

H. E. FOSDICK

Vezérfonal a Biblia megértéséhez
(Az ó– és újszövetségi eszmék fejlődése)

Fordította: Hirschberg Henrik

Szerkesztés:
Hirschberg Henrik – Schermann Gábor
Sárvár, 1996.

I. AZ ISTEN FOGALMA

Jahve az izraeliták Istene lesz

Kezdetben, az Egyiptomból való kivonulás idején a zsidók Istene, akinek József törzsei hűséget esküdtek, törzsi istenség volt. A Biblia kifejezetten állítja, hogy az izraeliták ezt megelőzően nem ismerték Jahvét, mint Istenüket ezen a néven: „Azután beszélt az Isten Mózással, és azt mondta neki: ‘Én vagyok az ÚR! Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak úgy jelentem meg, mint mindenható Isten, de azon a néven, hogy az ÚR, nem voltam ismert előttük.’” (Ex 6,2–3) Az elohista (efraimi) dokumentumok kerültek Jahve nevét a Kivonulásig, majd figyelmeztetik a népet, hogy hagyják el az isteneket, amelyeket atyáik szolgálták: „Most azért az URat féljétek, és őt szolgáljátok tökéletesen és igazán. Távolítsátok el azokat az isteneket, amelyeket atyáitok szolgálták a folyamon túl, meg Egyiptomban, és az URat szolgáljátok!” (Józs 24,14) (a folyó = Eufrátesz). A prófétáknál is közös, hogy Izrael Jahvéhoz fűződő viszonyának kezdetét a Kivonulással hozzák összefüggésbe: „De én, az ÚR, vagyok a te Istened, Egyiptom óta.” (Hós 12,10 lásd még Hós 13,4; Jer 2,1–2; Ez 20,5) (Ezékielnél Mózes generációja = „amikor kiválasztottam Izraelt.”) A rendelkezésre álló tanúbizonyságok szerint Mózes először az „Isten hegyénél” közeledett Jahvéhoz; a hegyet Sinainak vagy Hórebnek is nevezték (Ex 3,1kk). Mint Zeusz az Olympuszon vagy sok más ősi istenség, Jahve is először egy hegyhez kötött isten volt. Olyannyira, hogy amikor a törzsek Mózes vezetése alatt elhagyták Sinait, Jahve további jelenlétében hinni – komoly probléma volt. A legkorábbi hagyományok szerint nem is feltételezték, hogy Jahve maga velük menne. Három helyen is áll, hogy nem ő, hanem angyala kíséri őket kánaáni útjukon (Ex 23,20–23; 32,34; 33,1–3). Mikor Debóra messze északon, Palesztinában győzelmet aratott, még mindig úgy festi le Jahvét, mint aki mennydörgő hatalommal a Sinairól jön népe megsegítésére: „Amikor Széirből kijöttél, URam, amikor Edóm mezején lépdeltél, rengett a föld, csepegett az ég is, vizet csepegtettek a fellegek is. Remegtek a hegyek az ÚR színe előtt, még a Sinai is, Izrael Istenének, az ÚRnak színe előtt.” (Bír 5,4–5) Kr.e. a 7. században a Második Törvénykönyv (5Móz) írója és Habakuk még megtartják szimbolizmusukban a Sinairól közeledő Jahve képét (Deut 33,2; Hab 3,3). Egy fogság utáni zsoltárban is Isten és a Sinai fogalma összekapcsolódnak (Zsolt 68,8–9).

Jahve jellemvonásai

Jahvénak, mint a Sinai hegy Istenének fő jellemzői világosan kirajzolódnak.

1. Jahve *viharisten* volt, a nép tudatában öszekötve őt a természet erőinek heves megnyilvánulásaival. (Ex 19,18; 20,18). Sinai lehetett vulkán, vagy a legenda olyan viharokat ír le túlozva, amelyek ma is előfordulnak a hatalmas gránitmasszívumon; a köd néha úgy borítja be a hegyet, mintha füst törne fel belőle. Akárhogy is, a mennydörgést és a villámlást az emberfeletti erők speciális megnyilvánulásának tekintették. (1Sám 2,10; 7,10; Bír 5,4; Zsolt 18,13–15). Lehetetlen meghatározni, meddig hitték azt szószerint, hogy a mennydörgésben „a Felséges szava szól”, és mikortól vált ez szimbolikus értelművé. Illés története a Karmel-hegyen, amikor Jahve villámot küld, hogy megégesse az áldozatot, eléggé szószerinti értelmű. (1Kir 18,38).
2. Jahve a *háború istene* is volt, aki küzdött népéért, és győzelemre vitte őket: Ex 15,3 (Mózes éneke); Józs 10,13–14; 1Sám 17,45; Zsolt 18,35. Az egyik szerkesztő idéz egy már azóta elveszett könyvből, az ‘ÚR harcainak könyvé’-ből (Num 21,14 lásd még 10,35; 1Sám 4,7–8).

3. Jahve *törzsi* isten volt. Izrael ellenségei iránt táplált heves gyűlöletét fejezi ki az a tény, hogy Jahve szerette népét, kegyesen szövetségre lépett velük, de ez a szeretet és kegyelem nem terjedt ki más népekre. Az Izraellel kötött szövetség egyik lényeges vonása volt Jahve Ex 23,22–beli kijelentése: „De ha engedelmesen hallgatsz a szavára, és teljesíted mindazt, amit parancsolok, akkor ellensége leszek ellenségeidnek, és szorongatója szorongatóidnak.” Jahvét úgy mutatták be, mint aki felülmúlja még Izraelt is a nem izraelitákhoz tartozók elleni kitartó és halálos gyűlöletben. Például a kánaánitákkal szemben: „Mert az ÚR megkeményítette a szívüket, hogy harcoljanak Izrael ellen. Ezért Izrael kiirtotta őket, nem volt irgalom számukra, hanem kipusztították őket, ahogyan az ÚR parancsolta Mózesnek.” (Józs 11,20 lásd még Ex 17,16; 1Sám 15,3) Sőt, a nép úgy gondolta, tetszik Istennek, ha az ütközetben fogságba esetteket feláldozzák. A primitív vallások történetében ez a fajta emberáldozat megszokott dolog volt. Nem az a meglepő, hogy ez a gyakorlat előfordul a zsidó feljegyzésekben is, hanem hogy olyan ritkán találkozunk vele. Egy kétségtelen példa az előfordulásra 1Sám 15, 32–33 (lásd még Bír 1,17; Num 21,1–3; 1Kir 20,42). A zsidókeresztényen törekvés, kinőni a nacionalizmust úgy a teológiában, mint a gyakorlatban, itt kezdődött: Izrael hadviselő és könyörtelen törzsieskedésénél, primitív háborús–isten hiténél.
4. A Jahve–hit kezdetben magába foglalt *antropomorfizmust* is. Eleinte nyílt fizikai realizmussal ábrázolták. Nehéz megállapítani, mikor csap át a vaskos antropomorfizmus szimbolizmusba az olyan kifejezésekben, mint Jahve „keze”, „lába”, „arca”, „szeme”, „orra”. Járt–kelt az Éden kertjében a napi széljárás idején, és természetes módon beszélgetett Ádámmal (Gen 3 [8.vers]); evett és társalgott Ábrahámmal (Gen 18,1kk). Küzdött Jákóbbal, úgy hogy a pátriárka így szólt: „Láttam Istent színről színre, mégis életben maradtam” (Gen 32,31). Az áldozat kövérje és vére Jahve számára volt főntartva, mint az ő részei a lakomából (Lev 3,16). Az Istennek felajánlott ételáldozat eredete az a primitív elgondolás volt, hogy Isten osztozik a lakoma örömeiben. A próféták antropomorfizmus elleni fellépése nyilvánvalóan magába foglalta Jahvének efféle fizikai részeseződését is az áldozatokban (Ézs 1,11; Ám 5,21–22; Zsolt 50,13). Eltekintve néhány részlettől, melyek valószínűleg szimbolikus értelműek, mint pl. az, hogy Jahve saját ujjával írta az eredeti törvénytáblákat (Ex 31,18), Mózes fizikai képet fest Jahvéról (Ex 33,21–23; lásd még 33,11). Példák Jahve kiábrázolására: Bír 8,24–27; 17,3–4, valamint 1Sám 19,12–16. Valóban, a „faragott kép” annyira megszokott volt, hogy noha voltak korábbi tiltások is, mint például a kivonulási törvényben (Ex 34,17), az első próféta, aki igazán nyíltan fellép ellenük, Hóseás, a 8. században (Hós 11,2; 8,4–6).

Összefoglalva: kezdetben a Biblia Istene olyan személy, aki bár emberfeletti erővel rendelkező, de fizikailag megtestesült, aki esetleg látható is, aki az Írások legkorábbi rétegei szerint járt, beszélgetett, küzdött, étkezett és illatot érzett (Gen 8,21), és aki megosztotta az emberrel a jó és a rossz érzelmek széles skáláját.

Jahve egész Kánaán Istene lesz

Az egyik legfontosabb alkalom, hogy Izrael változtasson Jahve–képén, akkor jött el, amikor a primitív hegy–isten Kánaán földjének területi istensége lett. Jahve jelenlétének látható szimbóluma és közvetítő eszköze a frigyláda volt. Ahol a láda volt, ott volt Jahve; ha a ládát nem vitték magukkal egy fontos vállalkozásba, akkor Jahve vezetését és erejét is nélkülözniük kellett (Num 14,41–45). Izrael földjének Isteneként Jahve uralma népe területére korlátozódott (1Sám 26,19; Jón 1,3; Bír 11,23–24; Ruth 1,16; 2Kir 3,26–27; 17,24–33; Jer 16,13). Jahve Kánaán Isteneként szükségszerűen a földművelés Istene lett. A nomád vándorlásról és sátrakról való áttérés a helyhez kötött lakhelyre, falvakra és városokra, alapvető változást hozott az életben, a gondolkodásban és a vallásban. A Gen 4,2–5–ben Jahvét úgy ábrázolják, mint aki szívesen fogadja a juhászokat, Ábel

áldozatát, de elutasítja a földművelő Káinét. Eleinte ugyanis a kánaánita baálok voltak a mezőgazdasági bőség forrásai, míg Jahve a nomád élet istene és a klánok vezetője volt az ütközetekben. Ezért egy izraelita őszintén megtarthatta törzse istene iránti hűségét hozzáfordulva katonai szükség esetén, és ugyanakkor áldozhatott a helyi baálnak, ha esőt kívánt. (Ez a jelenség a *szinkretizmus*: különféle vallási, filozófiai irányok felszínes összehangolását célzó irányzat.) Ez a folyamat közhely a vallás történetében. Mikor a keresztyénség Észak–Európába ért, ahelyett, hogy eltörölte volna a nemkeresztyén istenek szentélyeit, gyakran átvette azokat, és magába olvasztotta. Ahol eddig valami pogány istent imádtak, most a Szűzt vagy egy szentet tiszteltek, és ahogy az Rómában is történt, mikor a Szaturnália átadta helyét a Karácsony ünnepének, régi szokások új értelmet nyernek. Az egyik hatása ennek a szinkretizmusnak az volt, hogy kibővült Jahve hatásköre, mígnem egy hithű izraelita számára ő volt a gazdasági jólét forrása is. Sorra keletkeztek a mezőgazdasági ünnepek (kovásztalan kenyér ünnepe, aratás ünnepe stb.). A végén a próféta már Jahvének tulajdoníthatta az ember minden tudásának kinyilatkoztatását a mezőgazdasági technikákra vonatkozólag (Ézs 28,23–29). Mindenesetre a szinkretizmusnak súlyos ára volt. Ahol két kultúra ennyire közel él egymáshoz, a kölcsönös fertőzés minden akadály ellenére elkerülhetetlen, és Izraelre mélyen hatottak a baálokkal kapcsolatos eszmék és szokások. Így lopózott be a Jahve–kultuszba a prostitúció és a szodómia (a nemi eltévelyedések egyik fajtája: állatokkal üzőtt fajtalankodás [Szodoma város nevééről]), melyek még a központi jeruzsálemi templomban Jósias reformjának idején is előfordultak a 7. században (2Kir 23,7; Hós 4,13–14).

Az istenfogalom kibővülése

1. Az ég Istene:

Zsolt 2,4; 11,4; 103,19; 2Krón 6,18; Gen 28,12–13; 11,1–9.

2. Saját országon kívüli hatalom

(Egyiptom – nem mutatta-e meg Jahve az ő hatalmát Egyiptomban népe érdekében? Nem ő hívta el Abrahámot a káldeus Urból, és támogatta a pátriárkákat az Eufrátesztől a Nílusig tartó egész útvonalon?)

3. Határon túli istentisztelet

Ha Kémóst, Jahve és népe ádáz ellenségét lehet imádni az Olajfák hegyén (1Kir 11,7–8), akkor feltehetően Jahvét is lehet Móáb földjén.

Az istenfogalom bővülése a társadalmi problémák következtében

A nomád életű Izrael erkölce szembesült az amoriták kereskedelmi civilizációjával. A baálok nem csak a földművelés istenei voltak, hanem a gazdasági és társadalmi viszonylatoké is. Az egyik oldalon ott volt egy rétegződött társadalom kevés gazdaggal és sok szegénnyel, magántulajdonnal a föld, a víz, a pénz, a kereskedelem területén – mindez a baálok égisze alatt. A másik oldalon pedig nomádok testvérszövetsége, ahol mindenki egyért volt, s egy mindenkiért, ahol föld vagy víz sosem volt magánkézen, ahol senki sem volt túl gazdag vagy túl szegény. Mindez pedig Jahve égisze alatt. Nagy hagyomány van a későbbi törvény egyik állítása mögött: „Ne légy bosszúálló, se haragtartó a népedhez tartozókkal szemben. Szeresd felebarátodat, mint magadat! Én vagyok az ÚR!” (Lev

19,18). A konfliktus a 9. században egy titáni alak, *Illés* körül rajzolódott ki (1Kir 17–19). Ő volt a legnagyobb próféta Mózes és Ámósz között. Jelentősége Jahve, mint Izrael régi, igazságos társadalmi berendezkedésű Istene iránti rajongásában és hűségében rejlik. Hétezer izraelitát talált, akik nem hajtottak térdet a Baál előtt (1Kir 19,18). Tiltakozásuk akkor jutott tetőpontjára, amikor a tíruszi Jezábel bevezette az idegen baál, Melkart tiszteletét, annak a társadalmi rendszernek szimbólumát, amelyet gyűlöltek. A tiltakozásban rejlő gazdasági tényező fontossága nyilvánvaló Illés Nábót melletti kiállításában Ahábbal szemben (1Kir 21). „Jahve a baálok ellen” – Illés számára ez nem teológiai vita tárgya volt, inkább társadalmi lázadás. Jahve igazságosságot és testvériességet akart, nem keveseket érintő luxust és sokakat megnyomorító szükségletet. Szemben állt az elnyomó erők egyre gonoszabb növekedésével, amely odáig vezetett, hogy a király elkobozhatta valakinek, mint például Nábótnak családi örökségét még gyilkosság árán is. Itt érkezünk el a legjelentősebb tényezőhöz, mely szerepet játszott Izrael isten–eszméjének fejlődésében. A végső eredmény, hosszú idő után, nem is egyszerűen monoteizmus, hanem *etikai monoteizmus*. Hogy Jahve jellemzése nem volt kezdettől fogva ezen a prófétai szinten, és igénye az igazságosság iránt úgy a személyes viszonylatokban, mint társadalmi szinten fejlődés eredménye, az világos. Jahve, a Sinai hegy viharistene nem volt erkölcsi abban az értelemben, ahogyan Jahve, a próféták Ura az volt. Természetesen a Jahve–kultusz kezdetén is találkozunk erkölcsi elemekkel, hiszen ez a vallás önkéntes szövetség kölcsönös fogadalmain alapult. Jahve először, mint Kémós is, hegy–isten volt, de fontos tény különböztette meg őket. Kémós Móáb természeti istene volt, a móáb területek ura és tulajdonosa, ezért minden nép istene, mely azon a földön lakott. Jahve ezzel szemben szabadon, kegyelemből választott népet magának, és ennek megfelelően a nép olyan istennek fogadott hűséget, akit addig nem ismert. Ez a vallás inkább házasság által jött létre, nem születés által; nem földrajzi okokból; és így kezdettől fogva erkölcsi is volt, vállalt kötelezettségekkel.

Átmenet a henoteizmusból az elméleti monoteizmusba

Illés teológiailag henoteizmust képviselt, amely szerint hittek más istenek létezésében, de Izrael számára csak Jahve volt az Isten. Még Hóseás és Ámósz is úgy gondolták, hogy Kánaán elsősorban Jahve országa, míg a többi ország „tisztátalan” (Hós 9,3; Ám 7,17). A kérdés a következő volt: a nemzetek istenei között melyik a legvalódibb és leghatalmasabb? (Ézs 36,18–20) Az istenek közötti erőviszonyokra történő válaszadás során az első írópróféták mindinkább a monoteizmus irányába mutatnak, mivel Jahvének tulajdonították még ellenségeik sikereit vagy kudarcait is. Jahvét tartották az emberiség parancsoló urának (Ézs 10,5; Ám 9,7). Az az Isten, akinek korlátlan uralma magába foglal minden népet és nemzetet, olyan isten, akinek a riválisai hamarosan irreálissá válnak. A próféták részben csatát vesztek, amennyiben nem sikerült megőrizni a korábbi nomád testvérszövetség társadalmi igazságosságát (Mik 2,2). Másfelől viszont győzelmet arattak, mert sikerült meggátolniuk, hogy Jahvét azonosítsák a kialakult társadalmi és gazdasági egyenlőtlenséggel. Jahve nem lett nemzeti isten, egy fennálló rend isteni patrónusa, hanem erkölcsi bíró, aki még választott népét is elveti, ha megsértik az etikai normákat. Így Jahve a gyengéért volt – az elnyomó erős ellen, a szegényért – az önző gazdaggal szemben. Így Ő a társadalmi változások irányadója lett, nem a meglévő körülmények szentesítője. Az egyik legnemesebb alakja ennek a hatalmas prófétai örökségnek Hóseás (Hós 4,1kk).

Jeremiás szemében sehol semmi nem történhet Jahve nélkül (Jer 23,23–24).

Lásd még: Deut 4,35.39 (prófétai mozgalom); Jer 11,10; 16,11–13; 25,6.

Törekvés az erkölcsi monoteizmus közös birtokbavételére

1. Az istentisztelet központosítása

Ha a gondolati háttér politeista, mint az első zsidóknál, akkor a sok szentély igen frissen és élénken tartja a sok isten hagyományát. A prófétai mozgalom ezért valóságossá akarta tenni a nép számára: „Halld meg, Izrael: az ÚR a mi Istenünk, egyedül az ÚR!” (Deut 6,4). Ez a tanítás programként magába foglalta a helyi szentélyek visszaszorítását, és egy kizárólagos, központosított istentisztelet megteremtését a jeruzsálemi templomban (2Kir 23,1–28; Jer 2,28). Illés még azért volt kétségbeesve, mert Jahve helyi áldozóhalmai le voltak rombolva, két évszázaddal később a prófétai párt viszont azért, mert nem voltak. Így a Második Törvénykönyv (Deuteronomium) kihirdeti Jahve egységét és ennek elengedhetetlen kísérőjeként az egy szentély törvényét (Deut 12,1–18; 16,5–6 stb.).

2. Isten fogalmának szellemivé válása a templom lerombolása és a száműzetés révén

A templom teljes pusztulása és a mezopotámiai száműzetés felvetette a kérdést: mi lett a zsidók Istenével? (Zsolt 42,10–11). A történelemben kevés olyan példa akad tragédiának nyereséggé való hatékony átváltoztatására, mint a későbbi próféták vívmánya, akik Sion rombadőlésének csapását és a templom pusztulását Isten eszméjének lelkivé és egyetemessé tételére használták fel. Ehhez a célhoz Jeremiás már kitaposta az ösvényt. A próféták e fejedelme, akiben költői érzékenység államférfiúi tisztánlátással és mártírságra való készséggel egyesült, jóval előbb látta Sion elestét és a nép száműzetését, mint ahogy ezek bekövetkeztek. Istenképe és istenhite oly mélységesen személyes volt, hogy bárhol működhetett, ahol azt személyek igénybe vették, és annyira lelki volt, hogy még az országtól, templomtól és oltártól megfosztva is új magasságokba emelkedhetett, és új távlatokat nyerhetett. Így Jeremiás kinyilvánította Jahve egyetemes elérhetőségét, aki a *személyes imádságban* bárhol és bármikor megkereshető és megtalálható (Jer 29,12–13).

3. Az Ószövetség monoteizmusának különlegessége

Az Ószövetség monoteizmusa a száműzetés hatására virágzott ki. A teljes monoteizmus legkifejezőbb állításaiért a száműzetés nagy *Ézsaiásához* kell fordulnunk. Babilon briliáns istenei között, akik létezésüket és erejüket népük fölényével bebizonyították, a próféta stratégiája nem védekező, hanem támadó volt. Állította Jahve abszolút uralmát, egyedüli létezését és az összes többi isten semmisségét (Ézs 43,10; 44,6; 48,12–15; 41,24). Ennek igazi jelentősége csak úgy válik világossá, ha elképzeljük, hogy a próféta nem egy fölényben lévő, győzelmes nép, hanem egy megalázott, megtizedelt és száműzött nemzet Istenéről hirdette, hogy egyetlen, örök és mindenható.

A fogság előtt működő próféták már azonosították Istent az igazságossággal. Az igazságosság azonban nem helyi, hanem egyetemes kérdés. A prófétai iskola továbbment, hirdetve Jahve mindenkefelett való hűségét az igazságossághoz, még választott népe iránti hűségén túl is. Így ennek a prófétai iskolának a szemében a száműzetés nem Jahve vereségének a bizonyítéka volt, hanem felháborodásának kifejezője Izrael bűnei ellen.

A monoteizmus nemzetek feletti szemléletmódja

Az egy Istenben való hit végső fokon erkölcsi győzelem volt a zsidók számára. Az alternatíva nem is az ateizmus, hanem Babilon isteneinek realitásába és hatalmába vetett hit lett volna. Az erkölcsi győzelem fontos következményei közé tartozott az emberi életre való magasabb szintű, az országhatárokon felülemelkedő rálátás. Ez legvilágosabban a Jahve Szolgájáról szóló lenyűgöző szakaszokban nyilvánul meg, Ézsaiás könyvében. Az itt megnyilatkozó Isten az egész emberiséggel törődik, és irgalmasan az egész világ megváltását akarja. Ez az erkölcsileg komolyan vett monoteizmus, és ez az Ószövetség önmagát felülmúló dicsősége (Ézs 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12). Túlzás lenne azonban azt gondolni, hogy a nép egésze részesedett ezekben a nagy eszmékben. Semmire nem vágytak annyira a száműzött zsidók, mint lerombolt városuk és templomuk helyreállítására. Ugyanaz a számkivetés, mely megszabadította Izrael hitét régi függőségeiből és segítette egyetemesíteni azt, rákényszerítette a zsidókat – mintegy önvédelemből –, hogy kihangsúlyozzák sajátosságaikat és ezáltal meggátolják asszimilációjukat Babilon életébe. A „Szenség Törvénye” a Levitikák könyvében (Lev 17–26. fejezetek) éppen a száműzetés alatt íródott. A Sionra hazatérő zsidók nem az egyetemesség lelkületével érkeztek. És ha a templom eddig szent volt, most háromszorosan az, és mindazt a nemzeti, faji és vallási különbséget, amelyet törvény és szertartás létrehozott, most még aprólékosabban tekintetbe vették, mint eddig valaha a zsidó történelemben. Amint mindenütt az élő vallásokban, úgy az Ószövetség végén is ellentmondásokra bukkanunk a próféták nagy meglátásai illetve a nép általános hite és szokásai között. Még a száműzetés Ézsaiása is, az egész világra szóló megváltás látomása ellenére hevesen nacionalista, amikor ezt írta: „Királyok lesznek a gondviselőid, fejedelemszonyok a dajkáid. Földre borulnak előtted, és lábad porát nyaldossák.” (Ézs 49,23).

Egyéb ellentmondások:

- a) *Eszter könyve* (zsidó nacionalizmus) – másfelől *Ruth* és *Jónás* könyve (fellebbezés a faji előítélet és a nemzetek közötti ellenségeskedés ellen)
- b) Az egyik oldalon: Zsolt 137,8–9 – a másikon: Ézs 19,24–25
- c) Egyrészt: Jahve, aki csak egy templomban fogadja el az áldozatot – másrészt Jahve, aki előtt a zsoltározó így énekel: „Hiszen a véresáldozatot nem kedveled, és ha égőáldozatot adnék is, nem vennéd szívesen.” (Zsolt 51,18).

Az Ószövetség helyes értékelése a próféták nagy látásaira helyezi a hangsúlyt. Hozzájuk tartozott a jövő, és tartozik ma is. Maguk mögött hagytak egy heggyel, a háborúval és a viharral összekötött istenképet, hogy higgyenek az egyetemes Lélekben, aki a kereső embernek bárhol elérhető, az egész emberiség egyetlen Istenében, aki igazságot, irgalmat és alázatot kíván szolgálatául, és akinek jelenlétéből nem lehet eltávozni: „Hová menjek lelked elől, orcád elől hova fussak? Ha a mennybe szállnék, ott vagy, ha a holtak hazájában feküdnék le, te ott is ott vagy. Ha a hajnal szárnyaira kelnék, és a tenger túlsó végén laknék, kezéd ott is elérne, jobbod megragadna engem.” (Zsolt 139,7–10).

A templom (egyház) és a zsinagóga kettészakadásának hatása

Átlépve az Ószövetségből az Újszövetségbe új gondolatokkal és élményekkel találkozunk Istennel kapcsolatban. Az egyik fontos tényező, mely ezt a változást előidézte, a keresztyéneknek a zsinagógából való kiűzése volt. A templom már nem a keresztyéneké, hiszen megtagadták az áldozást, kívül álltak a zsidó kultikus és jogi rendszeren; kiűzték őket a zsinagógából, és idegeneknek tekintették őket. Így Jahvét nem akadályozták többé a nemzeti hűségből és a faji

kultusból fakadó kötöttségek, és ebben az új szabadságban egyetemes Istenné vált – helyi templom és választott nép helyett, mindenféle nemzetből való és a legkülönfélébb nyelvű imádókkal. Megfelelő kifejezéssel: „Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban” (Gal 3,28). Az egyházból fajra és nemre való tekintet nélküli testvérközösség lett (Csel 10,34–35). A nyitottság közvetett hatásaként a görög–római világ teológiai befolyást gyakoroltak a keresztyén istenképre. Például a Negyedik evangélium elején a Logosz jelenlétében találjuk magunkat (Jn 1,9). A sztoikusoknak és az újplatonistáknak megvolt a maguk tanítása a Logoszról: a Logosz a transzcendens Isten teremtő kiáradása és mindenekelőtt az emberek világossága. A Negyedik evangélium első verseinek lényegi tanítása nem lehetett ismeretlen Efézus művelt lakói számára; csak a Logosz Jézussal történő azonosításánál merülhetett fel nehézség.

Így tehát az Újszövetség Istene az az örök Lélek, aki nem egy bizonyos nemzet vagy választott emberfajta Istene, hanem minden ember mindenütt elérhető Istene, minden külön szertartás vagy törvényeskedő cselekedet nélkül, aki, Lélek lévén, csak lélekben imádható, aki, szeretet lévén, bárhol jelen van, ahol szeretet van és aki legteljesebben Jézus Krisztus arcán ragyogott fel.

Jézus hatása az ember istenképre

Főleg Jézus hatására változik az istenkép az Újszövetségben. Pedig – furcsa módon – nem tett új kijelentéseket Istenről, nem is használt új szavakat az istenséggel kapcsolatban. Ő volt a nagy próféták – Hóseás, Jeremiás és a száműzetés Ézsaiásának – örököse. Azt tette Jézus is, amivel a próféták próbálkoztak a maguk idejében: erkölcsileg komolyan vette a monoteizmust. Ahogy a prófétáknál, úgy nála is az Istenről való gondolkodás háttérben nem a kozmikus kíváncsiság áll, hanem az erkölcsi komolyság. Jézus a legjobb zsidó isteneszményt alkalmazta a legalaposabb erkölcsi komolysággal. (Isten lelki és egyetemes, az egész emberiséget szereti országhatárokra, embertípusra és nemzetre való tekintet nélkül, közel van az alázatos és bűnbánó szívhez, Istene a kegyelemnek és a megbocsátásnak, de az igazságnak és a büntetésnek is, irgalmas a bűnösökhöz – de nem az egyházi formaságokhoz, hanem az erkölcsi hamisítatlansághoz ragaszkodva.) Ennek forradalmian új következményei lettek.

1. Jézus mélyen belelátott a monoteizmus erkölcsi értelmébe.

Igazolhatatlan volt számára például a samaritánusok ellen irányuló faji megkülönböztetés. Sőt úgy fogta fel, hogy Isten az emberszeretet alapján ítéli meg az embert (Mt 25,34–36). Jézus volt az első a történelemben, aki komolyan vette a monoteizmust minden erkölcsi következményével együtt.

2. Jézus mélyen átéli Isten jelenlétét személyes tapasztalataiban.

Jézus Istene nem annyira szavakban nyilvánult meg, mint inkább abban az életben, amelyet Vele élt. Az a hatás, amelyet Jézus tanítványaira gyakorolt, olyan személyiségről árulkodik, akinek a számára Isten ellenállhatatlanul valóságos a lelki élményekben. Jézus olyan minőségű életet élt, hogy azok, akik őt a legjobban ismerték, nála keresték az imádság titkait (Lk 11,1), az utána következő nemzedék pedig új néven kezdte nevezni Istent: „a mi Urunk, Jézus Krisztus Atyja” (Kol 1,3).

A keresztyén istenfogalom újdonsága Jézussal kapcsolatban

Krisztus első követői igehirdetéséről való benyomásait a döbbsé felkiáltás hangján írják le: „Mindnyájan annyira megdöbbsétek, hogy ezt kérdezték egymástól: Milyen új tanítás ez?” (Mk 1,27). Az Újszövetségen végigfut az a meggyőződés, hogy a hitben, amelyről beszél, az élő Isten tört be a világba új, teremtő erővel: kezdve Jézus szavaival, mellyel saját evangéliumát új borhoz hasonlította, amelyet nem lehet régi tömlőbe tölteni, és új szövethez, amelyet nem varrnak – mint valami foltot – régi ruhára (Mt 9,16–17). Az evangélium – új szövetség (1Kor 11,25; 2Kor 3,6; Zsid 8,13; 9,15; 12,24); aki elfogadja, új ember lesz (Ef 2,15; 4,24; Kol 3,10); a keresztyének Istenhez új és élő úton jutnak el (Zsid 10,20); új életet nyer az, aki Krisztussal egyesül (Rm 6,4); és „aki a Krisztusban van, az új teremtés” (2Kor 5,17). Sőt az első keresztyének Istene nem annyira az az Isten, akiről Jézus tanított, hanem inkább az az Isten, akinek Jézust magát hitték. Pál így prédikált: „... és így nem látják meg a Krisztus dicsőségéről szóló evangélium világosságát, aki az Isten képmása” (2Kor 4,4). Jánosnál így szól Jézus: „aki engem lát, látja az Atyát” (Jn 14,9).

Jézus istenségének hatása a keresztyén gondolkodásra

Amint a tanítványok számára Jézus isteni Úr lett, istenképük is megváltozott: Krisztus lett a meghatározója. Nemcsak Krisztust azonosították egyre inkább Istennel, hanem Istent Krisztussal.

- a) Isten egyenként *törődik* az emberrel, amint ez Jézusra, „Isten képére” is jellemző volt.
- b) Isten megváltó *kegyelme és irgalma* – Krisztuséhoz hasonló. Páli szakaszok Isten kegyelméről: Rm 3,23–25; 5,15–21; Ef 1,3–7; 2,4–8.
- c) Istennek különös *szeretete a bűnösök iránt* központi és hangsúlyos lett. Az Ószövetség korai iratai szerint az embernek, akárcsak Istennek, az igazat szeretnie, a gonoszt gyűlölnie kellett. A gondolkodás fejlődése során az egyik legnehezebben elérhető eredmény az volt, hogy az irgalmas, megbocsátó, megváltó szeretetet kiterjesszék a bűnösök felé. Ez Jézus által a vallás egyik sajátosságává vált, melyet ő fáradhatatlan türelemmel mutatott be, és amelyet úgy ajánlott, mint az Istenhez hasonlóság bizonyítékát (Mt 5,43–48; Rm 5,8).
- d) Úgy látták, hogy Isten az Ő szándékát Krisztusban mutatta be, és általa hajtotta végre. A „felséges mennyei Isten” (Zsid 8,1) uralkodott a történelem alakulásában, de ezt az irányító hatalmat (Rm 9,20–21) most úgy fogták fel, mint „az Ő örök szándékát, amelyet Krisztus Jézusban, a mi Urunkban megvalósított” (Ef 3,11).
- e) Isten legjellemzőbb tulajdonsága az a fajta *szeretet* lett, amelyet az Újszövetség írói Krisztusban találtak. Pál igen jól értette Mesterét: „mert meg vagyok győződve, 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.” (Rm 8,38–39; lásd még: Rm 15,1–3; 2Kor 8,9; 10,1; Gal 6,2; Ef 3,18–19; Fil 2,1–5; Kol 3,13; 1Jn 4,16).

