

ISTENTISZTELET A VILÁGBAN EGY LITURGIKUS HERMENEUTIKA FELÉ

SCOTT W. HAHN
St. Paul Center for Biblical Theology

A 20. századi bibliatudományt a történeti és kritikai elméletek, módszerek uralták. Ebben a fejleményben azoknak a magvaknak a virágba borulását láthatjuk, amelyeket Európában több mint három évszázaddal korábban, a vallásháborúk pusztításai után és a felvilágosodás uralomra jutásával vetettek el.¹

E mozgalom eredményeképpen az akadémiai tudományban, sőt még a keresztény közösségek széles körében is, a Bibliát már nem *Szentírás*ként olvasták és tanulmányozták, nem Isten kimondott „igéjeként”, amelyet a közösség mérvadónak és normatívnak tekint saját életére és istentiszteletére nézve, hanem irodalmi és történelmi ereklyét hordozó „szöveggént”, amelynek alig van több-kevesebb jelentése vagy legitimitása, mint az ókori civilizáció bármely más irodalmi termékének.

¹ A fordítás alapjául szolgáló tanulmány: SCOTT W. HAHN: *Worship in the Word: Toward a Liturgical Hermeneutic*, *Letter & Spirit: A Journal of Catholic Biblical Theology* 1 (2005) 101–136. Fordította: Szabó Miklós Xavér OFM. Közlés a szerző és a kiadó szíves engedélyével.

Általánosságban lásd: HANS FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study of Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974); HANS REVENTLOW, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World* (London: SCM Press, 1985); KLAUS SCHOLDER, *The Birth of Modern Critical Theology: Origins and Problems of Biblical Criticism in the Seventeenth Century* (Philadelphia: Trinity International Press, 1990); RICHARD JOHN NEUHAUS, ed. *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1989); JON D. LEVENSON, *The Hebrew Bible, the Old Testament and Historical Criticism* (Louisville: Westminster/John Knox, 1993), különösen a 3. fejezet: „Historical Criticism and the Fate of the Enlightenment Project”; WILLIAM T. CAVANAUGH, „Fire Strong Enough to Consume the House’: The Wars of Religion and the Rise of the State”, *Modern Theology* 11 (1995): 397–420.

Ennek a váltásnak a következményei a katolikus és protestáns hitélet minden területén érezhetőek a Biblia megértésében és a szövegértelmezésben – a doktrinális megszövegezéstől és a szervezeti felépítéstől kezdve egészen a teológiai szakterületekig és az istentiszteletig. Az utóbbi években sokat cikkeztek a történeti-kritikai módszerek jelentőségéről és az azokat támogató filozófiai előfeltevésekről. A szélesebb körű párbeszéd, amelynek célja, hogy megreformálja ezeknek a módszereknek a használatát, elengedhetetlen, és azokat folytatni kell.

Ebben a tanulmányban arra szeretnék összpontosítani, amelyet a történelmi és irodalmi kutatások legfontosabb eredményének gondolok: a *Szentírás liturgikus* értelmének újbóli felfedezése. Ez alatt azt értem, hogy élő kapcsolat van a *Szentírás*, a keleti és nyugati apostoli egyházak inkluzív kánonja, valamint a *liturgia*, Isten szövetségi népének nyilvános, rituális istentisztelete, különösen az Egyház eucharisztikus és szentségi liturgiái között. A *Szentírás liturgikus* értelmének újbóli felfedezését jelenleg épphogy csak elismerik. Remélem, hogy ez a tanulmány némileg hozzájárul e felfedezés jelentőségének értékeléséhez, és sikerül bemutatnom, ez milyen jelentőséggel bír a bibliatudomány számára az elkövetkező időkben.

Először a *Szentírás liturgikus tartalmát és kontextusát* tárgyalom, amelyre a modern kutatás világitott rá, a szempont pedig: a *Szentírás* és a *liturgia* anyagi és formai egysége. Ez az egység a teljes kanonikus szöveg *liturgikus olvasatára* hív bennünket. A tanulmány szíve ezt a kánoni megközelítést vázolja, és arra összpontosít, amit a Biblia liturgikus *pályáiveként és teleológiájaként* írok le. Végül három írásmagyarázati alapelvről értekezem, amely a kanonikus szöveg liturgikus olvasatából emelkedik ki: az isteni ökonómia, tipológia és misztagógia fogalmáról. Céлом, hogy előmozdítsak egy új, *liturgikus hermeneutikát*. Állításom szerint egy ilyen hermeneutika felsőbbrendű értelmező és magyarázó erővel bír, és képes ötvözni a történelmi és irodalmi kutatásokat, ugyanakkor tiszteletben tartja azokat a hagyományos jelentéseket is, amelyeket az a hívő közösség tulajdonít a Bibliának, ahonnan az származik.

A SZENTÍRÁS LITURGIKUS TARTALMA ÉS KONTEXTUSA

A *Szentírás liturgikus* értelmének újbóli felfedezése a modern bibliatudomány két kritikai megállapításának következménye. Először: a *Szentírás* végső, kánoni formájának elismerése lényeges dolog az Írás könyvei és egyes szakaszai jelentésének és céljának meghatározásához. Másodsor: a szövetség a *Szentírás* alapelgondolásának narratív témája. Együttesen ez a két

megállapítás segített nekünk a Szentírás és a liturgia egységének meglátásában, amelyet formai és anyagi egységként írhatunk le. Egységük *formális*, amennyiben a Szentírást a liturgia miatt kanonizálták, maga a kánon pedig liturgikus hagyományból származott. Egységük *anyagi*, amennyiben az Írás tartalma erősen liturgikus.

A kánonra, mint a szent iratok végleges gyűjteményére, a hit, az istentisztelet és a hívő közösség útmutatásának kifejezésére vonatkozó részletek továbbra is nehezen megfoghatók és mindmáig vitatottak a kutatók között.² Ugyanakkor általános felismerés, hogy a kánon rögzítésének motívumai nagyrészt liturgikusak, és hogy a liturgikus használat fontos tényező volt annak megállapításában, hogy mely szent iratokat kell bevenni a kánonba. Egyszerűbben fogalmazva: a kánon azért állt össze, hogy megállapítsák, melyik könyveket olvassák, amikor a közösség összegyűlik az istentiszteletre, és a kánonban azok a könyvek szerepeltek, amelyeket az Egyház liturgiájában már olvastak.³

A szentírási kánon elsősorban a liturgia „szabályaként” emelkedett törvényerőre (a görög *κανών* főnév szabályt vagy mércét jelent, vö. Gal 6,14–16).⁴ A szövegek elemzése és a formakritika azonban segített bennünket annak meglátásában, hogy a liturgikus használat alapvetően befolyásolta és formálta az egyes szövegek kompozícióját és végső formáját. Egyes esetekben, bizonyos zsoldároknál ez magától értetődő. Belső bizonyosságokból tudjuk, hogy számos újszövetségi szöveg, különösen a levelek és a Jelenések

² Általánosságban lásd: LEE M. McDONALD – JAMES SANDERS (eds.), *The Canon Debate* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2002); BREVARD S. CHILDS, *The New Testament as Canon: An Introduction* (Philadelphia: Fortress Press, 1984); LEE M. McDONALD, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, rev. ed. (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1995). A legfrissebb irodalom bemutatása és értékelése: BREVARD S. CHILDS, „The Canon in Recent Biblical Studies: Reflections on an Era”, *Pro Ecclesia* 14 (2005): 26–45.

³ JAMES SANDERS írta: „A kánon a hit ősi közösségeiből nem csupán az egyénektől jön hozzánk... a Biblia egésze, valamint annak minden része a korai hívő közösségek liturgikus és oktatási életéből érkezett el hozzánk.” *From Sacred Story to Sacred Text* (Philadelphia: Fortress, 1987), 162. EVERETT FERGUSON szerint: „Egyedi istentiszteleti gyakorlat... szolgált a Szentírás kánonjának előfeltételként. Az Eucharisztia magában foglalta Krisztus szenvedésének emlékeztetét, főleg alapításának elbeszélését.” „Factors Leading to the Selection and Closure of the New Testament Canon”, in *The Canon Debate*, 296. A kánon liturgikus motivációi széles körben elismertek. CARROLL STUHLMUELLER, C.P. a Szentírást, az „ó- és újszövetségi idők liturgikus dokumentumaiként” mutatja be. *Thirsting for the Lord: Essays in Biblical Spirituality* (Staten Island, N.Y.: Alba House, 1977), 102. GERARD SLOYAN szerint: „A Szentírás egy istentiszteleti közösség életének részeként jött létre... Nem kétséges, hogy liturgikus hatások erősen hatottak előállítására, sőt, még a két szövetség nagy részének tényleges írását is befolyásolták.” Lásd: „The Liturgical Proclamation of the Word of God”, in *Bible, Life, and Worship: Twenty-Second North American Liturgical Week* (Washington, D.C.: The Liturgical Conference, 1961), 9.

