az üres sírt. Jézus nem jelenik meg a sírnál. A feltámadt Jézus megjelenik az asszonyoknak (Jeruzsálemben?), akik megragadják a lábát, majd a tizenegyek is megjelenik Galileában.
Lukács evangéliuma (Kr. u. 80-90)	Lukács 24	Az asszonyok mennek ki az üres sírhoz. Jézus nem jelenik meg a sírnál. A feltámadt Jézus megjelenik az emmausi tanítványoknak, Péternek (Jeruzsálemben?), majd a tanítványoknak Jeruzsálemben. A feltámadás egyre inkább fizikai: Jézus megmutatja kezét és lábát, kéri, hogy tapintsák meg, majd halat sült halat eszik.
János evangéliuma (Kr. u. 90 körül)	Jn 20 Jn 21	Az üres sírt a magdalai Mária fedezi fel és jelenti Péternek és a szeretett tanítványnak. Jézus nem jelenik meg a sírnál a tanítványoknak, de megjelenik magdalai Mária számára. Jézus elutasítja az érintést és megbízza Máriát, hogy vigye hírül a feltámadást és a mennybemenetelt. Jézus megjelenik a tanítványoknak, majd Tamásnak.  Megismétlődik a csodálatos halfogás, most a Tibériás tengernél. A szeretett tanítvány ismeri meg leghamarabb a feltámadt Jézust.

Amint látható, ennek a folyamatnak a legutolsó fázisában alakulnak ki a feltámadástörténetek. Ezekben a narratív keretekben a Jézus feltámadásáról való kérüγμα homiletikusan elmondhatóvá válik, azaz a történet narratív elemei nem a feltámadás proklamációjának üzenetét és lényegét, hanem eszközét jelentik.

### 13. ZÁRÓ GONDOLATOK

Jelen dolgozat nem azt tűzte ki céljául, hogy Jézus feltámadásának történetiségét bizonyítsa. E tárgykörben számos jelentős munka jelent meg az elmúlt évtizedekben. Célunk inkább az volt, hogy felkutassuk és felvázoljuk a feltámadás reménységének bibliai gyökereit és fejlődését. Amint láttuk, a feltámadás gondolata fokozatosan alakul ki a héber szent hagyományban, és íve a családi sírbolt sötétjétől jut el Jézus feltámadásáig, és vele a hívők egyéni feltámadásának reménységéig. Ez a fejlődési pálya korántsem lineáris, az egyes történelmi szakaszokat nem lehet mereven megkülönböztetni, a feltámadás reménysége sokszor szinte eltűnik a kánon anyagából, majd néha a legváratlanabb pillanatokban és formákban jelenik meg újra.

Terjedelmi korlátok miatt természetesen nem volt lehetőség arra, hogy a kérdés minden aspektusára reflektálni tudjunk. Különösen igaz ez a kánonon kívüli irodalomra, amely igen gazdag hagyományanyagot őrzött meg e kérdésben. Szinte meg merjük kockáztatni azt a véleményt is, hogy az intertestamentális kor gazdag hagyomány anyaga nélkül kevésbé érthető az újszövetség feltámadáshite. Kevesebb befolyással volt a feltámadáshit alakulására a görög szellemiség, amely inkább csak nyelvi és fogalmi eszközöket adott a zsidóságnak, majd a korai keresztyénségnek, hogy a Mt 28,19 szellemiségében tanítványokká tehesen minden népeket.

Noha úgy a kanonikus, mind pedig a kánonon kívüli írások az "idők teljessége" felé haladva egyre többet beszélnek a feltámadás reménységéről, Jézus feltámadása mégis váratlan és újszerű volt. Feltámadása egyszerre teljesítette be és cáfolta a héber hagyomány próféciáit.<sup>453</sup> A feltámadásról való újszövetségi biztonyságtétel talán ezért is ennyire zaklatott, nincs egységesen elfogadott formája és elbeszélő kerete. A hagyományozási folyamat vizsgálata során azt láthattuk, hogy noha a kérügma terjesztésének nyelvi és képi az eszközei változtak, a hitvallás jellegű rövid proklamációtól a húsvéti narratíváig, maga az üzenet, hogy Jézus feltámadt érintetlen maradt.