Isten megváltói tette az Újszövetség érdeklődésének középpontjában

Az Újszövetség érdeklődésének középpontjában nem is egy eszme, hanem inkább egy tett áll. Isten Krisztusban egy mindennél fontosabb cselekedetet vitt végbe a világért, amely annyira meghatározó, hogy minden ember jövője ettől függ – ez a keresztyén Szentírás legfőbb

meggyőződése. Az Újszövetség látása szerint Isten igazságos és szerető Akarat, nagy tettek végrehajtója; a történelem folyamat az ő szuverén uralma alatt, melyben döntő eseményeket visz véghez; az egyház választott eszköze céljai elérésére. (A hellén világnézet szerint Isten egy mozdíthatatlan Létező, akit az ember tényleg igyekszik elérni, de aki nem tesz semmi rendkívülit a világban; a történelem maga hiábavaló, örök körforgás, mely nem vezet sehova.) Isten legnagyobb tette már bekövetkezett: elküldte Fiát a világba. Ezért az első keresztyének nem csupán reménykedtek a jövőben, hanem egy már megtörtént esemény boldog kisajátítóiként éltek. Meg voltak győződve, hogy Isten országa már eljött (Mt 12,28), hogy „múlik a sötétség és már fénylik az igazi világosság” (1Jn 2,8), hogy itt és most beléptek az „örök életbe” (Jn 3,36), hogy már „újonnan születtek” (1Pt 1,23) és megmentettek „a Szentlélekben való újjászületés és megújulás fürdője által” (Tit 3,5), és hogy megkapták a jogot, hogy „Isten gyermekei legyenek” (Jn 1,12). Bizonyosak voltak abban, hogy ehhez fogható még nem történt a világegyetemben, és számukra Isten az a valaki volt, aki ezt megtehetette. Ahogy az ősi zsidók számára Jahve mindenekelőtt az a Lény volt, aki kivette őket Egyiptomból, úgy az őskeresztyének számára Isten az a valaki volt, aki megmentette őket a sötétség hatalmától, és átvitte őket Fiának országába. Ez által a megváltó tett által a hívők úgy érezték magukat, mint akiket bevezettek az istenfűség új élményébe. Isten vágyik az ő fiaira. Pál így szól: „mert a teremtett világ sóvárogva várja az Isten fiainak megjelenését” (Rm 8,19), azután: „de amikor eljött az idő teljessége, Isten elküldte Fiát..., hogy Isten fiaivá legyünk” (Gal 4,4–5). Az Újszövetség szerint tehát ez most beteljesedett. Mindazok, akiket „Isten lelke vezérel, Istennek fiai” (Rm 8,14), többé nem szolgák, hanem fiak és örökösök, akik Istent „Abbának, Atyának” szólítják (Gal 4,6–7; Rm 8,15). Jézus figyelmeztetésétől, hogy „legyetek Atyátok fiai” (Mt 5,45) egészen a páli levelekig, a Krisztus általi fiúvá fogadtatás keresztyén örömeig (Ef 1,5), ez a gondolat fut végig. Így Isten *Atyasága* az Újszövetségben az *(isten)fiúság* keresztyén élményéről beszél.

A Szentháromság tanának eredete

Egy Isten létezett, de egy Úr is – az isteni világhoz tartozó –, aki őt a legteljesebben felfedte; épp így egy Lélek volt, a „Lélek, aki bennetek lakik” (Rm 8,11). A keresztyénség hamarosan úgy gondolkodott az Atyáról, mint aki a Fiában jelentette ki magát, és aki minden hívő számára azonnal elérhető a bennünk lakó Lélek által. Pál egy áldásban fejezi ki ezt a kibővült Isten-ideát, ma jól ismert formula: „Az Úr Jézus Krisztus kegyelme, az Isten szeretete és a Szentlélek közössége legyen mindnyájatokkal” (2Kor 13,14). Isten már nemcsak kozmikus teremtő, atya és király volt, hanem kinyilatkoztatott jellem, „telve kegyelemmel és igazsággal”, és bennünk lakó lelki jelenlét. De ez mind még nem szentháromság-dogma. Inkább az istenhit kitágulásáról és meggazdagításáról volt szó. A Szentírás nem szolgáltat jó nyersanyagot a vallási dogmatizmus számára. Nemcsak az Istenről alkotott eszméi vannak a változás állandó folyamatában, de mindenütt tudatában van az isteni természet mélyes mélységének, mely felfoghatatlan és megfejtethetlen (Jób 11,7–8; 1Kor 2,10; Ézs 40,28; 1Tim 6,16; Ef 3,19; Kol 1,27; 2Kor 3,17; Rm 11,33).

Összefoglalás

Hihetetlenül nehéz lehetett volna ilyen eredményekre gondolni Izrael istenfogalmának korai kezdeteiből. Visszatekintve valóban lenyűgöző látványt nyújt az az út, amelyet az Istenről alkotott eszme bejárt a Biblia egészén keresztül. Ez az út:

- a) viharistennel kezdve egy sivatagi hegyen, olyan emberekkel végződik, akik ezt mondják: „az Isten Lélek, és akik imádják őt, azoknak Lélekben és igazságban kell imádniuk” (Jn 4,24).

- b) háborús törzsi Istennel kezdve, aki híveit véres diadalra vezeti ellenségei fölött, az **1Jn 4,16**-tal végződik: „És mi ismerjük és hisszük azt a szeretetet, amellyel Isten szeret minket. Isten szeretet, és aki a szeretetben marad, az Istenben marad, és Isten is őbenne.”
- c) területi Istennel kezdve, aki szerette saját klánjának embereit, de gyűlölte az emberiség többi részét, a **Jel 5,9**-cel végződik *egy* egyetemes Atyát imádva: „Méltó vagy arra, hogy átvedd a könyvet és feltörd annak pecsétjeit, mert megölettél és véreddel vásároltad meg őket Istennek minden törzsből és nyelvből, minden nemzetből és népből.”
- d) kezdve egy olyan istennel, aki sétál egy kertben a nappali szellőben vagy aki megmutatta a hátát Mózesnek különös kegye jeleként, azzal az Istennel végződik, akit „senki nem látott” (**Jn 1,18**), és akiben „élünk, mozgunk és vagyunk” (**Csel 17,28**).
- e) kezdve egy istennel, aki parancsot adott gyermekek és csecsemők irgalmatlan lemészárlására, avval az Istennel végződik, aki „nem akarja, hogy elveszen egy is e kicsinyek közül” (**Mt 18,14**).
- f) kezdve egy istennel, akitől a nép Sinainál félelmében visszariad, és ezt mondja: „Isten ne beszéljen velünk, mert akkor meghalunk” (**2Móz 20,19**), azzal az Istennel végződik, akihez elhagyatott helyen magányosan imádkoznak, és akinek bennünk lakó Lelke a mi láthatatlan barátunk.
- g) kezdve egy istennel, akinek legmagasabb látomása társadalmi szinten a törzsi győzelem volt, azzal az Istennel végződik, akinek imádói az igazság és béke világra szóló birodalmáért könyörögnek.

II. AZ EMBER FOGALMA

A primitív elme számára az egyén törzsének alárendeltje

Az Ószövetség emberfogalmának fejlődése két fő szempontot foglal magába: az egyén viszonyát társadalmi csoportjához és az egyén természetét önmagában. Mai kifejezésekkel a Biblia éppúgy beszél az ember szociológiai, mint pszichológiai vonatkozásairól.

Jahvének törzsi istenként való felfogása – ami azt jelentette, hogy Jahve védelmezi Izrael törzseit mint csoportot és háborút visel az ellenséges törzsekkel mint csoportokkal szemben – nemcsak teológiai, hanem egyfajta szociológiai gondolkozásmódot is magában rejtett. A gondolkodásnak ezen a fokán a személyes ember, az egyén elmerült törzsi viszonylataiban. Az emberek – egyenként – nem képviseltek önálló fontosságot és jogokat. A társadalom szerkezete, épülete messzemenően fontosabb volt, mint annak egyes építőkövei. Ebben az időben a társadalmi csoport (a család, nemzetség, törzs) volt a legfontosabb tényező, a folyamatos valóság, amelyből az egyén származott, amelyhez elválaszthatatlanul tartozott, és amelytől függetlenül létének nem volt sem értelme, sem rangja sem jogai. Nem a személyek adták a csoport értékét, hanem a csoport adta a személyek jelentőségét. A mai gondolkodás szerint a társadalmi szervezet azért létezik vagy kellene léteznie, hogy a személyeket szolgálja; az ősi népeknél a személy csak mint csoportjának egy mozzanata szerepelt, létének értelme csoportbeli funkcióiban volt. Míg a zsidó patriarkák élénk történetei és kapcsolatuk Istennel valószínűleg jórészt legendaiak, kétségkívül bemutatják azt aényt, amely minden korban érvényes, hogy kiemelkedő személyiségeknek kiemelkedő élményeik vannak. Azonban a korai társadalmakban a maradandó lényeg a társadalmi csoport egésze volt, sokkal inkább, mint annak egyes tagjai.

Az Ószövetség személyiségfelfogása: az egyén beleolvad társadalmi közegébe

Izrael kezdeti társadalmi élete a patriarkális családban összpontosult. A vérrokonság határozta meg az emberek egymás közti viszonyait a családon belül, ahol a családfő pap, tulajdonos és bíró volt egy személyben, de szélesebb körben a nemzetségek, törzsek szintjén is. Azt gondolták ugyanis, hogy valamely ősnek a vére utódai ereiben folyik tovább. A törzs tagjai elsősorban nem individuumok voltak, hanem leszármazottak, egy rokonság képviselői. Nem ők alkották a törzset, hanem a törzs őket, s az ebből fakadó hűségbeli és áldozati kötelezettségek abszolútak voltak. Ilyen társadalmi háttérük volt tehát a korai héber feljegyzéseknek, és ennek néhány illusztráló példája félreérthetetlen.

1. *A bosszú törzsi kötelesség volt.* Ha egy vérszövetség bármely tagja ellen vétettek, akkor a szövetség minden tagjának kötelessége volt bosszút állni (Gen 4,23–24). Ha eggyel szemben vétettek, az olyan volt, mintha a törzs minden tagja ellen vétkeztek volna; így például Ábrám magáénak tekintette az unokaöccse ellen elkövetett sérelmet is (Gen 14,14–16).
2. Ez a bosszú nem feltétlenül az elkövető ellen irányult, hanem *irányulhatott az egész család, nemzetség vagy törzs ellen*, amelyhez a vétkes tartozott, sőt annak egy ártatlan tagja ellen is (2Sám 21,1–14; 2Kir 9,24–26; 10,1.7–11).
3. A bosszúelv ugyanakkor *a józan bírói ítékezés alapjául is szolgált*, amint Hammurabbi törvénykönyve mutatja, mely legkésőbb Kr.e. 1955. és 1913. között keletkezett. E szemita

törvénykód alapelveiben és alkalmazásaiban annyira hasonlít a későbbi zsidó törvénykezéshez, hogy vagy közvetlen hatásról lehet szó, vagy, ami valószínűbb, közös örökség van a háttérben. Hammurabbi szerint, ha egy építő olyan szerencsétlenül épít meg egy házat, hogy az összedől, és a lakó fia halálát okozza, akkor nem az építőnek, hanem a fiának kellett meghalnia; és ha egy gonosz ember valamiképpen egy asszony halálát okozza, nem a férfinak, hanem a lányának kellett meghalnia. A megtorlás törvényének szemita alkalmazásai rokon szelleműek a korai zsidó gondolkodással. Az Ószövetségben nem a kegyetlenség, hanem a testvérszövetség, vérrokonságon alapuló, jól megfontolt bírói eljárás mód a felelős azért, hogy egy embernek a bűne miatt egy egész családot elpusztítottak, mint Ákán esetében (Józs 7).

4. Annyira mélyen gyökerezett a vérrokonság, az azon belüli összetartozás tudata az akkori gondolkozásban, hogy ez nemcsak igazságszolgáltatásukat, hanem *teológiájukat is áthatotta*. Hogy Jahve megbünteti ellenségeinek még dédunokáit is (Ex 20,5b), ez nem az átörökkléssel magyarázandó, hanem azzal a felfogással, miszerint az egyén teljesen beleolvad vérségi kötelékeibe. Az egész törzs vétkezett egy embernek a bűnében, és ezért az egész törzsnek kellett szenvednie. Az individuumnak önmagában nem volt rangja, megkülönböztető jogai.
5. A korai totalitarizmus (= az élet minden területére kiterjedő diktatúra) egy másik tanúbizonysága az abszolút tulajdon jog gyakorlata. Jefta például teljhatalmat élvezett egész vagyona és teljes házanépe fölött. Ezen az alapon joga volt Jahvének szólni „bármit, ami kijön elé háza ajtaján” (Bír 11,30–40). Lányának nem voltak saját jogai, mint önálló személyiségnek. (Ugyanígy nem voltak Iphigeniának sem, amikor Agamemnon emberáldozattal akarta lecsendesíteni Artemisz haragját.)

A helyettes bűnhődés, amikor valaki mások helyett szenved, és megtisztítja őket azáltal, hogy hordozza megérdemelt büntetésüket – szégyenletes a mai igazságeszmények alapján. Csakhogy az Ószövetség háttérében nem álltak az egyén érdekeit védő modern igazságeszmények, és a Bibliában ennek a ‘bűnhődésnek’ sehol sincs olyan értelme, amelyet a modern teológia tulajdonít neki modern jogrendszereket feltételezve.

A helyettes szenvedés bibliai eszméjének alapja – mikor valaki mások bűnét illetve büntetését hordozza – abban van, hogy a személyiséget nem önmagában fogták fel, hanem mint csoportjának egy tagját, ahol egynek a bűne a legszigorúbb értelemben mindenkinek a bűne, egynek a büntetése, mindenkinek a büntetése, egyvalakinek az áldozata – mint Jefta leányának esetében is – mindenkinek az áldozata.

A helyettes bűnhődés (jóvátétel) bibliai fogalma itt gyökerezik, és legfőbb ágait – például „ahogyan Ádámokban mindnyájan meghalnak, úgy a Krisztusban is mindnyájan életre kelnek” (1Kor 15,22) – nem érthetjük meg a fogalom eredetének figyelmen kívül hagyásával.

6. Még egy további tényező is világossá teszi, hogy egy társadalmi csoport mennyire magába szívta tagjait, az egyéneket. Az Ószövetség kezdetén még nem beszélhetünk általánosságban „személyes vallásról”. Mózes ugyan közvetlenül járult Jahvéhoz, mint törzsének képviselője, de a törzs többi tagja semmit sem akart elintézni bizalmasan, magával Istennel. Még érinteniük sem volt szabad azt a hegyet, ahol Jahve lakott. Jahvének annyira félelmetesnek tekintették, hogy kérték, ne beszéljen közvetlenül velük, különben meghalnak (Ex 20,19).

Összefoglalva: az Ószövetség kezdetén az egyén, a személyiség lényegében elmerült a társadalom tömegében. A bűn ténye és a büntetés bizonyossága, a rossz, a helytelen érzete és a bosszúállás gyakorlata, az igazságosság ideálja és a vallás hatalma – mind valóságos, működő erők voltak, de az egyén csak úgy találkozott velük, mint egy közösség tagja.

A társadalmi szolidaritás felbomlásának okai

1. Az első ok abban a hatalmas életformaváltozásban keresendő, melynek során Palesztínában a zsidók *áttértek* a nomád életstílusról *a földművelő*, majd a városi–kereskedelmi *életre*, s ez elősegítette az individualizmus kialakulását is.
2. A második ok *a növekvő erkölcsi és vallási nonkonformizmus* (= a fennálló rendszertől, az uralkodó nézetektől való eltérés) volt. A törzsi társadalomban a nonkonformizmus túrhetetlen bűn. Meg voltak győződve, hogy a nép jóléte, Isten tetszése és kegyelme függvénye a törzsi szokások és tilalmak egyöntetű tiszteletének és a vallási szertartások egységes elvégzésének. Egyetlen embernek a vétke – mint Ákán esetében –, vagy egyetlen családnak az engedetlensége maga után vonhatta az egész nép szerencsétlenségét, az isteni nemtetszést (Num 16,1kk). A teljes egységet mindig nehéz fenntartani, de Izrael esetében lehetetlen is volt, amikor a zsidókat az új kánaáni civilizáció és a Baál–kultusz erkölcsi és vallási konfliktusokba sodorta. Nemcsak törzsek és más nagyobb csoportok kerültek döntő választások elé, hanem kisebb közösségek, sőt, az egyének is. Semmi sincs, ami parancsolóbban életre hívná a személyiség értékének és magasztosságának érzetét, mint az erkölcsi választás gyakorlása. A próféták, akik erkölcsi és vallási döntésekre szólítottak fel, ezáltal a nonkonformizmus útját egyengették, és a nonkonformista magatartást jutalommal párosították. Az egyik ilyen próféta Illés (1Kir 18,21). Azután Ámósz, Hóseás, Mikeás és Ézsaiás. Ézsaiás például Izrael reménységét nem az egész nemzetre vonatkoztatta, hanem csak az igaz maradéokra. Izrael a maga egészében túl romlott és engedetlen volt (Ézs 1,24–31; 10,20–23; 6,11–13). Noha a nonkonformizmus eleinte tarthatatlan bűn volt, most szükséges erény lett. Nem véletlen, hogy a Deuteronomium, mely a száműzetés előtti prófétai párt eszméit összegzi, kifejezetten visszautasítja a régi teóriát, hogy ártatlan személy más bűnéért bűnhődjön (Deut 24,16).
3. *A száműzetés maga* is kényszerítette az individualizmus létrejöttét. Jeremiás volt az a próféta, aki a legnagyobb mértékben hozzájárult az ember lelki fejlődésében az egyén jelentőségének felismeréséhez. Titokban kellett Istenhez folyamodnia, és a külső, lerombolt templom helyébe egy belsőt találni: „Ó, URam, én erőm és mentsváram, menedékem a nyomorúság idején!” (16,19a; lásd még Jer 15,15–18). Ez személyes vallás. Az Istennel való személyes kapcsolat élménye, melynek Jeremiás volt az egyik teremtő előfutára, rendkívüli mértékben előmozdította az egyén kiemelkedését a tömegből. Az eredmény az lett, hogy Jahvéban meglátták a személyes Istent, aki mindenkivel egyenként törődik és aki mindenkit bensőleg fenntart. Ebből az új megtapasztalásból származik a száműzetés után keletkezett 139. zsoltár (1–5).
4. *Az erkölcsi hadviselésben is változás ment végbe*. A száműzetés után éppúgy, mint előtte, a próféták végső célja a nemzet megváltása volt akár önmagáért, akár a világ érdekében. De a bűnt, amelyből a nemzetnek meg kellett váltatnia, egyre inkább az egyéni életen belül lokalizálták, és a remélt megváltást mind jobban az egyén átalakulásától (transzformációjától) tették függővé. Itt Jeremiás – követve Hóseás és Ézsaiás tradícióját – megint csak fontos szerepet játszott. A nemzetben elburjánzó gonosz végső forrását tárta fel, és azt az egyes személyek romlott gondolkodásában és viselkedésében jelölte meg (Jer 17,9; 6,19; 4,14; 31,31–34).
5. A felsorolt hatások közepette a társadalmi tömeg elvesztette válogatás nélküli massa–jellegét, a személyek világosságra és fontosságra emelkedtek, mígnem *a régi társadalmi szolidaritáson alapuló igazságesezmények tarthatatlanná váltak*. Az ártatlannak ne kelljen szenvednie a bűnös helyett. Ki–ki a maga lábán álljon, és a saját tetteiért feleljen. Ennek az új tanításnak **Ezékiel** volt a leghajthatatlanabb szószólója (Ez 18).

6. Az egyes ember nagyobb jelentőségre emelkedésének oka volt még *a kialakuló feltámadás-hit*, miszerint legalább néhányan fel fognak támadni a Seolból, a halottak országából. Nyilvánvaló, hogy az ember a halál élményét és a feltámadást nem tömegekben éli át, ez mindenkinek egyéni tapasztalata; a halál egy generáció számára sem széles átkelőhely, hanem olyan útelzáró forgókereszt, amelyen csak egyenként haladhatunk át. A Seolból való feltámadás hite éppúgy keletkezett a személyiség növekvő fontosságából, mint amennyire vissza is hatott rá. Igaz ugyan, hogy a halálon túli életben csak kevesen és részlegesen hittek (Dán 12,2), sőt ezt a hitet többen gúnyosan visszautasították, mégis a pusztán tény, hogy a feltámadás lehetősége megjelent a judaizmus gondolatvilágában, felettébb hangsúlyossá tette a személyiség fontosságát.

Jézus az emberi személyiségről

Jézus minden lelki érték középpontját a személyes életben és annak lehetőségeiben jelölte meg. Ő volt az első, aki rávilágított az emberi lélek értékére.

1. Jézus nyíltan szubjektív volt, amikor az élő vallás természetét írta le. Középpontjául az Istennel való személyes és bizalmas kapcsolatot rendelte (Mt 6,6), etikai gyümölcseit pedig az ember belső hajlamainak helyességéből, a tiszta lelkiülből vezette le (Mt 7,16–20). A jellem tisztaságát, a motivációk, a lelkiület helyességét semmilyen külső – önmagában mégoly értékes – cselekedet sem pótolhatta (Mt 6,1–4.5–15.16–18). Ebből a szempontból Jézus Jereimás folytatója, mivel a külső gonoszt belülről származtatta (Jer 4,14 vö. Mt 15,19–20).
2. Ezzel együtt Jézus meg volt győződve a személyiség erkölcsi alkalmasságáról. A tékozló fiúban benne volt az az erő, mely által ezt mondhatta: „Útra kelek, és hazamegyek apámhoz.” (Lk 15,18). A házasságtörő asszonyban is benne volt a lehetőség „többé nem vétkezni” (Jn 8,11). Jézus gondolkodásában Isten annyira elkötelezte magát a jó támogatására, hogy az isteni erőforrás azonnal rendelkezésére áll mindenkinek, aki akaratával a helyeset választja.
3. Nem véletlen az sem, ahogyan Jézus a családi életet leíró kifejezéseket, elnevezéseket használja. A család ugyanis az a társadalmi közege, ahol minden tagnak alapvető, nélkülözhetetlen értéke van. Egy igazi otthon, tekintet nélkül arra, hogy hány gyermek él benne, tisztában van tagjainak egyéni helyzetével, jogaival, értékével, és elidegeníthetetlen jelentőségével. Ez a koncepció jól jellemzi Jézus látásmódját az emberiségről. Hitt abban, hogy az ilyen otthonnak a szemlélete kivihető a gonosz világba. Vagyis minden emberre úgy kell tekinteni, mint Isten gyermekére, akik valódi és lényeges értékkel bírnak. Isten minden gyermekének jót akar, akár megérdemli, akár nem: „... ő jóságos a hálátlanok és gonoszok iránt...” (Lk 6,35–36; lásd még Mt 5,45), és elkedvetlenül törődik velük akkor is, ha önfejtűek és csökönyösek (Lk 15).
4. Jézus meggyőzéséhez tartozott az is, hogy az ember erkölcsi sorsa itt a földön és a halálon túl is személyes ügy. Az egyik fő tényező, mely az emberek figyelmét az egyén sorsa felé irányította, mindig is a halhatatlanságban való hit valamilyen formája volt. Az egyéni halhatatlanságban való hit az intertestamentális korban vált a farizeusok meggyőzésévé, majd Jézusban, illetve az utána következő keresztyén közösségekben jutott igazán győzelmes bizonyosságra. Az azonban nyilvánvaló, hogy az egyén sorsa a halálon túl személyes kérdés.
5. Jézus tanításában, az egyén jelentőségének teljes elfogadásában részt vállal az a hit is, hogy Isten személyesen törődik az emberrel (nemcsak tömegében) (Mt 10,30; Lk 12,6–7). Hogy Jézus a személyiség jelentőségét olyan magasra értékelte, nem jelent szélsőséges individualizmust (= az egyéniség bálványozása; az egyes személy, az egyén érdekeit a

közösség vagy a társadalom érdekeivel szembeállító illetve annál magasabbra helyező szemlélet), inkább az evangélium számára nyitott vele kapukat az egyetemesség felé. Jézus maga rendkívül érzékenyen bánt az egyes emberekkel, még egy római századossal vagy a samáriaiakkal is (Mt 8,5–13; Lk 10,25–37; Jn 4,1kk). Ez egy történelmi paradoxon: a keresztyén egyetemességet a keresztyén individualizmus segítette elő.

6. Isten országa. Jézus üzenete kétségkívül nem volt individualista abban az értelemben, hogy az egyes lelkeket Isten egyetemes és tökéletes szuverenitása fölé vagy azzal szembe helyezte volna, mintha az előbbivel törődött, az utóbbival pedig hanyagul bánt volna. Ellenkezőleg, tanításában, igehirdetésében az elsődleges elem éppen a közelgő Isten országának a meghirdetése volt – mindenesetre elválaszthatatlanul Isten személyek iránti gondoskodásától. Jézus szerint Isten országa már itt van, és ezt az Isten akaratának cselekvésével ismerjük el. Isten uralma olyan jelen valóság, mely a jövőben teljesebbé válik – ez Isten országának jelentése Jézus tanításában. Isten most *de jure* (= jogilag) uralkodik, és majd *de facto* (= ténylegesen) fog uralkodni. Ha azonban valaki azt gondolja, hogy Isten országa megvalósítható itt a földön valamilyen új társadalmi rend keretén belül – akkor nem érti az Isten országa teljes jelentőségét. Nincs az a szociális reform, ami megvalósíthatná Isten egyetemes és örök uralmát itt a földön. Isten jövődó királysága magában foglalja a szociális problémák végét azok minden nyomorúságával, és megfigyelhetjük, hogy Jézusban mindig olyankor merült fel aggodalom a társadalmi gonoszságokkal kapcsolatban, amikor észrevette azok rontó hatását az emberekre. A megkárosított, megnyomorított ember hívta elő Jézusból társadalmi üzenetét (Lk 10,30–37; 16,19–31; 18,2–6; 19,2–10; Mt 25,42–43). Jézus számára a legfőbb rosszat a beteljesületlen személyiség jelentette, akivel rosszul bántak; a legfőbb jót pedig a bővülő életre felszabadult személyiségben látta. Ha tehát kielégítő képet akarunk festeni az örök Országról, annak tartalmaznia kell a személyes élet beteljesülését. Jézus az Ország eljövételét apokaliptikus kifejezésekkel írta körül, mikoris egy mennyei beavatkozás drámai módon felfordítja a földi *status quo*-t (= az addigi helyzetnek megfelelő állapot), de ennek végső kifejelete számára nem azt jelentette, hogy valamelyik faj vagy nemzet győzelmesen uralkodik a többi fölött, hanem hogy ott az emberi lények végre eljutnak a bővülő életre.

Individualitás az Újszövetségben

Az individualitás elve benne van az Újszövetségben. Krisztus minden emberért meghalt (2Kor 5,14–15; Zsid 2,9). Felbecsülhetetlenül értékes az emberi lélek azáltal, hogy az isteni megváltás tárgya lett. Isten szereti, Isten Fia meghalt érte, örökké tartó sorsot hordoz magában – így az emberi lélek kiemelkedően a legértékesebb valósággá vált a földön. Az emberi élet azonban túlságosan bonyolult ahhoz, hogy egy pusztua individualista formula által felfogjuk.

1. Először is az első keresztyének arra kényszerültek, hogy a zsinagógáktól függetlenül létrehozzák saját közösségüket. Összejöveteleiken a „szeretett gyülekezetben” egymás hitét erősíthették, közmegegyezéssel véleményeiket korrigálhatták, kölcsönös bátorítás által ösztönzéseket kaptak és stabilitást nyertek. A gyülekezet olyan testté vált, amelynek minden egyes tagja fontos volt (1Kor 12). Azonban azt feltételezni, hogy az első keresztyének az egyén fontossága elvének ilyen beteljesülése mellett elkerülték a társadalmi szolidaritás problematikáját, a helyzet félreértése lenne. Az egyén és a társadalom közötti kiegyenlítődés, az egyéni és a közösségi érdek összhangja úgy a gyülekezetben belül, mint azon kívül még mindig az emberiség egyik legégetőbb problémája maradt.
2. Bármennyire is hangsúlyos volt az egyén fontossága az első keresztyének között, nem kerülhették el az egyre halmozódó társadalmi gazságokkal való szembesülést. Az biztos, hogy

az „új égre és új földre” (Jel 21,1) vonatkozó reményük megvalósulását apokaliptikus módon gondolták el. Ezek szerint a földi történelem egy váratlan isteni beavatkozás következtében drámai módon véget ér, és kezdetét veszi az új kor. Isten, nem az ember hozza el a mennyek országát a földre. Ugyanakkor a megváltás egyéni kérdés volt, nem társadalmi. Pál apostol sosem álmodott a Római Birodalom fokozatos megváltásáról. Az első keresztyének tehát, mentesülve a jelen világ megreformálásának terhétől, az isteni beavatkozás gyors bekövetkezésében bíztak, és ezzel hamarosan abba a veszélybe kerültek, hogy nem tudnak egyensúlyt tartani az egyéni és társadalmi kérdések között. Ugyanabba a veszélybe kerültek, mint az első zsidók, akik a hangsúlyt túlzottan a társadalmi szolidaritás megvalósítására tették, csak más előjellel. A keresztyének ugyanis a másik végletbe estek. Ez az a pillanat, amikor a mai hívőknek mélyeséges hálát kell éreznük az Ószövetségért és benne a nagy próféták tartós hatású tradíciójáért. Az Újszövetség egyetlen keresztyén írója sem nézett úgy szembe társadalmi kérdésekkel, mint ahogy a zsidó próféták állandóan szembesültek azokkal. Nem ismerték azt a felelősségvállalást, ami magas erkölcsi elvek alkalmazásával jár, hogy megőrizték a társadalom intézményeit, az igazgató kormányokat, a kereskedő nemzetközi kapcsolatokat, hogy szociális reformokat vigyenek végbe, vagy hogy rendszabályokat vezessenek be valamely gazdasági szisztéma méltánytalanságainak mérséklésére. Azok a mai keresztyének, akikben újra éled a társadalmi lelkiismeret, odafordulhatnak az ószövetségi prófétákhoz, hogy még ma is inspirációt, vezetést merítsenek írásaikból.

Az ember belső természetének bibliai felfogása

Amiképpen az első zsidók nem osztották fel világosan a tömeget egyedekre, úgy az egyénen belül sem tettek különbséget „lélek” és „test” között. A primitív ember számára az ember csak annyi, amennyi belőle látható – fizikai organizmus, de még később is, amikor már adekvátabb (= megfelelőbb) módon kezdtek gondolkodni az emberről, a gondolatok és a szóhasználat még mindig csak fizikai síkon mozogtak. Például a lélek fogalma a fizikai lélegzéssel kezdődött. Az élő és a holt között a legnyilvánvalóbb különbség a lélegzésben van. Így a „lélek” először anyagi dolgot jelentett. (Ugyanezen a változáson ment át a latin „anima”, a hindu „atman”, illetve a héber „nefes” szó.) A „nefes” szó előfordulási helyei (a magyar fordításban: „lélek” vagy „élet”): Gen 2,7; 42,21; Ex 23,9; Num 21,5; 1Sám 20,4; 1Kir 17,22; 19,10; Zsolt 19,8; 35,4. A zsidó könyvekben az emberi testnek mintegy nyolcvan részét jelölik meg. Az agy azonban egyáltalán nincs megemlítve, és nincs kifejezésük az idegekre, a tüdőre, sem a rekeszizomra. A gondolkodást a szívvel hozták összefüggésbe, nem az aggyal (Ézs 10,7; Mt 9,4). (Érdekes, hogy még Arisztotelész sem tulajdonított az agynak más funkciót, mint a vér hűtését.) Az Ószövetség, akárcsak mi, a szív szót használja az érzelmi élmények kifejezésére (1Sám 4,13; 25,36; 2Sám 14,1; Bír 18,20). De ugyancsak a szív szót használja az értelmi működés körülírására (Deut 7,17; 1Sám 16,7; 1Kir 3,9). Számunkra ez a beszédmód jelképes, de kezdetben a zsidók és a keresztyének számára szó szerinti értelmű volt. A zsidó vallás sohasem nötte ki azt a felfogást, hogy az ember élete elválaszthatatlanul össze van kötve testével. Ezt bizonyítja az a tény is, hogy a halál utáni életet – mikor ennek reménye egyáltalán felmerült – csak a test újjáéledése árán tudták elképzelni. Pál apostolnál már a feltámadott test – lelki test; többé nem „hús és vér” (1Kor 15,35kk).

Az ember erkölcsi és lelki aspektusai

A zsidók rendszeresen nem bonyolódtak metafizikai spekulációkba. Értelmük gyakorlati beállítottságú volt, érdeklődésük alapvetően erkölcsi, gondolkodásmódjuk pedig szemléletes és

drámai. Nem hoztak létre elvont, mindent magábafooglaló általánosításokat tartalmazó filozófiát, mint a görögök vagy a hinduk. Számukra az ember eleinte olyan fizikai organizmus volt, amelyet a lélegző-lélek elevenít meg; végül eljutottak az emberhez, mint jellemhez, akinek legfőbb dolga a helyes erkölcsi viselkedés, akinek igazi értéke lelki minőségében van, és akinek az erőforrása Isten Lelkében található. A héber „*ruah*” szó is többféle jelentésmódosuláson esett keresztül, a lélegzéstől a szélfúváson át egészen a Szentlélekig. (Bír 8,3; 14,6; 1Sám 30,12; 16,14–15; 2Sám 22,16; Gen 26,35; Ex 15,8; Jób 4,9; 27,3; Zsolt 18,15; 51,11; 104,29; Ézs 26,9; 61,1; Ez 37,9).