⁴ Vö. PAUL M. BLOWERS, „The *Regula Fidei* and the Narrative Character of Early Christian Faith”, *Pro Ecclesia* 6 (1997): 199–228.

könyve, kifejezetten azzal a céllal íródott, hogy az eucharisztikus liturgián olvassák (vö. Jel 1,3; 1Tim 4,13).⁵ A szoros irodalmi elemzés azonban annak meglátását is lehetővé tette számunkra, hogy az evangéliumok végső formája tükrözi azok használatát az őskeresztény közösség eucharisztikus istentiszteletén. Néhányan azt állították, hogy az evangélium végső formáját a zsidó szövegek zsinagógában, különösen Izrael nagy ünnepein történő felolvasásával való folyamatos párbeszéd alakította ki.⁶

Eredeti egységet látunk tehát a liturgia és a Biblia között. Isten Jézus vére által kötött új szövetsége (Lk 22,20) állapítja meg és határozza meg ezt a kapcsolatot. Az ó- és újszövetségi Szentírás kánonja volt az az őskeresztény egyház számára, mint ami a „szövetség könyve” Izrael népe számára (vö. Kiv 24,7; 2Krón 34,30). Tanulságos, hogy a *κανών* szót eredetileg nem a bibliai könyvek listájára alkalmazták. A negyedik század elején munkálkodó Eusebiosz a Szentírásról inkább úgy beszélt, mint ami „szövetségesült”, ami „benne van a szövetségben” (*ἐνδιαθήκῃς*).⁷

Nem meglepő, hogy számos kutató felismerte már a „szövetség” visszatérő és teológiai jelentős témáját a kanonikus szövegben. A témával foglalkozó hatalmas szakirodalmat lehetetlenség itt bemutatni.⁸ Amit viszont

⁵ RAYMOND ORLETT, „An Influence of the Liturgy Upon the Emmaus Account”, *Catholic Biblical Quarterly* 21 (1960): 212–219; ANDREW BRIAN MCGOWAN, „Is There a Liturgical Text in This Gospel? The Institutional Narratives and their Early Interpretive Communities”, *Journal of Biblical Literature* 118 (1999): 73–87; UGO VANNI, „Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation”, *New Testament Studies* 37 (1991): 348–372; HAKAN ULFGARD, *Feast and Future: Revelation 7:9-17 and the Feast of Tabernacles*, Coniectanea Biblica., New Testament Series 22 (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1989); W. HULTITT GLOER, „Worship God! Liturgical Elements in the Apocalypse”, *Review and Expositor* 98 (Winter 2001): 35–57; DAVID AUNE, „The Apocalypse of John and the Problem of Genre”, *Semeia* 36 (1986): 89; DAVID BARR, „The Apocalypse of John as Oral Enactment”, *Interpretation* 40 (1986): 243–256.

⁶ M. D. GOULDER, *The Evangelists' Calendar: A Lectionary Explanation of the Development of Scripture* (London: SPCK, 1978); WILLARD M. SWARTLEY, *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels: Story Shaping Story* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1994); DAVID DAUBE, „The Earliest Structure of the Gospels”, *New Testament Studies* 5 (1958): 174–187; E. H. VAN OLST, *The Bible and Liturgy*, trans. J. VRIEND (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1991), 45–50.

⁷ Vö. McDONALD és SANDERS, *The Canon Debate*, 295–320; 432.

⁸ A témához kapcsolódó áttekintést és szakirodalmat lásd: SCOTT W. HAHN, „Kinship by Covenant: A Biblical Theological Study of Covenant Types and Texts in the Old and New Testaments” (Ph.D. diss., Marquette University, 1995) és SCOTT W. HAHN, „Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994–2004)”, *Currents in Biblical Research* 3 (2005): 263–292. Továbbá: F. M. CROSS, „Kinship and Covenant in Ancient Israel”, in *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998); M. G. KLINE, *By Oath Consigned: A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1968). YVES CONGAR OP, így foglalta össze Krisztus, az apostolok és az egyházatyák szilárd tanítását: „A Szentírás tartalma és értelme Isten szövetségi terve volt, ami végül Jézus Krisztusban (az ő *transitus*ában) és az Egyházban megvalósult.” *Tradition and Traditions: An Historical and a Theological Essay* (London: Burns and Oates, 1966), 68–69.

nem fedeztek fel, az a Szentírás és a liturgia alapvető egysége, Isten népével való szövetségi kapcsolatának létrejötte, megújítása és fenntartása.⁹ Pedig nagyon igaz, hogy az Ó- és Újszövetség könyvei tartalmukat tekintve erősen liturgikusak. Ez az, amit a Szentírás és a liturgia *anyagi egységeként* írok le – a Biblia sok tekintetben a liturgiáról szól.

A Pentateuchus nagy része rituális áldozati előírásokkal foglalkozik; a bölcsességi, a történeti és a prófétai könyvek jelentős része felvet rituális és istentiszteleti kérdéseket. Az Újszövetség is tele van szentségi liturgiához kapcsolódó anyaggal. János evangéliuma például egyfajta „szentségi” keretben, a zsidó olvasmányos rend kontextusában bontakozik ki; a Zsidókhöz írt levél és a Jelenések könyve a keresztény liturgiáról hosszas elmélkedéseket tartalmaz; Pál és Péter levelei liturgikus és kultikus témákat is tárgyalnak. Érvelhetünk amellet, hogy a Teremtés könyvétől a Jelenések könyvéig a Szentírás nagyjából a liturgiáról szól, Isten tiszteletének megfelelő módjáról, és áldásainak elnyeréséről.¹⁰ Gyakran a liturgia, a gondatlanul, vétkeken végzett liturgia az, ami vezeti a bibliai drámát. Továbbá, bár ezt a témát kevésbé alaposan tanulmányozták, a kanonikus Szentírásban rögzített üdvösségtörténet legjelentősebb kapcsolópontjaként tűnik fel.

A modern bibliatudomány segített felfedeznünk nemcsak a Biblia *liturgikus tartalmát*, hanem azt a *liturgikus hátteret* is, amelyben a Szentírás először is megíródott, aztán áthagyományozódott és kanonizálásra került. A Szentírás és a liturgia anyagi és formai egységének felismerésével abban a helyzetben vagyunk, hogy ezeknek az előrelépéseknek levonjuk a logikai és más szükséges konklúzióit a bibliatudományban, vagyis, hogy nekilásunk a szentírási kánon „liturgikus olvasatának”. Alaptétel: amennyiben a Szentírás kánonja liturgiai használatra állt össze, és annak tartalma a liturgiáról szól, ebből következik, hogy *liturgiai szempontból* kell a Szentírással foglalkoznunk, ha ezeket a szövegeket az eredeti szerzők szándékának és annak a hívő közösség élethelyzetének megfelelően szeretnénk magyarázni, amelyekben ezeket a szövegeket továbbadták.

⁹ Nagyon kevés kommentátor ismerte fel, amit ALBERT VANHOYE a liturgikus kultusz és a szövetség lényeges kapcsolatának ismert fel a Bibliában: „Egy szövetségnek az értéke közvetlenül függ attól az istentiszteleti cselekménytől, amely meghatározza azt. Egy hiányos, tökéletlen liturgia nem hozhat létre érvényes szövetséget. [...] Ennek oka könnyen érthető. Egy szövetség megkötése két fél között, akik különböznek egymástól, csak egy közvetítő cselekménnyel jöhet létre, és amikor ez az emberről és Istenről szól, akkor a közvetítést szükségszerűen a kultusz által szükséges elvégezni.” *Old Testament Priests and the New Priest According to the New Testament* (Petersham, Mass.: St. Bede's Publications, 1986), 181–182.

¹⁰ Az érveléshez és a vonatkozó szakirodalom kiértékeléséhez lásd: SCOTT HAHN, *Letter and Spirit: From Written Text to Living Word in the Liturgy* (New York: Doubleday, 2005), különösen a 3. fejezetet: „The Unities of Scripture and Liturgy”.

A következőkben nekilátok a téma tárgyalásának. Kánoni elemzés által szeretnék felkínálni egy liturgiára összpontosító „meta-narratív” olvasatot, vagyis hogy ez micsoda, és hogyan is működik a Biblia nagy „történetében”.¹¹ Remélem, az olvasó elnézi nekem a túlságosan hosszú idézeteket a lábjegyzetekben, amelyekkel igazából párbeszédben kívánok maradni korunk néhány jelentős exegétájával. Azt kívánom bizonyítani, hogy számtalan kiváló munka elvezet bennünket ezen a téren, hogy meglássuk a Szentírás liturgikus értelmét. Ugyanakkor remélem, hogy tudok olyan módokat sugallni, amelyekkel egy liturgikus olvasat egyesítheti és még nagyobb magyarázó és értelmező erővel ruházhatja fel e művek meglátásait és észrevételeit.