A feltámadás maga – mint történelem feletti esemény – a kutató vizsgáló tekintetén kívül áll. Az erről szóló hagyományok és elbeszélések azonban már lehetnek kritikai vizsgálat tárgya. A hagyományozás folyamata történelmi időben, és emberi eszközökkel történt, melyeknek

---

<sup>453</sup> Az ellentmondásokat az újszövetség népe a második eljövétel hitével próbálta feloldani. A megoldás ez esetben is, akárcsak az ószövetség népének válságaiban az eszkatológia lett.

vizsgálata tanítványi feladat. Dolgozatunkban nem teológiai feleletet adtunk históriai kérdésekre, hanem a történelmi gyökereit kerestük a legnagyobb teológiai kérdésnek. Reméljük, hogy nem haszon és siker nélkül. Jézus él.

## IRODALOM

BARNES, Jonathan (ed.): *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* (2 Volume Set), University Press, Princeton, 1984.

ADAMS, J. Clifford.: Exegesis of Hebrews VI,1, in: *New Testament Studies* 13, (1966-1967) 378-385.

ALEXANDER, P.: 3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch, A New Translation and Introduction, in: Charlesworth, H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume One, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1983, 223-316.

ALKIER, S.: *The Reality of the Resurrection, The New Testament Witness*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2013,

ALLISON D. C.: *Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Tradition and its Interpreters*, New York: T&T Clark, 2005.

ALLISON D. C.: *Studies in Matthew: Interpretation Past and Present*, Baker Academics, Grand Rapids, 2005.

ANDERSON, H.: 4 Maccabees, A New Translation and Introduction, in: Charlesworth H (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume Two, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1983, 531-564.

ANDERSON, H.: *The Easter Witness of the Evangelist, The New Testament in Historical and Contemporary Perspective*, University Press, Oxford 1965.

ARNOLD, T. B.: Old Testament Eschatology and the Rise of Apocalyptic, in: Walls, J. (ed.) *The Oxford Handbook of Eschatology*, University Press, Oxford, 2008, 23-39.

ATTRIDGE, W. H.: *The Epistle to the Hebrews*, Fortress Press, Philadelphia, 1989.

AUNE, E. D.: *Revelation 6-16*, Word Biblical Commentary, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1998.



- BARRETT, C. K.: *The First Epistle to the Corinthians*, A & C Black, London, 1971.
- BAUCKHAM, R.: *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*, T&T Clark, London, 2002.
- BEASLEY-MURRAY, G.: *John*, Word Biblical Commentary, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1996.
- BEAVIS, M. A.: *Mark*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2011.
- BELLINZONI, J. A.: *The Two-Source Hypothesis: A Critical Appraisal*, Mercer University Press, 1985.
- BICKERMAN, J. E.: *The Jews in the Greek Age*, London, Harvard University Press, 1988.
- BINZ, J. S.: *The Passion and Resurrection Narratives of Jesus*, A Commentary, Liturgical Press, Minnesota, 1989.
- BIRD, M.–CROSLY, F. (ed.): *How Did Christianity Begin? A Believer and a Non-Believer Examine the Evidence*, SPCK, London, 2008.
- BOCK, L. D.: The Case for the Unity of Luke-Acts and Reading the Volumes as Luke-Acts and as Luke and Acts, in: *A Theology of Luke and Acts*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2012, 55-63.
- BODE, E. L.: *The First Easter Morning*, Biblical Institute Press, Rome, 1970.
- BORG J. M.: *The Evolution of the Word*, Harper One, New York, 2012.
- BRANDON, S.G.F.: *The Judgement of the Dead: A Historical and Comparative Study of the Idea of a Post Mortem Judgement in the Major Religions*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1967.
- BRUCE F. F.: *The Epistle to Hebrews*, Eerdmans, Grand Rapids, 1990.
- BRUCE F. F.: *1 and 2 Corinthians*, Oliphants, London, 1971.
- BRUCE F. F.: *The Epistle to Hebrews*, Eerdmans, Grand Rapids, 1990.