Az emberi természet felfogásának hasonlósága az Ó– és Újszövetségben

Az első keresztyének hasonlóképpen gondolkoztak az ember belső természetéről, mint a zsidók, egészen addig, míg a görög filozófia hatása alá nem estek. Ebben a tekintetben Jézus népének hű fia volt: sohasem spekulált test és lélek viszonyáról. Érdeklődése alapvetően erkölcsi; nem az anyagi és az anyagtalan között tett különbséget – ezzel a megkülönböztetéssel sosem foglalkozott –, hanem a morális és immorális között. Amennyiben ez magába foglalja a testet, mint a lelki élet lehetséges ellenségét, Jézus a test legteljesebb alárendelését ajánlja, és ezt egy jellegzetes hiperbolában (= túlzás, túlzást tartalmazó kifejezés) úgy fejezte ki, hogy jobb a kezét vagy lábat levágni, vagy a szemet kivájni, ha azok az ember magasabb (lelki) életét botladozóvá teszik (Mk 9,43–47). Jézus számára, mint a próféták számára az ember olyan lény, akinek két legfőbb képessége az erkölcsi élet és az Istennel való kapcsolat. Jézusnál – akárcsak az Ószövetségben – a „szív” az ember benső életét takarta (Mt 5,8; 6,21; 15,19; 12,34). Vannak olyan, az Újszövetségben használt kifejezések, amelyek nem érthetőek igazán, csak mint héber szavak görög megfelelői. A „*nefes*”-ből „*psziché*” (= lélek) lett (Mt 2,20; 6,25; 10,39; Fil 2,30). A Mt 10,39-nek nincs adekvát fordítása az angolban (magyarban). Próbálkoztak már az „élet”, a „lélek” és „önmaga” kifejezésekkel, de az eredeti többet jelent, mint a fizikai élet, kevesebbet, mint a metafizikai lélek, és mást, mint a pszichológiai én. Így Jézus egyik legnagyobb kijelentése (Mk 8,36) többféleképpen fordítható: (1) Miért jó az egész világot bírni az embernek, akinek meg kell halnia? (2) Miért jó valakinek az egész világ birtoklása egy ideig, ha ezért örökre elveszített lélekkel fizet? (3) Mi jó van az anyagi nyereségben, ha annak ára lelki veszteség? Valószínűleg mindháromból van valami az eredeti jelentésben. A „*psziché*” szó is – akárcsak a héber „*nefes*” – jelentésmódosulásokon esett át a lélegző lélektől a belső lelki élet és jellem fogalmáig. A skála egyik végén van a Csel 20,10, ahol Pál még lélegezni hall egy feltételezett halott embert, és így szól: „Ne aggódjatok, még benne van a lélek (psziché)”; a skála másik végén az 1Pt 2,11, ahol a szó teljes lelki értelme nyilvánvaló: „... tartózkodjatok a testi vágyaktól, amelyek a lélek ellen harcolnak.” A görög „*pneuma*” a héber „*ruah*” megfelelője, mely először szintén szept jelentett, végül pedig szellemet (magyarul ezt is inkább léleknek fordítják – ford. megj.). A szó régi asszociációja azonban nem veszett el teljesen: „A szél fúj, amerre akar: hallod a zúgását, de nem tudod, honnan jön és merre megy; így van mindenki, aki a Lélektől született.” (Jn 3,8)

Az ember fogalma Pál leveleiben

Pál megkülönböztető látásmódja szerint az ember belső természetében éles ellentét van a hústest és a lélek (spirit) között. Görög befolyás az is, hogy az olyan kifejezésekben, mint „*hústest*”, „*óember*” (Ef 4,22; Kol 3,9; Rm 6,6), „*tagjaimban levő törvény*” (Rm 7,23), „*tagjaitok, melyek ezen a földön vannak*” (Kol 3,5) Pál a bűn székhelyét értette (Rm 7,18; 8,6; Gal 5,17). Sőt, a „jó” fogalmát is bizonyos hellén színárnyalattal használta (Rm 7,18; 2Kor 13,7; Gal 4,18; 6,9; 1Thessz 5,21). Az 1Kor 11,14–15-ben úgy beszél Pál a természetről vagy természetesről, ahogy ezt egy

sztoikus tette volna. A mértékletesség dicsérete és az „erény” használata **Fil 4,8**-ban akkor általános, divatos formula. Ahogy az „értelem” szót használja Pál, az is inkább a görög gondolkodással rokon, nem a zsidóval (**Rm 7,23.25**). A **Csel 17,28a** idézet Aratustól. Mindezek ellenére Pál gondolkodásának alapjai a zsidó hagyományon nyugszanak. Az ő végső ideálja nem a testtől való megszabadulás volt, hanem a test megváltása (**Rm 8,23**). A halandó test távolról sem gonosz lényegileg, hanem potenciálisan jó és Istennek szentelendő: „Tagjaitokat se adjátok oda a bűn szolgálatára, hogy a gonoszság fegyvereivé legyenek, hanem adjátok oda magatokat az Istennek, mint akik a halálból életre keltetek. Tagjaitokat is adjátok át az igazság fegyvereiként az Istennek.” (**Rm 6,13** vö. **12,1**; **1Kor 6,13.15.19**). Pál nem az anyagi hústestet állította szembe az anyagtalan lélekkel (szellemmel), hanem a természeti embert, akit nem Isten Lelke inspirál, azzal a lelki emberrel, akit Isten kegyelme átformált. A hústest így Pál szóhasználatában az emberi természet megváltatlan részének metaforája. Az ember Pál számára kettős teremtmény. Egyrészt – mint természeti lény – testből és lélekből áll (fizikai életből és lélegzésből). De a teljes ember csak úgy jöhet létre, ha ez az eredeti test és lélek a Szentlélek uralma alá kerül, mikoris az isteni jelenlét kontrollálja az „óembert”, és újjáteremti. Először, másodszor és harmadszor is Pál érdeklődése az ember erkölcsi visszaszerzésére, kigyógyítására irányult. Az embernek át kell formálódnia természetes testi, értelmi és érzelmi képességeivel lelki (szellemi) személlyé. Az egyetlen cél a teljes ember megszületése, vagyis a testből és lélekből álló ember megváltása az Isten Lelke által. A keresztyén mozgalom így az egyénnek a bűnből és halálból való megváltása evangéliumát vitte a görög világba. Míg a görögök az egyéneken belül az anyagtalan lelket különböztették meg az anyagi testtől, addig a zsidók és az első keresztyének a bűneiben élő természeti embert különböztették meg a megváltott embertől, aki nem test szerint él, hanem a Lélek szerint (**Rm 8,4**).

Összefoglalás

Kezdetben az ember úgy jelenik meg, mint fizikai organizmus, a lélegzés és a vérkeringés életelvével. Értelmi és érzelmi élményei, tapasztalatai testi szervei működésének következményei. A hétköznapi ember megkülönböztethetetlenül beleolvad a tömegbe egyéni rang, külön remények, személyes jogok és azon igény nélkül, hogy Istennek gondja van rá, nemzetétől vagy törzsétől függetlenül. A Biblia végén pedig az ember olyan halhatatlan lény, aki erkölcsi életre és Istennel való kapcsolatra képes, és a tömegtől megkülönböztetett személyiségében bírja legfőbb értékét. Önálló rangja, saját jogai vannak, és éppúgy meg van áldva az istenfiúság kiváltságával, mint örök rendeltetése iránti felelősségével.

III. A HELYES ÉS A HELYTELEN

Az Ószövetség igazságfogalma

A zsidó etika középpontjában az igazság („mispát”) állt. Az igazság tartalma, jelentése azonban többször változott a zsidó gondolkodás hosszú folyamata alatt. Az Ószövetség etikája a törzsi igazságossággal kezdődik, amelynek fő erényei és főbb korlátjai nyilvánvalóak. Erénye abban volt, hogy rendkívüli erővel tartotta össze egy-egy rokonság, csoport tagjait. Kölcsönös függőségben és hűségben éltek egymással, vagyonilag megközelítően egyenlőek voltak, és úgyszólván mindenki mindenkit ismert. Szeretni a klán tagjait és gyűlölni ellenségeit, felelősséget érezni a törzsön belül egymás iránt, de a törzsön kívül ilyen felelősséget nem ismerni – ugyanannak a dolognak két oldala volt.

A korai Ószövetség erkölcsének érvényességi köre

A korai zsidó etika legnyilvánvalóbb korlátja érvényességi területének szűkössege volt. Az a lelkiület, mely egyszer azt mondta Amerikában, hogy csak a halott indián a jó indián, a lelkiismeret teljes megnyugvása mellett azt mondta Palesztinában, hogy csak a megölt amálekita jó amálekita. Vagyis az amálekíták felé nem ismerték el az erkölcsi kötelezettséget, így míg a zsidók törzseiken belül a *fair play* és az emberiség rendkívüli magaslataira értek el, erkölcsiségük vertikális iránya nem párosult horizontális kiterjedéssel. A gyakran idézett sámueli mondás: „jobb az engedelmesség, mint az áldozat” (1Sám 15,22) azzal van összefüggésben, hogy a zsákmányolt állatokkal együtt az elfogott amáleki királyt is meg kellett volna ölni (1Sám 15). Ez nem azt jelenti, hogy Sámuel embertelen volt. Sőt, ahogy a feljegyzésekből látjuk, fennkölt, alázatosan hűséges és kedves személy lehetett. De az a terület, ahol ezeket a tulajdonságait gyakorolta, nem terjedt túl azon a törzsszövetségen, amelyhez tartozott.

Különbséget tettek az idegenek között aszerint, hogy állandó lakos volt-e, vagy csak átmenetileg tartózkodott Izrael területén; s míg az előbbieket az igazságtalan bánásmód tilos volt (Deut 1,16; 27,19), sőt a szeretet velük szemben is parancs volt (Deut 10,19), addig a többi idegennel szemben nem ismerték el ezeket az erkölcsi kötelezéseket (Deut 7,2; 23,3: kevert vérű = ammonita vagy moábita; más esetekben voltak enyhítések: 23,8–9). Lásd még: Deut 15,1–3.

Az erkölcsi köteleességvállalás még századokon át a zsidó közösség tagjaira korlátozódott. Az a küzdelem, mely ennek a korlátozottságnak a megszüntetéséért és az etikai felelősségvállalás egyetemes gyakorlásáért folyt, az egyik legnehezebb és legfontosabb, amelyről a Biblia beszél.

A nők személyi jogainak korlátozása

A zsidó etika másik korlátozottsága kezdetben abban volt, hogy a törzsön belül léteztek olyan osztályok, amelyek nem élvezték a személyi jogok teljességét.

A nőknek például alacsony társadalmi rangjuk volt, jogaikat korlátozták. A korábbi tereméstörténet szerint a nő csak utógondolat, nem egyenlő a férfival, hanem csak melléktermék; a kígyóval együtt ő a felelős Ádám bűnbeeséséért, és ezért a vajúdás fájdalmával, mint különleges büntetéssel lett megátkozva (Gen 2,18kk). A törzsi társadalomban a nő először apjának, később

férjének tulajdona volt. A család (hímnemű) feje még el is adhatta lányait rabszolgának (Ex 21,7). A nő ingóvagyonként való kezelése persze súlyos visszaélésekhez vezetett. Így például Lót szabadnak érezte magát arra, hogy felajánlja két szűz leányát sodomita férfiak szenvedélyének a célból, hogy így megfossa őket kéjvágyuktól (Gen 19,8a). Még a Tízparancsolat is együtt említi a nőt a házzal, szolgálkkal, ökörrrel és számmárral, mint amit nem szabad a felebaráttól megkívánni (Ex 20,17). Tény az is, hogy az udvarlás folyamata egyfajta kereskedelmi ügyletet is magában foglalt (Gen 34,12; 24,53; 29,1–30). Ez a kép azonban túlzó lehet. Az olyan nevek, mint Mirjam, Debóra, Eszter és Judit mutatják, hogy a nők még vezetői szerepre is emelkedhettek, és ezt egyetlen korban sem tudta semmilyen rangelmélet megakadályozni. A szerelem is éppúgy utat tört magának és Rebeka vagy Ráhel szerelmi történetei kétségkívül megisméltélődhetnek más családokban is (Gen 24,67; 29,20). Merev törvények örködték a nők tisztasága felett, és rendkívül szigorúan büntették a szajhaságot (Gen 38,24), az erőszakos nemi közösülést (Gen 34), és a házasságtörést (Gen 26,9–11). Ezek a törvények nemcsak azt mutatják, hogy a nők jelentőségét elsősorban szexuális képességeikben és hasznosságukban látták, hanem felfedik azt is, hogy az anyaságnak és a feleség társadalmi rangjának igen magas értéke volt (Ex 20,12; 21,15.17; 1Sám 25,9kk → Abigail, mint a család feje).

Akárhogyan, a korai társadalmakban súlyos terhek neheztedek a nőkre. A család nevének folytonossága termékenységükön múlt, és ezért ennek központi jelentősége volt a nők értékének megítélésében (Deut 25,5–10 → a sógorházasság törvénye). A poligámia is éppen ezért természetes volt a korai Izraelben (Bír 8,30; 1Kir 11,3). A legáltalánosabb gyakorlat szerint valószínűleg két feleség volt egy családban. Ilyen otthonban született Sámuel is (1Sám 1,1–2a). A későbbi törvények nem hoztak lényegi változást. A nő törvényes értéke alig volt több, mint a férfi értékének a fele (Lev 27,3–7). Ha egy anyának lánya született, kétszer annyi ideig volt tisztátalan, mint amikor fiút szült (Lev 12,1–2.5). Ami a válást illeti – csak a férfinak voltak jogai. Bármely férj bármilyen okból elbocsáthatta feleségét, de nem létezett rendelkezés arra az esetre, ha a feleség akart megszabadulni kegyetlen férjétől (Deut 24,1–4). A zsidó törvénykezés ebben a tekintetben jóval embertelenebb volt Hammurabbi törvényeinél, amelyek évszázadokkal korábban keletkeztek.

A rabszolgák személyi jogainak korlátozása

A rabszolgák képezték azt a másik osztályt, amelyik nem rendelkezett teljes személyi joggal. A rabszolgaság épp olyan természetes volt, mint a poligámia. Egy törvény az Exodus könyvében javítani szándékozik a rabszolgák helyzetén, de csak addig megy, hogy kijelenti: a rabszolgatulajdonosnak bűnhődnie kell, ha rabszolgája, akit megsebesített, azonnal meghal; ellenben elkerüli a büntetést, ha a rabszolga még tovább él egy-két napig – „hiszen a pénzéről van szó” (Ex 21,20–21).

Zsidó zsidónak két módon válhatott rabszolgájává: eladósodásból vagy a lányok eladása útján. A hímnemű rabszolgát a hatodik év után szabadon kellett engedni (Ex 21,2) – ezt a törvényt azonban inkább megszegették, mint tisztelték. Ha nőrabszolgáról volt szó, és mint ágyas, nem találtatott elég megfelelőnek, el lehetett adni, igaz, nem idegennek (Ex 21,7–8). Ha férj és feleség együtt mentek rabszolgaságba, együtt is szabadulnak a hetedik évben; de ha a férfi az urától kapott feleséget, akkor csak a férfi mehetett el szabadon, még akkor is, ha közben gyerekeik születtek (Ex 21,3–4). Két további törvény: Ex 21,26–27; 21,16.

Ezek a törvények kíméletesek akarnak lenni, ugyanakkor kimutatják egy elfogadott rendszer embertelenségeit. Az özvegyasszony kétségbeesett kiáltása gyakran hangozhatott az országban: „Szolgád, az én férjem, meghalt; és te is tudod, hogy szolgád félte az URat. Most eljött a hitelező, hogy elvegye két gyermekemet rabszolgájaként.” (2Kir 4,1) A prófétai iskola hatására a későbbi rendelkezések szerint már a nőt is szabadon kellett engedni a hetedik évben (Deut 15,12).

Nyilvánvaló, hogy a zsidók lelkiismerete küzdött a rabszolgarendszer kegyetlen részleteivel, de a rendszert magát természetesnek vették, és úgy tekintettek rá, mint társadalmuk lényeges, nélkülözhetetlen részére.

A vallási törvény- és tilalomrendszer erkölcse

A zsidók a törzsi szokások és tilalmak, a vallási szertartások bonyolult rendszerére, sőt ezek minden apróbb részletére is úgy tekintettek, mint Isten akaratára. Az ilyen előírásoknak és tilalmaknak a betartása azonban majdnem teljesen külsőséges viselkedés dolga. A lélek minőségének és céljainak, a cselekedetek indítékainak a kérdései hiányoztak ebből az etikai képből. A helyes eszméje így az Ószövetség elején a külsőségesség korlátjától szenvedett, és ez a korlátozottság továbbra is – ahogy Jézus találta – a zsidó etika egyik legnagyobb problémája maradt. A probléma természete két fő vonatkozásban jelentkezett:

1. Egy ember megtarthatja az előírásokat külsőleg is, anélkül, hogy ennek mélyebb kapcsolata lenne belső lelki tulajdonságaival. A későbbi legalizmus (= törvényeskedés; ragaszkodás a törvény betűjéhez) gyökerei ide nyúlnak vissza, a törzsi társadalom életgyakorlatáig.
2. A külsőségesség általi erkölcsi korlátozottság egy másik vonatkozásban is megnyilvánult. Izraelben a törvények erkölcsi – az emberek egymáshoz való viszonyát szabályozó – és vallási – a szertartások folytatására vonatkozó – részei együttesen gyakoroltak ellenőrző és irányító hatalmat a nép élete fölött. Az állandó veszély abban volt, hogy az utóbbi helyettesítőjévé válik az előzőnek az Isten szolgálatában, vagyis a szertartásokra vonatkozó előírások betartása elnyomja vagy helyettesíti a felebarát iránti erkölcsi kötelezettségek gyakorlását. A szent ünnepekre, a szombat megtartására vonatkozó törvények, az áldozattal, a tiszta és tisztátalan ételekkel kapcsolatos előírások terjedelemben, és így fontosságban is jóval jelentőségteljesebbeknek tűnnek, mint az erkölcsi viselkedést szabályozó rendelkezések. A megfelelő arány és perspektíva hiányában kialakult az a megrögzött felfogás, hogy Jahve kiengesztelhető pusztán szertartásos viselkedés által. Bár e felfogás ellen a próféták állandóan küzdöttek, befolyását nem tudták kiküszöbölni, amint ezt az orthodox judaizmus (zsidó vallás) ma is tanúsítja. Valóban, egy nagy próféta, még Ezékiel is egy kalap alá veszi a házasságtörés, a bálványimádás és vérontás bűnét az evésre helytelenül előkészített hússal (Ez 33,25–26). A zsidó történelem egy későbbi előadása a Krónikák könyvében Dávid elbizakodott, szemtelen tettének, a népszámlálásnak tulajdonítja a pestis kitörését (1Krón 21,1–17). A népszámlálás tabuja gyakori jelenség volt a korai vallásokban. Azt gondolták, hogy népszámláláskor az ember olyan adatot akar megtudni, amit csak az Istennek van joga ismerni.

A törvényeskedés és szertartásosság tehát a zsidókat arra kísértette, hogy a helyes életről vallott felfogásukban külsőséges dolgokhoz ragaszkodjanak, és ezzel a kísértéssel úgy a nagy próféták mint Jézus behatóan és állandóan foglalkoztak.

Megbocsátás az ellenségnek

A Biblia korábbi iratai szerint kezdetben a megtorlás volt a törvényes eljárás módjának megfelelő elv (Ex 21,23–25; Zsolt 137,8–9). A megtorlás elvéhez való szigorú ragaszkodás ekkor még távolról sem jelentett embertelenséget, sőt így szabtak határt a bosszúvágy fékevesztett haragjának. A megbocsátás eszméjének tanulmányozásához történelmi kiindulópontul Lámelek éneke kívánczik, melyben Lámelek a bosszú jogáért kiált: „Embert ölök, ha megsebez, gyermeket is, ha megüt. Ha hétszeres a bosszú Kainért, hetvenhétszeres az Lámelekért!” (Gen 4,23–24). Éppen ezért a

„szemet szemért, fogat fogért” törvénye először erkölcsi haladásnak számított. A következő lépés az volt, hogy hangot adtak annak az elgondolásnak, hogy a gonosz megtorlása nem az ember dolga, hanem Isten ügye (Deut 32,43; Zsolt 118,7; Péld 20,22; Rm 12,19). További előrelépést jelentett, amikor a bosszúállást, a megtorlást bizonyos körülmények között helytelenítették, rosszalatták (Ex 23,4–5; Péld 25,21; 24,17–18 → ami a megokolást illeti, az nincs túl magas erkölcsi szinten; Jób 31,29–30; Lev 19,17–18 → ez a nagylelkűség csak az izraelitákra vonatkozott). Látszólag éles ellentét van a Gen 45 (József megbocsát testvéreinek) és az Eszter könyve 9 fejezetének (a zsidók bosszút állnak ellenségeiken) felfogása között. Az erkölcsi magatartásbeli különbség azonban csak látszólagos. József megbocsátott testvéreinek, és ezt Eszter könyvének írója is bizonyára helyeselné, míg József történetének írója is kétségkívül egyetértene Eszter könyvével abban, hogy az idegen ellenség nem tartozik abba a kategóriába, akik felé ilyen nagylelkűséget kellene tanúsítani; sőt megbocsátani nekik, vagy akárcsak visszakozni a bosszútól nem erény, hanem hűtlenség lett volna. Az isteni kegyelem határtalan kiáradása még Ninive felé is, ahogy azt Jónás könyve bemutatja, csak keveseknek a hite volt. A nép magatartását az idegen ellenséggel szemben inkább Náhúm könyve reprezentálja. A könyv diadalének Ninive eleste fölött. Így lenne ez ma is a keresztyénségben hasonló körülmények között. Jézus szavai azonban a következők: „Amikor megálltok imádkozni, bocsássátok meg, ha valaki ellen valami panaszotok van, hogy mennyei Atyátok is megbocsássa nektek vétkeiteket” (Mk 11,25; lásd még: Lk 6,27–28; Mt 5,43–45; Mt 18,21–22). Az erkölcsi fejlődés útja tehát világosan körvonalazható Lámek énekétől Jézus szavaiig a „hetvenhétyszer” bosszútól a „hetvenszer hétszer” megbocsátásig. A bosszú, a megtorlás külsőleg elintézhető. A büntetés a törvény útján végrehajtható. De az a nagylelkűség, mely Jézus szavaiban is megnyilvánult, már nélkülözhetetlenné teszi az ember belső, lelki, minőségi megváltozását. Így végül a Biblia olyan eszményekkel szembesíti az embert, amelyeknek az eléréséhez belső átforgalmazásra, újjászületésre van szüksége: „Minden keserűség, indulat, harag, kiabálás és istenkáromlás legyen távol tőletek minden gonoszsággal együtt. Viszont legyetek egymáshoz jószágosak, irgalmasak, bocsássátok meg egymásnak, ahogyan Isten is megbocsátott nektek a Krisztusban” (Ef 4,31–32).

Bűn és megváltás

Eleinte a bűn és a megváltás lényege a következőképpen összegezhető: a törzsi szokásoknak, a törvénynek való engedelmség Jahve kegyelmét, jóindulatát és a törzs jólétét jelentik; az engedetlenség viszont Jahve nemtetszését, a törzs szerencsétlenségét vonja maga után; ezért ne hágd át a törvény szabta határokat, ne kövess el bűnt. Nyilvánvaló ennek a felfogásnak a negativitása és külsőségessége. Ezen a szinten nem merült fel kérdés arra vonatkozólag, hogy képes-e az ember tartózkodni a bűn elkövetésétől, ha úgy kívánja, és következésképpen nem látták tudatosan az Isten Lelke által való belső megtisztulás szükségét sem. Az egyik leglenyűgözőbb szellemi utazás az Ószövetségben ettől a kezdettől vezetett addig a tudatosságig, hogy a bűn belső beszennyeződés, a megváltás, a bűntől való szabadulás pedig belső megtisztulás és megújulás.

Ebben a fejlődésben Jeremiás kiemelkedő szerepet játszott. Saját hívő életében a bensőségesség élménye mellett ott találjuk a kiábrándulást is, melyet a Jósias király által elrendelt reform külsőségessége miatt érzett (2Kir 23,1–25). A reform látszólag sikeres volt. Ledöntötték a helyi áldozóhalmokat, központosították az istentiszteletet Jeruzsálemben, kirekesztették a pogány kultusz legfőrtelmesebb megnyilvánulásait, és hatályba léptették a Deuteronomium törvényeit. A reform azonban csak formális maradt: a vágyak és a cselekedetek motívumainak belső forrása nem lett megtisztítva. Ezért Jeremiás így kiált: „Tisztítsd meg szívedet a gonosztól, ó Jeruzsálem, hogy megszabadulhass! Meddig maradnak még benned álnok gondolataid?” (Jer 4,14). Jeremiás élménye és szolgálata azért olyan értékes számunkra, mert ő látta meg a hit történelme során először a bűnt

Fosdick: A helyes és a helytelen

úgy, mint belső beszennyeződést, és a szabadulást, mint belső újjászületést. Krisztus előtt a 6. században meglepő világossággal felismerte a nemzet jellemének belső forrásait, és a jó, a helyes életet visszavezette – a tilalmakon és szokásokon, törvényeken és formalitásokon túl – az emberi lélek minőségéig. Ebből a meglátásból származik a próféta látomása az új szövetségről. Hitte, hogy Izrael csak így váltható meg: Isten törvénye az emberek lelkébe, szívük hústábláira lesz írva (Jer 31,31–34).

A hitnek ez az irányvonala csak lassan tört utat magának Izraelben. A zsidók a száműzetés alatt és után a pogányságba való beolvadás ellen küzdöttek, és közben kényszerűségből is hangsúlyozták megkülönböztető jellemvonásaikat. Így a judaizmusban a legalizmus (törvényeskedés) és ritualizmus (szertartásosság) egy még jobban hangsúlyozott korszaka következett. Izrael egy könyv, a Tóra népévé vált, és a megfelelő életet írott törvényekkel írták körül. Az írott törvénnyel az a baj, hogy a jóságot törvények iránti engedelmességgel meghatározva, a követendő mintát, az irányadó mértéket alacsonyra helyezi, és számításon kívül hagyja a nagy jellemek belső forrásait, valamint a lelki megújulás szükségességét. Ebből a legalizmusból származik a 18. zsoltár, amelynek erkölcsi önelégültsége párját ritkítja (Zsolt 18,21–25), és a gazdag ifjú megjegyzése: „Mindezeket megtartottam ifjúságomtól fogva” (Lk 18,21).

Jézus etikájának a lényege a bensőségesség volt. Már a haragra, a gyűlöletre is úgy tekintett, mint gyilkosságra, a kéjvágyra, mint házasságtörésre, az őszintétlenségre, mint hamis esküvésre. Jézus szerint az őszinte emberszeretetnek és az imádságnak is a lélek belső minőségéből kell fakadnia, és ezt semmilyen külső tettel nem lehet pótolni (Mk 7,21; Mt 7,18). Az erkölcsi fejlődés törzsi tilalmak külső betartásával kezdődött, és a következőkkel végződött: Jn 3,3; Rm 12,2; 8,4; 2Kor 5,17.

Pál számára a bűnnek mélyebb gyökerei vannak, mint az akaratlagos engedetlenség; a bűn mögött démoni erőt látott, ezért mondja: „nem én teszem a rosszat, hanem a bennem lakó bűn” (Rm 7,17). A bűnösséget az emberi természet lényegi részének tekintette, olyan betegségnek, amelyet nem lehet pusztán megbocsátással gyógyítani. Alapvető, belső megszabadításra van szükség; az embernek át kell lépnie a hústest birodalmából a lélek uralma alá. A régi erkölcsi gyógy mód, a bűnbánat és megbocsátás csak csillapítószer, az igazi kórt nem gyógyítja (Rm 7,18). Az biztos, hogy a megbocsátás élménye Pálnál is megtalálható (pl. Rm 4,6–11; Kol 1,14; 2,13; Ef 1,7; 4,32), de csak mint a kezdete egy mélyebbre ható, alaposabb eseménynek – az emberi élet döntő átmenetelének a hústesti létből abba a létbe, mely a „Lélekben” vagy a „Krisztus Jézusban” van (Rm 6,11; 7,24; 8,9; Fil 3,21).

Fejlődő eszmék a nőkre vonatkozólag

Ami a nőket illeti, nem annyira az Ószövetség törvényeiben, mint inkább költészetében találunk más hangot.

Az **Énekek éneke** szerelmi lírája gyakran tüzesen szenvedélyes, és fontos bizonyítéka annak, hogy a házasság alapja inkább a szerelem, mintsem a kényelmi vagy gazdasági érdek (Énekek 8,6–7), inkább a személyes választás, semmint a családi kereslet–kínálat. Valóban, az egyik fejezet szerelmi vallomása nem hagy helyet a poligámia számára: „Királyné van hatvan, másodrangú feleség nyolcvan is, leány meg számtalan. De galambom csak egy van” (Énekek 6,8–9a).

A **Példabeszédek könyvében** nem találkozunk ugyan a poligámia közvetlen elítélésével, de egyes gondolataival mindenesetre összeegyeztethetetlen: „A derék asszony urának koronája...” (Péld 12,4a, lásd még 18,22; 19,14). És mindezek fölött a 31. fejezetben az anya és a feleség olyan méltóságra emelésével találkozunk, hogy ugyanezen a házon belül riválisok léte nehezen képzelhető

el (31,10–31). A nők értékének megbecsülése a zsidó költészetben elindított egy tendenciát a törvényekben is, hogy javítsanak helyzetükön (Num 27,6–11 → örökösödés leányágon).

Ami a családi élet tisztaságát jelenti monogám alapon, Malakiás tiltakozik a válás gyakorlata ellen, és ezzel tanúságot tesz Izrael fejlődő lelkiismerete mellett (Mal 2,13–16).

Jézus szerint az ideális házasság egy férfi és egy nő egyetlen és megbonthatatlan köteléke (szövetsége), s ezzel kora gyakorlata, az általános lazaság és a férjek válójoga ellen szólt (Mt 19,4–6). A férjnek az a joga, hogy mint bíró, esküdszék és hohér egy személyben, kettévágja a házassági köteléket, és így a feleségét elűzze otthonából és gyermekeitől – Jézus szemében kegyetlenül igazságtalannak tűnik. Ebben a történelmi szituációban válik érthetővé Jézus válás elleni parancsának szigorúsága: visszautasítja a férjeknek Leviticus által adományozott törvényes válójogát (Mk 10,1–12). Jézus újra és újra védelmébe vette a nőket és a gyerekeket. A Példabeszédek könyve, noha igen magasra értékeli a nőiséget, számos helyen, ahol a bujálkodást elítéli, a felelősséget az asszony nyakába varrja, mintha a férfi csak szegény áldozata lenne a nő ravaszságának. Ezért Jézus így szól: „Aki büntelen közületek, az dobjon rá először követ” (Jn 8,7).

A tény, hogy a Gal 3,28 kijelentése Pál apostoltól származik, meg kell hogy zabolázza sok modern kritizáló heveségét, akik Pál apostolt – megfelelő történelmi perspektíva hiányában – nőellenesnek állítják be. Pálnak egy sajátos, zavarba ejtő helyzettel kellett szembenéznie. Korinthusban például kétes hírű nők és hirhedt prostituáltak vezetői szerepkört tölthettek be úgy a politikai, mint a vallási életben. A korinthusi gyülekezetben megengedni, hogy nők nyilvános funkciókat vállaljanak – szélesre tárta volna a kaput a keresztyén erkölcs teljes félreértése előtt. Az óvatosság, a körültekintés ebben a helyzetben létszükséglet volt. A keresztyének szeretetlakomáiról ugyanis azt tartották, hogy érzéki orgiákba torkollik. Így válik érthetővé az 1Kor 14,34–35. Hasonlóképpen siralmasan hangzik modern füleknek Pál állítása, hogy jobb házasság nélkül maradni, kivéve, ha nem tudják magukat megtartóztatni, mert ekkor viszont „jobb házasságban élni, mint égni” (1Kor 7,9). A félreértések elkerülése érdekében megint csak szükséges a történelmi háttér ismerete. Az idézett kijelentés eredete nem aszketikus, hanem apokaliptikus. Pál úgy gondolta, hogy az utolsó napokat élők, még halála előtt meglátja a visszatérő Messiást, és hogy éppen ezért a hátralévő kis időben fontosabb tennivalók is akadnak, mint a családalapítás. Pál azonban távolról sem volt aszkéta, hiszen nemcsak idealizálta a házasságot azáltal, hogy Krisztus és a gyülekezet viszonyát látta benne, hanem egy helyen előírja a házassági kapcsolatban a biológiai szükségletek teljes kielégítését, megparancsolva, hogy egyik fél se szegényítse meg a másikat fizikailag (1Kor 7,3–5). Az azonban igaz marad, hogy Pált nemcsak a gyakorlati helyzet kényszerítette bizonyos döntésekre; gondolatait az örökölt eszmék is meghatározták. Sohasem oldotta fel a feszültséget, mely egyfelől a nőiségről vallott magas látása, másfelől a nő tényleges rangja, helyzete – mint a férfi alárendeltje – között volt (1Kor 11,7–10). A gyakorlati helyzet elégtelensége miatt és mintegy kárpótlásul a következő versekben kijelenti, hogy nő és férfi Istenhez való viszonyukban teljesen egyenlők (11,11–12). Pál sehol sem annyira emberi és hozzánk hasonló, mint ebben a törekvésében, hogy a lelki eszményt összeegyeztesse a tényleges gyakorlati szituációval és a megrögzött hagyományos felfogással.

Az Újszövetségben tehát a nő nem emelkedik egyenlő rangra a férfival, legalábbis a gyakorlatban ez nem történik meg, de az egyenlőség eszméje csírájában jelen van. Az Újszövetség mindenesetre úgy mutatja be Istent, mint aki nem személyválogató (Csel 10,34), és ezért nem is tesz hátrányos megkülönböztetést a nőkkel szemben.

Fejlődő eszmék a rabszolgákkal kapcsolatban

A rabszolgaság intézménye sehol sincs támadva vagy megkérdőjelezve a Bibliában, néhány szakasz azonban azt mutatja, hogy zsidónak zsidó általi rabul ejtése nem mindenkinek hagyta nyugodni a lelkiismeretét: Jer 34,9; Deut 15,12–18; Lev 25,35–43; Neh 5,6kk; Jób 31,13–15; Gal 3,28.

A Filemonhoz írt levél távolról sem érdemel gyalázatot azért, mert természetesnek veszi a rabszolgaság intézményét, és nem is tiltakozik ellene, hiszen a legelőremutatóbb lépéseket teszi meg a történelemben a rabszolgaság végső kirekesztése felé. A szolga és szabad ember egyenlősége a keresztyén közösségekben természetesen a legfőbb olyan eszme volt, amely a rabszolgaság végső bukását jósolta meg.

