

SZÜKSÉGÜNK VAN-E MÉG AZ ÓSZÖVETSÉGRE?

*Forrás: „The Month” (114 Mount Street, GB London W1Y 6AH), 1986. június, 247. k., 1423. sz. - Személyes fordítás.
A szerző a londoni egyetemhez csatolt jezsuita Heythrop Kollégium szentírástudomány-tanára.*

A jelen tanulmány (1) célja megtárgyalni azt a kérdést, hogy valóban van-e még számunkra teológiai értéke azoknak a képeknek és elgondolásoknak, amelyek az Ószövetségben található Istenről és az emberi vallásról. Természetesen tény az, hogy az egyház már a második században határozottan elkötelezte magát amellett, hogy elméletben és gyakorlatban egyaránt megtartja az Ószövetséget. Az egyháznak ezt a döntését újból megerősítette a II. Vatikáni Zsinat *Dei verbum* kezdetű konstitúciója. Az is tény, hogy általában véve az összes keresztény egyház ragaszkodik ehhez az állásponthoz, az Ószövetséget olvassák a nyilvános istentiszteleteken, s egyéni olvasásra és tanulmányozásra is ajánlják a híveknek, éppúgy, mint az Újszövetséget. Napjainkban azonban szembe kell néznünk egy harmadik ténnyel is: legalábbis számos olyan kultúrában, mint a miénk, sok keresztény úgy találja, hogy semmiféle hasznot nem tud húzni az Ószövetségnek sem liturgikus felhasználásából, sem egyéni tanulmányozásából; sőt, számukra nem segítség, hanem inkább probléma az Ószövetség liturgikus használata.

Súlyos helyzet ez. Értelmes emberek nem tudnak elfogadni értékeket vak engedelmségből; értékek csak akkor fogadhatók el, ha értéként felismerhetők. Ha egy történelmi közösség, amilyen az egyház, kötelezi magát, hogy az évszázadokon át megőriz bizonyos hagyományokat, ám tagjainak jelentékeny része nem lát már ezekben megőrzésre méltó értékeket, akkor holt teherré válnak ezek a dolgok. A probléma nem új keletű. A katolikus egyház már a II. Vatikáni Zsinat idejére olyan helyzetbe került, amelyben veszélyeztetve volt az Ószövetség melletti hagyományos elkötelezettség fennmaradása. A köznapi hitoktatás az Ószövetségnek elsősorban a következő részeit tekintette értékesnek: a *Teremtés könyvének* első fejezeit (amelyeket úgy értelmeztek, hogy az Éden kertjéről szóló történet voltaképp az áteredő bűn hittételéről ad tanítást), néhány, az Újszövetség szempontjából fontos történetet, a tízparancsolatot, néhány

kedvelt zsolnárt, és néhány prófétai szöveget (főleg Izajástól). Ezenkívül szó esett benne arról az általános hitről (amely azonban nem párosult megfelelő tájékozottsággal), hogy az Ószövetség nagy része az eljövendő Messiásról szól. Azok a pozitív elemek, amelyek az Ószövetségnek ebben a meglehetősen bizonytalan értékelésében bennefoglaltattak, a patrisztikus kor óta adva voltak, és bizonyos leegyszerűsített ikonográfiai motívumokon kívül ezeket emelte ki a nyilvánosan felolvasott szövegek hiányos kiválogatása is. De ez a pozitív értékelés nem némította el azt az állandóan hallható szóbeszédet, hogy „az Ószövetség Istene” voltaképp szörnyű, kegyetlen, kereszténység előtti és alatti lény, aki ellenségeinek vérére szomjazik és merev legalizmust követel, amely alól Jézus és Pál jóvoltából a keresztények felszabadultak ugyan, de nem szabadultak fel a zsidók, akik még mindig az Ószövetségben élnek. Ez a szóbeszéd is fennmaradt a patrisztikus kor óta: forrása *Markion*, a II. századi eretnek, akit elítéltek ugyan, de el nem némítottak, mivel soha nem is adtak kielégítő választ az általa felvetett problémákra.

A reformáció örökösei a legutóbbi időkig megőrizték az Ószövetség megalapozottabb értékelését, úgy tűnik azonban, hogy szörnyű összeomlás van készülóban mind az anglikán egyházban, mind pedig sok más egyházban, amit az mutat, hogy a papoknak rendkívül gyatra exegetikai műveltségük van, s ennek megfelelő a prédikációk színvonala is (2).

Közben a katolikusok azt gondolhatják, hogy a II. Vatikáni Zsinat megújulást hozott számukra, amit más felekezetekhez tartozó keresztények csak irigyelhetnek tőlük, ám valójában még bizonytalanabbá vált az Ószövetség helye a katolikus egyházban. A szentmise olvasmányos részének revíziója és gazdagabbá tétele valóban az egyik legfontosabb liturgikus reform. De ha az olvasmányokat nem olvassák fel értelmesen, hallhatóan és azzal a határozott szándékkal, hogy el is jussanak a hallgatósághoz; és ha értelmes hittel nem magyarázzák meg őket, legalább oly mértékben, hogy mindegyik olvasmányból kiemeljenek egy értelmes gondolatot, akkor az egyszerű hívek agyában csak még kérdésesebbé válik az Ószövetség szerepe és jelentősége. Olvasmányokkal bombázzák az embereket, és elvárják tőlük, hogy álmos papagájok módjára szajkózzák a zsolnárok antifónáit, amelyeket eredetileg nem refrénnek szántak és amelyeket nem is nagyon értenek (3). Nem vitás, hogy az Ószövetség sokak számára probléma, amit a II. Vatikáni Zsinat bizonyos értelemben még súlyosbított is, mégpedig egy olyan korban, amikor

a nevelés rendszere gyökeresebb változásokon ment keresztül, mint azelőtt évszázadok alatt. Századunk közepéig tanult emberek körében fel lehetett tételezni a bibliai és a görög-római antikvitásból származó eszmék kiterjedt ismeretét. Napjainkra érvényét veszítette ez a feltételezés.