Egy efféle vázlat szükségszerűen elnagyolt. De a kánoni narratíva központi elemeire (teremtés, kivonulás, dávidi királyság és az új szövetség) összpontosítva, úgy hiszem, a jól ismert bibliai példákat új fényben láthatjuk. Továbbá, ebből a liturgikus olvasatból új hermeneutikai vonatkozások emelkednek ki, amelyeket a tanulmány végkövetkeztetésében veszünk szemügyre.

LITURGIKUSAN OLVASNI A KÁNONT

Végkövetkeztetésem elővételezésével kell kezdenem: a kanonikus szövegek liturgikus olvasata szemünk elé tárja a Biblia liturgikus *pályáivét* és *liturgikus teleológiáját*. Amint látni fogjuk, ez az a kimondatlan következtetés, amit számos kiváló, mai exegézis felkínál számunkra. Másképpen fogalmazva: ahogy bemutattuk, a kánoni narratívában liturgikus oka és célja van a világnak és az embernek, vagyis a teremtésnek és az emberi személynek liturgikus „sorsa” van. Az ember a kanonikus szövegben *homo liturgicus*ként, liturgiát művelő emberként jelenik meg, aki arra teremtett, hogy szolgálata, kifejezetten a dicséret áldozata által megdicsőítse Istent.

¹¹ Módszerem, bár lentebb nem kifejezetten vagy igazoltan, a felekezeti kereteket tekintve katolikus, mégis ökumenikus szellemű. Sokat merít a kánoni megközelítés bizonyos előfeltételezéseiből. Ezek szerint a tanulmány elsődleges célját a végső, vagyis kanonikus szöveg képviseli; az egyes szövegeket kánoni kontextusuk fényében szükséges értelmeznünk, olyan könyvekként, amelyek egy kétszövetesű korpuszon belül helyezkednek el; a kánon mélyen egység van, amely a kánon minden szövegének lehetővé teszi, hogy szinkronikusan, egyidejűleg beszéljen egy adott témáról. Módszerem merít a beszédaktus-elméletből is, ahogy azt alkalmazták a „szövetségről szóló” isteni „beszédre”, amely visszatükröződik az Ó- és Újszövetségben, valamint az Egyház liturgikus hagyományában. E módszertani kérdésekhez általánosságban lásd: ROLF RENDTORFF, „Canonical Interpretation: A New Approach to Biblical Texts”, *Pro Ecclesia* 3 (1994): 141–151; CRAIG G. BARTHOLOMEW és MICHAEL W. GOHEEN, *The Drama of Scripture: Finding Our Place in the Biblical Story* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2004); KEVIN J. VANHOOPER, *First Theology: God, Scripture, and Hermeneutics* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002).

Ezt láthatjuk a Biblia legelső lapjain. A szentírás-magyarázók már rég elfigyelték a teremtéselbeszélés királyi és kultikus nyelvezetére, valamint liturgikus ritmusára. A szöveg végleges formáját valószínűleg az ókori Izrael állandó liturgikus használata formálta.¹² A Teremtés könyvének első fejezetét valójában egy liturgikus himnuszhoz hasonlóan kell olvasnunk. A teremtés hétszeres mozzanat során bontakozik ki, kezdve az első verssel, amely a héberben pontosan hét szóból áll, folytatva Isten hét, világosan megkülönböztetett beszédaktusával („Legyen!”).

Az intertextuális elemzés segített, hogy észrevegyük a nyelvészeti és tematikus párhuzamokat az ősi hét napról és a későbbi szent sátor építéséről szóló beszámoló között (Kiv 25–40).¹³ Ez pedig segített megértenünk a Ter 1 szerzői szándékát: úgy ábrázolni a teremtést, mint egy kozmikus templom, Isten házának, mint a későbbi sátor és templom kimunkálását, ami az Isten és az ő képére és hasonlatosságára teremtett ember találkozási helye.

A második teremtéselbeszélésben (Ter 2–3) Éden kertje erőteljesen szimbolikusan van ábrázolva, akár egy földi szentély – ismét nyilvánvaló az irodalmi párhuzam a későbbi szentélyek, főleg a Templom belső szentélye között.¹⁴ Liturgikus olvasatunkhoz a legfontosabbak azok a párhuzamok, amelyek Isten, valamint a kertben és a templomban szolgálatot teljesítő ember közötti kapcsolatot írják le.

A szöveg úgy mutatja be Istent, mint aki „fel s alá”, „ide-oda” járkál (הלך) a kertben (Ter 3,8). Ugyanez az íge szerepel Isten jelenlétének jelzésére a szent sátorban (Lev 26,12; MTörv 23,15; 2Sám 7,6–7). Az első ember úgy jelenik meg, mint aki „szolgálatra” (עבד) helyeztetett a kertbe, hogy „őrizzé” és „gondozza” (שמר) azt. Ezek az igék akkor szerepelnek ismét együtt a Pentateuchusban, amikor a szerző leírja a papok és leviták liturgikus szol-

¹² CLAUS WESTERMANN a Teremtés könyvének első fejezetét „mennyei liturgiaként” írja le, „komoly és ünnepélyes ritmusú, folytonos ismétlődéssel előforduló kifejezésekkel az egész fejezet szinte olyan, mint egy litánia”. Lásd: *Der Schöpfungsbericht vom Anfang der Bibel* (Stuttgart, 1960), 10, idézi: in EUGENE H. MALY, „Israel – God’s Liturgical People”, in *Liturgy for the People: Essays in Honor of Gerhard Ellard, S.J.*, 1894–1963 (Milwaukee: Bruce Publishing, 1963), 10–20, itt 13.

¹³ A kozmosz mint templom elképzelésének háttéréhez: JON D. LEVENSON, „The Temple and the World”, *Journal of Religion* 64 (1984): 275–298; BARNABAS M. AHERN, C.P., „Interpreting the Bible Typologically: The Exodus”, in *Voice Crying Out in the Desert*, szerk. CARROLL STUHLMUELLER (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1996), 46–63; RIKKI E. WATTS, „On the Edge of the Millennium: Making Sense of Genesis 1”, in *Living in the Lamplight: Contemporary Challenges to the Gospel*, szerk. HANS BOERSMA (Vancouver: Regent College Publishing, 2001), 129–151.

¹⁴ Lásd például: GORDAN J. WENHAM, „Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story”, in *Proceedings of the Ninth Congress of Jewish Studies* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986), 19–25; LAWRENCE E. STAGER, „Jerusalem and the Garden of Eden”, in *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies* 26, szerk. BARUCH A. LEVINE et al. (Jerusalem: Israel Exploration Society/Hebrew Union College, 1999), 183–194.

gálatát a szentélyben (Szám 3,7–8; 8,26; 18,5–6).¹⁵ Ezek az irodalmi nyomok arra utalnak, hogy a bibliai szerző szándéka a teremtés mint a mennyei királynak épített templom leírása. Az embert ezeken a lapokon szándékosan úgy ábrázolják, mint egyfajta papkirály, aki helyettesként uralkodik a teremtés temploma, birodalma felett.¹⁶

A TEREMTÉS KÖNYVÉNEK PAPIKIRÁLYA

A Teremtés könyvének ezen olvasatát intertextuálisan megerősíti az Ószövetség, valamint az intertestamentális és rabbinikus irodalom.¹⁷ Talán a legtisztább belső-bibliai reflexió az első ember természetéről a Tírusz királya fölötti híres Ezekiel-lamentációban található (Ez 28,1–19), bár ennek pontos jelentése továbbra is tudományos vita tárgyát képezi.

Ezekiel úgy mutatja be a királyt, mint aki abban az Édenben teremtett, amelyet a szöveg „Isten kertjeként”, „Isten szent hegyeként” jellemez, ami a Templomot szimbolizálja (13.14.16. versek). A „tüzes kövek között” vagy az „égő szenek között sétál” (קָהָל) kifejezés más helyeken az isteni jelenlét-höz kapcsolódik (Ez 1,3; Zsolt 18,13). A „tökéletesség” vagy a „hasonlóság pecsétjével” van megjelölve (12. vers) – ez a szimbólum máshol a királyi hasonlósághoz és tekintélyhez kapcsolódik (Ter 41,43; Agy 2,23; Jer 22,24–25).