Az emberségesség fejlődése

A késői Ószövetség és az Újszövetség írói döntő befolyást gyakoroltak az ember erkölcsi életére azáltal, hogy felfedezték a személyekben benne rejlő méltóságot, és mind erőteljesebben követelték meg az irántuk tanúsított emberséges magatartást. Az Ószövetség nagy prófétái a szegények, a kizsákmányoltak aggódó védelmezői voltak. A Deuteronomium, mely a prófétai iskola eszméit önti törvényekbe, nemcsak az árvák, az özvegyek, a szegények és az idegenek mellé áll, hanem együttérez a bűnösökkel, sőt az állatokkal is (Deut 25,1–3; 5,14; 22,6–7; 25,4; Ám 2,6–7; Ézs 1,15–17; Jer 22,15–16; Hós 11,8; Jób 31,16–22). Semmi sincs az ókori történelemben, ami felérne a nagy zsidó próféták erkölcsi minőségével és hatásával.

E prófétai hagyomány örököse volt Jézus. Etikájának két fő jellemzője a bensőségesség és az emberségesség. Ez utóbbi nem merült ki pusztán érzelemben, hanem a személyiség értékének szilárdan megfontolt megbecsülésén alapult. Jézus minden mások felé irányuló, áldozatos emberszeretettől áthatott tettének egy közös alapelve van. Akár a nőekkel, a gyerekekkel vagy a szolgákkal foglalkozott, akár az irgalmas samaritánus történetét mondta el (Lk 10,30–37), akár a szolgálat elvét hirdette ki, amelynek alapján Isten megítéli az embert (Mt 25,31–46), akár az önző fényűzést ítélte el hevesen, szemben az emberi szükséggel (Lk 16,19kk), akár meghalt az emberért, mert úgy gondolta, hogy érdemes meghalni érte – egy meggyőződés fogja egységbe minden tettet: az, hogy a személyiségnek páratlan, semmihez sem hasonlítható értéke van. Bizonyos, hogy Jézus tanításában az önbecslésnek kiemelkedő jelentősége van, és az önzetlenségnek az a fajta beállítása vagy értelmezése, hogy az ember feledkezzen meg saját életének az érdekeiről, nem nyerhet támogatást Jézusban. A személyiség nemcsak egy hasznos tett vagy valamilyen áldozatos szolgálat tárgyaként szent, hanem alanyaként is, és kinek–kinek úgy kell szeretnie felebarátját, mint önmagát (Mt 19,19b). Ebben a tekintetben Jézus az önbecslést nyíltan az erkölcsi élet részének tekintette. Mindamellet Jézus etikájának a középpontjában a szeretet állt, és ez lett az egész Újszövetség legsarkalatosabb erénye. Ismét fontos megjegyezni, hogy ez a szeretet nemcsak érzelem, hanem olyan alapvető erkölcsi magatartás, mely megfontoltan, szándékosan gyakorolható, sőt, meg is parancsolható. Máté szerint, amikor Jézus azt mondta: „Szeressétek ellenségeiteket”, hozzátette: „Imádkozzatok azokért, akik üldöznek titeket!” (Mt 5,44); Lukács szerint azt mondta még, hogy „Tegyetek jót azokkal, akik gyűlölnék titeket!” (Lk 6,27). Vagyis az ellenség szeretete a belső jóakaraton kívül magában foglalja a külső segítőkészséget. Ehhez szándékos önfegyelemre van szükség. Éppen ezért az érzelmi színezetet alá kell rendelni a lélek határozott fegyelmezésének a jó állhatatos cselekvésében. Az Újszövetségben a jóakaratot minden személy felé gyakorolni kellett, legyen az akár jó vagy gonosz, hálás vagy hálátlan, barátságos vagy ellenséges – nemre, nemzetre, fajra vagy gazdasági–társadalmi helyzetre való tekintet nélkül.

Hogy Pál apostol milyen jól értette Jézust ebben a tekintetben, azt az Első Korinthusi levél 13. fejezete mutatja (1Kor 13). A szeretet erkölcsi elvének egyedülálló helyzete az Újszövetségben az előforduló következetlenségekből is nyilvánvaló. Például míg az embernek fáradhatatlanul kell a szeretetet gyakorolnia, addig a bosszú még mindig Istené, és az örök büntetés gondolata továbbra is fennmarad. Egyfelől tántoríthatatlan jóakarattal kell a keresztyénnek még ellenségeivel szemben is viseltetnie, másfelől az új hit megtartotta a gyehenna tüzében való végtelen és reménytelen kínszenvedés gondolatát, még akkor is, amikor már ennek a gyötrelemnek semmilyen erkölcsi célzata sincs. Azonkívül az Újszövetség erkölcsi tanításának nemcsak a vallásos hagyományból, hanem a korabeli általános helyzetből fakadó ellentétes nézetekkel is szembe kellett szállnia. Ha egy keresztyén megütközik az ószövetségi Náhúm könyve fölött, mert benne szégyentelenül örülnek Ninive katasztrófális elestén, olvassa el a Jelenések könyve 18. fejezetét, s hasonló kárörömmel fog találkozni. Itt Róma bukásáról van szó, Babilon neve alatt.

Az Újszövetség tehát kihirdette a szeretet erkölcsi elvét – mégpedig egy olyan világban, melynek örökölt eszméi és gyakorlati körülményei korlátozták a szeretet alkalmazását és visszautasították követelményeit. Mindazonáltal az Újszövetség ezt a lépést megtette, és meggyőző állításaival, de mindenek felett azért, hogy ez a szeretet Krisztusban testet öltött, kiszámíthatatlanul nagy hatást gyakorolt a világra.

Az erkölcsi köteleltségvállalás alkalmazási területének bővülése az Ószövetségben

Már a Kr.e. 8.sz-ban Ámósz úgy gondolkodik Jahvéról, mint aki nemcsak Izraelnek Istene, hanem más népek fölött is Úr (Ám 1,3–8; 1,13–15; 2,1–3). Ennek a teológiának elkerülhetetlen erkölcsi következményei voltak. Ámósz hevesen támadta a nemzetközi ellenségeskedés és kegyetlenkedés legkülönbözőbb megnyilvánulásait, és megzabolázta népének büszkeségét azzal az állítással, hogy az isteni gondviselésben Izrael egyenlő a többi néppel (Ám 9,7). Tekintettel a nemzeti katasztrófára, még meghökkentőbb, hogy a nemzetközi szintű látás és jóakarát igéi éppen a száműzetés reménytelen éve alatt fogalmazódtak meg: Ézs 49,6 vö. 19,23–25. Két késői Ószövetségi könyv különösen is síkra száll a tágabb látókör érdekében: Ruth könyve a nagylelkűbb nemzetközi politikára bátorít, Jónás könyve pedig Izrael világméretű misszióját sürgeti. Ruth könyve a kevert házasságok betiltása ellen irányul (lásd Ezsdr 9,1–10,44). Egy történelmi jelentőségű szerelem útját meséli el, melynek során Ruth – egy moábita – Dávid ősanyja lesz. A könyv írója újra meg újra hangsúlyozza, hogy Ruth moábita volt (Ruth 1,4; 1,22; 2,2.6.10.21; 4,5.10), és így bevési olvasói elméjébe a tény, hogy Ruth egy idegen, sőt mi több, egy különösen gyűlölt nemzet leánya volt (vö. Deut 23,3–4; Neh 13,1–2). Jónás könyve felhívja Izraelt egyetemes missziói feladatának betöltésére, támogatja a nemzetközi jóakaratot a bosszúszomjjal és az előítéletekkel szemben. Így az Ószövetség és az egész ókori irodalom egyik legfontosabb könyve. A legsajnálatosabb képtelenségek közé tartozik a nyugati világ Bibliához való viszonyulásában, hogy Jónás könyvét karikatúráként értették, mikoris egy nagy hal szó szerint lenyel egy embert, majd három nap múlva élve kihányja magából. Feltehetőleg a könyv *allegória* (= hosszabb gondolatsoron, esetleg egész művön keresztül vitt, mozzanatról mozzanatra megvilágított metafora illetve megszemélyesítés valamely gondolatnak, eszmének stb. érzékletes formában való kifejezésére). Ebben az esetben Jónás próféta Izraelt személyesíti meg, aki gyűlöli az olyan idegen népeket, mint például Ninive lakói, és vonakodik Isten szándékának, a világméretű misszionnak eleget tenni. Jónás megfutamodása tehát nem más, mint Izrael vonakodása; elnyeletése a száműzetésnek, a kiokádás pedig a visszatérésnek felel meg; Jónás folytatódó mogorvasága annyi, mint Izrael száműzetés utáni vaksága nemzetközi köteleltségei iránt; Ninive bűnbánata prófécia az igazságosságnak megnyert világról; a mogorva, barátságtalan próféta az allegória végén pedig a

nyakas Izrael megszemélyesítése, aki továbbra is megőrzi nacionalizmustól beteg akaratát. Ez az allegorikus magyarázat azonban nem szükséges a könyv megértéséhez. A történet úgy is érthető, mint egy élénk, szemléletes, drámai példabeszéd arról, hogy Isten az egész világgal törődik, és Izrael vonakodása megosztani Isten Lelkét és céljait a világgal – oktalanság és gonoszság. A könyv ezek szerint a kegyelemmel teljes Isten képével végződik, aki könyörületes még Ninive iránt is, és népét (annak képviselőit) hasonló magatartásra, a megmentő jóakarát elsajátítására hívja (Jón 4,10–11). Így a történet vége, ha szó szerint vesszük, eléggé értelmetlen, de nagyszerű, ha úgy látjuk, mint szenvedélyes könyörgést Izrael felé, hogy végre ébredjen felelősségtudatra, mint az egyetemes Isten misszionáriusa.

Az erkölcsi kötelesség egyetemessége az Újszövetségben

Az Újszövetség szerint „a szántóföld a világ” (Mt 13,38). Amikor például Jézus az utolsó ítéletet írja le, és a világ népei a Messiás trónja elé gyűjtetnek, az ítékezés alapja nem tartalmaz semmilyen speciális zsidó elemet, megkötöttséget. A sorsa kinek–kinek azon fordul meg, hogy hogyan bánt szükségben lévő embertársaival (Mt 25,31–46). A nem zsidó ugyanazon egyetemes érvényű erkölcsi mérce alapján mérettetik meg, mint a zsidó. Az irgalmas samaritánus példázata (Lk 10,30–37) szándékos támadás a kor általános felfogása ellen, miszerint az erkölcsi felelősségvállalás egy bizonyos körön túl nem érvényes. A korai egyháznak a zsidó *partikularizmus* (= különállásra való törekvés) és fajkultusszal való küzdelméről, vívódásáról tanúskodik a keresztyén iratoknak több szakasza. Máté Evangéliuma például egyrészt kijelenti, hogy a Tóra maradandóan érvényes (Mt 5,17–18); kijelenti, hogy míg az írástudókat nem kell életükben és tetteikben követni, mégis engedelmeskedni kell annak, amit tanítanak (Mt 23,2–3); és Jézus küldetését „Izrael házának elveszett juhaira” korlátozza (Mt 15,24). Másrészt az egyetemes prófécia, hogy „az ő nevében reménykednek majd a népek”, Jézusra vonatkoztatják (Mt 12,15–21 vö. Ézs 42,1–4); a szőlősgazda példázata azt tanítja, hogy a nem zsidó, tehát pogányokból lett gyülekezet fogja helyettesíteni az elvetett Izraelt (Mt 21,33–43); a minden ember iránti szeretetről úgy beszél a Mt 5,43–48, mint az Atya igazi követéséről; a bevádolás és feljelentés hangján szól a Mt 23,1kk a zsidó vezetőkről, és ugyanakkor bátorító dicséretet kap egy római százados (Mt 8,5–10); az ítélet napján az olyan pogány városok, mint Tírusz, Szidón és Sodoma előnyben részesülnek a zsidó Betsaidával, Korazinnal és Kapernaummal szemben (Mt 11,21–24); „sokan eljönnek majd napkeletről és napnyugatról, és asztalhoz telepednek... a mennyek országában” (Mt 8,11–12); az utolsó ítéletkor „összegyűlnek minden népek” (Mt 25,31kk), és a keresztyén misszió is az egész világra kiterjed (Mt 28,19). A tanúságtételnek ez a többfélesége mutatja, hogy milyen hűséggel viseltettek a források, az eredet iránt. Keserű vita folyt a keresztyénség egyetemesítése körül, de végül a bőkezűbb, nagyvonalúbb szemléletmód győzött. Jézusnak az Isten országáról szóló tanításában nincsenek nacionalista elemek, és az erkölcs érvényességi területének sincsenek korlátai. Isten jövője uralmának nem az volt Jézus számára a jelentése, hogy Izrael majd győzelmesen uralkodik a világ felett, hanem hogy elkövetkezik egy új korszak, amikor minden ember úgy él, mint mennyei Atyjának gyermeke és embertársának testvére (Lk 13,29; Mt 12,50 → a feltétel a jellemben van, nem egy speciális fajban vagy nemzetben; Jn 3,16; Gal 3,28; Jel 5,9c).

Összefoglalás

A törzsi etikától az egyetemes érvényű erkölcsig és az egész világnak szóló evangéliumig a Szentírás az egyik legfontosabb gondolati fejlődést mutatja be a történelemben. Az erkölcsi fejlődés három fő célpontja a Bibliában a *bensőségesség*, az *emberségesség* és az *egyetemesség*. Kezdetben a

törzsi szokások külső betartása elégséges volt; végül a helyes élet magába foglalta az ember átformálódását az újjászületés (az értelem megújulása) által. Kezdetben a saját társadalmi csoporton kívül a könyörtelenség volt a parancs, végül a szeretet etikája érvényes minden ember felé, amelynek betöltése még ma is a világ legszebb reménye. Kezdetben az erkölcsi kötelességvállalás nem terjedt túl a törzs határain; végül az *egy emberiség* az *egy Isten uralma* alatt igényli az ember áldozatos szolgálatát fajra és nemzetre való tekintet nélkül.

IV. A SZENVEDÉS

A szenvedés problematikájának megfogalmazása a korai Ószövetségben

A Biblia íróinak az Istenről vallott emelkedett felfogása, mely Őt mindinkább a végtelen hatalom és tökéletes jóság fogalmaival írta körül, igen nehéz helyzetbe került, ha a szenvedés jelenségére kívánt magyarázatot adni. Az istenhívők nehézsége abban van, hogy összeegyeztessék a Teremtő végtelen jóságát és igazságosságát végtelen hatalmával egy olyan világban, mint amiben élünk. A zsidók kezdetben sorsuk szerencsés vagy szerencsétlen alakulását – más primitív népekhez hasonlóan – az isteni kegy kiadásával illetve elvesztésével magyarázták. A kezdetleges körülmények között élő ember annyira ki volt szolgáltatva a természet erőinek – a szélnek és a viharoknak, a hőségnek és a hidegnek, a szárazságnak és az esőnek, a rejtélyes betegségeknek és a váratlan szerencsétlenségeknek –, hogy szerencsés vagy szerencsétlen sorsának természetes magyarázatát először a természetfölötti hatalmak akarataiban kereste. A kérdés a primitív ember számára az volt, hogy mit tegyen a szeszélyes istenek jóindulatának elnyeréséért, hogy így magát a balsorstól megóvja. Ha például esőre volt szükség, nem erkölcsi jellemük fejlesztésére gondoltak elsősorban, hanem a kultuszban való megfelelő gyakorlatra, a sikeres varázslási technikára. Az Ószövetség gyakran reflektál arra a kezdetleges törekvésre, hogy Jahve tetszését nem erkölcsi – tehát pusztán technikai – cselekedettel megnyerjék, s így valamilyen csapást elkerüljenek (Ex 4,24–26; 1Sám 14,24–30.36–43; Ez 18,5–9; 33,25–26; 44,9). Az Ószövetség tehát kezdetben a következőképpen fogalmazza meg a szenvedés problémáját: az embert Jahve nemtetszése folytán sújtja valami; nemtetszését valamilyen helytelen cselekedet vagy mulasztás idézte elő; a megoldás nem más, mint felismerni, mi okozta Jahve haragját, és ennek megfelelően cselekedni.

A szenvedés értelmezésének módosulása a monoteizmus hatására

A monoteizmus, azaz Istennek „Mindenható Jóságként” való felfogása nem oldotta meg a szenvedés problematikáját, inkább tovább nehezítette azt. Hogyan egyeztethető össze Isten hatalommal bíró jósága az embernek az élet kegyetlen igazságtalanságairól szerzett tapasztalataival? Amikor a kapzsi boldogan él, a nagylelkű ellenben tragédiát szenved; amikor emberek, akikre nagy szükség van, fiatalon meghalnak, míg haszontalan gazemberek magas kort érnek meg; amikor két hasonló adottságú család közül az egyik rendszerint kedvező tapasztalatokon megy keresztül, míg a másikat állandóan valamilyen csapás éri; vagy amikor a gyermekek egy részét születésüktől fogva áldások kísérik, míg a többieket kedvezőtlen adottságok vagy betegségek sújtják. Ezek a tények a mai elmét éppúgy zavarba hozzák, mint a régiekét. A materialista filozófia számára a szenvedés távolról sem olyan problematikus. Az istentagadó számára a szenvedést nehéz elviselni, de nem nehéz megmagyarázni. Szerinte a világmindenség csak fizikai, szellemi eredet vagy cél nélkül; az ember esztétikájával és etikájával együtt csupán múló, átmeneti véletlenség; ebben a világban az öntudat és még inkább a lelki élmények idegenek, véletlen betolakodók. Az istenhívő azonban a világot nemcsak fizikailag fogja fel, hanem erkölcsi célt is lát benne. Számára viszont az emberi élet megdöbbentő személyes és társadalmi tragédiái elviselésük mellett nehéz intellektuális problémát is jelentenek. A korábbi formula – hogy minden jó vagy rossz szerencse az istenek kegyétől függ – új megfogalmazásban visszatért. Az istenekből Isten lett, az Istennek tetszöt pedig mindinkább a helyes erkölcsi életben adták meg. Ezek szerint tehát az ember boldogsága vagy nyomorúsága az Istentől jövő áldásnak vagy kegyvesztettségnek a következménye. Ami Isten tetszését kiváltja, az az erkölcsi jó, és amit Ő gyűlöl, az az erkölcsileg gonosz (rossz). Éppen ezért állították, hogy a

szerencsés ember feltétlenül erényes, aki viszont nyomorúságban él, az biztos, hogy bűnt követett el; vagyis, minden emberi szenvedés a bűn büntetése (Gen 18,25). A jutalom és a büntetés az első zsidók számára nem annyira egyéni, mint inkább társadalmi jelenség volt, és ezen az alapon sokáig tarthatta magát az a tanítás, hogy a boldogság mindig az erény jutalma, a baj pedig mindig a bűn büntetése. Egy társadalomban ugyanis mindig található annyi bűn, amennyi elegendő okot szolgáltat a nép szenvedésére, mint büntetésre. Ézsaiás a nemzeti katasztrófában nemcsak katasztrófát látott, hanem a társadalmi bűnökért járó megtorlást is (Ézs 5,25–26; 10,5–6). Isten tévedhetetlenül igazságos, ezért csak akkor küld szenvedést, ha az megérdemelt (Ám 3,6b).

A „szervedés = megérdemelt büntetés” formula összeomlása

A zsidó gondolkodást ebben a kérdésben jelentősen befolyásolta az a folyamat, melynek során az egyén egyre fontosabbá vált a nemzet egészében. A döntő változás Jeremiás nevéhez fűződik. A nép egészét érintő bajokban, csapásokban nem talált semmi rejtélyeset. Izrael bűnei annyira förtelmesek és állandóak voltak, hogy semmilyen megtorlás sem lett volna túl szigorú. Saját szenvedése azonban már misztérium volt számára. Ismert jól boldoguló bűnösöket, akik elkerülték a büntetést, és ártatlan szenvedőket, akiknek súlyos csapásokat kellett kiállniuk. Talán Jeremiás volt a legelső, aki a szenvedés problémáját új és igen zavarba ejtő megfogalmazásban vetette föl: „Miért szerencsés a bűnösök sorsa? Miért boldogulnak mind, akik csalárdul élnek?” (Jer 12,1–3; 15,18) A megválaszolatlan „miért?” századokkal később a keresztfőről hangzott hasonló formában (Mt 27,46). Ezt a problémát fogalmazza meg Jeremiás kortársa, Habakuk is: Hab 1,2–4.12–13 Ezekben a szakaszokban láthatjuk az igaz próféták örök dicsőségét – mert volt bátorságuk elismerni és kimondani olyan tapasztalati tényeket, amelyek ellentmondtak elfogadott teóriáknak. A magas erkölcsi szintű monoteista tanítás – hogy Isten kegyelmes és igazságos, akinek gondja van a személyes emberi jogokra – nemhogy leegyszerűsítette volna, hanem inkább még nehezebbé tette a szenvedés problematikáját.

A szenvedés, mint az egyéni bűnért járó megérdemelt büntetés

Abban a törekvésben, hogy Isten mindenhatóságát és jóságát összeegyeztessék a tapasztalatokkal, négy fő gondolatmenet rajzolódott ki.

1. A személyes szenvedést az egyén által elkövetett bűn megérdemelt büntetéseként magyarázták. Sok hithű zsidó nem látott más megoldást, mely Isten igazságosságának elvét is megvédi: a személyes nyomorúság pontos arányban áll a személy által elkövetett bűnökkel. Jó sorsról jó erkölcsre, rossz sorsról rossz erkölcsre következettek vissza, és így olyan helyzetbe kerültek, ahol a teológiai magyarázat és a tapasztalati tények állandó összeütközésben álltak egymással. Jób barátai először – mintegy megnyugtatóképpen – úgy magyarázták Jób szerencsétlenségét, hogy annak inkább fegyelmező–nevelő jelentése van, és nem büntetés elkövetett bűnökért. Nemsokára azonban érvelésük merev logikájuk és előítéleteik alapján más irányt vesz, és keresik a Jób szenvedését megelőző és megokoló bűnt. Valami szörnyű bűnnek kell ilyen tragédia hátterében állnia – állítják, hiszen Isten különben nem engedte volna meg a csapások bekövetkezését. Jób barátai így kiválóan illusztrálják, hogyan vezethet tökéletes logika tökéletesen rossz következtetésekhez (Jób 4,7–9.17). Érvelésük szerint Isten „nem ferdíti el az igazságot” (Jób 8,3); „nem veti meg a feddhetlent, és nem fogja kézen a gonosztevőket” (Jób 8,20). A régi formulát szavalják: „A bűnösök világossága kialszik, tűzük lángja nem fénylik” (Jób 18,5). Jób szembeszegül, és szinte eretnek lázadásával a történelem egyik legnagyobb *nonkonformistájává* (= a fennálló rendhez, az uralkodó nézetekhez nem

alkalmazkodó, azokat el nem fogadó személy) válik (Jób 21,7–15). A dráma befejezése előtt Jób lelkiileg kiegyensúlyozottabb és alázatosabb lesz, de értelmével visszautasítja a hagyományos magyarázatot, ami nem adott kielégítő feleletet problémájára. Az Úr végülis Jóbót erősíti meg látásában, őt jutalmazza meg, nem a barátait (Jób 42,7–8). Hogy a bűn maga után vonja büntetését ilyen vagy olyan formában (Jób 4,8), ezt az Ó- és Újszövetség egyaránt elfogadja. De míg a bűnből következtetni lehet a szenvedésre, addig a személyes szenvedés nem vezethető vissza biztosan személyes bűnre. Minden gonoszság baj, de nem minden baj büntetés a gonoszságért; a vétkezők végül szenvednek, de nem minden szenvedő szükségképpen bűnöző – ez a késői judaizmus illetve az Ószövetség magasabb szintű látása.

2. Mielőtt teljesen feladták volna a bűn és a csapások, illetve a szenvedés és a bűn közötti feltétlen összefüggés eszméjét, a régi elgondolás még sokáig élt tovább egy újabb formában. A későbbre halasztott büntetés gondolata tartotta fenn a régi formulát. „Várj és láss!” – fűzték hozzá a szenvedés hagyományos magyarázatához úgy az egyéni sorsokban, mint társadalmi szinten. Így Habakuk is, miközben elismeri a megdöbbenő igazságtalanságokat a nemzet nyomorúságában (ld. Hab 1), a jövőben várja az igaz győzelmét és a gonosz bukását (Hab 2,3). A Zsoltárokból: 92,8; 112,1–3.10; 37,1–2.10.25. A kor teológusai azonban így sem tudtak kielégítő magyarázatot adni, és – ahogy az gyakran megtörténik – az egyszerű ember közelebb állt az élet tényeihez, mint a teológusok. Malakiás úgy találja, hogy a kor embere már nem talál megfelelő összefüggést a jellem minősége és életkörülményeinek alakulása között: „Fárasztjátok beszédekkel az URat. Ezt kérdezitek: mivel fárasztjuk? – azzal, hogy ezt mondjátok: minden gonosztevőt jónak tart az ÚR, kedvét leli bennük! Vagy amikor ezt kérdezitek: hol van az igazságos Isten?” (Mal 2,17). Malakiás válasza a régi formula, kiegészítve a „várj és láss” (a magyar szövegben: „azon a napon”) gondolatával: Mal 3,14–18.

Isten ítéletének és jutalmazásának a határozatlan jövőbe való kitolása azonban nem nyugtatta meg azokat, akik saját életük során nem tapasztalták meg az igazságosság érvényesülését. Ezért az időbeni várakozást még tovább nyújtották, s az igazság érvényesülését a halál utáni életben jelölték meg. A zsidó gondolatmenet, melyből a feltámadás reménye is kialakult, a következő volt: az ember a teljes igazságot földi élete során nem tapasztalja meg; generációk tűnnek el, s az igazságszolgáltatás még mindig késik; Isten világában azonban az igazságnak nincs híja, és az igazság – a megrögzött formula alapján – azt jelenti, hogy a jóság feltétlen velejárója a jólét, a gonoszságé pedig a nyomor (Dán 12,2). Amint azt mindenki láthatta, sok személyes és társadalmi baj megérdemelt büntetés volt. De mi a magyarázata a többi szenvedésnek?

3. A kérdés megválaszolásában megoldásnak kínálkozott a szenvedés fegyelmező–nevelő hatásának hangsúlyozása. Még Jób barátai is úgy magyarázzák először Jób katasztrófáját – ismerve Jób nyilvánvaló becsületességét –, hogy a csapásoknak nem büntető, hanem nevelő célzata van: „Bizony boldog az az ember, akit Isten megfedd. A Mindenható fenytését ne vedd meg!” (Jób 5,17). A szenvedés nevelő hatása semmi esetre sem volt ismeretlen a judaizmusban, és a későbbi ószövetségi iratok világos kifejezését adják ennek (Péld 3,11–12; Jób 36,15 vö. Ez 22,18–22 és Dán 11,35).
4. Az Ószövetség legfelemelőbb gondolata a szenvedéssel kapcsolatban azonban az, hogy a szenvedés lehet megtisztító, megváltó hatású is. Bizonyos, hogy Babilon Ézsaiása nem adta fel meggyőződését, hogy Izrael bűnei büntetéseképpen szenved a babiloni száműzetésben (Ézs 50,1; 40,2 vö. 42,24–25). Mégis a próféta új szemszögből látja és láttatja népe szenvedését. A hangsúlyt nem a múlt bűneire, mint a szenvedés okára teszi, hanem előretekint a szenvedés céljára. Így a nemzeti katasztrófa míg büntetés és fegyelmezés volt egyfelől, – a hosszútávú Isten megtisztítja népét a szenvedés tüzeiben (Ézs 48,10) –, addig Izrael szenvedésének másfelől még sokkal mélyebb értelme van Isten megváltói tervében. A másokért vagy mások helyett kiállt szenvedést Isten felhasználja a világ megváltásában. A zsidókeresztyén

hagyományban ezt az igazságot először a nagy Ézsaiás látta meg világosan, és az ÚR Szolgájáról szóló ihletett énekekben fejezte ki (Ézs 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12). Ezek a versek előfeltételezik a teljessé érett etikai monoteizmust, melyben a megváltás tárgyaként az egész emberiség szerepel (49,6). A próféta úgy látta, hogy Izrael szenvedései jelentős szerepet játszanak az isteni tervben, az emberiség megmentésében. Amikor a próféta ezeket leírta, Izrael megvetett, lenézett nép volt, és szégyenüket még fokozta, hogy a száműzetést büntetésként fogták fel. Ézsaiás mégis állítja, hogy még a pogányok is meglátják Izrael szenvedésének egészen más és sokkal mélyebb jelentőségét, és ezt mondják: Ézs 53,3–6. A helyettes szenvedés megváltó hatása nem volt ismeretlen Izrael történetében (Ézs 32,32; Gen 18,22–32; Jer 15,15), de ilyen világosan sohasem fejezték ki eddig. Nem csoda, hogy az ézsaiási üzenet költeményben szólal meg. Nem véletlen, hogy milyen kiáltással kezdi a próféta misszióját: „Vigasztaljátok, vigasztaljátok népemet! – mondja Istenetek.” (Ézs 40,1). Nem csoda, hogy előre látta a hitetlenséget, amivel üzenetét fogadták, és hogy az Örökkévaló gondolatát úgy mutatja be, hogy az túlhaladja az emberi értelmet (Ézs 55,8–9).

A szenvedés rejtélye

Mikor az Ószövetség sok szenvedést úgy magyaráz, mint büntetést, fenyítést, megtisztítást vagy megváltást, még mindig marad a szenvedésben valami zavarbaejtő, megmagyarázhatatlan rejtély. Miért teremtett Isten, aki végtelen hatalommal és tökéletes jósággal bír, olyan világot, amelyben a szerencsétlenség válogatás nélkül hull jóra és rosszra, és sokszor drámai módon utoléri az istenfélő embert éppúgy, mint az Istenről tudni sem akarót? Ez a kérdés jórészt még mindig megválaszolatlan maradt.

Indiában a reinkarnációban (= lélekvándorlásban valakinek új testi alakban való újjászületése) való hit kitömté a rést. Ha a földön minden lélek újra megtestesült létező, akkor a tan, hogy minden személyes szenvedés megérdemelt büntetés, könnyen alkalmazható. Bármilyen baj is éri itt az embert, az a lélek előző életében elkövetett bűneinek tulajdonítható. Csakhogy a zsidó gondolkodás túlságosan is gyakorlatias és realista volt ahhoz, hogy ilyen okfejtést elfogadjon.

Izrael gondolkodását a száműzetés vége felé és utána a perzsa hatás befolyásolta jelentős mértékben. A zoroasztrizmus szerint a világ a jó (a Fény) és a rossz (a Sötétség) erőinek küzdőtere. Ahura Mazda az egy igaz teljhatalmú Isten, de ellenlábasa, Angra Manju szintén isteni hatalommal bír, kezdete nincs, ő minden gonosz forrása, és állandóan küzd Isten és a jó ellen. A gonosz létének titkát így visszavezették a kozmoszban isteni szinten állandóan folyó konfliktusra: a sötétség fejedelmei és ördögei harcolnak Isten és az ő angyalai ellen. Kéznél volt tehát egy kész magyarázat a gonosz problémájára, és a meglepő az, hogy ennek oly csekély hatása van az Ószövetségen belül. A zsidók, mint más korabeli népek, hittek az angyalok és démonok létezésében. A perzsa hatás előtt a zsidó demonológia (= démonokra vonatkozó hiedelmek, tanítások összessége) és az »angelológia« igen kezdetleges és rendezetlen volt. Csak a zoroasztrizmus alakító hatása után jelennek meg az angyalok hierarchiában, mint például Dániel könyvében, élükön az arkangyalokkal, a démonok pedig a Sátánban bírják legfőbb urukat. Noha a zoroaszteri demonológia és angelológia hatott a zsidó gondolkodásra, sőt ez a hatás fejlődő virágzásnak indul a késői judaizmusban és a keresztyénségben, az összhatás mégis kicsinek tűnik az Ószövetségben. Valóban, a babiloni Ézsaiás kifejezetten visszautasító: „Én alkottam a világosságot, én teremtettem a sötétséget, én szerzek békességet, én teremtek bajt, én, az ÚR cselekszem mindezt.” (Ézs 45,7) A nagy Ézsaiás ragaszkodik ahhoz, hogy egyedül Isten a világ felelős teremtője, annak világosságával és sötétségével, szépségével és bajjaival együtt.

Az Ószövetség csak három összefüggésben említi a Sátánt – egyszer gonoszul nekiesik Jóbnek, de semmit sem tehet Isten engedélye nélkül (Jób 1,6–12; 2,1–7), egyszer megkísérti Dávidot, hogy megszámlálja a népet (1Krn 21,1), végül Izrael jelképes ellenfeleként jelenik meg (Zak 3,1–2) –, de sehol sem tulajdonítja neki az egyén vagy nemzet tragédiáját.

Jób könyve is a végső felelősséget Istenre helyezi: „Bűnös ember kezébe jut az ország, elfedi a bírák arcát. Ki teszi ezt, ha nem ő?” (Jób 9,24). A zsidó gondolkodás ismételten elutasítja a könnyű megoldást, és szembenéz a gonosz misztériumával egy olyan világban, melynek Istene mindenható és jó. A következmény az lett, hogy Jób drámájának ismeretlen írója, noha nem tudta a szenvedés teljes titkát felfedni, mégis hitt a megoldás létezésében, és meg volt győződve arról, hogy túl minden magyarázaton a szenvedésnek is értelme és célja van. A szenvedés rejtélye ellenére a világban nem káoszt és céltalanságot látott, hanem rendet és célt. Teljes tanácstalanságban van, ha Isten bánásmódjára kell magyarázatot adni, de Istenben magában annál biztosabb volt. Ezt a magatartást a drámában az univerzum meglátása is inspirálja. Jób megalázza magát Isten előtt, mert a teremtett világot óriásinak, rendezettnak, rejtélyesnek és fönnségesnek találja. Ebben az élményben ugyan nem talál magyarázatot a gonoszra, de bizonyosságot nyer afelől, hogy van ilyen magyarázat; nem fejt meg a misztérium titkát, de bizalmat érez Isten iránt, aki világít neki a misztériumon keresztül is. Nem a magyarázat világos Jóbnek, hanem Isten, aki az ő végső menedéke és segélyforrása: „Csak hírből hallottam rólad, de most saját szememmel láttalak.” (Jób 42,5).