BRUCE, F. F.: The Speeches in Acts - Thirty Years After - in Reconciliation and Hope, in: Banks, R. (ed.) *New Testament Essays on Atonement and Eschatology, presented to L.L. Morris on his 60th Birthday*, The Paternoster Press, Carlisle, 1974, 53-68.

BRUCE, F. F.: *1 & 2 Thessalonians*, Word Biblical Commentary, Word Books, Waco, Texas, 1982.

BRUEGGEMANN, W.: *Isaiah 1-39*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1998.

BRYAN, C.: *The Resurrection of the Messiah*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

BULTMANN, R.: *History of the Synoptic Tradition*, Harper and Row, New York, 1968.

BURKETT D.: *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

BURKITT F.C.: *Christian Beginnings*, University of London, London, 1924.

CADBURY, H. J.: *The Speeches in Act, The Beginnings of Christianity*, Macmillan and Co, London, 1933.

CARRINGTON, P.: *The Primitive Christian Calendar: A Study in the Making of the Marcan Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1952.

CHARLES, R.H.: *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel*, In Judaism and Christianity, Adam and Charles Black, London, 1913.

CHARLESWORTH H. J.: *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume One and Two, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1983.

CHARLESWORTH, James H.: The Crucible, in: *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, *Journal for the Study of Pseudepigrapha*, Supplement Series 14 (1993), 20-43.

COLLINS J. J.: *Sibylline Oracles*, A New Translation and Introduction, in: Charlesworth H (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume One, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1983, 317-472.

- COLLINS, A. Y.: *Mark, A Commentary*, Fortress Press, 2007.
- COLLINS, A. Y.: *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden, Brill, 1996.
- COLLINS, J. J.: *Daniel, A Commentary on the Book of Daniel*, Fortress Press, Minneapolis, 1993.
- COLLINS, J. J.: *Introduction to the Hebrew Bible and Deutero-Canonical Books*, Augsburg, Fortress Press, 2014.
- COLLINS, R. F.: *First Corinthians*, Sacra Pagina, Vol 7, Liturgical Press, Minnesota, 1999.
- CONZELMANN, H.: *1 Corinthians*, Fortress Press, Philadelphia, 1975.
- CONZELMANN, H.: *The Theology of Saint Luke*, Faber and Faber, London, 1960.
- CRAIG, W. L.: *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*, Edwin Mellen Press, Lewiston, 1989.
- CROSSAN J. D.: in Copan P. (ed.), *Will the Real Jesus Please Stand Up? A Debate Between William Lane Craig and John Dominic Crossan*, Baker Books, Grand Rapids, 1999.
- CROSSAN J. D.: *Jesus, A Revolutionary Biography*, HarperCollins, News York, 1994.
- CROSSAN, J. D.: *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*, San Francisco, Harper One, 1999.
- CROSSAN, J. D.: *God and Empire*, Harper, San Francisco 2007.
- CULLMAN, O.: *The Christology of the New Testament*, London, SCM Press, 1963.
- DANKER–BAUER–ARNDT–GINGRICH: *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd ed. Chicago, University of Chicago Press, 2000.
- DAVIES W. D.: *Paul and Rabbinic Judaism*, London, SPCK, 1970.
- DEFILIPPO, J.: Aristotle's Identification of the Prime Mover as God, in: *The Classical Quarterly*, (1994) 44(2), 393-409.
- Deuterokanonikus Bibliai Könyvek, Kálvin János Kiadó, Budapest, 1998.