Elég hosszan elidőztem ennél a válságnál, de sürgető feladat, hogy végre felismerjük súlyosságát. Visszatérve az Ószövetségre: még ha elfogadjuk és fenntartjuk is az egyház hagyományos Ószövetség-értékelését, akkor is lehetséges, hogy többé aligha *valósítható meg* a teológiában és az igehirdetésben az Ószövetségnek forrásként való használata. Nem azért, mert hibás, hanem mert *mi magunk* túl messzire távolodtunk tőle. Markion problémája bizonyos értelemben velünk fog maradni, de nem azért, amiért ő gondolta. Még mindig érdemes foglalkozni a Markion-üggyel és az általa felvetett kérdésekkel. Ebben nagy segítség számunkra *R. Joseph Hoffmann: Marcion, On the Restitution of Christianity* című nemrég megjelent munkája (4).

Markion és öröksége

Markion kiemelkedő figurája a Kr. u. második századnak, amelyben megszilárdult a kereszténységnek a zsidóságtól való végzetes elszakadása. Markiont a keresztény irodalomban általában úgy ábrázolják, mint aki a szélsőséges antijudaista irányzat képviselője volt, és amiatt az álláspontja miatt vetette el az Ószövetséget (5). Hoffmann viszont kimutatja, hogy Markion csak annak volt radikális és mindenféle megalkuvástól mentes hirdetője, amit ő Pál evangéliumának tekintett, és amit az evangélium igazi formájának tartott. Minden más ebből következett. A tudósok bizonyára sokat fognak vitatkozni Hoffmann elméletéről (6). Hoffmann - legalábbis számomra - meggyőzően rekonstruálja Markion voltaképpeni üzenetét és motívumait. Markion *nem* volt zsidóellenes, zsidókeresztény környezetből származott, és meg is tartotta származásának jellegzetes vonásait. És nem is ezért vetette el az Ószövetséget. Markion prototípusa a „monolitikus” gondolkodónak, aki nem tudja pluralizmus, antitézisek vagy dialektika formájában elgondolni az igazságot. Makacsul hűséges volt ahhoz, amit Pál tanításának tartott: ezt akarta szigorú logikával alátámasztani, és ebből akart minden zavaró mozzanatot eltávolítani. Markion számára mindennek az volt a kulcsa, hogy Jézus evangéliuma *teljesen új*. Jézus evangéliuma új Isten kinyilatkoztatása, nem pedig a teremtés és az Ószövetség Istenének új látásmódja. Ez az Isten idegen, *más* Isten, akit eddig nem ismertek: a kegyelemnek

és nem a törvénynek az Istene. Az addig ismert Isten, a teremtés „demiurgosza”, aki Mózeshez és a prófétákhoz szólt, Markion szerint a szó szoros értelmében nem Jézus Istene, hanem kisebb isten. Bár világa és törvénye tökéletlen, ez az isten mégsem volt gonosz, hanem inkább csak tökéletlen és ideiglenes; az igaz Istennek Krisztus által történt kinyilatkoztatása által ez az isten és kinyilatkoztatása idejét múlta. Markion elvetette azt, hogy a próféciaik vagy az előképiség (tipológia) értelmében kapcsolatok lennének az Ószövetség és Krisztus között. Az volt a véleménye, hogy a zsidóknak igazuk van, amikor tagadják, hogy (például) az Izajásnál szereplő „Szolga” alakja profetikus jövendölés Jézusról. A zsidóknak az volt a balszerencsájük, hogy ragaszkodtak az Ószövetséghez és azt hitték, hogy a törvény megmenti őket; Markion azonban nem ítélte őket kárhözatra, mert tévedésükről nem tehetek. Hoffmann tehát a források gondos tanulmányozására alapozza érvelését.

A katolikus egyház határozottan elvetette Markion tanát. Ha Hoffmann kormeghatározása helytálló, akkor ez az ítélet már az Újszövetség végső alakjából is kivehető. Ha a hagyományos datálást fogadjuk el, mely szerint Markion a második század közepén működött, akkor az egyház Markionéval ellentétes álláspontját először *Polikárp*, majd *Jusztinosz*nak egy elveszett műve fogalmazta meg, melyeknek érveit azután *Szent Iréneusz* és *Tertullianus* foglalta össze. Ám az egyház védekezése túl szűkreszabott volt: az egyház beírta azzal, hogy kijelentse az ellentétét annak, amit Markion állított. Az egyház ezt válaszolta (7): csak egy Isten van, s ő a szerzője és sugalmazója mindkét szövetségnek (*auctor utriusque testamenti*). Az Ószövetséget meg kell tartani és tisztelni kell, mivel olyan kinyilatkoztatást tartalmaz, amely a maga jogán is fontos, mivel értelmezi annak történetét, ahogyan Isten bánt a néppel, amelyből Krisztus származott, és mivel megjövendöli és előképekben megjeleníti Krisztust. Markionnak természetesen más tanai is kifogásolhatók voltak. Doketikus krisztológiát hirdetett, és túlzottan negatívan fogta fel a házasságot, a testet és egyáltalán ezt a világot. A mi szempontunkból azonban most elsősorban a két istenségről alkotott elmélete és az Ószövetség ebből következő elvetése az érdekes. Továbbá az a tény, hogy az egyház beírta a pusztán nemmel: nem, csak egy Isten van, és ezért el kell fogadni az Ószövetséget is.

Pedig ki kellett volna emelni és meg kellett volna vizsgálni Markion mélyebb motívumait, azokat a pszichológiai tényezőket, amelyek erre készítették. Markion egymásnak ellentmondó

állításokat fedezett fel Istenről és azt látta, hogy Isten ellentmondásos módon bánik az emberekkel. Mivel elviselhetetlenek érezte ezeket az antitéziseket, úgy döntött, hogy csak az lehet a megoldás, amelyet ő logikusnak talált: két istenségről és két törvényhozásról van szó, ezek közül az első isten, teremtésével és kinyilatkoztatásával együtt minden szempontból alacsonyabb rendű, mint a Krisztusban kinyilatkoztatott Isten, akinek kegyelmi adományai teljességgel érvénytelenítik az előző istent és rendelkezéseit. Nos, régóta gyanítom, hogy a markionizmus - bár a katolikus ortodoxia elítélte és száműzte - mérges gyökereket hagyott maga után, amelyek alkalmasak voltak arra, hogy markionista téveszmék ismét kisarjadjanak belőlük. Ez nem azt jelenti, hogy katolikusok (jelentősebb számban) fellázdáltak és igazat adtak Markionnak. Inkább arra gondolok, hogy elmaradt a „monolitikus” gondolkodás tévedésének kimutatása és világos magyarázata annak, hogy ha Isten különböző arcokat mutat az Ószövetségen belül, ill. az Ó- és az Újszövetségben, akkor ez nem botrány, hanem inkább felhívás arra, hogy tanuljuk meg értékelni azt a csodálatos teológiai ösztönzést, amelyet Isten ad nekünk, valahányszor sokféleséget észlelünk Isten bibliai ábrázolásában - és ez elsősorban épp az Ószövetségre érvényes.