Jób könyve mellett a 73. zsoltár foglalkozik hasonlóan a gonosz problémájával (Zsolt 73). Az elégtelen megoldás, az igazságszolgáltatás pusztán későbbi napra halasztása után (17–20. versek) találja meg az igazi választ. A gonoszok nem tapasztalják meg az Istennel való bensőséges és megtartó kapcsolat élményét. Miért irigyelné őket? Mi az ő javuk és örömük a hívővel összehasonlítva? (21–26. versek) A 73. zsoltárban sem oldódik meg a gonosz misztériuma, de tanúi vagyunk győzelmes felülmúlásának az Istennel való közösség belső tudatossága és a legyőzhetetlen remény elnyerése által.

A Prédikátor könyve élénk és merész tanulmány a gonosz problematikájáról, de egészen más megközelítéssel és végeredménnyel. Minden hallott, a szenvedést magyarázó kísérletre szkeptikus választ ad (Préd 9,2–3). Megvetéssel tekint arra a reményre, hogy az igaz döntés, a helyes ítélet, ami most késik, majd a jövőben bekövetkezik, akár a halál előtt, akár utána (Préd 3,19–21). Az élet problémájának megoldását keresni az író számára csak „hiábavaló szélkergetés” (Préd 1,13–14), és látva, hogy az igazak helyét a gonoszok foglalják el, és gonoszság van ott, ahol igazságnak kellene lenni (3,16), „meggyűlöli az életet” (2,17). Nem ismeri el, hogy a világ erkölcsileg kormányozva lenne, és végül levonja a következtetést, hogy az ember nem is tudja meg soha, hogy egyáltalán mi is az élet értelme (8,14–17).

Az Ószövetség eszméi az Újszövetségben

1. Az Újszövetség világosan látta, hogy az emberi fájdalom és a kínok jó része büntető jellegű. Minden emberi viselkedésmódnak törvényszerű következményei vannak: aki elindul egy úton, az meg is érkezik valahová; aki a botnak felemeli az egyik végét, felemeli a másikat is. Az Újszövetség meggyőződése szerint a világegyetem úgy van megalkotva, hogy a lelki élet területén elkövetett hibáink nem maradhatnak felfedetlenül, következmények nélkül. A keresztyén iratok azonban már természetesnek veszik, hogy nem minden szenvedés magyarázható meg ezzel az összefüggéssel. Míg az Újszövetség egyértelműen következtet a bűnből a bajokra, sohasem következtet vissza a bajokból – egyetlen lehetséges magyarázatként – megelőző bűnökre (Lk 13,4–5).

Azelőtt nem tudták elképzelni az isteni igazságosságot másképp, csak ha az erkölcsi érdem a boldogság, a bűn pedig valamilyen szerencsétlenség, csapás formájában kiegyenlítődik. Ezzel szemben Jézus látta a természeti folyamatok roppant pártatlanságát: „... hogy legyetek mennyei Atyátoknak fiai, aki felhossa napját gonoszokra és jókra, és esőt ad igazoknak és hamisaknak” (Mt 5,45). Ahogy Jézus látta, vannak olyan bajok, amelyek utolérhetik az embert az erkölcsi jellemről függetlenül is (Mt 7,24–27; Jn 9,1–3).

A Kálvárián három kereszt állt: az egyik egy istenkáromló bűnözőé, a másik egy bűnbánó tolvajé, a harmadik a Krisztusé. A Golgota hátorzongató beigazolódása a borúlátó mondásnak: „Minden érhet mindenkit. Ugyanaz történhetik az igazzal és a bűnössel...” (Préd 9,2). A Golgota fényében megdőlt a régi elgondolás, hogy minden szenvedés büntetés a szenvedő bűneiért. A középső kereszten olyan valaki függött, aki „szent, ártatlan, szeplőtlen és a bűnösöktől elkülönített volt” (Zsid 7,26), és ez a szenvedés nyilvánvalóan nem büntetés volt. Míg tehát a bűn következtében fellépő szenvedés, mint büntetés ismert tapasztalat volt a korai keresztyének között (Gal 6,7–8), sohasem gondolták hogy ez az egyetlen magyarázat elegendő.

2. Az is magától értetődő volt, hogy sok baj és csapás oka a fenytetés vagy nevelés. Még Jézus is „szenvedéseiből tanulta az engedelmességet” (Zsid 5,8). A hit hőseinek névsora a Zsidókhoz írt levélben buzdítással végződik (11–12.fejezet), hogy a gyülekezet örömmel viselje a megpróbáltatásokat, nem mint büntetést, hanem mint fegyelmezést, megtisztítást: „Pillanatnyilag ugyan semmiféle fenytetés nem látszik örvendetesnek, hanem keservesnek, később azonban az igazság békességes gyümölcsét hozza azoknak, akik megedződtek általa” (Zsid 12,11). Az Újszövetségen végigfut a meggyőződés, hogy a zavartalan élet – faragatlan élet, hogy tragédiával foglalkozni annyi, mint a realitással foglalkozni, hogy a tragédiát jól viselni annyi, mint nagy nyereséghez jutni, és hogy a puhán kipárnázott élet sohasem válhat erőssé, bölccsé vagy jóvá. Az első keresztyének ezért nem gyalázként viselték szenvedéseiket, hanem úgy tekintettek azokra, mint kedvező alkalmakra, melyekben jellemük kiforthat és győzelemre juthat (Rm 8,28; 2Kor 7,4; Fil 1,12–14; Mt 5,10–12; 1Pt 4,13).
3. Az Ószövetség meggyőződését, hogy az emberi dráma végkifejlete erkölcsileg megfelelő (azaz igazságos és méltányos) lesz, az Újszövetség átvette és új dimenziókkal gazdagította. Nem világos, hogy az erkölcsileg megnyugtató és meggyőző végkifejlet részleteiben mit jelent, ezen a téren a két szövetség közötti apokaliptikus irodalomban igen nagy a zűrzavar. A zsidók általában – átmentve a jóságot a jóléttel, a rosszaságot a szerencsétlenséggel párosító hagyományos asszociációjukat – elégtelennek találtak minden olyan megoldást, mely végül nem juttat az igazaknak végtelen jutalmat, a bűnösöknek pedig végtelen büntetést. Az első keresztyének nem gondolták, hogy Krisztus keresztyéje az ügy végét jelenti. Ézsaiás szilárd hitét, melyet ő Jahve szenvedő Szolgájáról vallott, Krisztusra vonatkoztatták: „Lelki gyötrelmeitől megszabadulva látja őket, és megelégedett lesz” (Ézs 53,11). Vagyis az emberi dráma Isten vezetése alatt olyan kifejlethez érkezik, mely igazolja a folyamat árát, teljesíti a méltányosság követelményét. Az Újszövetség – az Ószövetséghez hasonlóan – az igazságos és méltányos végeredményt abban látja, hogy a jövő világban a gonoszok szenvednek, az igazak pedig boldogságban élnek. Ha a szenvedés büntetésként vagy fenytetésként való magyarázata nem volt meggyőző, a türelemre való felhívás most is készenlétben állt: a jelen igazságtalanságai majd az örökkévalóságban egyenlítődnék ki.

A mai értelem számára talán semmi sem olyan zavaró, kínzó az Újszövetségben, mint a ragaszkodás ahhoz, hogy a jók örök boldogsága és a gonoszok vég nélküli bűnhődése a világegyetem erkölcsileg megnyugtató végkifejlete lenne. Jézus a hagyományos judaista (zsidó) hangnemben beszél, amikor bemutatja Ábrahámot a Paradicsomban, amint Ábrahám ezt mondja a pokolban kínlódó gazdagnak: „Fiam, jusson eszedbe, hogy te megkaptad javaidat életedben, éppen úgy, mint Lázár a rosszat. Ő most itt vigasztalódik, te pedig gyötrődsz” (Lk 16,25 vö. 16,19–21) –

mintha a körülményeknek ez a megfordulása, mely azt eredményezi, hogy az emberiség örökre kettészakad kárhozottakra és üdvözültekre, az ember drámájának erkölcsileg megnyugtató befejezése lenne. A mai lelkiismeret nyugtalan marad: hacsak erkölcsi alapelvei nem teljesen hibásak, a világdramának ez a végkifejlete számára megdöbbentően elégtelen, és még az egyetemes megsemmisülés gondolata is megfelelőbbnek tűnik. Két szempontot azonban figyelembe kell vennünk, ami megvilágíthatja ezt a problémát.

Először is minden alkotó gondolkodó számára lélektani szükségszerűség, hogy gondolkodásában ne csak eredeti meglátásai legyenek jelen, hanem az a hagyományos eszmei háttér is, amelyből új gondolatai kiemelkednek és utat törnek. Ez utóbbival együtt jár a kor gondolkodási mintáinak és kifejezőmódjának az átvétele. Ha az új meglátásokat átadni kívánó gondolkodó nem venné figyelembe a hagyományos gondolkodásmódot, egyáltalán nem is szólhatna saját generációjához. Jézus is kortársai mitológikus terminológiáját használta a vég ábrázolására – pl. tűz, férgek, sírás, fogcsikorgatás egyfelől és örök boldogság másfelől. A megszokott kifejezésekkel mintegy keretbe foglalta üzenetét sőt támadását kora elvei ellen, az Istennek tetsző illetve nem tetsző életmódra vonatkozólag (pl. Lk 16,19–31). Így Jézus egyik, az emberbaráti szolgálatról szóló leghathatósabb védőbeszédében a háttérrel a régi eszkatológia adja. Itt a szolgálatot úgy állítja be, mint döntő tényezőt, melynek alapján Isten megítéli az embert, s mint az igaz vallás (hit) próbáját (Mt 25,31–46). Nehéz megmondani, mennyi veendő ebből az eszkatológikus körülírásból *ad hominem* (= magára, az illető személyre vonatkozóan, őt érintően [érvel, vitatkozik; a.m. az emberhez t.i. szabja az érveit]), és mennyi értelmezendő Jézus személyes meggyőződéseként. Mint ahogy az is bizonytalan, mennyire értette Plátó szószerint a demonológia fordulatait, mikor azokat célja eléréséhez, gondolatai kifejtéséhez használta.

A másik szempont, amelyet figyelembe kell vennünk, az, hogy a gondolati tartalom mindig fontosabb, mint a kifejezési forma, mely azt a gondolatot hordozza. Amiben a zsidók és az első keresztyének megegyeznek az ember sorsának végkifejletét illetően, az az, hogy annak erkölcsileg kielégítőnek kell lennie, jóllehet ennek a meggyőződésnek a formába öntése gyökeresen megváltozott a korai zsidó elképzeléstől Pál képéig, a helyreállított dávidi birodalomtól Isten egyetemes győzelméig, amikor „minden térd meghajol” úgy a mennyben, a földön, mint a Seolban, és „Isten lesz minden mindenkben” (Róm 14,11; vö. Fil 2,10; 1Kor 15,28). Ha vonakodunk elfogadni nagy kijelentéseket csak azért, mert elavult kifejezési formák közvetítésével érkeznek el hozzánk, akkor ne is olvassunk semmit a régebbi irodalomból. Az Újszövetség alapvető mondanivalója nem egy bizonyos megszövegezésben, hanem abban a meggyőződésben van, hogy a végső isteni elrendezés megfelelő (azaz igazságos és méltányos) lesz.

Ami a jelen szomorúságait és bánatait illeti, az Újszövetség azzal vigasztal, hogy úgy itt, mint a halálon túl az örökkévaló legyőzi a múlandót (2Kor 4,16–5,1). Jézus hangsúlyozza az Isten országának lelki természetét és hozzáférhetőségét, és ez különösen is fontos, ha meggondoljuk, hogy a zsidó apokaliptika a túlvilágba veti reményét. Jézus szerint Isten országa – noha beteljesülése csak a jövőben várható – már most itt van, és oda bejutni távolról sem pusztán jövőbeli reménység, hanem a jelen kiváltsága (Mk 10,15; Mt 12,28 vö. Lk 11,20; Mk 10,14; 12,34; Mt 5,3; Lk 17,20–21). Ezért a jelen Jézus gondolataiban nem egyszerűen sátáni, ahogy ezt akkoriban tanították. Isten országa éppúgy közvetlen élmény, mint jövőbeli reménység, és azok, akik beléptek az örök Országba, örök élettel bírnak, melynek egyik jellemzője, hogy győzelmesen felülkerekedik a megpróbáltatásokon.

Összefoglalva: A szenvedéssel való szembesülés során kimondhatatlan erőforrást jelentett az első keresztyéneknek a jövőbeli élet reménysége, de ezt a reménységet nem használták többé Isten igazságosságának igazolására a később kiosztandó jutalmak és büntetések révén. A jövőbeli élet a lélek jelen győzelmének túlárado bizonyossága volt, és majdani beteljesülését már most – közvetlen élmények által – előre megízlelhették. Ennek eredménye, hogy még rendkívül nehéz helyzetben is

tudtak örvendezni (2Tim 4,6–8). Az erkölcsileg kielégítő végkifejlet kívánalma megmaradt, de a részleteknek nincs egyöntetű megfogalmazása a keresztyén iratokban. Még az egyetemes megváltás reménye is felmerül, mikor Isten „Krisztusban egybefoglal mindeneket” (Ef 1,10).

4. Az Újszövetségben, akárcsak Jób könyvében, az igazán mélyen hívő lelkek – miközben nem tudták megmagyarázni, hogy miért enged Isten bizonyos dolgokat megtörténni – ráhagyatkoztak magára Istenre. Mindig is találkozhattunk Istenbe vetett bizalommal, mikor útjai világosak voltak – de ez csak csekély ismertetőjele a komoly vallásnak. A tudós szilárdan hisz a természet törvényszabta realitásában még akkor is, ha a keresett törvényszerűséget még nem sikerült felfedeznie; így a szentek értették Istent magát annyira, hogy Benne higgyenek, még ha tervei és bánásmódja rejtve is volt előttük. A lélek igazi győzelmeit azok tapasztalhatták meg, akik bíztak Istenben még akkor is, mikor útjai megmagyarázhatatlanoknak tűntek. Jézus sohasem mondta: „megmagyaráztam a világot”, hanem: „legyőztem a világot” (Jn 16,33).

Pál utal rá, hogy a bajok hajlamosak „elválasztani minket Krisztus szeretetétől” (Rm 8,35). Mégis, éppen ezekben „felettebb diadalmaskodhatunk” (Rm 8,37), és az első keresztyének ezt az utóbbi lehetőséget tapasztalták meg. A primitív vallásban az istenek eszközök célok eléréséhez, és ezért uralkodni akarnak felettük; az érett vallásban Isten maga a cél, és nem az ajándékai (Hab 3,17–18). Ez a magatartás jellemzi az Újszövetség keresztyéneit. Nem tekintették a kedvező körülményeket az Istenben való hit előfeltételének, mint ahogy a szerencsétlenségben sem találtak elegendő okot a hitetlenségre vagy kiábrándulásra; nem gondolták, hogy az életet mindenestől fogva megérthetik – a zsoltáríró kiáltása a keresztről visszhangzott: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el?” (Zsolt 22,2) –, de bíztak benne, hogy a nehézségeket legyőzve eljutnak a célig. Következésképpen, míg az Újszövetség tragédiák és szenvedések könyve – ártatlan gyermekek lemészárlásával kezdődik; középpontjában a keresztfeszítés áll; egy látomással végződik, melyben a mártír szentek lelkei kérdik: „Meddig még, Urunk?” (Jel 6,10) –, mégis kiemelkedően a legörvendezőbb és legujjongóbb könyv a vallásos irodalomban.

5. Az Újszövetség legfőbb hozzájárulása a szenvedés megértéséhez abban volt, ahogyan a helyettesítő önfeláldozást kezelte. Jézus előtt senki sem volt, aki teljes jelentőségében megértette volna a nagy Ézsaiásnak Izrael tragédiájáról – mint megváltó vértanúságról – vallott felfogását. Az UR Szolgájáról szóló ézsaiási versek és Krisztus küldetése közötti hasonlóságot úgy magyarázni, hogy az előbbi az utóbbiról tartalmaz jövődöléseket, az természetesen a kettő között lévő kapcsolat feje tetejére állítása volna. Valójában arról van szó, hogy az első keresztyének – 5 évszázadnyi mellőzés után – az ézsaiási igékkel magyarázták Krisztus meg nem érdemelt szenvedésének szükségszerűségét és jelentőségét. Az első tanítványok igehirdetéseikben úgy vonatkoztatták Jézusra a „Szolga” címet, hogy az egyértelműen ézsaiási forrásokra utal (Csel 3,26; 4,27.30). Mikor Fülöp az etióp kincstárnoknak hirdeti az evangéliumot, Ézsaiás 53. fejezetével kezdi, és „az írásnak ebből a helyéből kiindulva hirdette neki Jézust” (Csel 8,27–39). Péter apostol ugyanebből a fejezetből idéz, amikor a keresztyén szenvedésről beszél (1Pt 2,22–25), és a Zsidókhoz írt levél is az ézsaiási kifejezésekkel hivatkozik Krisztus keresztyére (Zsid 9,28). Igen valószínű, hogy mielőtt a keresztyének Krisztus áldozatát Ézsaiás szavaival interpretálták volna, már Jézus maga megkülönböztetett figyelmet szentelt a prófétának a Szervedő Szolgáról szóló igéire, mert bennük a messiáság igazi értelmét és saját küldetésének irányelvét látta megfogalmazva. Mikor Jézus kihirdeti küldetésének célját a názareti zsinagógában, a próféta könyvének 61. fejezetéből olvas fel (Lk 4,16kk). Keresztelő János követekinek válaszolva szintén Ézsaiásra hivatkozik (Mt 11,2kk vö. Ézs 35,5–6; 61,1). Az evangélium szó (= jó hír, örömhír) is nyilvánvalóan a nagy Ézsaiástól származik (Ézs 40,9; 52,7). Az 53. fejezetből csak egy közvetlen idézetet tulajdonítanak Jézusnak: Lk 22,37 vö. Ézs 53,12, de több hely is nyilvánvalóan sejteti, hogy a Szervedő Szolga Jézus gondolkodásának a középpontjában állt.

A próféta azt hirdette népének, hogy „nem pénzen lesznek megváltva” (Ézs 52,3), és hogy az „igaz szolga sokakat tesz igazzá és sokak bűnét hordozza” (Ézs 53,11–12); Jézus pedig azt mondta, hogy ő azért jött, hogy „életét adja váltságul sokakért” (Mk 10,45), az utolsó vacsorán pedig: „az Emberfia elmegy, amint meg van írva róla...” (Mk 14,21). Mindenesetre a szenvedés mint megváltás, ami az Ószövetségben még csak egyéni intuíció, az Újszövetségben központi gondolattá vált (Jn 12,24).

A „megfeszített Krisztus”, aki – ahogy Pál találóan mondja – „a zsidóknak megütközés, a pogányoknak pedig bolondság, az elhívottaknak Isten ereje és bölcsessége” (1Kor 1,23–24). Éppen ezért az első keresztyének nem védekező álláspontra helyezkedtek a kereszttel kapcsolatban, hanem örültek neki (Gal 6,14), és kitűzött céljuk volt, hogy megismerjék a Krisztus szenvedéseiben való részesedést (Fil 3,10). A megrögzött zsidó elgondolás – a jóságnak a boldogulással, a gonosz ságnak a szenvedéssel való képzettársítása – ezzel végképp összeomlik, és a legnagyobb szenvedő az Isten legfőbb kijelentése és az ember legnemesebb ideálja lesz.

Kifejezetten semmilyen elméletről sem olvashatunk azzal kapcsolatban, hogy a helyettes szenvedés mimódon váltja meg az emberiséget; az állatáldozatokkal (Zsid 8–10. fejezetek) és a csoportjába beolvadó személyiséggel (pl. „amint Ádámban mind meghaltak...”) összefüggő örökölt gondolatformák általánosan jelen voltak a keresztyén köztudatban; de az önfeláldozás ereje mint a megváltás nélkülözhetetlen összetevője mindazonáltal a korai keresztyénség egyik fontos igazsága. Az eredmény forradalmi volt. Az első gyülekezet tapasztalatának középpontjában egy nagy jelentőségű tragédia állt – az ártatlant meggyalázták, a bölcsességet legyőzte a tudatlanság és a vakbuzgóság, kis emberek gyűlölete és egy embertelen kormányzat igazságtalansága halálba taszította a legkiválóbb lelket. Ezek azok a tényezők, amelyek évszázadokon át arra sarkallták az embert, hogy – ahogy Jób felesége is tanácsolta – megátkozza Istent és meghaljon. Ez az a méltánytalanság, ami a Prédikátor könyvének álláspontját hihetővé teszi, és amelyik – legalábbis látszólag – igazolja a szkeptikusok kételyeit és a pesszimisták kétségbeesését. Ehelyett azonban éppen ebből a tragédiából az Istenben való sugárzó és biztos hit született. A keresztyénség tehát nemhogy nem kedvező körülmények között kezdődött, hanem kialakulásának háttérében olyan katasztrófális esemény áll, amelyről általában azt tartják, hogy lehetlenné teszi az Istenben való hitet: a legrosszabb leigázza a legjobbat, a szükséges jó fiatalon meghal, a rosszindulat sárba tiporja a jóakaratot, irgalom, méltányosság sehol. A hit pedig ahelyett, hogy belepusztulna, győzelemre jut. A tragikus kereszt olyan megváltó erőnek bizonyult, hogy magát a tragédiát, a szenvedést is megváltotta (1Pt 2,20–21).

Hosszú utat tett meg a gondolkodás az Éden kertjének legendájától, mely szerint a baj először mint büntetés lépett be a világba. Az Újszövetségben a szenvedés már magának Istennek a szívügye. A szenvedésre való készség az emberben levő isteni természet követelményévé és bizonyítékává lett. A szenvedés többé nem a szégyen, hanem a méltóság bélyege. Pál büszke testében hordozni „az Úr Jézus bélyegét” (Gal 6,17), és emögött az önfeláldozásban való személyes öröm mögött ott van Pálnak a szenvedésre való kozmikus rálátása is: tudja, hogy a szenvedés hozzátartozik a világegyetem tartó- és vontatóköteleihez (Rm 8,22).

Támadás a gonosz ellen

Tévedés lenne azt gondolni, hogy ezzel az öt – bár nagyon fontos – irányvonallal teljesen kimerítettük az Újszövetségnek az emberi szenvedéssel kapcsolatos álláspontját. Úgy a judaizmus, mint a keresztyénség, ha hű örökségéhez, nem a pusztá beletörődést tanítja az életben található rosszal szemben, hanem erőteljes támadást intéz ellene. Ha a nagy zsidó prófétákat úgy állítjuk be, mint akik birkóznak a gonosz problémájával – mintha ez csak hitvédelmi kérdés lenne, amely

intellektuális magyarázatot követel –, teljesen hamis képünk van róluk. Számukra az emberi szenvedés, különösen az embernek embertársa ellen elkövetett szörnyű gaztettei, inkább gyakorlati, semmint elvi problémát jelentettek. Küzdelmük nemcsak elméleti síkon folyt teológiai problémák megoldására, hanem a gyakorlatban kívántak érvényt szerezni az igazságosságnak az önzéssel, a beteg akarattal és a méltánytalansággal szemben. Ennek a prófétai hagyománynak Jézus és első tanítványai voltak az örökösei. Azért jöttek, hogy – amint ellenségeik mondták róluk – „feje tetejére állítsák a világot” (Csel 17,6), és ők tudták ezt. Előre tekintettek az „új ég és új föld” felé (Jel 21,1). Miközben a szenvedés problémáját igyekeztek elvi síkon is megoldani – kutatva azt a bűn megtorlásának, a jellem fegyelmzésének, önfeláldozás formájában megváltó erejének, még mindig megmagyarázhatatlan titkának és az örökkévalóságban történő végső megoldásának szemszögéből –, hűséges munkásai voltak egy olyan világnak, amelyben az ember ember elleni, mérhetetlen szenvedést okozó kegyetlenségei megszűnnek. Ahol a szenvedésről van szó az Újszövetségben, ott nagy háború dúl a jó és a gonosz seregei között. Az Újszövetségben a gonosz elsősorban nem olyan tényező, amit meg kell magyarázni, hanem olyan erő, amit le kell győzni. Ebben a harcban a keresztyének magukat „Isten munkatársainak” vallották (1Kor 3,9), és azon voltak, hogy „Krisztus Jézus jó katonái” legyenek (2Tim 2,3). A Mester olyan feladatra hívta övéit, mely a szenvedést is magába foglalta: „Boldogok vagytok, ha éniattam gyaláznak és üldöznek titeket, és mindenféle rosszat hazudnak rólatok” (Mt 5,11; lásd még Mt 10,16; 24,9; 16,24; Jn 16,2; Lk 14,26). A jézusi tanítványság – miközben megment a szenvedés alacsonyabb rendű formáitól, pl. a bűnért járó büntetéstől – hív a szenvedés magasabb rendű formájára, az önfeláldozásra.

Újabb ismeretek különös fényt vetnek erre a kérdésre. A szenvedésre való képesség távolról sem átok önmagában, hanem inkább lényeges része az érzékeny életnek, sőt az organikus lét szükségszerű velejárója. Minél magasabb rendű egy élőlény, annál nagyobb képessége van a fájdalomérzetre. Az élővilágban a legmagasabb rendű képes a legnagyobb szenvedésre, és az ember nemcsak intelligenciájában és alkotóképességében szárnyalja túl a többi élőlényt, hanem érzékenységének rendkívüli kifinomultságában, és ezért szenvedésre, fájdalomra való képességében is. Az élővilág egyik legfőbb rangjele a szenvedésre való képesség. Éppen érzékenységből következik az ember nagysága. Az élet célja nem lehet tehát a szenvedés teljes eltörlése, mert ez az érzékenység megszüntetése lenne; a feladat a szenvedés kegyetlen, barbár, haszontalan formáinak a kiküszöbölése.

A zsidó–keresztyén vallás mindig is *magába foglalt* valamilyen filozófiát, de sohasem *volt* filozófia. Lényege szerint az Isten országáért áldozatot, szenvedést is vállaló merész vállalkozás volt, és ma is az.

V. AZ ISTENNEL VALÓ KAPCSOLAT

Tényezők, melyek kezdetben akadályozták az Istenhez való közeledést az imádságban

1. A Jahvéről alkotott kezdetleges felfogás megközelíthetetlené tette őt az egyének számára (Ex 20,18–19). Mindaddig, míg a népnek Jahvéhoz való viszonyában a félelem ennyire központi volt, a hozzá való közeledés nem lehetett közvetlen, csak közvetett; Mózes és Áron, majd jogutódai megszólíthatták Jahvét a törzs nevében, de egyenként a törzs tagjai nem kerestek közvetlen kapcsolatot ilyen veszélyes istenséggel. Ráadásul Jahvét – függetlenül félelmetességétől – nem annyira a lelkek barátjának tartották, mint inkább a törzsszövetség háborús vezetőjének. A vele való foglalkozás ezért elsősorban a törzs ügye volt, nem az egyéneké.
2. Egy másik tényező, mely a későbbi imádságfelfogást eleinte elképzelhetetlené tette, az istentisztelet (Jahve-kultusz) helyhez kötése (lokalizálása) volt (Ex 20,24; Gen 12,6–7; 18,1; Bír 6,11a; Józs 24,25–28; Gen 21,33; Ex 3,2–5 → Deut 33,16 majd Bír 4,5; Hós 4,12–13; Jer 3,6 vö. Deut 12,2; Ézs 57,5; 1Kir 14,22–23). A szent helyeket a kánaánitáktól vették át, s tették a szinkretizmus folyamata során Jahve szentélyeivé. A szent helyekhez különféle történetek fűződnek, mint például Béthelhez is. Ez a jellegzetes legenda elmondja, hogyan ismerte fel Jákób, hogy Béthel az „Isten háza” (Gen 28,10–22).
3. Egy további tényező, mely akadályozta az Istenhez való közeledést az imádságban, annak a módszernek a külsőséges természetében rejlett, amellyel hagyományosan az isteni vezetést és segítséget kívánták megszerezni. A primitív vallásokban az istenekhez való közeledés, hogy megismerjék szándékaikat és megnyerjék támogatásukat, nem belső, lelki feltételek betöltésének, hanem a megfelelő varázslási technikának a kérdése volt. Az Ószövetség több utalása szerint a sorsvetés az egyik felismert módja volt annak, hogy biztosítsák Jahve döntését két alternatíva között, és így megtanulják akaratát (1Sám 30,7–8). Világos, hogy az éföd valamilyen vallási segédeszköz volt, hogy segítségével megtudják, mi Isten akarata. A Bír 8,24–27 alapján (vö. 1Sám 23,6–12) nyilvánvaló, hogy az éföd fémről készült képmás lehetett (lásd Péld 16,33; 1Sám 14,38–46; 28,6; Num 27,21). Később az éföd az úrimmal és tummimmal együtt – finomodva és ésszerűsödve – a pap szimbolikus öltözetének része lett, és már nem használták a régi módon (Ex 28,6–35). Igaz, még a száműzetés után is a régi jelkép majdnem, ha nem teljesen mágikus erejű volt (Neh 7,65; Ezsd 2,63), és a héber „törvény” szó, az Isten kijelentett akarata, a Tóra valószínűleg a sorsvetés, azaz a „járás” szóból származik. A sorsvetés mellett az álom és a jelek fontos közvetítő közegei voltak az isteni kinyilatkoztatásnak (álomra példák: Gen 20,3; 26,24–25; 28,10–16; 31,24; 37,5; 41,1; 46,1–4; Bír 7,13–15; 1Kir 3,5–15). Jel lehetett az először kimondott szó egy találkozásnál (1Sám 14,8–15), véletlen cselekedet vagy egybeesés (Gen 24,12–14), vagy a szederfákon átsuhanó szél, mely Isten parancsát jelezte az ütközetre (2Sám 5,22–24).
4. Az állatáldozás gyakorlata is jellegzetes módja volt az Isten felé való közeledésnek. Az Ószövetség egyes helyei bizonyítják, hogy korábban embert is áldoztak (Ex 13,1–2; 22,28b–29). Az ősi vallások egyik legfontosabb fejlődési mozzanata az volt, hogy az áldozatoknál megengedték az elsőszülött embercsecsemők helyettesítését állatokkal (Ex 34,20b vö. Num 18,15; Gen 22,1–18).

A „szent” fogalmának fejlődése

Hogy Izrael korai életszakaszának a magán jellegű imádság nem volt jellemzője, az kiderül, ha rejtve is, a patriarkák történeteiből, melyekben könnyen és szabadon beszélgetnek Istennel. Amint Homérosz hősei bizalmasan beszélgetnek a görög istenekkel, úgy a patriarkális elbeszélésekben is Izrael kiváló ősei magával Jahvéval érintkeznek. Ábrahám például megvendégeli Jahvét, és úgy beszélget vele, mint megszokott barátjával (Gen 18 vö. 12,1kk; 13,14–18; 22,1kk). Hogy ezek a történetek a hősi alakok kivételes élményeit mutatják be, csak akkor lesz nyilvánvaló, ha a történeteket nem szó szerint vesszük, hanem névértéküknél fogva. Tényleges értékük ugyanis abban van, hogy leleplezik későbbi – minden bizonnyal száműzetés előtti – korok eszméit és ideáljait, korábbi időkbe visszavetítve. A kérdés akkor válik igazán világossá, ha nyomon követjük a „szent” jelentéstartalmában végbement változásokat. Kezdeti jelentésében a szentség a tabuval kapcsolatos fogalmakkal és gyakorlattal volt összefüggésben. Ami szent volt, azzal veszélyes volt foglalkozni. A szentség minden erkölcsi mellékértelem nélkül megközelíthetetlenséget jelentett. A korai feljegyzések a „szent” melléknevet minduntalan a frigyládához kapcsolják, és ennek jelentősége nyilvánvaló Uzzá történetéből, aki – mikor véletlenül megérinti a szent tárgyat – holtan esik össze (2Sám 6,6–9 lásd még 1Sám 6,19–21). Sinai szent hegy volt: Ex 19,12–14; tabu: Ex 22,30; a szombat szentsége annak sérthetetlenségét is magával vonta: Ex 31,14; megszentelt kenyér: Ex 29,34; „szent föld”: Ex 3,5 vö. Józs 5,15.

A századok múlásával a szentség jelentése változott, és ebben a változásban megfigyelhetjük a személyes imádság növekvő lehetőségét. Az isteni dolgok korábbi veszélyességét kiszorította azok magasztossága, és a Legfelsőbb Lény szentsége az embertől alapvetően etikai feleletet követelt (Ézs 6,1–3). Isten fő tulajdonsága már nem megközelíthetetlensége volt a régi értelemben, hanem nagysága és igazságossága (Zsolt 77,14). Ennek a megváltozott jelentésnek a leviticusi szentség-törvények a reprezentánsai (Lev 17–26). Minden szabálynak és rendelkezésnek ez az alapja: „Én Jahve, a te Istened, szent vagyok.” (Lev 19,2 vö. 20,26; 21,8). Jeruzsálem Ézsaiása figyelemre méltó, amint korát megelőzve a szentség eszméjét átfordította etikai kívánalmakba (Ézs 1,4; 5,16.18–19; 57,15 → már a fogság Ézsaiása). A szentség még jelentett elkülönültséget is. A sérthetetlenség és elkülönültség tetőpontja az volt, hogy a szentek szentje megközelíthetetlen volt a hétköznapi ember számára, és a főpap is csak évente egyszer mehetett be oda.

Annál inkább meglepő a szó végső asszociációja: a „Szentlélek közössége” – a legbensőségesebb élmény, amit a Biblia ismer (2Kor 13,13).