¹⁵ „Ha Éden kertje eszményi szentélyként jelenik meg, akkor talán Ádámot a leviták archetípusaként kell bemutatni” WENHAM, „Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story”, 21.

¹⁶ A „képere és hasonlatosságára” kifejezés egyaránt sugallja a gyermeki viszonyt és a királyi felelősség átruházását. Hasonlítsuk össze a Ter 1,26; 5,1 verseit a nyolcadik zoltárban található királyi és gyermeki képanyaggal! A parancs, hogy az ember uralkodjon a teremtés felett, „a képnek és hasonlatosságnak fontos eleme”. DEXTER E. CALLENDER, JR., *Adam in Myth and History: Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human*, Harvard Semitic Studies 48 (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2000), 29.

¹⁷ Vö. J. OBERHOLZER, „What is Man...?” in *De Fructu Oris Sui: Essays in Honour of Adrianus van Selms*, eds. I. H. EYBERS, F. C. FENSHAM, C. J. LABUSCHAGNE (Leiden: Brill, 1971), 141–151; C. J. LOUIS, *The Theology of Psalm 8: A Study of the Traditions of the Text and the Theological Import* (Washington, D.C.: Catholic University of America, 1946). A zoltároskönyv, a bölcsességi irodalom és a próféták a teremtést kozmikus vagy mennyei szentélyként festik le, a templomot pedig mikrokozmoszként (Zsolt 52,8; 78,69; 92,13–15; JSir 2,6; Iz 60,13,21). A Krónikás a lévita papság feladatát a szolgálat, a Teremtés könyvből vett szolgálat, őrzés és ajtónállás szempontjából értelmezi (1Krn 9,17–27; 2Krn 23,19; Neh 11,19). „Az Éden kertje volt a szentek szentje és az Úr lakása” – olvassuk az intertestamentális *Jubileumok könyvében* (8,9). A Teremtés könyvének egyik midrása Ádám alapvető feladatát úgy mutatja be, mint papi áldozatok felajánlása (*Genesis Rabbah* 16,5). A targumban Ádám pontosan ott formáltatott meg a porból, ahol a templom szentélyének később felépült (*Targum Psuedo-Jonathan* Ter 2,7). A qumráni közösség kétségkívül „Ádám templomaként” tekintett önmagára (4Q174 1,6). A témák áttekintéséhez kiválóan használható: G. K. BEALE, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004). Továbbá: ROBIN SCROGGS, *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology* (Philadelphia: Fortress Press, 1966).

A király ugyanolyan drágakövekbe öltözött, mint amelyet Izrael főpapja viselt a mellvédén, ugyanilyen típusú kövek találhatóak Havilában, az Édenből eredő folyók öntözte földek egyikén (vö. Ez 28,13; Kiv 28,17–20; Ter 2,12).

Ahogy a király teremtése ádámí és papi kifejezésekkel van leírva, ugyanúgy bűné is szentségtörésként és megszenségtelenítésként jellemzik, amelynek büntetése fogság és „dekonszkráció”. Ádám bűnéhez hasonlóan az a király bűne, hogy mohón vágyakozik az istenség után, olyan akar lenni, „mint egy isten”. Ezekiel vádjának ez lesz a refrénje (vö. Ter 3,5,22; Ez 28,2.6.9). A kerubok „mint valami profánt” eltávolítják őt Istentől, mint aki megszenségtelenítette Isten szentélyeit (Ez 28,16.18; Ter 3,23–24). Az is utalás lehet Ádám átkára, hogy a király „hamuvá lesz a földön” (vö. Ez 28,18; Ter 3,19; 18,27; Sir 17,32).¹⁸

Ez az ezekieli szakasz azt sugallja, hogy az emberi személyről már az Ószövetségben megvolt az a felfogás, hogy teremttségében kapcsolatban áll Istennel és egyszerre királyi, papi, gyermeki és liturgikus identitással van felruházva.¹⁹

Az Istennel való emberi kapcsolat időszaka a hetedik napon megkötött szombat szövetségében mutatkozik meg.²⁰ Ez a továbbiakban a Pentateuchoszban azzal válik világossá, hogy Mózes felépíti a szent sátrat, Isten pedig elrendeli a szombatra vonatkozó elírásokat. A teremtés-elbeszéléssel kapcsolatos irodalmi párhuzamok szoros kapcsolatot sugallnak a teremtés, a szövetség és a sátor között, amelynek építésére Izrael parancsot kapott.²¹ A sátor terveit a Kiv 24. fejezete szerint közvetlenül Isten adta a

¹⁸ CALLENDER a következőt írja Ezekiel siralmának éleslátásáról: „A kiutasított első ember ösztönző képe egy kiközösített papéhoz hasonló.” *Adam in Myth and History*, 89.

¹⁹ „Teljesen nyilvánvaló, hogy az a hagyomány, amelyre Ezekiel építi siralmát a 28,11–19-ben, az első embert papi szempontból értelmezi, vagy talán inkább 'közvetítői' szempontból. Az alkalmazott képanyag összhangban áll a szakrális király képével, akit az Isten helyettesítő kormányzó, az isteni és az emberi közötti közvetítés szolgálatával ruháztak fel.” CALLENDER, *Adam in Myth and History*, 132.

²⁰ A „szövetség” kifejezést természetesen nem használja a teremtés-elbeszélés. Ugyanakkor az a gondolat, hogy a teremtés a szövetségre van rendelve, burkoltan mindenhol megtalálható. Vö. ROBERT MURRAY, *The Cosmic Covenant* (London: Sheed & Ward, 1992), 2–13. A rabbinikus és intertestamentális irodalomban a szombat Isten esküvel kötött szövetségének jele az első férfinak és nőnek. Lásd például: a *Szifré Deuteronomium* midrás, a *Jubileumok könyve* (36,7), és *Hének első könyve* 69,15–27. Lásd még: ROLAND DE VAUX, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (New York: McGraw-Hill Co., 1961), 2:481: „A teremtés az első cselekedet az üdvösségtörténetben; miután befejeződött Isten abbahagyta a munkát, és képessé vált arra, hogy szövetséget kössön teremtményével... A szövetség 'jelét' a teremtés hajnalán adta az embernek a szombat megtartásával (Ez 20,12.20).” A legújabb katolikus tanítóhivatali megnyilatkozások úgy utalnak a teremtés szombatjára, mint az „első szövetségre”. Vö. II. János Pál pápa *Dies Domini* kezdetű apostoli levelét a vasárnap megszenteléséről (1998. július 5), 8. pont; illetve: *A Katolikus Egyház Katekizmusa* 288. cikkelyét.

²¹ Ezekhez a párhuzamokhoz lásd: SAMUEL E. BALENTINE, *The Torah's Vision of Worship*, (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 136–141; GARY A. ANDERSON, *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish*

Szináji szövetség liturgikus törvénybe iktatását követően. Mózes hegyen eltöltött ideje egyfajta „új teremtként” szemlélhető: az isteni jelenlét felhője hat napig befödte a hegyet, a hetedik napon Mózes arra nyer meghívást, hogy belépjen a felhőbe és megkapja a sátor isteni terveit. Isten utasítása hét parancsot tartalmazó sorozatból áll, amely hét fejezeten keresztül folytatódik, és a hetedik napra, a szombatra vonatkozó rendelkezésekkel zárul (Kiv 31,12–17).

A papi ruhák elkészítése és a szent hajlék megépítése ismét felidézik a teremteselbeszélést. A munkát mindkettőben hét szakaszban végezték el, mindegyik ugyanazokkal a szavakkal végződik: „ahogy az Úr megparancsolta Mózesnek”. Ahogy Isten, úgy Mózes is miután látta, hogy elkészült minden, megáldotta azokat (Kiv 39,43). Ahogy Isten „befejezte munkáját”, úgy Mózes is „befejezte a munkát” (Ter 2,1–2; Kiv 40,33). És ahogy Isten megpihent a hetedik napon, megáldotta és megszentelte azt, úgy amikor Mózes befejezte munkáját, az isteni jelenlét betöltötte a hajlékot (Kiv 40,34).

Az izraeliták sátorépítési munkája rávilágít, hogy mit is jelentett az ember királyi és papi szolgálata: Isten fiaiként kormányoztak a nevében, parancsainak megfelelően. Munkájuk által a teremtestel teljességre viszik, beteljesítik Isten munkáját azáltal, hogy a világot otthonná alakítják, ahol vele lakhatnak és népeként élhetnek.²²

A teremtes egésze, Isten családi hajléka az ő népével a szövetségre van rendelve. Isten „örök szövetségének” jeleként (Kiv 31,16) a szombat célja, hogy Isten teremtő szándékának és a teremtés eredeti tökéletességének élő emléke legyen, elvárása pedig, hogy „megpihenjen”, egységben a teremtesel. A szombat az emberi munkát istentiszteletre, a munkaerőt a liturgiára rendeli.²³ A királyi felszólítás, hogy hajtsuk uralmunk alá a földet, kifejeződik a föld gyümölcseinek Istennek történő liturgikus megszentelésében. A szombati istentiszteletek által Isten áldását adja népére és megszenteli őket (Kiv 31,13).²⁴

and Christian Imagination (Louisville: Westminster/John Knox Press, 2001), 200–202.