Markion másik mélyebben fekvő pszichológiai tévedése is tovább él. Ez pedig a betű szerinti értelmezés, a képzeteknek és a különböző szövegtípusok iránti érzéknek a hiánya, aminek nemcsak a fundamentalizmus a következménye, hanem az is, hogy a betű szerinti értelmezés hívei nem veszik észre, hogy a Biblia nemcsak Istenről, hanem az emberi természetéről is kinyilatkoztatást ad, és gyakran nem helyeslően, hanem kritikával vagy éppen ironikusan mutatja be azokat a vallási magatartásmódokat, ahogyan emberek megkísérlenek Isten cselekedeteire reagálni. Ha az emberek jobban megértették volna ezt a két alapvető dolgot - az „Isten beszédeiben” megnyilvánuló pluralizmus értékét és azt a tényt, hogy a Biblia nem mindig követendő példaként állítja elénk az emberi vallásosság és magatartás megnyilvánulásait, hanem egyszerűen részeként annak a dialógusnak, amely Isten és gyermekei, az emberek között folyik - , akkor nem maradtak volna annyira rejtve az Ószövetségben felhalmozott kincsek, a kvázi-markionizmus pedig nem hajtott volna mindig új sarjakat.

A kánon és a sugalmazás

Amikor az egyház állást foglalt Markion tanaival kapcsolatban, megerősítve a Szentírás átfogó kánonját, és semmit ki nem

hagyva belőle, akkor ez a döntés elsősorban a hagyomány nevében történt. Azt állítom, hogy e döntés mellett felhozható egy mélyebb és inkább teológiai érv is, ez pedig a kinyilatkoztatás sokszínűségével és gazdagságával kapcsolatos, amit Markion nem tudott egységbe foglalt különbözőségként felfogni. Sajnos, túl sok olyan erő működött, amelyek elkerülhetlenné tették azt a felfogást, hogy az ortodoxia voltaképpen egységességet jelent, és amikor *Ágoston* vagy *Nagy Szent Gergely* dicsérte a pluralizmust, akkor csupán kulturális pluralizmusra gondoltak (8). Amikor a II. században az első filozofikus hajlandóságú teológusokkal, Jusztinossal és *Athenagóraszsal* megkezdődött az a folyamat, melynek során a teológiát megpróbálták a filozófiával is alátámasztani, kialakult az a törekvés, hogy egy bizonyos filozófiai nyelvet és hagyományt kanonizáljanak. Miután *Nagy Szent Albert* és *Aquinói Szent Tamás* a filozófiai hagyomány arisztotelészi formáját tették meg a keresztény teológia filozófiai nyelvezetévé, a *Philosophia perennis* egyre inkább egy monolitikus ortodoxia alapjává vált, ami lehetlenné tette, hogy elfogadják a teológiai gondolkodás gyökeresen különböző típusait. Csak egy lehetséges fogalmi keretet ismertek, amelyről feltételezték, hogy burkoltan egyedül az foglaltatik benne magában a hitben.

Amíg tehát a II. Vatikáni Zsinat nem adott ismét zöld utat a teológiai nyelvek igazi pluralizmusa számára, addig elképzelhetetlen volt, hogy a keresztény teológia szolgálatába állítsák például az indiai vagy kínai filozófiát. Valószínűleg csak kevesen gondolták a zsinati atyák közül, hogy ilyen pluralizmust teremtenek, de mégis ezt tették. Ennek egyik eredménye, hogy azóta felfedeztük a bibliai kánon, különösképpen az Ószövetség csodálatos sokszínűségét, de a kánonról és a sugalmazásról szóló hagyományos egyházi tanítás nem alkalmas arra, hogy számot adjon arról, miért is értékeli voltaképpen az egyház ezt az iratgyűjteményt. Teológiai tény a kánon és dimenziói. Emberileg okoskodva úgy tetszhet, hogy a kánon kialakulását emberi tényezők határozták meg (köztük akár véletlenek is), de hűtlenné válnánk hitünkhöz, mely szerint az egyházat a Szentlélek vezeti, ha nem fogadnánk el, hogy a kánon és dimenziói Isten ajándéka számunkra, amelyből nem válogathatunk kényünk-kedvünk szerint. Ennek következtében nemcsak az egészhez és részeihez, hanem sokféleségéhez és paradoxonjaihoz is ragaszkodnunk kell. Ezek azonban oly nagyok, hogy a keresztényeknek nemcsak a „hit engedelmességével” kell közelíteniük a Bibliához, hanem értelmük kitágításának készsége, intelligensen iskolázott kép-