Kezdetben Jahve a Sinain hozzáférhetetlen az egyszerű ember számára (Ex 19,21–22). A végén Isten nem egy füstölgő hegyen lakik, nem is kézzel csinált templomokban, hanem Lelke által a belső emberben, és ez a Lélek, aki megújít és fenntart, azt a „szent” jelzőt kapja, mely egykor a zárkózottság és megközelíthetetlenség körülírására szolgált. Az Ószövetségben mindössze két helyen fordul elő a Szentlélek kifejezés: Zsolt 51,13; Ézs 63,10–11. Az első gyülekezetekben már a legjellemzőbb élmények és gondolatok közé tartozik (Csel 1,8; Ef 4,30; Rm 5,5; 14,17; Lk 11,13; Jn 14,26; Tit 3,5; 1Kor 6,19; 2Tim 1,14; Csel 13,2; Jud 20). Bizonyos fokú félelem (tisztelet) érződik a szóhasználatban (például Zsid 8,2; 2Kor 7,1), de mindig etikai megfontolásból. A szent szó asszociációi: tisztaság, igazságosság és szeretet (2Kor 1,12; Ef 1,4; 4,24). Szentnek lenni ezt jelenti: „öltetek tehát magatokra – mint Isten választottai, szentek és szeretettek – könyörületes szívet, jóságot, alázatot, szelidséget, türelmet. Viseljétek el egymást, és bocsássatok meg egymásnak, ha valakinek panaszja volna valaki ellen: ahogyan az Úr is megbocsátott nektek, úgy tegyetek ti is.” (Kol 3,12–13). És mikor Péter – első levelében – Leviticusra hivatkozik, a szó jelentését felemeli szertartásos megkööttségeiből az egyetemes érvényű erkölcsiségre (1Pt 1,15–16 vö. 1Thessz 3,13; Zsid 12,9–11; Rm 12,1; Ef 5,27 stb.). A Zsidó levél szerzője történetileg helyesen járt el, amikor az új rendelkezést szembeállította a régivel (Zsid 12,18–24).

Út az Istennel való lelki kapcsolat felé (1) Az áldozati rendszer

Az Ószövetség két útról beszél, melyen előrehaladva az Istennel való kapcsolat gondolata és gyakorlata egyre inkább annak lelki jelentőségét hozta előtérbe. Az egyik – érdekes módon – nem az óriási áldozati rendszert kikerülve, hanem éppen azon keresztül, annak véres oltárain és rituális előírásain át vezetett. A mai elme félreérti az akkori helyzetet, ha a judaizmus kialakulásában csak a prófétáknak tulajdonít szerepet. A próféták koruk legfigyelemreméltóbb erkölcsi tanítói voltak, de a nagy írópróféták működése csak négy évszázadot ölel át, így nemcsak a törvény, de az áldozati rendszer is megelőzi, alapját képezi, sőt túléli őket. Izrael vallása sohasem érthette volna el azokat a magasságokat, melyeket elért, ha áldozati rendszere nem lett volna alkalmazható lelki célokra, úgy, hogy a kegyes lelkek egyre mélyebb értelmet láthattak benne. Eredetileg a papi szolgálat, az áldozattal kapcsolatos teendők ellátása a törzs fejének a feladata volt. Az ősatya vagy pátriárka ölte meg az állatot, és öntötte az állat véré a szent köre vagy oltárra, mint ami az Isten része (vö. 1Sám 14,33–35). Nem létezett örökös papi rend, az áldozatok pedig fajtáikban kis számúak, kivitelükben egyszerűek voltak.

Az egyik fő áldozatfajta a békeáldozat volt, ahol az állat véré és kövérjét Jahvénak adták, míg húsát – az áldozati lakoma keretében – a nép ette meg; a másik áldozatfajta az égőáldozat volt, ekkor az egész állatot elégették az oltáron. Izrael társadalmi élete azonban egyre bonyolultabbá vált, s ennek megfelelően változott a szertartások és a papság rendszere, különösen azután, hogy a királyi családok másolni kezdték – úgy a templomi építkezésben, mint az istentisztelet formáiban és a papi előjogok gyakorlásában – a föníciai mintákat. A papság örökletessé vált, és ezzel egy külön hivatásos osztály keletkezett, az áldozatok pedig megnövekedtek számban és bonyolultságban egyaránt.

A fogság után az áldozati rendszer két új fajtaival gazdagodott. A törvényszegés–áldozat jóvátételi áldozat volt, akár ember ellen elkövetett vétek miatt végezték, akár Jahvét megillető tartozásként fogták fel; a vétekáldozat vezeklés volt a nép szándékolatlan bűneiért. A második templomban az áldozatok e négy fő típusa körül a szertartásoknak roppant bonyolult és szörszálhasogató rendszere fejlődött ki.

A régi tabu megmaradt: vért nem lehetett megenni (Lev 7,27). Néha az oltárra hintették (Lev 1,5), máskor az oltár lábánál öntötték ki (Lev 4,7); mindegyik esetben Istennek ajánlották fel a vért.

A törvényben az állt, hogy az áldozat Jahve parancsa, melyet ő kegyelemből rendelt el, hogy így népének módot adjon hozzá közeledni. Amint az írott törvények egyre határozottabb körvonalat nyertek, és kanonizálódtak, és egyre inkább csálthatatlannak – inspirálnak – tekintették azokat, annál bizonyosabban értelmezték át az áldozatok jelentőségét: a kezdeti animista babonás felfogástól eljutottak a szent szertartások rendszeréig, melyet Isten parancsolt meg, és éppen ezért hűséggel kellett gyakorolni. Az isteni gondoskodás megnyilvánulásának tekintették az áldozatokat, hogy így a bűnöket meggyónva és megbocsátva helyreállhasson a kapcsolat Isten és az övéi között. Még az állatáldozat is, mely ma visszataszítónak tűnik ugyan, mégis alkalmas volt erre a szimbolikus értelmezésre. A nagy próféták közül néhányan elfordultak az áldozatoktól, mert félrevezetőnek találták gyakorlásukat. Mások, mint például Ezékiel ragaszkodtak az áldozati rendszerhez, és – mélyebb értelmet tulajdonítva a szertartásoknak – a lelki élet szolgálivá tették azokat.

A körülmetélésnek is primitív animista eredete van, de már a Kr.előtti 7. században erkölcsi jelentőséget tulajdonítottak neki (Deut 30,6 vö. 10,16).

A 27. – az egyik legragyogóbb – zsoltár írója bizalmát Istenbe veti, és ebben a bensőséges, fenntartó lelki élményben a templom és annak füstölgő oltárai nemhogy nem zavarják, hanem örömét leli bennük (Zsolt 27,4).

Ezsdrás és Nehémiás könyve a fogság utáni közösség szenvedélyes hűségéről tesz bizonyosságot: újjáépítik a szent várost templomával együtt, és helyreállítják az áldozati rendszert. Ugyanakkor Nehémiás az egyik legfontosabb példa az Ószövetségben a személyes imádkozásra. Minden dolgát imádsággal kezdte és végezte (Neh 2,4; 4,3).

Dániel könyve a 2. században íródott Krisztus előtt, és a judaizmusnak azt a fajtáját mutatja be, amelyben az új apokaliptikus remények keveredtek a régi ragaszkodással a templomhoz és az áldozatokhoz. Dániel – távol Jeruzsálem romjaitól és az elnéptelenedett oltároktól – mégsem volt távol Istentől. Az egész könyvet áthatja a személyes imádság. Például Dán 6,11; 2,17–18.20.23.; 9,3–19.

A személyes imádságnak az áldozati rendszeren belüli fejlődése legnyilvánvalóbban a Zsoltároknak követhető nyomon. A 42. és 43. zsoltár összetartoznak, és meghatóan ábrázolják egy lélek belső küzdelmét és győzelemre jutását. Kevés bensőségebb és személyesebb képzelhető el, mint az az élmény, amiről a 16. zsoltár beszél. Sok zsoltárt templomi kórus énekelt az állatáldozatokhoz kíséretképpen, ahogy ezt egy fogság utáni élénk leírás bemutatja (2Krón 29,27–28). Ilyen zsoltár lehetett a 66. is – egy hálaadó ének –, melynek közösségi jellege ellenére is bizonyos, hogy azt egy mélyen hívő, hűséges lélek írta. Ebben a zsoltárban is láthatjuk, hogyan kapcsolódik össze az Istennel való kapcsolat személyes élménye a közösség által bemutatott áldozat szakramentális élményével (Zsolt 66,13–15.18–20). Igen sokféle zsoltárt találunk a Bibliában. A személyes hangú, Isten után vágyakozó, vagy éppen a vele való kapcsolatnak örvendő zsoltároktól a hazafias zsoltárokig, melyben a nemzet megszabadításáért, nemzeti sikerekért vagy a csatában való győzelemért könyörögnek. Találunk bensőséges hangú zsoltárokat, melyek a bizalom, a félelem, az öröm vagy a bánat élménye alatt születtek, és olyan közösségi énekeket, melyekben a gyülekezet mindenkinek a közös szükségét, háláját vagy dicséretét fejezi ki. Vannak királyi zsoltárok, melyek az udvari ünnep fényességéről szólnak, a király megsegítéséért és megáldásáért imádkoznak, és vannak zsoltárok, melyekben egy hétköznapi ember önti ki szívét Isten előtt, a mindennapi élet örömei, szenvedései vagy lélekölő munkája közepette. Ismerünk tanító zsoltárokat, melyeket nem annyira a kérés, mint inkább a határozott állítás jellemez, és találkozhatunk kétségbeesett könyörgéssel vagy közbenjárással, melyek a mélységes szükségben lévő lélekből fakadtak. Ami a zsoltárok erkölcsi szintjét illeti, a skála a bosszúszomjtól olyan magasrendű és örökérvényű törekvésekig és vágyódásig tart, melyet egyetlen nemzedék sem „nőhet ki”. Mikor tehát a templomi áldozattal és szertartásokkal összefüggő zsoltárok széles skáláját számbavesszük, az áldozati szertartások előre haladó spiritualizálódása nyilvánvalóvá lesz. Már Anna, Sámuel anyja is személyes családi kéréssel jött imádkozni Jahve szentélyéhez (1Sám 1,9kk). A második templomban még inkább látjuk, hogy az egyén nem úgy vett részt a szertartásokon, mint nemzetének pusztá képviselője, hanem saját szükségeinek, igényeinek a tudatában (Zsolt 66,16; 26,1; 26,6–7; 38,19; 22,2).

Út az Istennel való lelki kapcsolat felé (2) A prófétaság

Jóval azelőtt, hogy a római seregek lerombolták Sion templomát, már a próféták is támadták az áldozati rendszert, mint az igaz vallás egyik lehetséges veszélyforrását. Minden áldozati rendszer szolgálhat a valódi hit támogatásául, de az is lehet, hogy az erkölcsi jellem és viselkedésmód helyettesítőjévé válik. A templomi szertartásoknak ez a kétértelmősége nyilvánvaló volt Izraelben.

Az áldozatok sokak számára a megbocsátott bűn és az Istennel való helyreállított kapcsolat külső szimbólumai voltak, mások azonban csak hathatós technikát láttak bennük, mellyel Istent kiengesztelhetnék, tekintet nélkül erkölcsi életükre. Ez utóbbi lehetőség oly veszélyesnek tűnt a nagy próféták számára, hogy miközben elismerték az áldozati rendszer pozitív elemeit, azt is látták, hogy a legjobbnak torzulása a legrosszabb. Mennél inkább a jóság fogalmaival írták körül a próféták Isten szentségét, annál kizárólagosabbá vált, hogy Istenhez egyedül a jóságon (Istennek tetsző életfolytatáson) át vezet az út. Az a hit, hogy Isten előzetesen elrendezte a szertartásos állatáldozatokat, mint olyan technikát, mellyel érületét, jóindulatát, egyáltalán magatartását befolyásolni lehet, túlságosan gyermekes és antropomorf volt a próféták számára ahhoz, hogy elhiggyék vagy respektálják. Az áldozatokkal szembeni idegenkedéssel a próféták új utat törtek az imádság élménye felé (Ám 5,21–25; Jer 7,1–26; Mik 6,6–7; Hós 6,6; Ézs 1,11; Jer 6,20; 29,1–14; Zsolt 51,18–19 → egyéni istentisztelet a templomon kívül). A próféták és papok közti ellentét az 51. zsoltárban is megfigyelhető: a két utolsó (20–21.) vers papi kiegészítés, nem vág egybe az előzményekkel, sőt meghazudtolja azokat (lásd még Zsolt 40,7; 50,7–15; 69,31–32). A prófétai hatás – amint a Példabeszédek könyve is mutatja – sok ember mindennapi gondolkodását, életgyakorlatát befolyásolta: Péld 15,8; 21,3. Így az áldozati rendszeren belül vagy éppen azzal ellentétben a személyes imádság az Istenhez való közeledés legjellemzőbb módjaként kezdett kibontakozni, ezzel előkészítve az utat az Újszövetség tipikus álláspontja és eszméi számára.

Papi és prófétai örökség a korai keresztyénségben

Mind a papi, mind a prófétai örökség beolvadt a korai keresztyénségbe. Jézus maga a Törvény hűségese megtartását tanította (Mt 5,18; 8,4; 23,23; Lk 5,14; 16,17; 17,14). Szerette a templomot (Mk 11,15–17; Mt 26,55), elzarándokolt a húsvéti ünnepekre (Lk 2,41–42; Mk 14,1–2), és első tanítványai még mindig annyira zsidók voltak, hogy a körülmetélésről és a kóser (= étkezési előírásoknak megfelelő) ételekről való végső lemondás majdnem kettéosztotta a gyülekezetet (pl. Gal 2). A keresztyének Bibliája még mindig a Ószövetség volt, annak szertartási rendelkezéseivel. A judaizmusban ez a probléma részben megoldódott azáltal, hogy az áldozati törvényeket külső betartásuk helyett egyszerűen csak felolvasták. Az első keresztyének nem elégedhettek meg ezzel a megoldással; számukra az áldozati törvények gyakorlása vagy felolvasása, mint az Istennel való kibékülés eszköze, már tarthatatlanná vált. A Zsidókhöz írt levél a tipikus keresztyén kiutat ajánlja ebből a helyzetből. Az ősi zsidó áldozati rendszert úgy ábrázolja, mint egy örök igazságnak az ideiglenes előárnyékát. A jeruzsálemi templom „földi szentély” (Zsid 9,1–10), annak az „igazi sátor”-nak az előkészítő szimbóluma (Zsid 8,2; 9,11kk), melyben Isten és az övéi bensőséges lelki kapcsolatban lesznek egymással. A vonakodó állatok feláldozása hatástalan, mert „lehetetlen, hogy bikák és bakok vére bűnöket töröljön el” (Zsid 10,4), és az egyetlen megváltó áldozat csak az önkéntes önfeláldozás lehet, amilyen Krisztusé volt, aki „saját magát adta áldozatul” (Zsid 7,26–27; 9,14). A zsidó papság – állandóan megismételendő áldozataival, melyek nem hozhattak végső megbékülést Isten és ember között – átmeneti, kiegészítő megoldást jelentett csupán, és csak homályos árnyéka volt Krisztus igazi papságának, aki „egyszer s mindenkorra belépett a szentélybe, és örök megváltást szerzett” (Zsid 10,3; 9,12). Így tehát a Zsidókhöz írt levél szerzője a régi rendszer egyik elemétől a másikig megy, miközben rámutat arra, hogy ezek egy maradandó lelki esemény múlandó sejtetései. A keresztyének számára – ennek eredményeképpen – a zsidó áldozati rendszer kézzelfogható eszközeiből egy teljesen más vallási rendszer szimbólumai lettek. Az ő templomuk mennyei, nem földi, főpapjuk mindenkiért egyszer s mindenkorra belépett az Istennel való közösség szentélyébe, ahová minden hívő követheti őt (Zsid 10,19), akinek áldozata önkéntes önfeláldozás volt, és aki tettével megnyitotta az utat mindenki előtt, hogy közel vigyen Istenhez (Zsid 7,19; 10,22).

A személyes imádsággal kapcsolatban a prófétai hagyomány hatott inkább az Újszövetségre. Jézus becsülhette népének szertartási örökségét, de ő maga inkább a próféták, különösen Hóseás és Jeremiás örököse volt. Jézus zsinagógában és templomban egyaránt imádkozott, de egyik hely sem volt elegendő az Istennel való kapcsolata számára. Kétszer idézte Hóseást: „irgalmasságot akarok, és nem áldozatot” (Mt 9,13; 12,7), és nyíltan kifejezte a képmutatók iránti felháborodott ellenszenvét (Mt 6,5). Jézus egyedül, bezárt szobában, elhagyatott helyen vagy a hegyek között szokott imádkozni (Mt 6,6; 14,23; Mk 1,35), és még a Gecsemáné kertjében is, mikor tanítványaival volt, ezt olvassuk: „azután eltávolodott tőlük, mintegy kőhajításnyira, és térdre borulva imádkozott” (Lk 22,41). Az Újszövetséget inkább ez a fajta személyes imádság jellemzi, semmint a szertartásosság. Mikor Jézus tanítványai meghallották Mesterüket személyes áhítatában, az élmény olyan újnak és frissnek hatott számukra, hogy ezt kérték: „Urunk, taníts minket imádkozni” (Lk 11,1). Valóban, az Újszövetség a konvencióktól és formáságoztól mentes, spontán és bensőséges imádság légkörében él és mozog. Isten nem megközelíthetetlen, sőt inkább gyermekei lelkében lakik.

Néhány történet még reflektál arra a hitre, hogy az álom az isteni kinyilatkoztatás eszköze (Mt 1,20; 2,12–13.19; 27,19), és egyszer sorsvetéssel kívánják biztosítani az isteni vezetést (Csel 1,24–26), mégis, az első keresztyének Istenhez való közeledésére sokkal jellemzőbb és megszokottabb a közvetlen és egyszerű imádság. Istent annyira a jóság fogalmaiban fogták fel, hogy a vele való kapcsolat a hozzá való erkölcsi hasonlóság nélkül lehetetlennek tűnt (1Jn 4,7–8). Ami az áldozati rendszert illeti, egyetemesen alkalmazható erkölcsi cselekedettel helyettesítették: „... okos istentiszteletként szánjátok oda testeket élő és szent áldozatul, amely tetszik az Istennek” (Rm 12,1).

A hit fogalmának változásai

Az Istennel való kapcsolat egyre mélyülő értelmének fejlődését jelentős változások kísérték a hit fogalmában is. Az Istennel való kapcsolat lehetősége mindig is függvénye volt a hitnek (Zsid 11,6). Az Ószövetség általában nem a hitre teszi a hangsúlyt, hanem az engedelmességre, és ennek megfelelően valakinek az igaz voltát inkább a tettei, semmint a hite alapján mérték le. A jól ismert ige (Hab 2,4) helyes fordítása is a „hűség” szót használja a megszokott „hit” helyett. Hogy az ószövetségi hit tartalma alapvetően a hűség, azt mutatja Ézsaiás látomása az „igaz” népről (Ézs 26,2 vö. Hós 4,1–2). Az Újszövetségben a hit központi jelentőségűvé válik, és már mást jelent, mint a hűség. A hit fogalmát az Újszövetség írói több oldalról közelítik meg.

1. *A szinoptikus evangéliumokban (Mt, Mk, Lk)* a hit alázatos, készséges bizalom Isten hatalma és jósága iránt, hathatós támaszkodás felajánlott segítségére. Jézus első igehirdetésében a bűnbánathoz kapcsolódik (Mk 1,15), mintha a bűnöktől való elfordulás volna az egyik, az új hit gyakorlása pedig a másik oldala a tanítványságnak. A szinoptikusoknál a hit mindig szükségszerű, ha valami nagy dolognak a végbeviteléről vagy az isteni segítség elfogadásáról van szó (pl. Mk 10,52; Mt 9,22; 13,58; 15,28); és ha az igazi hit jelen van – még ha csak akkora is, mint a „mustármag” –, olyan erőket szabadít fel, melyekkel hegyeket lehet megmozgatni (Mt 17,20). „Minden lehetséges a hívőnek” – mondta Jézus (Mk 9,23).
2. *Pál írásaiban* a hitnek ez az értelme mellékes (1Kor 13,2), ő ennél tovább megy. Egykor a zsidó törvényrendszer volt az az eszköz, amelynek hűséges betartásával igyekeztek az igazsághoz, a megigazuláshoz eljutni; most a hit – az embernek Jézus Krisztusra való teljes mértékű rábízása, mely a teljes személyiséget átfőrnélja – az egyedüli alapja annak, hogy Isten valakit elfogadjon (Rm 3,21–22.26.28; 4,22–25; 5,1–2). Pál számára Krisztus keresztye (1Kor 1,23) az isteni kinyilatkoztatás legfőbb eleme, és a hit az a magatartás, amellyel Krisztus felé fordulunk, hogy így a kereszten felkínált megváltás hatékonyá váljon a hívőben

(Rm 3,24–25). A jóság azelőtt a megfeszített akarat megnyilvánulása volt, hogy szolgálja Isten törvényeit, most, ahogy Pál látja, a jóság a belső élet túláradása, azé a belső életé, mely hit által befogadta Isten Lelkét (Gal 5,4–6). Hit által annyira egyesült Pál Krisztussal, hogy az isteni és az emberi (rész) kölcsönösen áthatják egymást (Gal 2,20).

3. *A Zsidókhoz írt levélben* az olvasó más megközelítéssel találkozik. Itt a neoplatonizmus nyomán két világ tárul elénk – egy látható és egy láthatatlan, időleges és örökkévaló, földi és mennyei, egy árnyékvilág és egy lényegi (szubsztanciális), egy előzetes és egy beteljesedett. A hit az a hatalom, melynek birtokában mindkét világban élhetünk, megragadva azokat a remélt dolgokat is, amelyeknek a beteljesedése még ténylegesen nem következett be, és meggyőződve azoknak a láthatatlan dolgoknak a létezéséről, amelyeket a láthatók most elhomályosítanak (Zsid 11,1). A 11. fejezetben a hit hőseire éppen ez jellemző: úgy éltek ebben a világban, hogy közben egy másik is valóságos volt számukra; ezért kitartottak, „mint akik látják a láthatatlant” (Zsid 11,27).
4. *A negyedik evangéliumban* Jézus az Isten Fia, és János elsődleges célja az volt, hogy megnyerje az embereket a Krisztusban, mint Isten Fiában való hitre (pl. Jn 1,34.39; 3,18; 9,35–38; 10,35–36; 11,4.27; 20,30–31). Ez meghatározza a hit tartalmát a negyedik evangéliumban: jelenti azt az intellektuális meggyőződést, hogy Krisztus az Isten Fia, de jelenti éppen ezért a személyes ráhagyatkozást is. János evangéliumában a hit nem annyira kezdete a megtérés folyamatának, mint inkább a befejezése. A szinoptikusoknál például a hit feltétele, míg a negyedik evangéliumban a következménye Jézus csodáinak (Jn 14,11; 10,38; 2,11; 4,53). Más megfogalmazással János evangéliumában általában nem a hit előzi meg a tudást, hanem a tudás a hitet (Jn 17,8 de lásd 6,69). A Jn 6,40; 12,44 és 14,1.12-ben leírt hit nem pusztán tantétel, hanem egy alapvető lelki élményből származó, intellektuális meggyőződés.
5. *Az Újszövetség néhány későbbi iratában* azonban a hit elsősorban dogmákba (hitelvekbe) vetett hit. A hitnek ez a fajta kifejezése lehetetlen lett volna a keresztyén mozgalom első éveiben, és csak akkor merülhetett fel, mikor az egyház meggyőződéseit már olyan szilárd formába önthette, hogy az orthodox (megszokott) tanítás elfogadása a keresztyén tanítványság fő kritériumává válhatott (1Tim 1,18–20; 4,1; 6,20–21; Tit 1,1; Jud 3).

A hit fogalmának különféle meghatározásai – akár úgy, mint

- (1) erőt adó bizalom Istenben, mint
- (2) önmagunk rábízása Krisztusra, aki bennünk lakó Lelke által kontrollálja életünket, mint
- (3) erő, mely által megragadhatjuk az örökkévalót és a láthatatlant, mint
- (4) Krisztus Isten Fiaként való meglátása, mely megkoronázza átadásunkat vonzásának, vagy mint
- (5) szilárd meggyőződés nagy igazságokban, melyek az evangélium alapját alkotják

– mind egy–egy oldalát mutatják be Istennel való kapcsolatunknak, és hatásuk érezhető az imádság elméletén és gyakorlatán egyaránt.

Változások az imádkozásban

1. Félreismerhetetlen növekedés mutatkozott például a nagylelkűség terén. Sok korábbi kérés követeli Istentől a bosszúállást, Sámson utolsó kívánságának mintájára (Bír 16,28). Innentől az első keresztyén vértanú, a haldokló István imádságáig (Csel 7,60) hosszú út vezetett. Az

erkölcsi felemelkedésnek ezt az útját nehéz volt előre látni, és az Ószövetségben sok nagy lélek késlekedett járni rajta. Jeremiás minden érzését Isten elé önti, még bosszúvágyát is (Jer 17,18; 18,21-23). Az imádsággal való hasonló visszaélés előfordul az Újszövetségben is (Jel 6,10). A Siralmak könyvének írója megsiratja a lerombolt Sion szánalmas állapotát, és így kiált: „Jusson színed elé minden gonoszságuk, s bánj velük úgy, amint velem bántál minden vétkemért!” (JSir 1,22). Nehémiás, miközben Jeruzsálem falait építik újjá, Jahvéhoz fordul ellenségei ellen (Neh 3,37). A Zsoltárokból: Zsolt 69,23–25; 109,9–12. Az őszinte imádság mindig a jellem tükré, és a nagylelkű imádsághoz szükségszerűen előbb lélekben kell nagylelkűnek lenni. Mikor Jeremiás megparancsolja a száműzötteknek Babilon városában, hogy „munkálkodjatok annak az országnak a jólétében, melybe vittelek benneteket; imádkozzatok érte az Úrhoz, hiszen jóléte a ti jóléteitek is” (Jer 29,7), már az új lelkület hajnalát látjuk. Teljességre azonban csak Krisztus eljövételével jut (Lk 6,27–28; 23,34).

2. A Biblia imádságai egyre inkább teret nyitnak az egész világegyetemre irányuló érdeklődésnek és törődésnek. A zsidó gondolkodás és életgyakorlat kezdeti törzsi és nemzeti korlátai szükségképpen visszatükröződnek az imádságokban is (Ézs 63,15–64,12; Ez 9,8; 11,13; Dán 9,4–19; Neh 9,6–37). Az egyik zsoltárban azonban már a szélesebb látókör jut kifejezésre (Zsolt 67,2–6). Az Újszövetség imádságainak akár az előterében, akár a háttérében az egész világ – mint a megváltás tárgya – folyamatosan jelen van. Pál szavai az Ef 3,15-ben tipikusak. A keresztyén közbenjáró imádság az egész földet szem előtt tartja (Jel 11,15).
3. A feljegyzett imádságok tanúskodnak az erősödő bűnbánat-érzésről is. Izraelre kezdetben jellemző, hogy csak akkor ismerik fel bűnös engedetlenségüket Jahve iránt, mikor az egész nép bajba jut – például egy háborús ütközetben elszenvedett vereség során (Bír 10,9–10). Eleinte tehát a bűnbánat inkább közösségi, semmint egyéni dolog volt, és a büntudat is inkább a társadalmi szokások áthágásához kapcsolódott, nem pedig az egyén belső tulajdonságaihoz (Jer 14,20; 3,25; Neh 9,2; Dán 9,16). A fogság ideje alatt és utána a büntudat erősödött a judaizmusban, és a bűnbánó imádságok néha megrendítővé váltak (Ezsd 9,13; Neh 9,33; Dán 9,5). Ezek az önvádtól áthatott imádságok arról beszélnek, hogy a nemzeti szerencsétlenséget nem úgy fogták fel, mintha Jahve nem tudta volna megvédeni népét az ellenségtől, hanem mint bizonyítékát annak, hogy Jahve hajlíthatatlanul igazságos. A nemzeti önvád a zsidók két legértékesebb birtokának az ára volt. Először is a monoteizmusé: mert csak úgy állíthatták, hogy Jahve mindenható és igaz, ha a nemzeti katasztrófát bűneikért járó büntetésként értelmezték. Másodszor pedig nemzeti lelkiismeretüké: mert csak az a tudat magyarázhatta meg sorsukat, hogy Izrael folytonos közösség, melyben a generációkat örök erkölcsi törvények fűzik egybe, egy cél érdekében. Azok a modern elmék, akik a vallást túl felületesen, freudi formulák alapján ítélik meg, és úgy tekintik azt, mint egy pusztán mechanizmust, hogy a fájó (nemkívánatos) valóság elkerülhető legyen, vegyék tekintetbe a judaizmusnak ezt a roppant jelentős területét. A zsidók, akik balsorsukért okolhatták volna Jahvét is, és így elkerülhették volna a büntudat nyomasztó élményét, nem ezt a könnyebbik utat választották, hanem az egyik legnehezebbet, melyre ember valaha is vállalkozott. Önmagukat vádolták bűneikért, szenvedésüket megérdemeltnek tekintve, és legjobbjaik a bűnbánatnak és az alázatnak olyan fokára jutottak el, mely ma is az emberi faj maradandó lelki örökségei közé tartozik.

Amint az egyén kiemelkedett a társadalom egészéből, és már többet jelentett, mint a társadalom pusztán összetevője, a személyes bűnök súlya is latba esett a nemzeti bűnbánat mellett (Zsolt 51,7; Jób 42,6). A lelki élet egyik fő paradoxonja jelentkezik itt: minél emelkedettebb egy lélek, annál alázatosabb, minél alkalmasabb az önbecslésre, annál mélyebb lesz a bűnbánata (Jób 31 vö. 40,4; Zsolt 51,4–5; Lk 18,9–14; 15,18–19).

4. A kérések egyre inkább lelki vonatkozásúakká válnak. A bibliai történelem elején az ember létének legfőbb javait az anyagiakban látta: kellemes életkörülményekért, hosszú életért, nagy családjáért és háborús győzelmekért könyörögtek Jahvéhoz (Deut 7,12–16). Az embert a fizikai veszély sarkallta imádságra (Jón 1,4–5; Zsolt 107,6; Jer 2,27). A tény felismerése, hogy „nemcsak kenyérről él az ember, hanem mindazzal, ami az ÚR szájából származik” (Deut 8,3), Izrael legszebb imádságaihoz vezetett (1Kir 3,9; Zsolt 139,23–24; 42,2–3; 73,25; 51,12–13).

Ez a lelkület mutatkozik meg a hálaadásban is. A Szentírás bővelkedik hálaadó imádságokban. A korábbi időszakra az ütközetben való győzelemért és a föld termékenységéért való hálaadás a jellemző (Gen 14,19–20; Deut 26,5–10). A nagy hálaadó zsoltároknak, például a 103.-ban sem feledkeznek meg az imádkozó az élet fizikai alapjairól, melyekért szintén hálát ad, de túlmegy ezeken: köszönetet mond a bűn megbocsátásáért, az isteni igazságosság látható jeleiért, az isteni kegyelem megmentő élményéért. A legszebb zsoltárok azonban túljutnak még Isten ajándékain is, és Istenért magáért hálásak (Zsolt 100,4–5).

Az Újszövetségben az imádság fő feladata – akár bűnbánatról, akár hálaadásról van szó – a lelki jólét ápolása. A kenyérről nem feledkeznek meg, és mint az élet fizikai alapjának szimbóluma, kérés tárgya lesz az Úr imádságában is. De a korai keresztyén imádságok fontosabb és majdnem kizárólagos tekintete az erkölcsi és lelki dolgokra félreismerhetetlen (Csel 4,29; Kol 1,9–10; 4,12; Zsid 13,21). Ezek a jellemvonások nyilvánvalóak a hálaadó és közbenjáró imádságoknál egyaránt (Rm 7,25 → személyes győzelem a bűn felett; 1,8; Fil 1,3.9–11; Kol 1,12–13; 1Thessz 1,2–8). Egymásért való imádkozás: 1Thessz 5,25; Zsid 13,18; Ef 3,14–19 → Pál kérése efézusi barátaiért. A kéréseknek ilyen skálája és minősége előtt sok régebbi és mai imádságnak, valamint a templomokban az imádkozásról gyakran kialakult felfogásnak és gyakorlatnak megszámlálhatatlanul kell állnia. Az anyagi javakért való könyörgés volt tehát a primitív kezdet, és a fejlődés ebben a tekintetben jól lemérhető két tipikus közbenjárás összehasonlításakor: Gen 27,28–29 vö. Jn 17,16–17.20–21.

5. Az imádság, mely kezdetben arra szolgált, hogy az isteneket rábeszéljék az ember akaratának cselekvésére, később arra lett eszköz, hogy az ember felszabaduljon Isten akaratának a cselekvésére. Sámuelről feltételezték, hogy képes volt megparancsolni az eső jövetelét (1Sám 12,17–18), vagy ahogy Illérről olvassuk: 1Kir 17,1. Kevésbé feltűnő, de ugyanúgy nyilvánvaló ez abból is, hogy az emberfeletti lényeket nem volt szabad néven nevezni. Egy embernek vagy egy istennek a nevét tudni annyit jelentett, mint hatalmat gyakorolni felette – legalábbis ez volt és ma is ez a primitív vallások meggyőződése (Gen 32,29; Ex 3,13–14 → Mózes nem kapott világosabb feleletet; Bír 13,17–18).

A bosszúvágytól – a nagylelkűségig; a törzsiségtől – az egyetemességig; az áthágott szokások miatt megbüntetett embereken való sajnálkozástól – a személyes bűnbánatig; az anyagi javakért való könyörgéstől – az imádságig, mellyel a lelki növekedés belső feltételeinek teszünk eleget; a kívánságtól, hogy Isten az ember akaratát vigye végbe – a vágyig, hogy Isten akarata az emberen keresztül valósuljon meg: ezek azok a fejlődési mozzanatok, amelyek a Biblia feljegyzett imádságaiból kiolvashatók.

Istentisztelet

Az a fejlődés azonban, amely a személyes imádkozásban végbement, nem oldotta meg a közös istentisztelet problémáját, mely problémát az első keresztyének csak átmenetileg kerültk el, amikor elhagyták a templomot és a zsinagógát.