DEVRIES, J. S.: *1 Kings* (Second Edition), Word Biblical Commentary, Vol 12, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 2003.

DIBELIUS, M.: *James*, A Commentary on the Epistle of James, translated by Helmut KOESTER, Fortress Press,

DIBELIUS, M.: *Studies in the Acts of the Apostles*, SCM Press, London, 1956.

DODD C. H.: *The Apostolic Preaching and Its Development*, 3rd Edition, Hodder and Stoughton, London, 1967.

DODD C. H.: The Mind of Paul: Change and Development, in: *The Bulletin of the John Rylands Library*, 1934, 18 (1), 69-110.

DOWNING, F. G.: *Cynics and Christian Origins*, Bloomsbury T&T Clark, London, 2000.

DUNN, D. G. J.: *Jesus Remembered*, Christianity in the Making, Volume I. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2003.

DUNN, D. G. J.: *The Theology of Paul the Apostle*, W.B. Eerdmans Publishers, Grand Rapids, 1998.

EICHHORN, J. G.: *Einleitung in das Neue Testament*, Weidmann, Leipzig, 1810.

ELLINGWORTH: *The Epistle to Hebrews, A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids, 1993.

EPICURUS: *Epistle to Menoecus*, in: C.K. Barrett (ed.) *The New Testament Background*, SPCK, London 1987, 79-80.

EVANS C. F.: *Saint Luke*, London, SCM Press, 1990.

EVANS, A. C.: *Matthew*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

EVANS, A. C.: The Passion of Jesus: History Remembered or Prophecy Historicized? In *Bulletin for Biblical Research* 6 (1996) 159-165.

FINE, S. P.: A Note on Ossuary Burial and the Resurrection of Dead in First Century Jerusalem, in: *Journal of Jewish Studies*, 51 (2000), 69-76.

- FIORENZA, E. S.: Revelation, in: Epp, E. J.– MCrae, G, W. (ed.), *The New Testament and it's Modern Interpreters*, Atlanta, Scholars Press, 1989, 407-427.
- FITZMEYER, A. J.: *First Corinthians*, The Anchor Zale Bible, Zale University Press, 2008.
- FITZMEYER, A. J.: *The Acts of the Apostles*, The Anchor Bible, Doubleday, New York, 1997.
- FRIEDMAN, R. E.: *Who Wrote the Bible*, Jonathan Cape, London, 1987.
- FRIDMAN, R. E.–OVERTON, Shawna Dolansky: Death and Afterlife, in: AVERY-PECK, A. J.–NEUSNER, J. (ed.), *Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaism of Antiquity*, Part 4 of Judaism in Late Antiquity, Leiden, Brill, 1999, 35-60.
- FULLER, H. R.: *The Formation of the Resurrection Narratives*, SPCK, London, 1972.
- GÁBOR, Gy.: *A Szentély és a Vadak*, Zsidó Vallástörténeti Tanulmányok, Új Mandátum, Budapest, 2000.
- GARDNER, F. J.: *Being a Roman Citizen*, Routledge, London, 1993.
- GIBSON, S.: *The Final Days of Jesus, The Archaeological Evidence*, A Lion Book, Oxford, 2009.
- GOLDINGAY, E. J.: *Daniel*, *Word Biblical Commentary 30*, Word Books, Dallas, Texas, 1989.
- GOODACRE, M.: Scriptualization in Marks Crucifixion Narrative, in: Van Oyen, G–Shepherd T. (ed.) *The Trial and Death of Jesus*, Essays on the Passion Narrative in Mark, Peeters, Leuven, 2006, 518-520.
- GOODENOUGH R. E.: *By Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, Philon Press, Amsterdam, 1969.
- GOULDER, M.: *Midrash and Lection in Matthew*, SPCK, London, 1974.
- GRANT, F. C.: *Hellenistic Religions*, Scribner and Sons, New York, 1953.
- GRENZ, J. S.: *The Millennial Maze, Sorting Out Evangelical Options*, InterVarsity Press, 1992.