zelőerő és az a hajlandóság is elvárható tőlük, hogy ne csak lineáris logikával, hanem dialektikusan is tudjanak gondolkodni. A kánon különböző részei egészen különböző kérdéseket tesznek fel nekünk és egészen különböző válaszokat sejtetnek; Isten nemcsak azon át szól hozzánk, ami az egyes könyvekben avagy passzusokban bennefoglaltatik, hanem Isten szavához hozzátartozik az egyes részek dialektikája és az a felhívás is, hogy a sokféleségből következtetéseket vonjunk le. Nem szabad mereven ragaszkodnunk feltételezésekhez, amelyeket a hagyomány által szentesített isteni parancsolatoknak tartunk, jöllehet csak a „test” esendőségének és csökönyösségének következményei (9). A kánon olyan írások gyűjteménye, amelyekben hitbeli elődeink - akik olyan korokban éltek, amelyek az egyház szerint különleges megvilágosodás korszakai voltak - felismertek valamit, amit a szerzőkre gyakorolt különleges isteni befolyás hatásának tulajdonítottak. Ezt az isteni befolyást nevezték metaforával „sugalmazásnak”. De ennek mibenlétét sem magyarázták jól meg. Számomra Newman egyik levelének idevágó részlete világítja meg leginkább a dolgot: „Isten igéje voltaképpen szentség (szakramentum), a természetfeletti kegyelem csatornája, mely kifelé és befelé is hat” (10). Ez azt a hitet fejezi ki, hogy a bibliai igéknek isteni „töltésük”, olyan erejük van, amely *ex opere operato* hat, habár hatásukat természetesen segítheti vagy gátolhatja az *opus operantis*, mégpedig nagyobb mértékben, mint a voltaképpeni szentségek esetében.

A szentség fogalma szintén kiszabadult kényszerzubbonyából, amióta a II. Vatikáni Zsinat visszatért az alapszentség (*Ursakrament*) patrisztikus koncepciójához, mely szerint az alapszentség először is maga Krisztus, azután pedig az egyház, amennyiben az egyházban összpontosul Krisztusnak a világot új teremtéssé átalakító tevékenysége (11). Valószínűleg az ókori világ szimbolikus gondolkodásával függött össze, hogy hét, mereven meghatározott szentségre szűkítették le az egyház szentségi működéseit. Most viszont rugalmasabban kell gondolkodnunk, az *Ursakrament* koncepciója alapján, a szentségek különböző értelmezéseiben pedig az *Ursakrament* kegyelmi gazdagságának érvényes kifejezéseit kell látnunk.

Ugyanez érvényes a Szentírástra mint az Ige szentségére: analogonjait felfedezhetjük más népek vallási irodalmában (mivel a Szentlélek „betölti az egész földet”), és a sugalmazott kánon körén belül is felfedezhetünk különböző értékeket. Isten egészen másképp szól hozzánk Jób könyvének úgynevezett „Jahvebeszédeiben”, mint Ozeás könyvében, ám az egyház hite mégis

azt tanítja, hogy mindkettőben Isten szól hozzánk, éppúgy, mint Jézusban. De ugyanannak a bibliai szakasznak is nagyon különböző olvasatai lehetnek. A paradicsom-elbeszélést például olvashatjuk Ágoston szemüvegén át, aki arra támaszkodott, ahogyan Pál értelmezte ezt a szöveget Róm 5-ben, de olvashatjuk úgy is, ahogy Báruk Apokalipszisének szerzője olvasta, aki ezt mondta: „Mindegyikünk saját lelkének Ádámja volt” (12). De olvashatjuk *Iréneusszal* vagy *Theophilusszal* is (II. század), akik száználmasan rászédett, éretlen gyermekeknek tartották Ádámot és Évát (13).

A tanulmány hátralevő részében igyekszem bővebben kifejteni és szemléltetni az előzőekben sommásan felállított tételket, majd rámutatok további problémákra, amelyek teológiai tisztázást igényelnek és az ökumenikus kapcsolatok szempontjából is fontosak.

Párbeszéd Isten és az emberek között

Bár a Bibliát hagyományosan Isten igéjének nevezik, nyilvánvaló, hogy szavai sok esetben emberek szavai Istenhez és Istenről, ill. olyan szavak, amelyek teljesen „profán” körülmények között hangzanak el. Az egyház hagyományos tanítása szerint az emberi szavak a szerzők isteni sugalmazásán keresztül érnek el bennünket; de ha emberek szavait jegyzi fel, akkor azok emberek szavai. Az Ószövetség esetében ezt feltétlenül szem előtt kell tartani. Az Ószövetség a szó szoros értelmében olyan *párbeszéd* dokumentuma, amely *Isten és emberek között* folyt, akik azt mondják el, amit a saját kultúrájukban felfogtak és gondoltak, ám indulataik és érzelmeik között meglepően sok olyan is van, amelyeket ma is felfedezhetünk önmagunkban vagy másokban. A liturgia bizonyos szövegeket dicséretes érzelmek kifejezéséként használ, holott eredeti bibliai helyükön ezek olyan magatartásmódokat ábrázolnak, amelyek Isten számára elfogadhatatlanok (14). Természetesen világos, hogy dialógusról van szó Isten és imádói között (például) Mikeás 6-ban, ahol Isten ünnepélyesen vádolja népét, azokkal a szavakkal, amelyek aztán bekerültek a nagypénteki liturgiába. Valaki válaszol a nép helyett, és megkérdi, miféle imádást fogad el Isten. Erre mondja feleletképpen a próféta a híres szavakat: „Ember, megmutatta neked, hogy mi a jó: és hogy mit kíván tőled az Úr! Azt, hogy igazságot cselekedj, szeresd a jóságot és járj alázatosan Istennel.”

A zsoltárok gyűjteménye voltaképpen párbeszéd. Némely zsoltár kifejezetten „profetikus” abban az értelemben, hogy Isten úgy jelenik meg benne, mint aki személyesen beszél (pl. az 50., 81.,

95.). Más zsoltárok Istenről és Isten helyett beszélnek, megint más zsoltárok pedig emberi érzelmeket fejeznek ki: eredetileg szerzőik érzelmeit, később azonban kiderült róluk, hogy mások helyzetére is alkalmazhatók. Így a királynak írt zsoltárok akkor is használatosak maradtak, amikor már nem volt király: úgy értelmezték őket, hogy Dávid fiának várva várt eljövételére vagy Jézusra, a Messiásra vonatkoznak (ez volt a keresztények értelmezése). Vagy amikor már nem volt szokás állatáldozatokat bemutatni, attól kezdve minden további nélkül metaforikus értelemben kezdték venni az ilyen áldozatokra történő utalásokat. Mégis épp bizonyos zsoltárok okozzák a legnagyobb nehézséget azoknak, akik ma a zsoltárokat próbálják imádkozni. Azokról a passzusokról van szó (köztük egész zsoltárokról, mint amilyen a 109.), amelyekben a zsoltáros azt kéri Istentől, hogy átkozza meg ellenségeit, vagy amelyek gyűlöletet fejeznek ki és ellenségeik pusztulását kívánják.