²² Vö. ANDERSON, *Genesis of Perfection*, 201–202.

²³ „Ezen a napon az embernek fel kell ismernie a trónon ülő Seregek Urát, aki miután bevégezte munkáját, és fénséges nyugalomban várja a teremtményének liturgikus válaszát.” MALY, „Israel – God’s Liturgical People”, 14.

²⁴ „A szombat az Isten és az ember közötti szövetség jele; összegzi a szövetség belső lényegét. [...] Azért van a teremtes, hogy helyet biztosítson a szövetségnek, amit Isten az emberrel akar kötni. A teremtes célja a szövetség, Isten és az ember szerelmi története. [...] Ha a teremtes célja, hogy helyet biztosítson a szövetségnek, a helyet, ahol Isten és az ember egymással találkozik, istentiszteleti helyként kell elképzelnünk [...] Ha már most a helyesen értelmezett istentisztelet a szövetség lelke, akkor az nemcsak az embereket üdvözíti, hanem azt is jelenti, hogy a valóság egészét bevonja az Istennel való közösségbe.” JOSEPH RATZINGER, *The Spirit of the Liturgy*, trans. JOHN SAWARD (San Francisco:

A KIVONULÁS KÖNYVÉNEK PAPI NÉPE

E teremtésről szóló témák – az ember, aki szövetségi kapcsolatban az istentiszteletre teremtett, illetve az ember mint királyi és papi elsőszülött – kifejezetten megjelennek a Kivonulás könyvének kánoni elbeszélésében. Ahogy Ádám Isten képére és hasonlatosságára teremtett, úgy Izraelt Isten saját népeként (vö. Kiv 3,7.10.12; 5,1; 6,5.7), fiaként és elsőszülöttjeként (vö. Kiv 4,22–23) azonosítja. Ahogy Ádám az istentiszteletre teremtett, Isten választott népe kifejezetten az istentiszteletre szabadul fel.

A Kivonulás könyvének első fejezetei az עבד („szolgálni” vagy „dolgozni”) igével játszanak, amely az embernek adott ősi hivatást írja le (Ter 2,15). Az ígét négyszer használják a kegyetlen rabszolgaság hangsúlyozására („kemény szolgálat”), amelyet az izraelitákra mért az új fáraó (Kiv 1,13–14; 5,18; 14,5.12). De ugyanezt a szót találjuk annak leírására is, hogy Isten mit vár el az izraelitáktól (Kiv 3,12; 4,22; 7,16; 9,1.13; 10,3.24–26). Szolgálniuk kell, de nem rabszolgaként kell dolgozniuk, hanem olyan népként, amely Istent az imádságban szolgálja.²⁵ Azért vannak, hogy „áldozatot mutassanak be” (זבח, Kiv 3,18; 5:3). Mózes és Áron azt az utasítást kapták, hogy elmondják a fáraónak: Isten azt várja Izraeltől, hogy a pusztában egy vallásos „ünnepet”, „ünneplést” tartson (הג, Kiv 5,1 vö. Kiv 12,14; 23,16; 34,25).

Izrael hivatása leginkább a színáji szövetség bevezetőjében válik egyértelművé, ahol Isten fogadalmat tesz: ha Izrael megtartja szövetségét, akkor „becses tulajdonommá (כנליה) lesztek minden nép közül... ti lesztek az én papi királyságom (ממלכת כהנים) és szent nemzetem (גוי קדוש)” (Kiv 19,5–6).²⁶ Isten „becses, féltve őrzött tulajdonaként” az emberiség koronaékköve.²⁷ Szent

Ignatius Press, 2000), 26–27. Lásd még: JEAN DANIELOU, S.J.: „A kozmikus templomban az ember alapvetően nem a saját házában él, hanem Isten házában. [...] Ugyanakkor egyidejűleg az ember a teremtés része, és megvan benne a saját eljátszásra váró szerepe. Isten valamilyen módon befejezetlenül hagyta a teremtést, és az ember küldetése az, hogy bevégezze. [...] Az ember tehát a közvetítő, aki a látható univerzumot összegyűjti és felajánlja, annak a szűzi teremtésnek a papja, amelyre Isten szeretően ügyel.” *The Presence of God*, trans. WALTER ROBERTS (London: A. R. Mowbray Co., 1958), 11–12.

²⁵ Az עבד használata kapcsán érdemes megjegyezni, hogy az ige a szent sátorban az Istennek felajánlott papi, liturgikus szolgálat leírására szolgál (Szám 3,7–8; 4,23; 7,5; 16,9).

²⁶ „Dióhéjban a szövetség céljának összefoglalóját találjuk, magának JHWH-nak a szájából. Izrael jövője itt kapja meg célját.” JO BAILEY WELLS, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 305 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 34–35. Továbbá: ROLAND J. FAHEY, *The Kingdom of Priests* (Rome: Pontifical Atheneum Angelicum, 1960).

²⁷ Követve WELLS véleményét, aki szerint a כנליה főnév felidéz „egy olyan kincset, [...] mint a királyi koronaékszer”. Vö. 1Krn 29,3; Préd 2,8; MTörv 7,6; 14,2; 26,18; Zsolt 135,4; Mal 3,17. *God's Holy People*, 48.

nemzetként és papi királyságként Izraelnek valamifajta testületnek kell lennie, mint ahogy Ádám azért teremtett, hogy egyedi legyen. Testületként, mint az új emberiség újszülöttje, liturgikus népként, amely Istennel lakozik majd gyermeki engedelmisségben és istentiszteleti kapcsolatban.

Tekintettel a papi célra és önazonosságra, az izraeliták felszabadultak a fáraónak tett szolgálat alól a szabadság egyfajta liturgiájában. Ez a liturgia az Isten által létrehozott és legapróbb részletekig előírt húsvéti ünnepléssel vette kezdetét (Kiv 12). Isten egy kivonulási rituáléban „seregeik szerint” vezette ki az izraelitákat (Kiv 12,42-51; 13,21-22). Az esemény egy hálaadó himnusz eléneklésével zárul, amit csörgődobok és tánc kísért (Kiv 15,1-21).

A szinájai szövetséget liturgikus cselekmények érvényesítették: a Törvény könyvének olvasása, a nép hűségesküje, áldozatbemutatók, a „szövetség vérével” való meghintés, valamint étkezés Isten jelenlétében (vö. Kiv 24,1-9). A Törvény nagy része valójában arra vonatkozó előírásokat tartalmaz, hogy hogyan kell helyesen imádni az Istent: a szent sátor és tartozékainak terve, az ünnepek liturgikus naptára és az áldozatok szertartásának rubrikái.

Istentiszteleteiken az izraeliták Isten népeként való születésüket ünnepelték, újra királyi és papi hivatásuknak szentelték magukat (MTörv 6,4-5).²⁸ Izrael liturgikus ünnepein Isten továbbá „megemlékezett” szövetségéről, amelyet minden nemzedékével megújít (MTörv 5,1-4), és a papok által kiterjeszti áldását népére (Szám 6,22-27).

Mivel Izraelnek „ádami” hivatása volt, Ádám módjára megtapasztalja a kegyelemből való kiesést is. Ahogy az ősi bukás száműzetést és a királyi-papi alak szentségtől való megfosztottságot eredményezett, ugyanúgy jár Izrael is az aranyborjú imádásával.²⁹ Isten megtagadja embereit, miközben Mózeszel beszélgetve nyomatékkal megjegyzi, hogy ők „a te néped, akit kihoztál Izrael földjéről” (Kiv 32,7; 33,1).³⁰ Isten „romlottnak” nevezi népét, és

²⁸ JON D. LEVENSON következtetése szerint: „A bibliai időkben a szövetség megújítása volt Izrael istentiszteletének központi vonása.” *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (San Francisco: HarperCollins, 1985), 80-81. A kivonulásról LOUIS BOUYER írja: „... a törvényhozást és Izrael valótörténetét mind áthatotta a nagy esemény emlékezete, így annak liturgiáját is...” *The Meaning of Sacred Scripture* (South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1958), 35-37.

²⁹ Az aranyborjúhoz kötődő hitehagyás részletes elemzéséhez lásd: SCOTT W. HAHN, „Kinship by Covenant”, 226-253.