GUNDRY, R.: The Essential Physicality of Jesus Resurrection According to the New Testament, in: GREEN-TURNER (ed.), *Jesus of Nazareth, Lord and Christ*, Essays on the Historical Jesus And New Testament Christology, Grand Rapids, Eerdmans, 1994, 206-207.

HABERMAS, G.–LICONA, M.: *The Case for the Resurrection of Jesus*, Kregel Publications, Grand Rapids, 2004.

HABERMAS, G.: *The Risen Jesus & the Future Hope*, Rowman & Littlefield Publishers, New York, 2003.

HAENCHEN, E.: *John 2*, Fortress Press, Philadelphia, 1984.

HAGNER, A. D.: *Matthew 14-28*, (Word Biblical Commentary), Word Books, Texas, 1995.

HARRISON, J.: *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Word Publishing, New York, 1959.

HENDRICKX, H.: *Resurrection Narratives*, East Asian Pastorate Institute, Manila, 1978.

HENGEL, M.: *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Philadelphia, Fortress Press, 1977.

HOLLY, E. H.: *The Mary Magdalene Tradition: Witness and Counter Witness in Early Christianity*, Collegeville, Liturgical Press, 2004.

HOMÉROSZ: *Iliász*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2009.

HOMÉROSZ: *Odüsszeia*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2010.

HURTADO W. L.: *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, 2003.

HUSSEY, E.: *The Presocratics*, Charles Scribner and Sons, New York, 1972.

ISAAC E.: 1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch, A New Translation and Introduction, in: Charlesworth H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume One, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1983, 5-90.

JEREMIAS, J.: *New Testament Theology*, London, SCM Press, 1971.

- JEREMIAS, J.: *The Eucharistic Words of Jesus*, Basil Blackwell, Oxford, 1955.
- JOHNSON, L. T.: *Hebrews, A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2006.
- JOHNSON, L. T.: *The Acts of the Apostles*, Sacra Pagina Series, Volume 5, Michael Glazier Book, Collegeville, 2006.
- JOHNSON, L. T.: *The Gospel of Luke*, Sacra Pagina, Liturgical Press, Minnesota, 1991.
- JOHNSTON, S. P.: *Shades of Sheol, Death and Afterlife in the Old Testament*, Inter Varsity Press, Illinois, 2002.
- JONES, H.: *The Epicurean Tradition*, Rutledge, London, 1992.
- JÜLICHER, A.: *An Introduction to the New Testament*, Smith Elder and Co, London, 1904.
- KEATING, D.: *First and Second Peter, Jude*, Catholic Commentary on Sacred Scripture, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2011.
- KEE, H.C.: Testament of the Twelve Patriarchs, A New Translation and Introduction, in: Charlesworth H (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume One, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1983, 775-828.
- KLIJN, A. F. J.: 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch, A New Translation and Introduction, in: Charlesworth H (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume One, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1983, 615-652.
- KOZMA, Zs.: *Jézus Krisztus példázatai*, Iránytű Alapítvány, Kolozsvár, 2002.
- LADD, G. E.: *I Believe in the Resurrection of Jesus*, Hodder and Stoughton, London, 1975.
- LAERTIUS, Diogenes: *Lives of Eminent Philosophers*, Harvard University Press, London, 1961.
- LANE, L. W.: *Hebrews 1- 8*, Word Biblical Commentary, Word Books, Dallas, 1991.