Amikor napjaink kvázi-markionitái azt mondják, hogy nem szívlelik az Ószövetséget, akkor rendszerint ezekre a szakaszokra és a történeti könyveknek azokra a részeire gondolnak, amelyek azt a hitet fejezik ki, hogy Isten megparancsolhatja egész ellenséges népek kiirtását.

Az egyház természetesen hivatalosan is foglalkozott az „átkozódó zsoltárokkal”, és száműzte ezeket a nyilvános liturgiából (azoknak a szerzetesközösségeknek a kivételével, amelyek a teljes zsoltároskönyv imádkozására vannak kötelezve). De vajon nem az öntudatlan markionizmus megnyilvánulása a zsoltároknak a mai liturgiában megfigyelhető megcsonkítása? Nem annak a mélyebben rejlő tévedésnek a megnyilvánulása-e ez, hogy nem ismerik fel a zsoltárok dialogikus jellegét? Nem vitás, hogy a 109. zsoltárban kifejezett érzelmek valóban szörnyűek: nem imádkozhatunk ellenségünk elkárkozásáért. De vajon van-e olyan méltóságunk Isten előtt, hogy kijelenthessük: „Ez a szöveg semmiféle értelemben nem közvetítheti nekünk Isten szavát”? Ha *Szent Athanáz*sal (15) jól megértjük, hogy a zsoltároskönyv kicsiben magában foglalja az egész emberi természetet, és hogy helyes használatához hozzátartozik az is, hogy az emberi természetről adjon nekünk tanítást, akkor felül kell vizsgálnunk ezt a dolgot. Mi történik azokkal az emberekkel, akiknek nincs megengedve vagy nem engedik meg maguknak, hogy haragjukat kifejezzék? Épp e szörnyű szavakat hallgatva értettem meg - Clairvaux-ban, amikor a szerzetesek édes és átszellemült anti-fonákban énekelték e zsoltárokat - , hogyan lehet *közbenjáró imádságként* alkalmazni ezeket a szövegeket: amikor ajkunkra

vesszük ezeket a szavakat, nem gyűlölünk és nem is átkozunk senkit, hanem elismerjük és az Úr elé visszük szolidaritásunkat azokkal, akik ilyen keserűség és gyűlölet foglyai, és azt kérjük (mivel ők nem tudják kérni), hogy Isten gyógyítson meg bennük, másokban és magunkban is minden keserűséget. Ez példaként szolgálhat arra, hogy mennyire jótékony hatása lehet, ha nem ítélezünk elhamarkodottan Isten ígéje felett, és operálunk ki belőle részeket, hanem hagyjuk, hogy Isten ígéje elmélyültebb gondolkodásra szólítson fel.

A legnagyobb szabású párbeszéd az Ószövetségben - és az egész Bibliában - Jób könyve. A probléma lélegzetelállító kíméletlenséggel van felvetve: Isten a legszörnyűsegebb szenvedéseknek teszi ki szolgáját, aki *ex hypothesi* büntelen. A könyv további tartalma azután: vég nélküli vita Istenről és igazságosságáról, melynek folyamán Jób egyre nagyobb keserűséggel veti el az ortodox morális felfogást, amelyet mint „Isten szavát” mi is ismerünk bizonyos zsoltárokból és a Példabeszédek könyvéből. Az ironia egyre fokozódik, mert sem Jób, sem a barátai nem tudják, hogy az egész helyzetet Isten rendezte: Jób nem tudja megtagadni lelkiismerete igazát, s igazságtalannak és kegyetlennek tapasztalja Istent. És nem bizonyította-e ezt a prólógus nekünk, akik be vagyunk avatva? Végül a hosszan hallgató Isten választ ad, de semmit sem mond a vitában felmerült kérdésekre. Erre Jób megnyugszik, de nem értjük, hogyan; Isten kijelenti, hogy Jób beszélt helyesen, nem pedig „ortodox” barátai, akiknek Jób közbenjárására van szükségük. A hagyomány gyakran olyasmit magyarázott bele Jóbba, ami nincs benne, Jób könyve fölöttébb ironikus és kérdésre ösztönző „Isten-beszéd” olyan emberek számára, akik kérdezni akarnak és nem hagyják, hogy álmegoldásokkal hallgattassák el őket.

Isten cselekvésének ellentétes ábrázolásai

Az Ószövetség Istennek és emberi teremtményeinek párbeszédén és dialektikus kapcsolatán kívül azt is bemutatja, hogyan bánik Isten népével, s ennek leírására erősen ellentétes kijelentéseket használ. Röviden: a kánoni irodalmon belül Isten úgy jelenik meg, mint aki bizonyos kiválasztott személyeknek megparancsolja, hogy alapítsanak vallási intézményeket (ilyen például a szövetség népének mózesi szervezete, törvényeivel és vallási kultuszával, Dávid házának örökletes monarchiája, a templom), ám ennek ellenpólusaként arról is szó van a kánoni írásokban, hogy Isten felszólít egyeseket, lázadjanak fel ugyanezek ellen az intézmények ellen, és bírálják azokat *Isten nevében*. Az Ószö-

vetség nem kis iróniával mutatja be a próféták közti konfliktusokat (például: 1Kir 13 és 22; Jer 28), és meg sem kísérli megoldani a megkülönböztetés problémáját; csak mi tudjuk, hogy bizonyos prófétákat kanonizáltak, ellenfeleiket viszont nem. De a kánonon belül is érvényes, hogy a Leviták könyvében Isten az áldozatok egész rendszerét diktálja Mózesnek, míg Jeremiás ezt mondja Isten nevében: „Amikor kihoztam atyáitokat Egyiptom földjéről, nem beszéltem nekik égő és véres áldozatokról” (Jer 7,22). Ha az egyház által Isten igéjének nevezett írások gyűjteménye ilyen ellentmondásokat foglal magában, akkor ez az ige semmiképpen sem azt kívánja tőlünk, hogy az egyik antitézis mellett döntsünk, a másikat pedig hagyjuk ki, vagy hogy néma tanácsalanságban ismerjük el mindkét pólust, hanem hogy *gondolkozzunk el* ezeken az Istenre vonatkozó ellentmondó képeken, és tartsuk észben, hogy ezek *emberi* képek, az egy Istenre adott különféle emberi válaszok, amelyeket ő sugalmazott, de hozzánk mégis emberi, kulturális képződményeken és emberi vélekedéseken keresztül jutottak el.