³⁰ Itt is az ősi bibliai hagyomány egyik, a papi identitásra és az emberi személy hivatására vonatkozó kifejeződésével van dolgunk. JOHN A. DAVIES ezt a hagyományt Ozeásnál látja, aki később elítélte Izrael korrupt papságát és a szövetség áthágásait (Oz 4,4-9; 6,6-7). A szakasz ugyan problematikus, de egy megbízható esetet közöl, hogy Ozeás osztja azt a nézetet, miszerint Ádám „archetipikus papkirály az ősi paradicsomkertben”. DAVIES következtetése: „Ha Ozeás és olvasóinak közös előfeltevései között ott találjuk a Teremtés könyvének második fejezetét, ahol Ádám az eszményi papkirály (vö. Ez 28,12-15; Jub 4,23-26), valamint azt, hogy Izraelt a Szináj-hegyen mint új emberiséget és Ádám valódi utódait alkották meg (vö. 4Ezd 3:3-36; 6:53-59; 2Bár 14:17-19), akkor értelme lenne

erre olyan héber kifejezést használ (שֶׁחַוָּה), amely máshol annak az állatnak a leírására szolgál, amely túlságosan fogyatékos ahhoz, hogy áldozatként lehessen bemutatni vagy egy pap, aki alkalmatlan szolgálata elvégzésére.³¹ Izrael beszennyezte magát a rituális lázadással, és így, akárcsak Ádám, alkalmatlanná vált isteni hivatásának betöltésére. Érdekesség, hogy a Kiv 19,6-ban szereplő királyi-pap címet az Ószövetség nem alkalmazza Izraelre.

A bibliai elbeszélés szerint azt eredményezi az aposztázia, hogy a levita papság annak a szentségnek a helyévé válik, amelyet Isten Izrael egészének szánt.³² Isten jelenléte megmarad ugyan a nép körében, de a „hozzáférés” erősen korlátozott és a leviták közvetítése szükséges. A kultikus törvények sorát nyilvánvalóan bünbánati és pedagógiai célokkal vezették be, hogy azok – egyfajta összefüggő rendszerként – képessé tegyék Izraelt a szövetség ellen elkövetett bűnei elkerülhetetlen jóvátételére, és azért, hogy az istentisztelet valódi értelmét feltárják a nép tagjainak.

Az eseményeknek e fordulata narratív formát biztosít a Törvény kánoni bemutatásának, különösen a „Papi iratnak” azonosított forrásokban. Az istentisztelet és Izrael törvényének célja az engesztelés lesz (Lev 16,30), az Isten szentsége és Izrael bűnössége közötti szakadék áthidalása a „helyettesítő véráldozattal”.³³ Jelen tanulmány célját meghaladja, hogy közelebbről szemügyre vegyük a papságot vagy a rituális áldozatok rendszerét. A lényeg, hogy Izrael még bukott állapotában is arra hivatott, hogy papi népként válasszon. Istentől való távolságukat, az „engesztelés” utáni vágyukat az áldozat liturgikus eszközein keresztül kell kifejezniük és megvalósítaniuk.

az összehasonlításnak a színáji szövetség megszegése (vö. Oz 4,1-2) és az édenkerti lázadás (Ter 3; vö. Ez 28, 16–17) között.” *A Royal Priesthood: Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19:6*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 395 (London: T & T Clark International, 2004), 202.

³¹ Vö. Lev 22,25; Mal 1,14; 2,8. „Észre kell vennünk, hogy Izrael népe egészének van egy morális hibája, amely elválasztja Istentől. Mivel elvetették Istent, nem jöhetnek a szentélyhez, és hasonlítanak egy hibás állathoz vagy egy kizárt paphoz, ezért képtelenek Isten jelenlétéhez járulni.” A. M. RODRIGUEZ, „Sanctuary Theology in Exodus”, *Andrews University Seminary Studies* 24 (1986): 127–145, az idézet a 139. oldalon.

³² JOHN M. SCHOLER, *Proleptic Priests: Priesthood in the Epistle to the Hebrews*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 49 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 13–22.

³³ Lásd HARTMUT GESE fontos tanulmányát: „The Law” and „The Atonement”, in *Essays on Biblical Theology*, (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1981), 60–116. „A Tóra célja a szentség, amelyet szimbolikusan a kultuszban lehet elérni. Ez megfelelően az engeszteléssel történik. Az Istennek szenteltség aktusa, amellyel a szenttől való távolságot a helyettesítő véráldozat szimbolikusan áthidalta, központi jelentőségű a Papi irat kultusza számára. Tehát nem csupán az Engesztelés nagy napja a legszentebb ünnepnap, hanem minden áldozat magán viseli az engesztelés természetét, ezért csak az engesztelés, nem pedig az áldozati ajándék bemutatása az, amely képes kifejezni a kultusz értelmét.” (Idézet a 74. oldalról)

DÁVID PAPI KIRÁLYSÁGA

A dávidi királyságban látjuk a Biblia liturgikus antropológiájának és teológiai antropológiájának legteljesebb kifejeződését. A dinasztiaiban, amelyet a dávidi szövetséggel megalapított, Isten újra megfogalmazza akaratát az emberről: legyen az Isten fia, pap és király. Feltűnően kimondatlan marad ugyan Isten eredeti meghívásformulája Izrael felé (Kiv 19,6), de nincs kétség afelől, hogy a Dávid, és később a Salamon alatt épített királyságnak papi és királyi népnek kell lenni.³⁴

A Dávid utódjának adott királyi, papi elsőszülöttség (2Sám 7,14; Zsolt 110,4; 89,26–27) királyi papságához kapcsolódik (Kiv 3,6–17; 4,22; 19,5–6).³⁵ Dávid „új Melkizedekként” tűnik fel, aki papkirály volt és a Magasságos Istent szolgálta fővárosában, Sálemben, Jeruzsálemben (vö. Ter 14,18; Zsolt 76,2; 110). Az egész kánoni elbeszélésben Dávid úgy áll előttünk, mint aki egyszerre végez kultikus és politikai, valamint katonai és liturgikus cselekményeket. Miután Jeruzsálemet királyságának fővárosává teszi,³⁶ első teendője a Szövetség ládájának visszaállítása, hiszen ez Izrael kiválasztottságának meghatározó szimbóluma, a pusztai vándorlás idején Isten élő jelenlétének helye a nép körében (Kiv 25,8–22; Józ 3,8–11). Dávid gondos figyelmet fordított a ládára, amelynek központi szerepe volt királyságának korai drámájában, Templomban való elhelyezése a Krónikás elbeszélésének tetőpontját jelzi.³⁷

Az Úr ládájának elhelyezését nagy vallásos zarándoklatként ábrázolják. Ezt megelőzi a leviták rituális tisztálkodása (1Krón 15,11), akiknek egyedül volt megengedett, hogy a Dávid által újra megerősített mózesi törvények szerint hordozzák a ládát (MTörv 10,8; 1Krón 15,2). A menet örömteli val-

³⁴ Az eszmeцерét lásd: HAHN, „Kinship by Covenant”, 359–360. Isten eredeti ígétét lásd: 2Sám 7,8–16; 1Krón 17,1–15. A szövetség értelmezéséhez lásd: Iz 55,3; Jer 33,21–22; 2Krón 13,5; 2Sám 23,5; Zsolt 89; 132. HEINZ KRUSE, „David’s Covenant”, *Vetus Testamentum* 35 (1985): 139–164; JON LEVENSON, „The Davidic Covenant and its Modern Interpreters”, *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979): 205–219.

³⁵ R. E. CLEMENTS, *Abraham and David: Genesis XV and Its Meaning for Israelite Tradition* (Naperville, Ill.: A. R. Allenson, 1967). „A dávidi szövetség a Krónikák könyvében [...] szorosan összekapcsolódik a korábbi Szinájón és az Ábrahámmal kötött szövetséggel. A közösségi élet alapja a Mózes törvényének való engedelmeség (1Krón 22; 13; 28,7; 2Krón 6,16; 7,17; 23,18; 33,8), és benne foglaltatik annak helyreállítása (vö. 2Krón 17,7–9; 19,4–11; 30,15–16; 35,6,12). A föld ígétéhez kapcsolódó ábrahामी szövetség a Templom felépítésével nyeri el beteljesülését (2Krón 20,7–8; 1Krón 16,15–18).” BRIAN E. KELLY, „Retribution’ Revisited: Covenant, Grace and Restoration”, in *The Chronicler as Theologian: Essays in Honor of Ralph W. Klein*, ed. M. P. GRAHAM, S. L. MCKENZIE and G. N. KNOPPERS, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 371 (London: T&T Clark International, 2003), 215. oldalon a 29. lábjegyzet.