Az Ószövetség a keresztyének Bibliája maradt. Valószínű, hogy eleinte „zsoltárik, himnuszai és lelki énekeik” (Kol 3,16; Ef 5,19) is a régebbi örökségből származtak. Korinthusban az istentiszteletet érzelmi önkívület (extázis) kísérte, a rajongókat misztikus transzba és lelkes, bár érthetetlen ékesszólásba sodorva. Erre a rendetlen érzelmi túltengésre (emocionalizmusra) Pál nemtetszésének bélyegét sütötte (1Kor 12–14), de mindebből láthatjuk, hogy legalábbis néhány helyen milyen formalitásoktól mentes, spontán légkörű volt az istentisztelet. Ez az egyszerűség azonban múlandónak bizonyult. A judaizmusból származó liturgikus örökség, valamint az istentiszteleten résztvevő gyülekezet lélektani és gyakorlati igényei előre megjósolták a keresztyénségbe is beszivárgó ritualizmust és szakramentalizmust.

Az Újszövetség tanúskodása világos, hogy egy szervezett kultusz annak sákramentumaival már a kánon lezárása előtt kialakulóban volt. A *keresztelés* a normális útja – ha nem az elengedhetetlen feltétele – volt annak, hogy valaki a gyülekezet tagjainak sorába lépjen (Csel 2,37–38; 1Kor 12,13; Gal 3,27), és néhányan olyan mágikus hatást tulajdonítottak ennek, hogy legalábbis Korinthusban még a halottért is megkeresztelkedtek (1Kor 15,29). A keresztyén megtérés legmélyebbre ható élményei – a bűnbocsánat (Csel 2,38; 1Pt 3,21), a régi élet halála és az új feltámadása (Rm 6,2–4; Kol 2,12), és a Krisztus testébe való beépülés (1Kor 12,13.27; Ef 4,4–5) – mind a kereszteléssel voltak kapcsolatban. A szertartás először kétségtelenül jelképes volt; a vízben való ünnepélyes megmosatás inkább szimbolizálta, semmint előidézte a belső élet megtisztulását, és az aktus eredete is inkább Keresztelő Jánosnál keresendő, nem pedig a misztériumvallások szertartásaiban. Pál hálát ad Istennek, hogy ő maga senkit sem keresztelt meg Korinthusban, két embert, valamint Sztefanászt és házanépét kivéve, és így szól: „... nem azért küldött engem Krisztus, hogy kereszteljek, hanem hogy az evangéliumot hirdessem, de nem bölcselkedő beszéddel, hogy a Krisztus keresztje el ne veszítse erejét.” (1Kor 1,13–17) A negyedik evangéliumban János vízben való keresztelése kifejezetten alá van rendelve Krisztus keresztségének a Szentlélekben (Jn 1,33); és a Zsidókhoz írt levélben a „keresztségről szóló tanítás” azok közé a kezdetleges elemek közé tartozik, amelyeken túl kell jutnia a „tökéletességre törekvőknek” (Zsid 6,1–2). Ez azonban nem a teljes kép. Lásd még Jn 3,5; Tit 3,5.

Ami az *úrvacsorát* illeti, kezdete rendkívül egyszerű volt: minden étkezés, ahol a tanítványok együtt ettek, szent közösség (kommunió) volt, s a megszokott kenyér és bor szolgált emlékeztetőül Uruk áldozatára. Ez olyan rendetlenségekhez vezetett, ahol Pál szavaival „az egyik éhezett, a másik pedig megrészegetett” (1Kor 11,20–22); ezért az úrvacsorát különválasztották más közös alkalmaktól, és egy bizonyos, szimbolikus cselekvéssé alakult át. Az eucharisztia (úrvacsora) emlékűnnep volt (1Kor 11,24), eredeti asszociációja pedig a zsidók húsvéti (páska-) báránya (1Kor 5,7). Mindez azonban nem meríti ki a szertartás teljes újszövetségi jelentését. A judaizmus és a pogány kultuszok szent lakomáin a feláldozott és megszentelt étel megevése által vált teljessé a kapcsolat a résztvevők és az istenség között. Vajon erre gondol Pál, mikor arra utal, hogy a pogány lakomán való részvétel „közösség az ördögökkel”, és ugyanígy az „Úrnak pohara” és az „Úr asztala” közösség Krisztussal? (1Kor 10,16–21) Vajon ezért hangsúlyozza a negyedik evangélium is Jézus szavaiban a sákramentum fontosságát? (Jn 6,53–56) Mindenesetre az eucharisztia a keresztséggel együtt az új keresztyén kultusz legfontosabb elemévé vált.

A zsinagóga helyébe a templom (egyház) lépett, a körülmetélés helyébe pedig a keresztség; az áldozóoltárok helyett Krisztus áldozatát kellett elfogadni az úrvacsorában. A következő évszázadok a keresztyén kultusz körüli végtelen vitákról tanúskodnak, a végső lényeg azonban ugyanaz: Mt 6,6.8; Lk 11,5–13; 18,1–8; Jn 4,14; 16,32.

Ez a központi forrás újította meg a keresztyén *imádkozást* is. Az újszövetségi gyülekezetben az imádkozás részben a lelki önfegyelemnek egy formája volt, mely időnként böjtöléshez vagy más aszketikus gyakorlathoz kapcsolódott (Csel 14,23; 1Kor 7,5). Az imádság szerepet játszott a megtisztulás folyamatában (1Jn 1,9; 5,16), továbbá imádság által fellebbeztek Istenhez a világ

Fosdick: Az Istennel való kapcsolat

kárhoztatása, csúfolódása és hamis ítéletei ellen, a jövőért az elhibázott jelennel szemben (Csel 4,24–31; 2Thessz 3,1–2). Az imádság hálaadás és dicsőítés is lehetett, még nehéz vagy reménytelennek tűnő helyzetekben is (Csel 16,25; Fil 4–5; Kol 1,12; 1Thessz 5,18). Az imádság eszköz volt az isteni vezetés biztosítására, úgy, hogy egy ember – ha átadta magát az emberfeletti irányításnak, nemcsak általában, de egy konkrét helyzetben is – megtudhatta és cselekedhette Isten akaratát (Csel 1,24–26; 1Tim 5,5). Az imádság a bizalom erősítése volt, a figyelem ráirányítása a hitre a félelemmel szemben, az aktivitásra a passzivitás helyett, Isten segítségére, nem pedig az élet bajaira (Ef 1,3–15; Zsid 13,6). Az imádság hathatós eszköz volt az isteni erők felszabadítására a lelki béke, a testi egészség, néha a csodálatos gyógyulás érdekében (Jak 5,14–15). Végül az imádkozás az önzetlen szeretet kicsordulása, hogy keresse és támogassa embertársaink boldogulását (Kol 4,12; Jak 5,16).

VI. HALHATATLANSÁG

A halott fogalma az Ószövetség kezdetén

Egy modern behaviorista, aki szerint az ember csupán fizikai gépezet (organizmus), arra a kikerülhetetlen következtetésre jut, hogy a halál után nem lehetséges további élet. Az első zsidók, noha hasonló fogalmakkal rendelkeztek az emberről, nem jutottak ilyen konklúzióra. Meg voltak győződve arról, hogy a halott ember nem teljesen halt meg. Ami élő maradt a halál után, az nem a lélek (soul) volt, mint valami anyagtan valóság, hanem még mindig test, a húsnak és vérnek valami hígított maradéka vagy másolata, és ezeket a síron túli létezőket az Ószövetség »refaim«-nak nevezte, vagyis árnyaknak, szellemeknek (ghosts). Hogy a halott ember nem volt teljesen halott az élők számára, az világos az Ószövetség direkt és indirekt állításából egyaránt.

1. Mint minden más ősi nép között, úgy a zsidóknál is a halottidézés ténylegesen gyakorolt babona volt. Az ilyen varázslások hátterében kétségkívül ugyanazok a benyomások álltak, különösen az álmok, melyek meggyőzték a primitív népeket a halott további létezéséről és befolyásáról. Az emberi értelem az igazsághoz vezető útként először nem értékelte többre az ébren szerzett tapasztalatokat az álomban szeretteknél, és a történelem hajnalán az álmokban nemhogy nem kételkedtek – mint a tények megbízhatatlan tanúiban –, hanem rendkívüli jelentőséget tulajdonítottak azoknak, mint kinyilatkoztatásoknak. Így ha valaki mondjuk halott apjáról álmodott, és álmában beszélgetett vele, és látta cselekedni, nyitva állt az ajtó a meggyőződés előtt, hogy a halott nem halt meg, sőt, a hit előtt, hogy az elhunytal – rejtélyes és feltehetően veszélyes megjelenései folytán – helyesen kell bánni. Ezek az ideák mindig létre hívtak egy speciális társadalmi réteget, a boszorkányokat és varázslókat, akik a szellemidézést gyakorolták. Az Ószövetség minduntalan a vád hangján említi őket. **Deut 18,10–11; Ex 22,17; Ézs 8,19–20; Lev 19,31; 20,6; 1Sám 28,3–25.**
2. Az analógiák alapján azt hihetnénk, hogy a túlvilági lét ilyen fogalmai nyomán az ősök imádatának kultuszára bukkanunk. Az Ószövetségben azonban az ősök tisztelete kultuszának tényleges gyakorlásán már messze túljutottak. Amivel szembetalálkozunk, az egy halom bizonyíték arra, hogy a halott mély jelentőséggel bírt az élők számára, hogy a velük való foglalkozás gondosan kidolgozott ceremóniákat és népszerű szokásokat is magába foglalt, és hogy ezek a szertartások vonatkoztak úgy az elhunyt iránti tiszteletadásra, mint arra a lehetséges jóra vagy rosszra, mely az elhunytól az élők felé jöhetett. Sok olyan szokás, mely mindmáig fennmaradt, pl. étel elhelyezése a síron, mint Kínában, vagy virágé, mint nálunk, azokra az ősi törekvésekre vezethetők vissza, melyekkel a megboldogult lelkeknek akartak tetszeni, illetve őket kiengesztelni. Így kell értenünk az ószövetségi idők hasonló, a halottaknak címzett felajánlásait. **2Krón 16,14; Ézs 22,12; Jer 7,29; Ám 8,10; Mik 1,16; Ez 7,18; 27,31; Deut 14,1 vö. 26,14; Lev 19,28.**

A Seol

Ami a »refaim« lakóhelyét illeti, az Ószövetség nem hagy minket bizonytalanságban. A héber kozmosz háromemeletes volt: az ég vagy menny felül, a lapos föld alatta, és ez alatt a Seol, az elhunytak tartózkodási helye. Általános elveit, de kis részleteit is tekintve nyilvánvaló hasonlóság van a Hadesz és a Seol között (lásd Homérosz: Iliász; Odüsszeia). A zsidó alvilágban a próféta még viseli palástját, a királyok árny-trónon ülnek. **1Sám 28,14; Ézs 14,9.** A legszomorúbb szavakat

használták e lakóhely és lakosai leírására. Ez volt a sötétség, a feledés, a csend és a pusztulás földje. **Zsolt 88,12–13; 94,17; Jób 26,6**. A szellemidézést visszautasítók úgy képzelték el a Seol lakóit, mint akik nem tudnak semmiről, és nem is törődnek semmivel, ami a földön történik. **Jób 14, 21–22**. Semmilyen remény nem merült fel a Seollal kapcsolatban. Ez volt a szomorú és elkerülhetetlen vég. **Jób 30,23**. Ide bejutni annyi, mint elveszíteni az igazi létet, és a kegyes beteg csak így imádkozhat: „Ne nézz rám haraggal, hadd viduljak föl, mielőtt elmegyek, és nem leszek többé.” **(Zsolt 39,14)** A legjobb, amit a Seolról el lehetett mondani, az, hogy ha az élet a földön már annyira nyomorúságos, a Seol minden negatívuma még mindig enyhülést jelenthet.

Jób, miután elviselhetetlennek találta pusztá létét, vágyódott az alvilág irrealitása után, mely túlságosan híjával van a pozitív tartalomnak ahhoz, hogy a földi szenvedéseket is magába foglalja: „Ott megszűnik a bűnösök nyugtalansága, megnyugszanak, akiknek erejük ellankadt. A foglyok ott mindnyájan nyugton vannak, nem hallják a hajcsárok hangját. Egyforma ott a kicsiny és a nagy, és a rabszolga megszabadul urától.” **(Jób 3,17–19)** A zsidók minden eleven és buzdító reménye nemzetük földi jövőjéhez kapcsolódott **Jób 5,25**. Ami a „sírba roskadókat” illeti: „A sírba roskadók közé sorolnak, olyan lettem, mint egy erőtlen férfi. A halottak közé kerülök, mint azok, akik leterítve fekszenek a sírban, akikre nem gondolsz többé, és kikerültek a kezedből. A sír mélyére juttattál már, mélységes sötétségbe.” **(Zsolt 88,5–7)**

Az Ószövetség világosan állítja, hogy a Seol valóságos földrajzi hely, a földfelszín alatt. Mikor pl. Mózes végrehajtja Jahve haragját Kórah lázadó fiain, elevenen szállnak le a Seolba, a megnyílt földfelszínen keresztül. **Num 16,31–33** (vö. **Zsolt 63,10; 86,13; Ez 26,20; 31,14; 32,18,24**) Így kezdődött a Biblia túlvilágról alkotott képe, és a Seol nyers primitivizmusától az Újszövetség örök élet–tanáig tartó gondolkodásbeli fejlődés az Írások egyik legjelentősebb hozzájárulása a vallástörténethez.

Az istenfogalom bővülésének hatása a túlvilágról alkotott felfogásra

A Seol már jóval azelőtt a zsidó hit részét képezte, mielőtt Jahve bemutatkozott volna népének. Ezért Jahvénak, mint a Sinai–hegy viharistenének, mint a vándorló törzsek háborús istenének először semmi köze nem volt a Seolhoz; a halottak birodalma kívül esett hatáskörén. **Zsolt 88,4–6,11; Ézs 38,18; Zsolt 115,17; lásd még 6,6; 30,10; 18,18**. Amint Jahve népe túljutott kezdeti korlátain, és Jahvéban felismerte a menny és föld Urát, óhatatlanul felmerült a kérdés: vajon ura–e a föld alatti birodalomnak is? Az első motívum, mely Jahve hatalmát kiterjesztette a Seol fölé, az a vágy volt, hogy a büntetlenül maradt bűnösök legalább ott elnyerjék méltó büntetésüket. Ezért Ámósnál így szól Jahve: „Ha a holtak hazájába hatolnak be, onnan is kiragadja őket a kezem. Ha az égbe mennek föl, onnan is lehozom őket.” **(Ám 9,2)** A Deuteronomiumban: „Mert tűz lobban fel haragomtól, ég a Seol fenekéig, megemészti a földet s gyümölcsét, felgyújtja a hegyek alapjait.” **(Deut 32,22); lásd még Ézs 7,11**.

Ha nem értjük meg az isteni szuverenitás e fokozatos kiterjesztését – legalábbis néhányak képzeletében –, mígnem a teljes zsidó felfogású, hármas rétegződésű világegyetem: az ég, a föld és az alvilág Jahve uralma alá kerül, nem érezhetjük át teljes jelentőségében az Ószövetség egyik legfontosabb szakaszát. Mikor írták, új teológia volt, halhatatlan kifejezése az Isten egyetemes jelenlétébe és érvényességébe vetett hitnek. A héber hármas tagolódású kozmosz–elképzelés kifejezéseit használva annak a diadalmas meggyőződésnek ad hangot, hogy Jahve mindenütt jelen van: „Hova menjek lelked elől? Orcád elől hova fussak? Ha a mennybe szállnék, ott vagy, ha a holtak hazájában feküdnék le, te ott is ott vagy. Ha a hajnal szárnyaira kelnék, és a tenger túlsó végén laknék, kezed ott is elérne, jobbod megragadna engem.” **(Zsolt 139,7–10)**

Ezen az úton haladva tört fel a remény, hogy talán mégsem a Seol az emberi élet végpontja (Zsolt 49,16). Sőt azáltal, hogy az isteni hatalom kiterjedt a halott fölé is, és Isten bánásmódját (jellemét) egyre inkább az igazságosság fogalmaival írták le, magának a Seolnak is okvetlenül át kellett alakulnia. Egyre kevésbé volt a Seol hiábavaló, értelmetlen hely, a sötétség és feledés erkölcs nélküli országa. Jelentőssé vált erkölcsi szempontból, jutalmakkal és büntetésekkel. Végül, amint a Seol átalakult erkölcsileg fontos helyyé, felmerült a remény, hogy a Seol után újra helyreáll a teljes élet.

Az egyén felemelkedésének hatása

Mikor az egyén személyi jogaival kezdett felemelkedni társadalmi alárendeltségéből, halál utáni sorsa megkerülhetetlen kérdéssé vált. Nyilván az igazság(szolgáltatás) utáni vágy tolta előtérbe ezt a kérdést. Az igazság(osság) először csak a társadalom egészére vonatkozott, és Jahvéról azt tartották, hogy hajlíthatatlanul *fair* a népekkel és nemzetekkel, legalábbis *en masse* (= tömegben). Az egyén növekvő megkülönböztettségével azonban világossá vált, hogy az élet igazságossága az egyes személyek esetében már jóval bonyolultabb probléma.

Így viaskodik **Jób könyve** a megoldhatatlannak tűnő dilemmával: Jahve igazságos, és ugyanakkor mégsem az mindig mindenkiel itt a földi életben. Jób, az erényes férfi, akit hihetetlen szenvedések sújtanak, és így élesben kerül szembe az élet igazságosságának problémájával, megpróbál utat törni egy lehetséges megoldás felé. Ezek szerint remény van arra, hogy legalább időlegesen újjáéled a Seolból, amikor Isten ítélőszéke igazolja jellemét. A Seol maga Jób számára ugyanaz volt, mint kortársai számára (Jób 10,21), de annál inkább remélte, hogy a Seol haszontalansága nem az utolsó szava Istennek egy sanyarú sorsú emberhez. Ebből a helyzetből fakadt Jób meggyőződése, hogy olyan különleges esetekben, mint ez, a Seol csak egy átmeneti hely, ami után még az igazságosság végül győzedelmeskedni fog. Időnként elutasítja ezt a váradalmat, és reménytelenné válik: „Eltűnt a felhő, elszállt. Éppígy nem jön vissza, aki leszáll a holtak hazájába.” (Jób 7,9) (vö. 14,7–12) De még ezekben a sötét órákban is felsejlik a remény: „Bárcsak elrejténél a holtak hazájában, ott rejtegetnél haragod elmúltáig. Kiszabnád időmet, azután újra gondolnál rám. Ha meghal a férfiú, életre tud-e kelni? Akkor egész küzdelmes életemen át is tudnék várni, míg csak be nem következik a fordulat. Szólnál hozzám, és én válaszolnék, kívánczónál kezed alkotása után.” (Jób 14,13–15) Egy helyen pedig rendkívüli erővel fejezi ki Jób meggyőződését: „Mert én tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára megáll a por fölött, s ha ez a bőröm lefoszlik is, testemben látom meg az Istent. Saját magam látom meg őt, tulajdon szemeim látják meg, nem más, bár veséim is megemésztetnek.” (Jób 19,25–27) Ez a szakasz – a dráma többi részével egybevetve – még nem jelenti azt, hogy általánosan elfogadták volna a Seolból való feltámadás tanát, de azt mutatja, hogy a feltámadás gondolata már a levegőben van. (Valóban, a görög Septuaginta fordítás hozzátesz egy jelentős mondatot a könyv végéhez, mely a héber eredetiből hiányzik: „És meg van írva, hogy feltámad azokkal, akiket az Úr feltámaszt.”)

A személyes vallásnak, mint a lélek és Isten bensőséges viszonyának hatása a halál utáni élet reményére

A személyes vallás, mint a lélek és Isten közti bensőséges kapcsolat egyre növekvő élménye még nagyobb befolyást gyakorolt a halál utáni igazi élet bibliai reményére. A vallási élményben eleinte csak kevesen, majd egyre többen mély erőforrásra bukkantak, „élő vizeknek forrására”, az

Istennel való megtartó kapcsolatra. Ha bármely vallásban ez a folyamat végbemegy, a remény is megerősödik, hogy egy ilyen kapcsolat magában hordja önnön folytonosságának próféciaját.

Mikor pl. Jeremiás bizalmas viszonyba került Jahvéval („én erőm és mentsváram, menedékem a nyomorúság idején” Jer 16,19) szinte akaratlanul tört utat a halhatatlanságban való hit felé. Ő maga nem követte ezt a hitet minden konklúziójával. Hosszú és önmagáról is sokat eláruló könyvében nincs arra utaló jel, hogy többet vagy mást gondolt volna a Seolról, mint kortársai, vagy hogy reménye lett volna a Seolból való feltámadásra. Ennek ellenére hatalmas mértékben hozzájárult a lélek és Isten viszonyának bensőségessé tételéhez, és végülis ebből a tapasztalatból származott az a bizonyosság, hogy ami minőségében ilyen időtlen, az nem juthat olyan értelmetlen befejezéshez az alvilágban.

Mikor Ézsaiásnál így szól Isten: „... a megtörttel és alázatos lelküvel is lakom, hogy felüdítem az alázatosak lelkét, és felüdítem a megtörttek szívét.” (Ézs 57,15) – mindenkiben felmerül a kérdés, aki érti, mit jelent ez az említett élmény, hogy ha Isten ennyire törődik minden egyes személlyel, és bennük lakik teremtő erejével, lehetséges akkor, hogy ez a kapcsolat rövidre zárva véget ér a halállal? Az Ószövetség mint egész nem ad világos feleletet erre a kérdésre. Azok a közlések, melyek a feltámadásban való hitre utalnak, csak kis számúak és későiek. Két zsoltár az Istennel való benső közösség leírásától eljut a Seolból való szabadulás reményéig. (Zsolt 73,23–26; 16,8–11) Ezen az úton – a benső, személyes vallástól a bizonyosságig, hogy Isten személyes törődése minőségében túlságosan is örök ahhoz, hogy a halállal véget érjen – haladt a zsidó–keresztény gondolkodás e legmegkülönböztetőbb eszméje az örök életről.

A messiási kor várásának hatása a Seolból való újjáéledés reményére

Egy másik hatás, mely felvetette a Seolból való újjáéledés kérdését, az eljövendő messiási kor zsidó váradalma volt. Ez egy társadalmi szintű, a nép egészére vonatkozó reménység volt, mégis közvetett módon szembesítette a zsidókat az egyén halál utáni sorsának problémájával.

Kezdetleges formájában a messianisztikus váradalom Dávid birodalmának hirtelen dicsőségét jelentette. Egy megostorozott és megalázott nép a közöttük lévő emóriakkal megterhelve és a győzelmes filiszteusokkal a nyakukon Dávid vezetésével gyors hódítások nyomán hihetetlenül nagy területekhez jutott Egyiptom határaitól Damaszkusz kapuiig. E birodalom dicsősége foglyul ejtette a nemzet képzeletét, és így keletkeztek a messiási remények első mintái. A dávidi birtokok azonban hamarosan elvesztek, és a ragyogásukra való emlékezés átváltozott a helyreállításukra vonatkozó reménnyé. Ez a reménység először kétségkívül érzelmi színezetű volt, de amint teltek az évszázadok, és az erőteljes teológiai meggyőződés – hogy Izrael választott nép a Jahvéval kötött különleges szövetségi viszonyban – belekeveredett a nemzet álmaiba, a jövendő messiási kor egyre inkább *fixa ideává* és dédelgetett dogmává alakult. Már a (babiloni) fogság előtt megrögzött meggyőződéssé vált, hogy „Jahve (az ÚR) napja” eljön, és Izrael győzelmes lesz ellenségei fölött, így igazolva Jahve (Izraelre vonatkozó) választását és bizonyítva, hogy ő az istenek Istene. Ez a messiási reménység nyilvánvaló okokból még hangsúlyosabb lett a száműzetés alatt és utána. Lelki vigaszt nyújtott a lehangolt és szörnyű bajoktól meggyötört nemzetnek. A jelen megalázottságából és csalódásából egy zsidó visszavonulhatott a messiási kor élénk reményéhez, mikor is Izrael legyőzi a világot.

Ennek a messiási reménynek a formája korról korra változott. Kr.e. a 8. században „az ÚR napja”, míg népszerű remények szerint nemzeti győzelmet jelentett, addig Amósz számára nem jelentett mást, mint ítéletnapot Izrael bűnei felett Am 5,18–20. Dániel könyve nyilvánvalóan mutatja, hogy mire a görög uralkodás teljességre jutott, a tipikus zsidó messianizmus körvonalai már kialakultak. Az író látása szerint a pogányság hatalma az egymást követő világbirodalmakban

testesült meg, melyek mindegyike kínozza Izraelt, Isten népét. A könyv írója a pogányság négy hatalmas képviselőjét, a babiloni, a méd, a perzsa és a görög birodalmakat uralomra jutó majd újra eltűnő vadállatként jeleníti meg. Egyedül Izrael testesíti meg Jahve céljait, és majd világalomra jut egy bizonyos napon a jövőben az elesett pogány birodalmak romjain. Isten országa, mely Izrael győzelmével kezdődik, örök lesz, és Jahve akaratának végső beteljesedését jelenti az ember számára **Dán 7,1–27**. Minél inkább hittek Isten országa földi dicsőségében, minél élénkebben képzelték el nagyszerűségét, annál határozottabban került előtérbe az egyén sorsának kérdése: csak azok a szerencsés személyek lehetnek ennek az isteni beteljesedésnek élvezői, akik történetesen éppen akkor élnek a föld színén, amikor a nagy nap elérkezett? Hogy is lehetne a Messiás földi uralmának társadalmi reménye erkölcsileg teljes, ha azok, akik alig vagy semmit nem áldoztak érte, élvezhetik, ellenben azok, akik mindenüket feláldozták érte, áldás nélkül maradnak az alvilágban. Új út tárult fel tehát a messiási várakozáson keresztül a remény felé, hogy a Seol »refaim«-jai közül legalább néhány visszakerülhet az életbe **Dán 12,2; Ézs 25,8; 26,19**.

Meg kell azonban jegyezni, hogy ezekben a szakaszokban a feltámadás reménye még nem egyetemes. Dánielnél sokan ébrednek majd fel, de nem mindenki, Ézsaiásnál pedig a feltámadás reménye, melyet ujjongva hirdet, kifejezetten csak az izraelitákra vonatkozik. A pogány elnyomókról ezt mondja: „A halottak nem élnek, az árnyak nem támadnak föl, ezért büntetted meg és irtottad ki őket, még az emlékezetüket is eltörölted.” **(Ézs 26,14)** Így érthető, hogy amikor Jézus színre lépett, a szadduceusok – koruk ultrakonzervatívjai, akik az Ószövetségnek csak korábbi könyveit fogadták el, és a későbbi irodalom új eszméit bizalmatlanul szemlélték – azt állították, hogy „nincs feltámadás” **(Csel 23,8)**.

Tényezők, melyek nehezzé tették a zsidók halhatatlanságba vetett hitét

1. A prófétai mozgalom azon törekvése közben, hogy megtisztítsa Izrael vallását primitívizmusától, a halottkultusszal is harcban állt. Az első próféták, de a későbbiek közül is a többség nem gondoskodott alternatív ideáról, melyet az általuk leromboltak helyébe lehetett volna állítani. Nem hittek a Seolból való feltámadásban. Így a babonák elleni prófétai küzdelem eleinte nem jelentett mást, mint a zsidók halottakról való egyetlen élénk gondolkodásmódjának ledöntését. Egykor még érdemes volt a »refaim«-tól tanácsot kérni, most egymás után fosztották meg tulajdonságaitól, míg végül jelentéktelenné vált. A halottidézés elleni küzdelem ugyan győzelemmel zárult, de azon az áron, hogy a halhatatlanságba vetett hitnek még a kezdetleges formái is kihúnytak a emberekből.
2. Minél valószínűtlenebbé vált a Seol minden pozitív tartalom hiányában, a feltámadás reménye, ha egyáltalán felmerült, annál inkább belekényszerült egy bizonyos gondolati mederbe: a test újjáéled, és kiszabadul a Seolból, visszatér a földfelszínre. A jövő élet a zsidó gondolkodásban vagy ez volt, vagy semmi más. A Seol földrajzi realitásába vetett hit is ide vezetett **Zsolt 28,1; Ézs 29,4; 38,18; Ez 26,20; 31,14; Jób 11,8; Ex 15,12**. A halott, aki oly valószínűleg lemehetett a kozmosz egyik szintjéről a másikra, ugyanolyan valószínűleg visszatérhetett ismét. Továbbá az a tény is erre a végkövetkeztetésre vezetett, hogy a zsidó gondolat szerint a test volt az ember lényegi alkotórésze. Egy másik tényező, ami még ezt a gondolatmintát alátámasztotta, az izraeli egyén vágya volt, hogy ha ő személy szerint halhatatlan, akkor ezt a tulajdonságát úgy bírhatta, mint a földi messiási birodalom egy tagja.

A perzsa vallás hatása a halál utáni élet reményére

Valószínűnek látszik, hogy a perzsa vallás, mely a száműzetéstől kezdve hatott a zsidó gondolkodásra, bátorította a halál utáni élet reményét, és segített alakítani annak formáit. Valóban közeli rokonság mutatkozik négy fő apokaliptikus vonásban a zoroasztrizmus és a kései judaizmus között:

- (1) Az igazak elkülönülnek a gonoszoktól a halál után;
- (2) Állapotuk eltérő – áldott vagy nyomorult – a halál és a feltámadás között;
- (3) A halottak egyszerre támadnak fel;
- (4) Az utolsó ítélet következményei örökkévalók.

Nem szabad azonban meggondolatlanul úgy beállítani ilyen rokonságot két vallás között, mintha kizárólag az egyik gyakorolna befolyást a másikra. Néhány tudós épp azt gondolja, hogy a zoroasztrizmus kölcsönzött apokaliptikus eszméket a zsidóktól, és bár ez nem valószínű, az is valószínűtlen, hogy a zsidók pusztán a zoroasztrizmus befolyása által jutottak el felfogásukhoz. Ezek a fogalmak inkább közös tulajdont képeztek, melyek belső logika által fejlődtek ki, és ha főként a zsidók kölcsönöztek is a zoroasztristáktól – valószínűleg ez volt a helyzet –, azért tették, mert a zoroasztrizmusban hasonló szellemi kategóriákra bukkantak. Bárhogy is volt, az nyilvánvaló, hogy az intertestamentális időszakban megerősödik a jövő életbe vetett hit. A Seol még továbbra is a halottak tartózkodási helye volt; a remény jellegzetes ábrázolási módja az onnan való testi feltámadás; és ez a feltámadás, melyet összekapcsoltak a messiási kor eljövételével, egyben az általános ítélet napja is volt. Izrael konzervatívabb pártja – a későbbi szaduceusok – mindezt elutasítja, és tartja magát a Tóra és a próféták negatív álláspontjához. A liberális párt – a későbbi farizeusok – elfogadja az új tanítást, és megnyeri a legtöbb vallásos zsidót. Így a jövő reménye a judaizmus egyik uralkodó tényezőjévé vált, annál is inkább, mivel kárpótlást nyújtott a siralmas jelenért.

Az intertestamentális korban megváltozik az alvilág leírása is. Már **Ézsaiás (14,18–20)** és **Ezékiel (32,18–32)** hangot adtak annak a követelésnek, hogy a Seolban különféle jellemekre különféle sors vár, és ez az igény most még parancsolóbb lett. **Enók könyvében** – mely a Kr.e. 1. és 2. században keletkezett – a Seol négy részre van osztva, kettő jut a gonoszoknak és kettő az igazaknak. A Seol átmeneti és előkészületi helyévé vált az ítélet napjáig. Ez az eszme még ma is roppant befolyásoló hatású a római katolikus purgatórium formájában, mivel a purgatórium nem más, mint a Seol fejlettebb, finomított változata. Az intertestamentális könyvek részleteikben túl változatosak ahhoz, hogy harmóniába lehetne hozni őket egymással. Néha csak egy feltámadásról szólnak a végső ítélettel kísérvé, máskor kettőről: egy részleges feltámadásról, és egy általánosról – a két időpont között az ezeréves birodalommal –; néha csak az igazak támadnak fel, máskor az igazak és a gonoszok is; egyes iratok szerint a halottak visszatérnek a földre a megszokott anyagi létformába, más írások a feltámadott élet természetfölötti jellegét hangsúlyozzák. Egy dolog azonban egészen világos: a mélyülő bizonyosság, hogy a halál nem a vég, hogy az erkölcsi lét magában hordozza a jövő életet, és követeli az ideigvaló beteljesítéseként az örökkévalót.

Egy ponton olyan radikális tartalmú eszme tűnt fel, hogy új irányvonalat képzett a hagyományos judaizmusban. Kr.e. 100 körül néhány zsidó számára a Messiás földi királysága már csak elégtelen képe volt Isten emberre vonatkozó akarata végső beteljesedésének. A föld nem látszott megfelelőnek az isteni megváltás örök helyszínéül. A Messiás földi uralkodásának reményét feladni azonban annyit jelentett volna, mint összetörni a hit egy dédelgetett tárgyát. A zsidók ezért nem hagyták ki gondolatrendszerükből a Messiás földi uralkodását, csak korlátozták időtartamát. Ezer évig kell tartania – hosszú idő, de nem végtelen. Így kezdődött a millennium eszméje, ami a

bibliai fundamentalizmus által még ma is hathatósan uralja sok keresztyén képzeletét, és amiről a hiszékeny kíváncsiság évszázadokon át próbálta megjósolni „az idöket és alkalmakat”. A messiási kor lerövidítése a reménység jelentös mértékü megerösödéséhez vezetett. Az ember sorsa már túlnyúlt a Seolon, a testi feltámadáson és ítéletnapon, söt a messiási korszakon is. Mindezek már nem számítottak végsö célnak. Isten akaratának beteljesedése az igaz számára a mennyben volt, miután ez a föld végleg rombadölt.

A jövendö reményének megszokott zsidó kefejezései Jézusnak tulajdonítva a szinoptikus evangéliumokban

Az első keresztyének ugyanazokat a kifejezésmódokat használták a jövendö élet leírására, mint a palesztinai zsidók. A halál utáni életet jellemző öt fő elemet – melyekhez Jézus már ifjúkorában hozzászokhatott – a szinoptikus evangéliumok Jézusnak tulajdonított tanításaiban találjuk.