A hagyományos vallásosság és az egyház hivatalos tanítása egyaránt az egységes és monolitikus szintézist részesítette előnyben, miközben háttérbe szorult a történet fejlődés gondolata. Azok az egész népek kiirtására vonatkozó döbbenetes parancsok, amelyek Józsué, Bírák és Sámuel könyvében olvashatók, ellentmondanak Ámosz könyve bevezető részeinek, ahol arról van szó, hogy Isten igenis törődik más népek emberi értékeivel, és még inkább ellentmondanak a személyes felelősség Ezekiel által megfogalmazott elvének, valamint annak az egyértelmű megállapításnak, hogy Isten nem a bűnös halálát, hanem megtérését kívánja (Ez 18). És ugyanígy ellentmondanak Jónás könyvének is, ahol Isten kinyilvánítja részvétét Ninive és lakói, sőt, még állatai iránt is. Ha időtlenül egyidejűnek tekintjük Isten erkölcsi kívánságainak ezeket az egymásnak ellentmondó megfogalmazásait, akkor leküzdhetetlen nehézséget okozunk magunknak azzal, hogy figyelmen kívül hagyjuk a bibliai kánon egyik lényeges vonását, nevezetesen azt, hogy évszázadok alatt jött létre, márpedig ez alatt az idő alatt gyökerestül megváltoztak azok az interpretációs keretek, amelyekben az emberek Istenről gondolkodtak. Ugyanígy figyelembe kell vennünk azokat a változásokat is, amelyek a bibliai korok és a mi korunk között következtek be, és nem alkalmazhatjuk a mi értelmezési sémáinkat az ószövetségi szövegekre. A kánon különféle fogalmak segítségével értelmez eseményeket. Némelyeket úgy ábrázol, mint Isten megmentő közbelépéseit népe történelmének bizonyos

pillanataiban. Ebben a tekintetben a legfontosabb paradigma a kivonulás: ez szolgáltat értelmezési modellt más események költői újra-elmondásához is, mint amilyen például Jeruzsálem megszabadulása Szancherib ostroma alól Kr. e. 701-ben. De az Ószövetség az események szemlélésének másféle módjaira is megtanít bennünket. A próféták - a Sámuel és Királyok könyveiben szereplő prófétáktól kezdve Ámoszon és Ozeáson át Jeremiásig - politikai szerepet is játszanak, és félreértjük őket, ha üzenetüket úgy tekintjük, mint ami része Isten vallási ünneplésének. A prófétákat később valóban arra használták, hogy vallási közösségek épülésére szolgáljanak, de a szövegekből még mindig kihallhatjuk azt a nyers és kérlelhetetlen morális bírálatot, amely a nyolcadik századi próféták fő mondanivalója volt. Ámosz - mondhatni - vallásellenes, és egy vallási vezető űzi el felkavaró politikai üzenete miatt (Ám 7). A felszabadulás teológiájának művelői közül többen is kimutatták, milyen nagy jelentősége van ennek az ószövetségi konfliktus-modellnek még ma is Latin-Amerikában a társadalmi és politikai konfliktusok értelmezése szempontjából (16).

Isten természete

Ennyit azokról a nézetekről, hogy hogyan cselekszik Isten a világban és a történelemben. *Isten természetéről* alkotott képeit illetően az Ószövetség a legmegdöbbentőbb sokféleséget mutatja. Ennek akárcsak az összegzéséhez is egész könyv kellene; itt csak egy-két címszót említhetünk. Az előző két szakaszban elmondottakból már kirajzolódnak erősen különböző, sőt, egymásnak ellentmondó képek Istenről. A Pentateukhus papi kódexében szereplő transzcendens, kozmikus Teremtő és Kormányzó időről-időre átadja helyét az emberi történelem kiszámíthatatlanul antropomorf szereplőjének, „Ábrahám barátjának”, aki egy szörnyű pillanatban egész bizonyosan Ábrahám ellenségévé lesz, és semmivel sem kevésbé kegyetlen annál az Istennél, akiről Jób azt mondja (Jób 7,20), hogy lesben áll és úgy támad rá. Úgy vélem, *Jung* kifejezésével kimondhatjuk és ki is kell mondanunk, hogy az Ószövetség éppúgy élénk állítja Isten „sötét oldalát”, mint a „világosat”. Ez a gondolat meghökkentő lehet keresztényeknek, nekem azonban vannak zsidó barátaim, akiket aggaszt a szeretet és a jóság egyoldalú hangoztatása, ami keresztények körében szokásos és ami az erőszakos és megmagyarázatlan agresszió hirtelen kitöréseire vezethet. Ámosz és Ozeás a vadságnak és terrornak már nem is antropomorfikus, hanem egyenesen állati képeit alkalmazza Istenre (Ám 5,18-19; Oz 13,7-8

etc.). Az egyiptomiak állatok képében ábrázolták isteneiket, s ez lehet az oka, hogy Izraelben tilos volt szobrok és képek készítése. De vajon mondhatjuk-e, hogy az izraeli próféták képei kevésbé megragadók voltak? A Második Törvénykönyv a következőképpen indokolja meg a képek tilalmát: „alakot nem láttatok, csak hangot hallottatok” (MTörv 4,12). Ennek ellenére a Második Törvénykönyv azok tanítását foglalja össze, akik egybeötvözték Izrael korábbi irodalmát és kanonizálták a prófétákat, képes beszédükkel együtt, amely gyakran minden képi ábrázolásnál erőteljesebb és megragadóbb. Ezenkívül az Ószövetség végső szerkesztői meghagyták a korábbi politeizmus nyomait is, amelyekből kivethető YHWH (Jahve) összeolvadása El Elyonnal, a kánaániták Felséges Istenével, a „mennyei seregekkel” és „szentekkel” (a csillagokkal és más istenségekkel), habár Deutero-Izajás prédikálása után már nem lehet szó más Istenről, csak YHWH-ról. „Izrael Szentjéről”, a többi istenséget pedig átértelmezték angyalokká.