- LANG, B.: Street Theatre, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy, in: LUST, John (ed.), *Ezekiel and His Book*, University Press, Leuven, 1986, 297-316.
- LANIER, R. G.: Luke's Distinctive Use of the Temple: Portraying the Divine Visitation, in: *The Journal of Theological Studies*, 65 (2) (2014), 433–462.
- LAPIDE, P.: *The Resurrection of Jesus: a Jewish Perspective*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1983.
- LICONA, M.: *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach*, IVP Academic, Downers Grove, Illinois, 2010.
- LINDARS: *The Theology of the Letters to Hebrews*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- LOHMEYER, E.: *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11*, C Winter, Heidelberg, 1928.
- LUZ, Ulrich: *Matthew, A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis, 2005.
- LÜDEMANN, G.: *Jesus After 2000 Years*, SCM Press, London, 2000.
- LÜDEMANN, G.: *The Resurrection of Jesus, History, Experience, Theology*, London, SCM Press, 1994.
- LÜDEMANN, Gerd.: *What Really Happened to Jesus? A Historical Approach to the Resurrection*, SCM Press, London, 1995.
- MACINTOSH, A. A.: *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, Edinburgh, T&T Clark, 1997.
- MALINA J. M. B.–PILCH J. J.: *Social Science Commentary on the Letters of Paul*, Fortress Press, Minneapolis, 2006.
- MANSON, T. W.: *Studies in the Gospels and Epistles*, Manchester University Press, Manchester, 1962.



- MARTIN, R. P.: *Carmen Christi, Philippians 2, 5-11*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1983.
- MEIER, P. J.: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, New York, Doubleday, 1991.
- METZGER B. M.: The Fourth Book of Ezra, A New Translation and Introduction, in: Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume One, 520, 517-560.
- MEYER W. M.: *The "Mithras Liturgy,"* Scholars Press, Society of Biblical Literature, 1976.
- MIKALSON D. J.: *Ancient Greek Religion* (2nd edition) Oxford, Blackwell, 2005.
- MIKALSON, D. J.: *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford University Press, 2012.
- MILIK T. J.: *The Book of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave*, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- MILLAR, R. W.: Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic, in: *Harvard Semitic Monographs* 11 (1976), 1-22.
- MOLONEY, F.: *The Gospel of John*, Sacra Pagina Volume 4. Liturgical Press, Minnesota, 1998.
- MURRAY, J.: *The Burden of Isis: Being the Laments of Isis and Nephthys*, London, 1918.
- NEWSOME, D. J.: *Greeks, Romans, Jews, Currents of Culture and Belief, in the New Testament World*, Trinity Press, Philadelphia, 1992.
- NICKELSBURG, George W.E.: Resurrection, Immortality and Eternal Life in the Intertestamental Judaism, in: *Harvard Theological Series* 26 (1972), 93-109.
- NILSSON, P. Martin: *Greek Folk Religion*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1961.
- O'CONNOR, J.M.: *The Holy Land*, Oxford Archaeological Guides, University Press, Oxford, 1998.
- PANENBERG, W.: *Jesus God and Man*, SCM Press, London, 1983.

- PERKINS, P.: *First Corinthians*, Baker Academic, Grand Rapids, 2012.
- PERKINS, P.: *Resurrection, New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Doubleday, Garden City, New York, 1984.
- PERRIN, N.: *The Resurrection Narratives, A New Approach*, SCM Press, London, 1977.
- PERRY, M.: *The Easter Enigma*, Faber and Faber, London, 1959.
- PERVO, I. R.: *Acts, A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis, 2009.
- YONGE, C. D. (ed.): *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1993.
- PHILOSTRATUS: *The Life of Apollonius of Tyana, The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*, London, Heinemann, 1912.
- PLATÓN: *Platón Összes Művei, Első Kötet*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.
- RADICE, R.: Philo's Theology and Theology of Creation, in: Kamesar A. (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, 2009, 124-145.
- REIMARUS: *Resurrection Narratives in Fragments*, SCM Press, London, 1971.
- RENEHAN, R.: On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 21 (1980) 105-138.
- RICHARD, J. E.: *First and Second Thessalonians*, Sacra Pagina Series, Vol. 11, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1995.
- RIST, J. M.: *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, London, 1969.
- RIST, J. M.: *Epicurus: An Introduction*, Cambridge, University Press, 1972.
- ROHDE, E.: *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*, New York, Harper & Row, 1966.
- RUSSEL, D. S.: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM Press, London, 1964.