³⁶ 1Krón 28,5; 29,23; 2Krón 6,5–6; 13,8; 2Sám 5,7,9; 6,10,11.

³⁷ Vö. CHRISTOPHER BEGG, „The Ark in Chronicles”, in *The Chronicler as Theologian*, 133–145.

lások ünneplés volt, amelyet Dávid és a papok által vezetett liturgikus tánc és éneklés egészített ki (1Krón 15,1–16,3; 2Sám 6,11–19).³⁸ Dávid papi efódot visel, és az eseménynek egyfajta szombati felhangja van, amit kiemel a papok áldozata is, hét bikát és hét kost áldoztak fel (1Krón 15,26), és örömteli dicséretet zengtek Istennek, mint a világ teremtményének, a szövetségek megkötőjének (1Krón 16,14–18,26).

A láda elhelyezése során Dávid vezeti a papokat a teljesen eléggő és a békeáldozat bemutatásánál. Aztán megáldja a népet az Úr nevében, majd kenyeret, húst és süteményt oszt minden izraelitának. Itt annak lehetünk tanúi, hogy Izrael királya főpapi szerepben van: vezeti az istentiszteletet, áldozatokat mutat be, közvetíti az Úr áldását.³⁹ Dávid cselekedetei helyreállítják Isten jelenlétét népe körében (1Krón 23,25). Izrael istentiszteleti tisztaságának biztosításáért megszervezi, hogy Áron leszármazottai „a Szentély és Isten hivatalnokai” legyenek (1Krón 24,3.5.19), és levita papokat rendel, hogy minden reggel és este, valamint az ünnepnapokon „hirdessék, magasztalják és dicsérjék Izrael Istenét, az Urat” (1Krón 16,4; 23,25–32).

A szövetség ládájának helyreállítása és a papi hierarchia megerősítése (MTörv 10,8) mind annak jele, hogy a Krónikás új Mózesként szemlélte Dávidot, talán a „hozzám hasonló prófétaként”, akit maga Mózes ígért meg (MTörv 18,15).⁴⁰ Mózeshez hasonlóan Dávid is Isten jelenlétével büszkélkedhet a ládánál (Kiv 25,21–22; 30,6.36; Szám 7,89; 17,19). Helyreállítja a mózesi kultusz és istentisztelet előírásait (1Krón 15; 21,29; 22,13), és felvilágosítja Salamont, hogy ez a liturgikus rend döntő fontosságú a királyság jellegéhez és sikeréhez (1Krón 22,12–13). Miért törődik a király ennyire az istentisztelettel? Mert a Krónikás hitte: Isten áldásai az áldozatok és más liturgiák helyes ünneplésén keresztül érik el az embereket.⁴¹

³⁸ ENDRES, „Theology of Worship in Chronicles”, 168.

³⁹ Vö. HAHN, „Kinship by Covenant”, 347–349.

⁴⁰ Dávidról mint Mózes liturgiavezetői és Izrael liturgikus életének „Istentől rendelt” helyreállítói örököséről lásd: WILLIAM RILEY, *King and Cultus in Chronicles: Worship and the Reinterpretation of History*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 160 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 163.

⁴¹ „Világos, hogy miért tartották ennyire lényegesnek az áldozati kultusz isteni alapítását. Az istentisztelet addig volt hatékony és hasznos, amíg azt az isteni törvénnyel összhangban végezték. Az isteni alapítás valójában hatalommal ruházta fel a kultuszt, úgy, hogy annak végzése által maga az Úr fogadta el népét, mint egy király a kérelmezőket, és javukra cselekedett.” JOHN W. KLEINIG, *The Lord's Song: The Basis, Function, and Significance of Choral Music in Chronicles*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 156 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 31, kiemelés az eredeti szövegben. A Krónikák könyvének kutatói nagyon gyakran a jutalom és a megtorlás témáját jelölték meg, amikor közelebbről vették szemügyre egy kultikus cselekmény helyes funkcióját. Az Úr azokkal van, akik úgy imádják őt, ahogy azt elvárja (2Krn 13,10–12). Akik így cselekszenek, áldásban részesülnek (1Krn 22,13; 28,8; 2Krn 13,21; 33,8). A helytelen istentisztelet vezet Isten a Templom lerombolásához (2Krn 7,19–22). Ezt a mintát láthatjuk a szövetség ládájának történet-

A TEMPLOM LITURGIÁJA

A kivonulás Izrael mint papi nemzet megalapítására irányul. A színáji szövetség építészetiileg a szent sátorban nyert kifejeződést. Hasonlóképpen: a honfoglalás alapítja meg Izraelt mint papi királyságot. A dávidi királyság építészeti kifejeződése nem a királyi palota, hanem a Templom.

Dávid, Mózeshez hasonlóan megkapja a Templom isteni „vázlatát” vagy „tervét” (תבנית). Ez az épület állandó háza lesz a szövetség ládájának (1Krn 28,19; Kiv 25,9), és itt Isten minden időkre együttlakozik népével.⁴² A Templom felépítése új teremtésként kerül bemutatásra. Ahogy a teremtés hét napot vesz igénybe, a Templom is hét évig épül (1Kir 6,38; Ter 2,2). A hétnapos sátoros ünnep alatt lesz felszentelve (1Kir 8,2) Salamon ünnepélyes imájával, amely hét kérésre épül (1Kir 8,31–53). Isten a hetedik napon való „megpihenéssel” fejezte be a teremtést. A „nyugalom embere” (איש מנוחה: 1Krn 22,9) építette fel, a Templomnak pedig a „nyugalom házának” kellett lennie (בית מנוחה: 1Krn 28,2), „nyugóhelynek” a szövetség ládája és az Úr számára (2Krn 6,41; Zsolt 132,8.13–14; Iz 66,1).⁴³

A templomi istentisztelettel a mózesi kultusz pontos áldozati rendszere folytatódik, de új elemekkel és hangsúlyokkal. A legnyilvánvalóbb újítás a liturgikus zene és szent ének bevezetése, hagyományosan mindkettőt Dávidnak tulajdonítják, az Istentől ihletett, „Izrael jeles zoltárosának” (2Sám 23,1). A királyság közösségi istentisztelete a dicséret és a hálaadás formáját ölti magára.

Sok szentírás-magyarázó azonosította a himnuszok (תהלה) és hálaadó énekek (תודה) helyét a Templom liturgiájában. Sok himnuszról feltételezhetjük, hogy a Templomban végzett áldozatbemutatás kíséretére írták (Zsolt 27,6; 54,6.8; 141,2). Ez érvényes a hálaadó zoltárookra is. A fogság utáni művekben példát látunk arra is, hogy a leviták megszervezik a templomi liturgia „magasztaló énekeit” (Zsolt 27,6; 54,6.8; 141,2).

ben is. Akkor lobban fel az Úr haragja, amikor a ládával nem Mózes előírásai szerint bánnak. Ez Uzza számára halálos következményekkel jár (1Krn 15,13; 2Sám 6,6–10).

⁴² LEVENSON, *Sinai and Zion*, 141.

⁴³ A „nyugalomról” és Salamon választásáról, hogy templomot épít lásd: SARA JAPHET, *I and II Chronicles: A Commentary* (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1993), 221; GERHARD VON RAD, „There Remains Still a Rest for the People of God”, in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (New York: McGraw-Hill, 1966), 94–102; STEVEN L. MCKENZIE, „Why Didn't David Build the Temple?: The History of a Biblical Tradition”, in *Worship and the Hebrew Bible: Essays in Honour of John T. Willis*, eds. M. P. GRAHAM, R. R. MARRS and S. L. MCKENZIE, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 284* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 204–224, közelebből: 220–221; LEVENSON, *Sinai and Zion*, 144–145.

Dávid saját hálaadó himnusza (1Krón 16,7–36) Izrael imádságának egyfajta mintájaként jelenik meg. Lényegében Isten szövetségének ünneplése liturgikus formában. Az Istennek való hálaadásra történő felszólítással kezdődik és azzal is zárul. A dicséret és az emlékezés gyújtópontjában az Isten által kiválasztott Izrael státusza áll. Megemlékezik a kivonulásról és Izraelnek a pogány nemzetek közötti vándorlásáról is. Az imádság missziós jellegű, felszólítja Izraelt, hogy minden nemzetnek hirdesse Isten üdvösségét.⁴⁴

A kutatók rámutattak, hogy Dávid himnusza részleteket közöl a 96., a 105. és a 106. zsolnárból. És ez a himnusz megadja az alaphangot, biztosítja a tartalmat az istentiszteleti cselekményekhez és az istentisztelet teológiájához, amelyet a zsolnároskönyvben találunk.