Sok antitézist és kontrasztot lehetne felsorolni. Ismét Jób könyvét említhetjük, amely tele van velük, de megemlíthetjük Jób könyvének ellentétét más könyvekkel is. Amikor Jób leginkább torkig van az étellel, közel kerül ahhoz az állásponthoz, amelyet a Prédikátor foglal el. Vonatkozhat-e ugyanarra a lényre az, amit a Prédikátor mond Istenről, és az, amit Ozeás mond, aki szenvedélyes szerelmesnek ábrázolja Istent? A kánon egésze azt tanítja, hogy ez csakugyan így van: arra szólít fel minket, hogy ragaszkodjunk mindezekhez az egymásnak ellentmondó felismerésekhez és gondolkozzunk azokról a meghökkentő paradoxonokról, amelyeket Isten állít elénk.

Sokféleség az Újszövetségben

E sokféleség kihívása folytatódik az Újszövetségben, és ott is megtalálható, habár nem oly feltűnő formában, mint az Ószövetségben. Úgy gondolom, nem véletlen, hogy *James Dunn: Unity and Diversity in the New Testament* című könyvében (London, SCM, 1977) sokkal sikerültebben rajzol képet az egységről, amely az újszövetségi szerzőket összeköti, annak ellenére, hogy személyes karakterüket tekintve nagyon különbözőek voltak, és hogy különböző indítékokból és különböző irodalmi műfajokban írtak. Kevésbé sikerült a könyv második része (Különbözőség az egységen belül): részben azért, mert a szerző megelégszik a modern tudományos gondolkodás kliséin alapuló kategóriákkal, amelyek általában több problémát idéznek elő, mint amennyit megoldanak. *Az Újszövetség pluralizmusának igazi*

kulcsa az Ószövetség, mert az Újszövetség első lapjától az utolsóig folyton rá támaszkodik. Itt közelebb kerülünk azokhoz a hagyományos okokhoz, amiért az egyház mindig is értékelte az Ószövetséget: az Ószövetségre *szükségünk* van, hogy megértsük az Újat. És leginkább azoknak van rá szükségük, akik azt gondolják, hogy meglehetnek nélküle.

Ha egyszer újból megtanuljuk becsülni a pluralizmust, és rájövünk, hogy megtalálhatjuk és meg is kell találnunk az Újszövetségben, akkor e pluralizmust legkönnyebben úgy fedezhetjük fel, ha megértjük az Ószövetségen belüli pluralizmust és továbbbélését. Ekkor látni fogjuk, hogy ugyanaz a struktúra folytatódik az Újszövetségben, és ugyanaz folytatódik az egyházban is.

Itt azonban fel kell hívnunk a figyelmet valamire. Amit az imént hangsúlyoztam, igaz; ám a kanonikus Ószövetség nem az egyetlen és nem is a legközvetlenebb előfutára az Újszövetségnek. (Bár a katolikus hagyomány - a protestáns hagyománytól eltérően - áthidalja ezt a szakadékot azzal, hogy kánoni ranggal ruházza fel Sirák fiának bölcsességi könyvét és a Salamonnak tulajdonított Bölcsesség könyvét.) Abban az időszakban, amely a második templomnak a fogságból való visszatérés után történt felépítése és Jézus fellépése között telt el, sokféle mozgalom működött, amelyről nem tudott és amellyel ezért nem is foglalkozott a keresztény hagyománynak sem katolikus, sem protestáns ága. A legtöbben úgy képzelik a dolgot, hogy az ószövetségi vallás (melynek az egységen belüli különféleségét nem vagy csak nagyon csekély mértékben vették észre) közvetlenül alakult át a judaizmussá (amelyet a legalista írástudók és farizeusok egységes vallásának képzeltek el), és ebből vált ki a kereszténység. Valójában sok judaizmus volt, mindegyik örököse volt a kinyilatkoztatásnak és a régi Izrael hagyományainak, de egyik sem létezik már változatlan formában, csak a két testvérvallás, a kereszténység és az újjászervezett judaizmus, amelyet a Kr. u. 70-ben bekövetkezett katasztrófa után a farizeusi hagyományhoz tartozó rabbik kis csoportja mentett meg.

Ők rakták le a Mishnah-ban és a Talmudokban kifejeződő judaizmus alapjait, amely azután a judaizmus történelmi formája lett a legutolsó két évszázadig. Jézus kora előtt sok szekta működött, melyek közül némelyek ellenségesen álltak szemben a jeruzsálemi templommal és intézményeivel, és nagyon valószínű, hogy egyesek közülük befolyásolták eszméikkel a korai egyházat is. Itt nincs helyünk, hogy kifejtsük a zsidó vallás változatosságát a kereszténység születésének időszakában. E

változatosság a régi Izrael változatosságának folytatása volt, és ennyiben hozzájárult a korai keresztény pluralizmus erősödéséhez. E pluralizmus legmélyebb gyökere azonban az ószövetségi irodalom, s hozzá kell mindig visszatérnünk.

A pluralizmus jelentősége az ökumenizmus szempontjából

Ökumenikus teológusok tisztában vannak vele, milyen nagy jelentősége van az újszövetségi pluralizmusnak abból a szempontból, hogy a különböző felekezetű keresztények megtanulják megkülönböztetni a szükséges közös hitletéteményt azoktól a sajátosságoktól, amelyek jogosan lehetnek különbözők a különböző felekezetekben. Hogy milyen jelentősége van az ökumenizmus számára az itt kifejtetteknek, az elég nyilvánvaló, ám ennek további boncolgatására itt nincs helyünk. Befejezésül hadd említsem meg, hogy az ökumenikus következmények nem érnek véget azoknál, akik elismerik Jézust Úrnak. Hanem azt a kérdést is érintik, hogy milyen magatartást tanúsítunk zsidó unokatestvéreinkkel szemben, és elfogadjuk-e őket azon a pluralizmuson belül, amelyet Isten ígéje elénk tár. Sőt, e kihívásnak nem kellene véget érnie a judaizmusnál sem, ebbe azonban ma végképp nem mehetek bele (17).