1. A Seol – az Újszövetségben *Hádesz*nek hívják – még mindig az a hely, ahová a lelkek halálukkor kerülnek, de már nem a kedvetlen és negatív létezés helye. Isten mindenható uralma alá tartozik, ahol jutalmakat és büntetéseket osztanak. Átmeneti állapot volt a halál és a feltámadás között. Mikor Jézus a kereszten azt mondja a tolvajnak: „Ma velem leszel a paradicsomban” (Lk 23,43), a »paradicsom« nem az örök mennyet jelenti, hanem a Seolnak azt a részét, ahol az igazak jutalmat kapnak, még a feltámadás előtt. Ugyanígy a jézusi példázatban a koldus (Lázár) mikor meghalt, „Ábrahám kebelére” került, míg a gazdag ember a »Hádeszben« kínok között gyötrödött, és a kettö között szakadék tátongott (Lk 16,19–31).

Megjegyzendö, hogy Jézus mindössze háromszor használja a »Hádesz« szót a feljegyzett idézetekben (Mt 11,23; 16,18; Lk 16,23), kétszer nyilvánvalóan jelképes értelemben, csak egyszer, az éppen idézett példabeszédben olymódon, hogy abból fény derül véleményére. Ebböl az egy szóhasználatból arra következtethetünk, hogy Jézus gondolkodásában a Seol olyan öröklött tényező, amellyel csak keveset foglalkozott, ha egyáltalán, úgy hogy az ö jellegzetes és eredeti hozzájárulását a halhatatlanság reményéhez nem ennél a kifejezésnél kell keresnünk.

2. A *Messiás* természetfölötti *eljövetele* kiemelkedö jelentöségü Jézus feljegyzett szavaiban. Jézus is a megszokott korabeli kifejezésmódot használja, mikor elképzeli a jelenvaló gonosz kor végét és Isten országa kezdetét; söt, a Messiás eljövetelének sürgössége is hangsúlyt kap szavaiban (Mt 16,27–28). Kijelentései és példabeszédei egyaránt tükrözik az uralkodó zsidó felfogás apokaliptizmusát (pl. Mk 13,35–37; Mt 25,1–13; 24,37–44).
3. A *test feltámadása* világosan benne áll Jézus továbbadott tanításában. A Seol utáni élet számára nem az egyéni lélek menekülését jelentette a „tisza lét” birodalmába vagy elnyeletést az örök Lélekbe, hanem az Isten országában való részesedést. Ennek valamilyen értelemben testet öltött életnek kell lennie, jóllehet szublimált testről is szó lehet. Mindenesetre, hacsak a feljegyzések nem hamisítják meg öt vagy a tanítványok nem értik öt teljesen félre, Jézus osztotta népével a Seolból való testi feltámadás reményét (Jn 5,28–29). A feltámadott test természetéről lásd: Lk 20,27–40.
4. Az *utolsó ítélet* is domináns tényezője ennek a képnek. Ahogy Jézus szavaiból feljegyezték, nem két feltámadás lesz, közben egy földi királysággal, hanem csak egy, melyet általános ítélet követ, elindítva ezzel a messiási korszakot. Ez a királyi hatalom azonban távolról sem földi, hanem mennyei és örök lesz. Ezért lehetetlen világosan megkülönböztetni Jézus gondolkodásában a földi királyságot az igazak örök mennyei hazájától, mert az előbbi eszméje – felmagasztalása és szublimálása révén – beleolvad az utóbbiba. Így „elnyerni az örök életet”

(Mk 10,17 vö. 10,30) vagy „bemenni az életre” (Mt 18,8; 19,17) ugyanazt jelenti, mint „örökölni az országot” (Mt 25,34) vagy „bemenni az Isten országába” (Mk 9,47; Lk 18,24). Egyszóval Jézus az Isten országát a lelki minőség fogalmaival értelmezi, úgyhogy az embernek most kell az Isten országába belépnie, és ez az Istennel és másokkal való élet, mely itt elkezdődik, a jövőbeni korban jut teljességre.

5. *A pokol*, mint a gonoszok végső rendeltetési helye, egy másik örökölt tényező Jézus gondolatvilágában. Erre utaló szava a »gyehenna«, a »Hinnom völgye« jól ismert a judaizmus késői irataiban. Hinnom völgye egy szurdok Jeruzsálemtől délre, ahol bálványimádók gyermekeket áldoztak föl Moloknak (vö. Neh 11,30; Józs 15,8; 18,16; 2Krón 28,3). Jósias reformjai után is a borzalmak színhelye volt, a hulladékok valamint állatok és bűnözők hullájának elégetésére és általában az ártalmas és tisztátalan dolgok elintézésére használták. Később, a talmudi teológia szerint a pokol bejárata éppen ebben a völgyben található; a képet élénk részletességgel rajzolja meg: „Két pálmafa van a Hinnom völgyében, melyek között füst száll fel... ez a gyehenna kapuja.” Az apokaliptikus írások szerint a pokol maga egy tűzzel teli nagy szakadék (Énók 18,11–16) a föld közepében. Az első három evangélium eredeti görög szövegében gyakran megtaláljuk a »gyehenna« szót (pl. Mt 5,22.29–30; 10,28; 18,9; Mk 9,45–47), és a szó értelme nem tér el a judaista örökségtől: Mt 5,29; 10,28; 25,41; 13,42; 8,12 (13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; Lk 13,28) Mk 9,48 vö. Judit 16,17. Nincs világos okunk azt feltételezni, hogy Jézus elfogadott volna enyhítéseket az „örök büntetésben” (Mt 25,46), vagy látta volna az „olthatatlan tűz” végét. Egy helyen úgy tűnik, hogy az isteni büntetés a bűnösség mértékétől függ (Lk 12,47–48); egy másik szakasz alapján azzal érvelhetünk, hogy csak egy bűn megbocsáthatatlan (Mt 12,32), míg egy harmadik részletből arra következtethetünk, hogy az „utolsó fillér” megfizetése után a bűnös megmenekülhet (Mt 5,25–26). Csak ilyen kétes következtetések által vihetünk reményt a jézusi gyehenna-képbe. Az általános állítás mindenestre igaz marad, hogy Jézus átvette a korabeli gondolatmintákat a pokolról, azokat nem utasította el, de nem is tanúsított irántuk elsőrendű figyelmet tanításában, inkább alapként használta ahhoz, hogy meghatározhassa, milyen jellemeket utasít el Isten örökkévalóan (Mt 25,41–46).

Az Újszövetség sugárzó reménye az örök életre vonatkozóan

Az Ószövetségben még utalás is kevés van a halál utáni életről; az Újszövetségben ellenben az örök életre vonatkozó sugárzó remény atmoszférája veszi körül az olvasót. Sőt, ha az Ószövetség mellett tekintetbe vesszük a késői zsidó írásokat is, és átlépünk a keresztyén iratok világába, a kontraszt még mindig szembetűnő. Ez a benyomás azonban nem homályosíthatja el a tényt, hogy az Újszövetségben mindaddig, míg a források zsidó eredetűek, a jövőbeni világ leírásánál a régi dramatikus kép uralkodik, beleértve a Seolt és a fizikai feltámadást a földi életre. E nélkül a testi feléledés nélkül – ahogy Lukács elbeszélése világossá teszi – csak egy szellem térhetett vissza a Seolból (Lk 24,37), és az egyetlen kielégítő bizonyíték, hogy a jelenés nem szellem, hanem egy feltámadott ember, „a hús és a csontok” valóságosságában volt (39. vers). Hogy az első zsidókeresztyének milyen elevenséggel használták hagyományos fogalmaikat, az kitűnik abból is, ahogyan Jézus haláláról, átmeneti seolbeli tartózkodásáról és testi feltámadásáról gondolkodtak. Az Apostoli hitvallásban keresztyének milliói vallják, hogy Jézus, mikor meghalt, „alászállt a poklokra”, vagyis a Hadeszbe illetve a Seolba, de az átlagember nem gondol arra, hogy ennek az Újszövetség kezdetén szó szerinti, földrajzilag is valóságos jelentése volt. Oly realisztikusan fogták fel Jézus látogatását az alvilágban, hogy a korai keresztyén tradíció szerint Jézus prédikálta is az evangéliumot a »refaimoknak«, hogy így lehetőséget adjon nekik a bűnbánatra és az üdvösségre (1Pt 3,19–20; 4,6). Jézus feltámadott teste egyfelől valóságos „hús és csont” (Lk 24,39[36–43]; Jn

20,20–27), másfelől viszont ez a test egyáltalán nem testi módon működik (Jn 20,26; Lk 24,31.51; Csel 1,9).

A halál utáni élet zsidókeresztény kifejezésmódja a feltámadott test fogalmát nem nélkülözhetette – jóllehet igen zavaros, hogy milyen testről is van szó. A túlvilági élet eszméjének történelmi változásai megmagyarázzák Pál vívódását, melyet a keresztények feltámadásának problémája okozott. Számára a feltámadás nem az élő hústest fizikai újjáéledését jelenti (1Kor 15,50). Az első korinthusi levél egész 15. fejezetén keresztül érezheti az olvasó, hogyan küzd Pál azért, hogy kifejezze mélységes hitét, hogy az ember romolhatatlan része mindörökké túléli a romlandó hústestet. A zsidó hagyomány és gyakorlat azonban megakadályozza őt abban, hogy elfogadja az anyagtalan lélek görög fogalmát, jóllehet biztosan tudott róla. Ezen a ponton ütközik a legélesebben Pál hite az athéniaival, mikor beszédet mond az Areopágon: „Amikor a halottak feltámadásáról hallottak, egyesek gúnyolódtak, mások pedig azt mondták: »majd meghallgatunk erről máskor is.«” (Csel 17,32). Pál hajthatatlan volt. Nem szeretné „levetni” testét a jövő világban, hanem inkább „felöltetni” rá az újat (2Kor 5,4). Pál látása szerint az új organizmus egészen más lesz, mint a mostani hústest. Krisztus feltámadása és új teste a prototípus (1Thessz 4,14; 1Kor 15,12kk; 15,35kk).

Továbbá az Újszövetségben általában a test megtartásához való zsidó ragaszkodás, még ha spiritualizált formában is, összekapcsolódik a zsidó apokaliptikus drámával – a Messiás hirtelen megjelenésével az ég felhőin és az örök életre való feltámadással (pl. 1Thessz 4,14–17). Az Újszövetségben újra felmerül néhány gondolati konfliktus, melyeket a zavaros zsidó apokaliptikus irodalom már felvetett. A **Jelenések könyve** például hadilábon áll a szinoptikus evangéliumokkal, mert nem egy, hanem két feltámadásról beszél, a két időpont között a Messiás ezeréves birodalmával (Jel 20). Ez az egyetlen hely az Újszövetségben, ahol a millennium gondolata megjelenik.

Ha az öröklött zsidó fogalmi kategóriák és gondolatminták így folytatódnak az Újszövetségben, akkor hol találjuk az örök életre vonatkozó remény teljesen új atmoszféráját? A mélyreható különbség feltűnő az Újszövetség tipikus szakaszai (pl. 1Kor 15) és az Ószövetség még legmerészebb szemelvényei között is. Ez a kontraszt azonban, ha az Újszövetség egészét tekintjük, nem magyarázható meg a gondolatminták formai megváltozásával.

A zsidó fogalmi kategóriák újraértelmezése a negyedik evangéliumban

Egy újszövetségi könyv van, a negyedik evangélium, ahol az öröklött zsidó kategóriák az újraértelmezés folyamatában láthatók. Az újraértelmezés oka a hellén gondolkodás hatásában keresendő. A könyv elsősorban nem filozófia, hanem igehirdetés Krisztusról és az általa letétbe helyezett „örök életről” a hellén fogalmakban gondolkodó világ számára. Hellén értelmezés szerint a remény nem más, mint az immateriális lélek megszabadulása a materiális test börtönéből. Ez szemben állt a zsidó kifejezésmóddal. A görögök a lélek halhatatlanságát tanították, a zsidók a test feltámadását, mely idegen volt a görög értelem számára. Sőt, a görög elme általában az apokaliptikus dráma képével sem lehetett kibékülve, így a hellenisztikus kereszténység megkérdőjelezte a zsidóktól öröklött kereteket. A Jelenések könyve például, mely valószínűleg keresztény terminusokkal újra írt zsidó apokalipszis, végképp nem volt rokonszenves a helléneknek; a keleti egyház ellenezte is a könyv felvételét a kánonba, és ez végül csak úgy történhetett meg, hogy a szó szerinti értelmezést allegorikus, lelki értelmezéssel pótolták.

Az Újszövetségben belül a **Negyedik evangélium** az a könyv, amelyben ezt a hellenisztikus magatartásmódot nyomom követhetjük: hogy a hellén elme számára ajánlja önmagát, túllép a zsidó drámaiság betű szerinti értelmén.

Így az *ítélet napja* a Negyedik evangéliumban nem annyira külső és jövőbeli, hanem inkább belső és a jelenben történő esemény. A külső világ lefesthető eseményéből átlépett a lelki tapasztalat belső világába. A Negyedik evangélium Krisztusa többször is hangsúlyozza, hogy nem azért jött, hogy ítéletet mondjon az ember felett, jóllehet a zsidókeresztyénség Jézus küldetésének éppen ezt az oldalát magasztalta. **Jn 12,47; 5,45; 3,17**. Ami az isteni ítélkezést illeti, az itt és most megy végbe, és nem más, mint az élet velejáró próbája a kedvező alkalmakra adott válasz alapján, állandó belső döntés, amelynél a világosság leleplezi a sötétséget: „Aki hisz öbenne, az nem jut ítéletre, aki pedig nem hisz, már ítélet alatt van, mert nem hitt az Isten egyszülött Fiának nevében. Az ítélet pedig azt jelenti, hogy a világosság eljött a világba, de az emberek jobban szerették a sötétséget, mint a világosságot, mert a cselekedeteik gonoszak.” **(Jn 3,18–19)** Krisztus olyan világosságot hozott, hogy Istennek nem szükséges az embereket megítélnie, hiszen ez a világosság – természeténél fogva – leleplezi az ember lelkének állapotát. **Jn 5,22 vö. 8,15–16**.

Ehhez hasonlóan a *Messias* dicsőséges *eljövetele* a Negyedik evangéliumban elveszti teatralitását, és jelenidejű lelki élménnyé válik. Krisztus második eljövetele nem annyira egy elhalasztott külső esemény – ha van egyáltalán olyan hely az evangéliumban, ahol biztosan így lehet érteni –, hanem inkább az Ő belső eljöveteléről van szó a hívők szívében. A 14. fejezet megfontoltan fejtegeti Krisztus eljövetelének ezt az új beállítást. Ő nem hagyja tanítványait vígasztalanul és elhagyottan, hanem eljön hozzájuk, és kinyilvánítja magát nekik; ez az eljövétel azt jelenti, hogy bennük lesz és bennük lakik. Ez egyáltalán nem látható és külső megnyilvánulás, a világ nem láthatja őt, csak azok tudnak majd erről az isteni parúziáról bensőleg, akik szeretik Őt, és akiket Ő szeret. **Jn 14,16–24**. A Messias eljövetelének hellenizált változata olyan radikális változást rejtett magában hogy „Júdás, de nem az Iskáriótes” hangot ad a zsidók kifogásának, és csodálkozik, hogy a második eljövétel annyira belső és lelki dolog, hogy az nem is lesz drámaian nyilvánvaló az egész világ számára: „Így szólt hozzá Júdás, de nem az Iskáriótes: »Uram, miért van az, hogy nekünk akarod kijelenteni magadat, és nem a világnak?«” **(Jn 14,22)**. Krisztus eljövetelének ez a szublimált, lelki értelmezése uralja a Negyedik evangéliumot.

Ugyanebből a gondolkodásmódból fakad a jánosi *örök élet* fogalma. Az örök élet fogalma által új értelmet nyer az a remény, amelyet a szinoptikus evangéliumok az Isten országa földi megvalósulásával fejeztek ki. Csak három hely említi az Isten országát a Negyedik evangéliumban, és mindhárom helyen annak lelki, nem evilági természetére esik a hangsúly: **Jn 3,3; 3,5; 18,36**. Ennek az evangéliumnak a nagy reménye nem valamiféle földi királyság, hanem az örök élet, és még ez sem csupán halál utáni (post mortem) célként, hanem a lélek már most megszerezhető, belső birtokaként. **Jn 6,47; 5,24; 17,3**. Az író még azt is kinyilvánítja, mennyire tudatában van a régi látásmódnak, miszerint fizikailag támadunk fel egy földi országban, és szándékosan megváltoztatja ennek jelentését: „Bizony, bizony mondom néktek, hogy eljön az óra, és az most van, amikor a halottak hallják az Isten Fiának hangját, és akik meghallották, élni fognak.” **(Jn 5,25 NB. „az most van”!)** Az általános feltámadás drámai jelenetét spiritualizálja, és az emberi lélekben végbemenő jelen idejű eseménnyé teszi **(vö. 1Jn 5,12)**. Következésképpen azok, akik befogadták Krisztust, már feltámadtak a halálból, átmentek az ítéleten, újjászülettek, beléptek az Isten országába és örök életük van. A fizikai halál ezért csak egy mellékes (közbülső) esemény. Jánosnál Jézus reprezentálja a hellén meggyőződést, hogy a halál és a feltámadás az emberi lélek állapota.

Itt van az Újszövetség teljesen új atmoszférája. Az örök élet, ami már a jelenben birtokba vehető, annyira valóságos, hogy az, aki megkapta, már átélte Krisztus második eljövetelét, átment az ítéleten és feltámadt a halálból. A túlvilági élettről való zsidó és hellén gondolkodásmód közötti ellentét máig megoldatlan dilemma a keresztyénségben. Az egyház legnagyobb gondolkodói általában a Negyedik evangéliumot követték, de a tömegek képzeletét mindig is csábította a festői apokaliptikus dráma a testi feltámadással, a teatralis parúziával és az ezeréves birodalommal. A csoda nem az, hogy a Negyedik evangélium tartalmaz szublimált apokaliptikus emlékeket **(Jn 14,3;**

21,22 vö. 1Jn 2,17; 4,17), hanem az, hogy az evangélium írója ilyen merészen ajánlja a korai egyháznak a remény radikális újragondolását.

Jézus személyiségének hatása az örök élet fogalmára

Senki sem csodálkozott, mikor Jézus a jövődöntő ítélet erkölcsi próbáiról beszélt, és magától értetődőnek tartotta korának illetve nemzetének kifejezőmódjait. Egyszer azonban nem annyira ezeket használva, mint inkább saját átélte tapasztalatai alapján beszélt a halhatatlanságról, és „amikor a sokaság ezt hallotta, álmélkodott tanításán” (Mt 22,31–33). Azt állította, hogy ha Isten kapcsolatba lép valakivel ezt mondva: „Én vagyok Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákób Istene”, akkor ettől kezdve nem lehet kétség afelől, hogy az életüknek örökké tartó folytatása lesz, mert „Isten nem a holtak Istene, hanem az élőké.” Vagyis ha Isten egyszer Istenévé lehet egy léleknek, soha többé nem dobja el magától ezt a lelket. Akiket Isten szeret, csak élők lehetnek, és nem halottak. Jézus fő hatása tehát az örök reménység tárgyában abból az Istennel folytatott életközösségből ered, amelybe követőit is vezette. Az Istennel való élet olyan megtapasztalására ösztökölte őket, amely az örök élet reményét meggyőzően valóságossá tette. A központi tényező, mely a két szövetség közti különbséget okozza a halál utáni élet vonatkozásában, a tanítványok bizonyossága, hogy Jézus feltámadt a halálból. Azt gondolták, hogy a halál nem csak a jövőben győzetik le, hanem már legyőzött. 1Kor 15,14

Az összegyűjtött dokumentumok látszatra azt a benyomást keltik, mintha a feltámadásba vetett szilárd hit az üres síron és a feltámadott test megpillantásán alapulna, és csak ezután jutottak az első keresztyének olyan lelki megtapasztalásokra, mint Pál a damaszkuszi úton. Az Újszövetség alapos tanulmányozása azonban kétségbe vonja ezt, és felveti annak lehetőségét, hogy a fejlődés épp ellenkező irányban történt. Az Újszövetség kétféle megtapasztalásról beszél, mint a Jézus folytatódó életébe vetett hit aljáról. Az egyik az üres sír és a hozzá kapcsolódó események. A másik a mennyei Krisztus megjelenései különböző embereknek. Időrendileg a mennyei Krisztus lelki látomásairól szóló iratok a korábbiak. Pál levelei előbb keletkeztek, mint az evangéliumok, úgyhogy az első írott bizonyíték Jézus feltámadásáról, mely a rendelkezésünkre áll, az 1Kor 15,3–8, ahol Pál felsorolja a feltámadott Úr megjelenéseit, és ezek közé veszi saját átalakító Krisztus-élményét is, mint ami azokkal egyenértékű, és azonos fajta. Elkerülhetetlenül felmerül a kérdés: nem lehetséges-e, hogy a Jézus folytatódó életébe vetett hit ilyen lelki élményeken alapszik, és utána fordították át ezeket az élményeket a fizikai életre kelés történeteibe, a megrögzött zsidókeresztyén eszme által, mely szerint nem képzelhető el a halál utáni élet ilyen újraéledés nélkül? Pál élménye a damaszkuszi úton érhető, és gyakran fordult elő hasonló a keresztyénség történetében, de amint a későbbi írások felé fordulunk, ahol az üres sírról és a kapcsolódó eseményekről van szó, kétes bizonyítékok és összeegyeztethetetlen részletek között találjuk magunkat.

A legkorábbi evangélium, Márk evangéliumának az eredeti befejezése elveszett, így az utolsó fejezet 8. verse utáni rész későbbi betoldás, melyet a legelső görög kéziratok nem tartalmaznak. Az első 8 vers szerint Jézus maga nem látható, és a három asszony, akik a sírt üresen találták, túlságosan féltek ahhoz, hogy bármit is elmondjanak. Mk 16,1–8 Ha ezután a Márk evangélium későbbi befejezéséhez, valamint Máté, Lukács és János elbeszéléseihez fordulunk, összeegyeztethetetlen részletekkel teli történetről olvashatunk. Márknál egy ifjú jelenti a sírboltban a meglepett látogatóknak, hogy Jézus feltámadt. Lukácsnál két férfi, Máténál egy angyal, Jánosnál két angyal. Márknál az asszonyok elfutottak a sírbolttól, és „senkinek sem mondtak el semmit.” Lukácsnál „hírül adták mindezt a tizenegynek és a többieknek.” Máténál gyorsan eltávoztak a sírtól, hogy megvigyék a hírt a tanítványoknak. Míg Márknál három asszony megy el a sírhoz, Máténál kettő, és Lukácsnál három asszony és még egy csoport, addig Jánosnál csak a Magdalai Mária ment ki így korán reggel a sírhoz, és az első híreket nem a tizenegyhez viszi, hanem csak Péternek és a

másik tanítványnak, „akit Jézus szeretett.” Máténál Jézus maga találkozik az asszonyokkal, amikor futottak a sírtól, hogy hírt vigyenek a tanítványoknak, Lukács evangéliumában nem találkozik velük. Jánosnál Jézus csak a Magdalai Máriával találkozik, de nem amint a tanítványokhoz siet a sírtól, hanem miután két tanítvány is látta az üres sírt. Sem Máté, sem Márk, beleértve a későbbi befejezést, nem ír arról, hogy a tanítványok maguk is látták volna az üres sírt. Lukácsnál Péter elfutott a sírhoz, és behajolt. Jánosnál Péter is és „a másik tanítvány” is bement a sírba. Ami az egyes elbeszélések sajátosságait illeti, Máté egyedül ír a sír lepecsételéséről és őrzéséről, és csak ő tudósít földrengésről. Lukács kiterjeszti a leleplezés történetét az emmausi útra, ezt a Márk evangélium kiegészítése is állítja, és csak nála olvasunk arról, hogy Jézus sült halat evett, bizonyítva ezzel feltámadásának valóságát. Egyedül János közli Jézus és a Magdalai Mária beszélgetésének részleteit, Jézus és Tamás jelenetét és a megjelenést a Galileai tengernél. **Mk 16,1–20; Mt 27,62–28,15; Lk 24,1–43; Jn 20,1–21,23**. Még lényegesebb az az ellentét, amely Jézus feltámadott testének kétféle felfogása között van. Az egyik felfogás szerint a feltámadt test teljesen hústest, a másik szerint viszont annyira spiritualizált, hogy mentes az anyagság korlátaitól.

Nem világos tehát, hogy az Újszövetségen belül Jézus feltámadásának gondolata az üres sírral kezdődött, és azután került sor olyan spirituális megjelenésekre, mint amelyet Pál is átélt, vagy a megjelenésekkel kezdődött, és azután keletkeztek a fizikai életreklés történetei, amelyek a zsidókeresztyén gondolkörben nélkülözhetetlenek voltak a feltámadott élet leírásához. Pál nem hitt a hústest feltámadásában. Visszautasította azt a gondolatot, hogy „hús és vér” tovább létezik a halál után **(1Kor 15,50)**, és a leki test, amelybe fel kívánt öltözni, más dimenziókban mozgott, és teljesen különbözött a zsidók által elképzelt feléledt „hústól és vértől”. Ennek megfelelően Pál számára a mennyei Krisztus lelki (anyagtalan) jelenvalóság volt. „Az elhunytak első zsengejeként” **(1Kor 15,20)** előrement abba az új világba, ahol már nem volt hústest, és a „lelki test” nem is volt ahhoz hasonló, hanem egészen más, mint a „természetes test” **(1Kor 15,35–44)**. Így az Újszövetségben a legkorábbi tanúságtétel Jézus feltámadásáról olyan valakitől származik, aki őszintén hitte, hogy Krisztus „feltámadt a harmadik napon” **(1Kor 15,4)**, de aki ezt nem úgy fogta fel, mint a fizikai test újraéledését. Elképzelhető tehát, hogy az Újszövetség sugárzó bizonyossága Jézus folytatódó életében lelki eredetű. A tanítványok lelkes meggyőződésével kezdődhetett, hogy még mindig kapcsolatban vannak Mesterükkel, hogy a halál nem korlátozhatta Őt **(Rm 6,9)**, hogy megjelent nekik önkinyilatkoztatásban, akár külső, látható formában, akár belső, lelki élményként, mintegy lángoló hitük következtében. Ez a fajta tapasztalat, melyről nem csak Pál tud, hanem néhány evangéliumi szakasz is beszél (pl. **Mt 28,16–17; Mk 16,9–13**), lehetett annak a meggyőződésnek kezdete, hogy Jézus már nem halott, hanem élő. Azonban ennek a hipotézisnek az elfogadása sem ad választ minden kérdésre. Senki sem lesz dogmatikus ebben a problémakörben, aki azt teljes terjedelmében és bonyolultságában ismeri. Egy dolog bizonyos: az Újszövetség lángoló hite, hogy Jézus él. Bármilyen módon is jutottak erre a hitre az első keresztyének, hogy eljutottak, az nyilvánvaló. A Kálvárián átélt kétségbeesésüket diadallá változtatta az a bizonyosságuk, hogy Ő él, és enélkül megmagyarázhatatlan lenne az Újszövetség számos jellegzetes eleme: az egész Könyv sugárzó reménye és öröme, Pál Krisztus–miszticizmusa, az örök Ország ragyogó realitása a Zsidókhöz írt levélben és az áldozatokkal járó nehézségek lelkes elfogadása a korai egyházban. Szerencsére semmilyen, az eredetre vonatkozó hipotézistől nem függ a hitben való részesedés, hogy Jézus nem halott, hanem élő.

A páli eszkatológia

Miközben Pál Krisztus gyors visszatérését várta, az addig megszokott apokaliptikus séma a drámai részletekkel egyre inkább szublimált alakot öltött gondolkodásában. Az eszkatológikus reménynek megvan mind a páli, mind a jánosi spiritualizált formája. Krisztus már a keresztyének

szívében lakott hit által (Ef 3,17), a hívő már élvezte a mennyei világ minden lelki áldását Krisztusban (Ef 1,3). Ezért, noha Pál vágyódik a nagy beteljesedésre, amikor Krisztus „az ő dicsőséges testéhez hasonlóvá változtatja a mi gyarló testünket” (Fil 3,21), ez a csúcspont nem annyira külső esemény, mint inkább a keresztyének eddigi áldott tapasztalatának beteljesülése. Az egyén azonnali bejutása a halálon át az örök dicsőségbe elég nyilvánvaló, és mikor Pál szembesül az étellel vagy halállal, „szorongatja a kettő, és vágyódik elköltözni és Krisztussal lenni, mert ez sokkal jobb mindennél.” (Fil 1,23) „Kiköltözni a testből” annyit jelent Pálnál, mint „hazaköltözni az Úrhoz” (2Kor 5,8), és ennek fényénél a hagyományos apokaliptika külső drámaisága elhomályosul. Néhányan úgy látják, hogy egy szakasz szerint Krisztus dicsőséges második eljövetele majd felfedi, hogy a szentek nem a Seolban várnak a feltámadásra, hanem a mennyben vannak Krisztussal, hogy csatlakozzanak őhozzá dicsőséges megjelenésekor (Kol 3,4). Nem tudjuk, hogy Pál valaha is összehangolta-e egymással ezeket a különféle elemeket, és ha igen, hogyan. Egy dolog azonban biztos: Pálnál csakúgy, mint a Negyedik evangéliumban, a Krisztusban megkapott lelki élet gazdagsága olyan mértékű és minőségű, mintha az apokaliptikus dráma fő értelme már végbement volna lélekben a hívő számára. Az igaz hívők már feltámadtak Krisztussal (Kol 2,12; 3,1), már „életre keltek a halálból” (Rm 6,13), már mennyei helyeken ülnek (Ef 2,6). A halál így olyan átmeneti esemény volt számukra, amikor a testi létből átváltak, hogy az Úrral legyenek.

Egy további nagyon fontos kérdés, hogy miként foglalt állást Pál a gonoszok végső állapotát illetően. Ha valaki elfogadja az apostol prédikációjáról szóló beszámolót a Cselekedetek könyvében, akkor ez azt jelenti, hogy Pál átvette a zsidó doktrínát a keresztyén hitbe, miszerint „lesz feltámadásuk mind az igazaknak, mind a gonoszoknak” (Csel 24,15). Pál leveleiben azonban nem találunk erre nézve ilyen világos kijelentést vagy utalást. Amikor Krisztus eljön, mondja Pál a második Thesszaloniki levélben, az engedetlenek büntetést szenvednek, sőt, „örök pusztulással bűnhődnek az Úrtól” (2Thessz 1,7–9), de hogy ez magában foglalja előzőleg a feltámadást egyfelől és a megsemmisülést vagy a végtelen gyötrelmet másfelől, az nem egyértelmű. Valóban majdnem teljes hallgatás jellemzi Pál leveleit a gonoszok végső állapotáról. Egy helyen az új életre kelés privilégiuma nyilvánvalóan azokra korlátozódik, „akik a Krisztuséi” (1Kor 15,22–23). Egy másik helyen „eljutni a halottak közül való feltámadásra” nem egyetemes tényként jelenik meg, hanem a rendkívüli igyekezet jutalmaként (Fil 3,10–11). Egy harmadik szakasz pedig lényegi összefüggést mutat a bennünk lakó Lélek, aki „feltámasztotta Jézust” és a feltámadás lehetősége között (Rm 8,10–11). Logikailag tehát Pál nem hihetett a gonoszok feltámadásában; nem helyezte el őket világosan a kozmosz végső formájában; hogy vajon megszűnnek-e létezni vagy a Seolban maradnak Krisztustól és az Ő országától elválasztva – nehéz megmondani. Pál pozitív képe Istennek minden ellenálló erő fölötti végső győzelméről időnként egyetemessegre utal (1Kor 15,28). Nem világos, hogy ez az ellenálló erők megsemmisülését, megváltását vagy végső tehetetlenségi állapotát jelenti a Seolban. Néhány szakaszban a két részre osztott birodalom – az egyik rész az örökre áldottaknak, a másik idegen rész a boldogtalanságban szenvedő lázadó lelkeknek – túlhaladottnak tűnik: „mert tetszett az egész Teljességnek, hogy benne lakjék, és hogy általa békéltessen meg önmagával mindent a földön és a mennyben, úgy, hogy békességet szerzett a keresztfán kiontott vére által” (Kol 1,19–20). Jézus nevére minden térd meghajol majd, és méghozzá a kozmosz mindhárom szintjén – mondja Pál (Fil 2,9–11) –, a mennyben, a földön és a föld alatt. Minden ellentétes „fejedelemséget, minden hatalmat és erőt” végül eltöröl Isten (1Kor 15,24), és „Krisztusban egybefoglal mindeneket” (Ef 1,10).

Összefoglalás

A halál utáni életre vonatkozó bibliai eszmék fejlődése egészében az egyik legjelentősebb és legmeghatározóbb gondolkodásbeli kitérülés a történelemben. Kezdetben Jahvét úgy ábrázolják,

Fosdick: A halhatatlanság

mint aki nem csak azon háborodik fel, hogy az ember evett „a jó és a rossz tudásának fájáról” (Gen 2,9), hanem azon aggódik, nehogy „szakíthasson az élet fájáról is, hogy egyék és örökké éljen”, és ezt megakadályozandó kiűzi az embert az Éden kertjéből, és „miután kiűzte az embert, odaállította az Éden kertje elé a kerubokat és a villogó lángpallost, hogy őrizzék az élet fájához vezető utat” (Gen 3,22–24). Így az Ószövetség kezdetén Jahve isteni kiváltsággként védi a halhatatlanságot, melyet nem kíván az emberrel megosztani.

Amint az emberi természet behaviorista felfogása, úgy a halhatatlanság elutasítása is sokak számára modern végkövetkeztetésnek tűnik, pedig ez a primitív kezdet. Ettől a kezdettől a Biblia egy hosszú tapasztalati és gondolkodásbeli fejlődésről tudósít, mely végül Krisztusban jut teljességre, „aki megtörte a halál erejét, és az evangélium által világosságra hozta az elmúlhatatlan életet” (2Tim 1,10).