- SANDERS, A. J.: Why the Pseudepigrapha?, in: CHARLESWORTH–EVANS (ed.), *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation, Journal for the Study of Pseudepigrapha, Supplement Series 14* (1993), 13-19.
- SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism, a Comparison of Patterns of Religion*, London, SCM, 1977.
- SANDERS, S.: *Philo of Alexandria, An Introduction*, University Press, Oxford, 1979.
- SCHENCK, L. K.: *Understanding the Book of Hebrews: The Story Behind the Sermon*, John Knox, Louisville, 2003
- SCHILLEEBEECKX, E.: *Jesus, an Experiment in Christology*, Seabury Press, New York, 1979.
- SCHNACKENBURG, R.: *The Gospel According to St John, Volume 3*, Burns and Oates, Kent, 1982.
- BULTMANN, R.: *The Gospel of John*, Basil Blackwell, Oxford, 1971.
- SCHWARTZ, R. D.: Philo, His Family, and His Times, in: Kamesar A. (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, 2009, 9-31.
- SCHWEITZER, A.: *The Mysticism of Paul the Apostle*, A. & C. Black, New York, 1931.
- SEGAL, F. A.: *Life After Death: a History of Afterlife in the Religions of the West*, Anchor Bible Reference Library, New York, Doubleday, 2004.
- SKEHAN, W. P.: *The Wisdom of Ben Sira*, New York, Doubleday, 1987.
- SMITH, D. M.: *Revisiting the Empty Tomb, The Early History of Easter*, Fortress Press, Minneapolis, 2010.
- SOARDS, L. M.: *The Speeches in Acts, Their Content, Context and Concern*, John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1994.
- STRAUSS, D. F.: *The Life of Jesus Critically Examined*, SCM Press, London, 1973.
- THEISEN, G–MERZ, A.: *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, London, SCM Press, 1998.

- THIESELTON, C.A.: *First Corinthians*, A Shorter Exegetical and Pastoral Commentary, William Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2006.
- THOMPSON, W. J.: *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to Hebrews*, The Catholic Biblical Association of America, Washington, 1982.
- Thucydides: *History of the Peloponnesian War*.
- THURSTON, B. B.–RYAN, J.: *Philippians and Philemon*, Sacra Pagina, Volume 10, Liturgical Press, Minnesota, 2009,
- VAN DER HOST, P.W.: Can a Book end with Gar, in: *Journal of Theological Studies*, 23 (1972), 121-124.
- VERMES, G.: *Jesus the Jew*, A Historians Reading of the Gospels, Collins, London, 1973.
- VERMES, G.: *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Book, London, 2011.
- VERMES, G.: *The Resurrection, History and Myth*, Doubleday, New York, 2008.
- VON CAMPENHAUSEN, H. G.: *The Events of Easter and the Empty Tomb in Tradition and Life of the Church*, Collins, 1968.
- VON RAD, G.: *Genesis*, A Commentary, SCM Press, London, 1972.
- WATTS, D. J.: *Isaiah 1-33*, Word Biblical Commentary, Thomas Nelson, 2005.
- WESTERMANN, C.: *Genesis 1-11*, A Commentary, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1984.
- WESTERMANN, C.: *Genesis 12-36*, A Commentary, Augsburg Publishing House Minneapolis, 1985.
- WIENER, A.: *The Prophet Elijah in the Development of Judaism*, Routledge and Kegan Paul, London, 1978.
- WILDER, A.: Variant Traditions of the Resurrection in Acts, in: *Journal of Biblical Literature*, 62(4) (1943), 307-318.

WINTERMUTE, O. S.: Jubilees, A New Translation and Introduction, in: Charlesworth H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume One, 1983.

WRIGHT, N, T.: *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.

XERAVITS, G.: *Deuterokanonikus Könyvek*, L'Harmattan Könyvek, Budapest, 2008.