Jegyzetek

- (1) A jelen tanulmány módosított formája egy előadásnak, amely a Nagy-Britanniai Katolikus Teológiai Társulat (*Catholic Theological Association of Great Britain*) első évi konferenciáján hangzott el a Trinity és All Saints' kollégiumban (Horsforth, Leeds) 1985 szeptemberében.
- (2) Az Ószövetségi Tanulmányok Brit Társasága (*British Society for Old Testament Study*) megvizsgálta, hogy milyen helyet foglal el az Ószövetség a különböző hittankönyvekben, köztük azokban a tankönyvekben, amelyeket papnevelő intézetekben használnak. Ha hiszünk az Ószövetség értékében, akkor e vizsgálat eredményeit rendkívül nyugtalanítóknak kell tartanunk.
- (3) A *The Universe* című folyóiratban pár évvel ezelőtt megjelent egy találó és szellemes szatíra: valaki monoton hangon felolvassa *Shakespeare* „Mondjam: társad, másod a nyári nap?” kezdetű szonettjét, a közömbös hallgatóság pedig minden negyedik sor után és a vers végén fásult hangon megismétli az első sort.
- (4) Scholars Press, Chico, California, 1984.
- (5) Így irtam én is a Downside Symposium anyagait tartalmazó kötetben: a *Church Membership and Intercommunion*-ban (Darton, Longman and Todd, 1973) megjelent „Tradition as Criterion of Unity” című tanulmányomban; most viszont már látom a helyesbítés szükségességét.
- (6) Hoffmann azt állítja, hogy Markion szokásos datálása túl kései, hogy Markion voltaképp Pál tanítványa volt, aki követőivel együtt megőrizte Pál tanítását, amikor azt feltételezése szerint háttérbe szorították, hogy Markion a Lukács-evangélium korábbi változatát használta, hogy ta-

nításának lényegét a Laodiceaiaknak írt levélben fogalmazta meg, amelyet aztán ortodox ellenfelei átírtak és így jött létre az Efezusi levél, és hogy a Lukács-evangélium végső formája kifejezetten Markion-ellenes szerkesztés nyomait viseli magán, az Apostolok cselekedeteit és a pasztorális leveleket pedig egyenesen ellene fogalmazták (szerzőjük talán Polikárp). Ezeknek az állításoknak az ismertetése természetesen nem azt jelenti, hogy jelen szerző egyet is ért velük.

(7) Ld. erről: J. D. HOLMES és R. MURRAY (szerk.): *Newman on the Inspiration of Scripture*, London, 1965, 56-59. o.

(8) Ld. R. MURRAY: *Tradition as Criterion of Unity* (ld. 5. jegyz.), 260-261. o., ahol utalások találhatók Ágostonra és Nagy Szent Gergelyre.

(9) Páli értelemben a „test” egyrészt a természetes emberi gondolkodás és vallásosság mozzanatait, másrészt az emberi természet nyilvánvalóbb érzéki és szexuális mozzanatait foglalja magába.

(10) *Newman on Inspiration* (ld. 7. jegyz.), 114. o. Hosszasabban foglalkozik Newman ezzel a témával abban a kötetben, amelyet J. Seynaeve állított össze: *Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture*, Louvain-Oxford, 1953, 127-128. o.

(11) „Az egyház pedig Krisztusban mintegy szakramentuma, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének...” (*Lumen Gentium*, 1). Az alapszentség fogalmáról a legjobb bevezetés: E. SCHILLEBEECKX: *Christ the Sacrament of Encounter with God*, 1957; E. T. London, Sheed and Ward, 1963.

(12) Apoc. Baruch 54,15-19, in: H. F. D. SPARKS (szerk.): *The Apocryphal Old Testament*, Oxford, 1985, 874-75. o.

(13) Ld. R. MURRAY: *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge University Press, 1975, 304-306. o., további utalásokkal.

(14) Két ártalmatlan példa, amely meglephet némelyeket: „Hiszen itt élsz közöttünk, Uram, a te nevedet viseljük” (Jer 14,9). Isten az eredeti szöveg szerint nem fogadja el ezeket az érzelmeket, mivel nem elég mély megbánásról tanúskodnak. Ugyanez érvényes Oz 6,2-re: „Két nap múlva életet ad, harmadnapra feltámaszt”, amelyet az egyház a nagyheti liturgiában használ. Mivel ez az utóbbi szöveg a legvalószínűbb forrása annak a korai hitvallási formulának, hogy Krisztus feltámadt halottaiból „az írások szerint”, ezért nagyon régi kell, hogy legyen az a módszer, amely abban áll, hogy egy szakaszt kivesszünk eredeti kontextusából és új értelmet adnak neki. Zsidók már Jézus előtt is alkalmazták ezt.

(15) Athanasius levele Marcellinusnak, 10-12 (PG 27, 20-23): (A Zsoltárok könyvének) „csodálatos tulajdonsága, hogy minden ember lelki állapotainak, változásainak és javulásainak ábrázolása megtalálható benne...

(Az olvasó) saját lelki élményeit, szenvedéseit és ellenállhatatlan indulatait fedezi fel benne, s a kifejezésnek olyan mintájára bukkan, amelyet nem csupán meghallgat, hogy elmenjen mellette, hanem a helyes magatartásról is tanítást kap, amellyel orvosolhatja állapotát...” Erről a levélről (amely 350-360 táján íródhatott) ld. M. J. RONDEAU, in: *Vigiliae Christianae* 22 (1968) 176-197. o.

(16) Bevezetés gyanánt ld. A. DUMAS: *Political Theology and the Life of the Church*, E. T., London, 1978, 1-3. fejezet.

(17) Amikor ez az előadás elhangzott, ezeket az észrevételeket Mary Kelly sioni nővér folytatta és bontotta ki, aki a Keresztény-Zsidó Kapcsolatok Tanulmányi Központjának (Study Centre for Christian-Jewish Relations, 17 Chepstow Villas, London W11) igazgatója.