A kivonulás és a szövetség meghatározó tapasztalata, hogy Istent dicsérik, hálát adnak neki üdvözítő szavaiért és tetteiért Izrael életében, megemlékeznek hatalmas tetteiről a teremtésben. Az áldozatbemutatással kísért dicséretet és hálaadást úgy kell értenünk, hogy csak ez lehet a megfelelő válasz Istennek, aki azért teremtette Izraelt, hogy övé legyen és megmentette őket a haláltól.⁴⁵ Az Úr nevének hívásával – amit rendelkezésként hallunk Dávid himnuszában és a Zsolnároskönyvben – az izraeliták úgy vélték, hogy valóban Isten jelenlétében vannak, mint örökösei azoknak az áldásoknak, amelyek a szövetségből fakadnak, amit Isten az ő üdvözítő tettei által megkötött.⁴⁶

⁴⁴ Meg kell jegyeznünk a hasonlóságokat Dávid himnusza és Salamonnak a templomszentelésen elmondott imádsága között (2Krón 6,12–21). „Mindkét isteni cím a dávidi szövetség jelentésével foglalkozik, ami Isten Izrael népével való kapcsolatának alapja. A Krónikás értelmezése szerint ez a szövetség nem más, mint Izrael konstitúciója, Jahve királyságának földi megnyilvánulása, egy olyan valóság, amely a hozzá kapcsolódó intézményekben, vagyis a dávidi dinasztiában és a salamoni templomban fejeződik ki.” ENDRES, „Theology of Worship in Chronicles”, 175.

⁴⁵ Vö. J. KENNETH KUNTZ, „Grounds for Praise: The Nature and Function of the Motive Clause in the Hymns of the Hebrew Psalter”, in *Worship and the Hebrew Bible*, 149–183, főleg: 182–183.

⁴⁶ Vö. 1Krón 16,10. Továbbá: KLEINIG, *The Lord's Song*, 146–147: „Az Úr nevének segítségül hívása performatív aktus volt. Nem csupán információt közöl az Úrról, hanem valóban létrehozza jelenlétét, mert ahol segítségül hívták nevét, ő jelen volt népével, ahogy korábban megígérte a Kiv 20,24-ben. Dicséretük által bevezették az népéhez, és bejelentették jelenlétét közöttük. Az emberek azért kereshették őt, mert ott volt velük (1Krón 16,10–11).” Isten jelenlétéről Izrael rituális emlékezetében lásd a következő munkákat: D. P. NILES, „The Name of God in Israel's Worship: The Theological Importance of the Name 'Yahweh' ” (Ph.D. diss., Princeton University, 1974), 193–196; T. N. D. METTINGER, *In Search of God: The Meaning and Message of the Everlasting Names*, trans. F. H. CRYER (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 8–9; R. J. TOURNAY, *Seeing and Hearing God with the Psalms: The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem*, trans. J. E. CROWLEY, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 118 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991).

A DICSÉRET ÁLDOZATA

Az imádság a Zsoltárok könyvében feltartóztathatatlanul az áldozat irányába mozog. Ez látható a legtöbb *todá*ban (תודה), vagyis hálaadó zsoltárban (például: Zsolt 18; 30; 32; 41; 66; 116; 118; 138). Arra készültek, hogy a kenyér és hús étkezési áldozatát kísérik a Templomban (Lev 7,1–20), ezek közül néhány az Ószövetség liturgikus antropológiájának a legmagasabb kifejeződései.⁴⁷

A hálaadó zsoltárokból az egyéni hívő tapasztalata tipológiájában igen hasonló Izrael fogságának és a kivonulásnak a tapasztalatához. Ezek a zsoltárok jellemzően hitvallással, a dicséret és az önfelajánlás fogadalmával kezdődnek. Ezt követi egy lamentáció, amely az életet fenyegető, hívő emberrel megtörtént gyötrellemmel foglalkozik. Ezután a hívő leírja, hogy Isten hogyan szabadította meg a haláltól vagy a Seolból (az alvilágból), és dicsőítőeneket ajánlott fel neki a Templomban.⁴⁸ Ezekben a zsoltárokból az élet egyenlő az istentisztelettel és az áldozattal Isten jelenlétében, a Templomban, a „halál” pedig egyfajta száműzetés vagy fogság, ami elszakít Isten jelenlététől, ami a Templomon kívül van.⁴⁹

Ezekben a zsoltárokból és a prófétai irodalomból az ember liturgikus hivatásának új és elmélyült megértésével találkozunk. A prófétáknál az áldozat belső igazságának ez a felismerése gyakran Izrael kultuszának és istentiszteletének tagadó formáját öltötte magára (például: Iz 1,10–13; 66,2–4; Jer 7,21–24; Ám 4,4–5.6b; Mik 6,6–8; Oz 6,6; Mal 1,10.13–14). Pozitívan: az istentiszteletet úgy kell tekinteni, mint egy hálából felajánlott áldozatot a megváltásért, a halálból való szabadulásért. A dicséret áldozatként jelenik meg, amellyel a férfiak és a nők megdicsőítik Istent (Zsolt 50,14.33; 141,2). Istent úgy ábrázolják, mint aki azt akarja, hogy Izrael szolgálja őt, de nem

⁴⁷ „Azt lehet mondani, hogy a hálaáldozat képezte a kultikus alapját a zsoltárok zömének. Nem csupán az emberi élet csúcspontját jelenítik meg, benne magát az életet lehet meglátni, mint felülkekedést a halál alapvető kérdésén az életre történő isteni szabadítás által.” GESE, *Essays on Biblical Theology*, 131.

⁴⁸ Vö. HERMANN GUNKEL, *An Introduction to the Psalms* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1988), 199–221.

⁴⁹ Lásd GARY A. ANDERSON kiváló tanulmányát: „The Praise of God as a Cultic Event”, in *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, ed. G. A. ANDERSON and S. M. OLYAN, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 125 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 15–33, itt 28: „Ahogy az 'élet' a kultuszban Isten jelenlétében, a (mennyei) Templomban való létezőként, úgy a 'halál' is a kultuszban Isten templomi jelenlététől való létezés hiányaként volt megtapasztalható. Mind a Seolba való leereszkedésnek, mind pedig a Templomban való felmenetelnek megvolt a maga rituális menete.”

az állatok vérével, hanem teljes szívével, összehangolva akaratát az övével, egész életét a dicséret és a hálaadás áldozatává téve (Zsolt 40,6–8; 51,16–17).

Ebből az alapos megértésből, miszerint a szív tiszta istentiszteletére vannak meghívva, származik az a felismerés, hogy semmiféle etikai törekvés vagy erkölcsi reform nem teheti őket elég szentté ahhoz, hogy Istenüket szolgálják. A zsoltáros felkiált: „Teremts bennem tiszta szívét, ó, Isten...” (Zsolt 51,7.10–12), és a próféták ígéreteiben választ talál. Ígéretet kapnak egy új szövetségre, új kivonulásra és új teremtésre, amelyben a bűnök bocsánatot nyernek és a szív isteni átalakuláson megy keresztül: Isten maga írja a törvényt a szívekbe (Jer 31,31–34; 32,40; Ez 36,24–28).

Valóban, a próféták látásmódjában az új szövetség jelöli majd Izrael elsőszülöttségi és a nemzetek közötti tanítói hivatásának megújulását. Izajás úgy látja, hogy Izrael népének tagjai „az Úr papjaiként” (Iz 61,6) beteljesítik ősi hivatásukat és a nép Isten áldásának eszköze lesz a nemzetek számára (Iz 19,24). Az Úr Szolgájának alakjában Izajás próféta egy eszményi „új embert” képzel el, akinek élete húsvéti vagy áldozati dimenzióval bír, aki képes arra, hogy áldozati bárányként, áldozatként odaadja életet a nép bűneiért (Iz 53). Ez a szolga „szövetség lesz a népnek... világosság a nemzeteknek”. Ismertté teszi Isten üdvösségét nem csupán Izrael, hanem minden nemzet előtt. Az eredmény egy dicsőséges, új liturgikus himnusz, amely hallható lesz a föld végső határától (Iz 42,1–10; 49,1–6; 60,6).

Izajás előre látja, hogy a nemzetek Sionra özönlenek, hogy imádják az Urat (Iz 2; illetve: Jer 3,16–17). De azt is megjövendöli Egyiptomról, Izrael archetipikus elnyomójáról, hogy Istent fogja szolgálni (עבד), áldozati adományokat és áldozatokat éget a határain felállított oltárokon. Azt látja, hogy a rettegett Asszíria is csatlakozik Egyiptomhoz Izrael Istenének imáadásában (עבד). Ezek az idegen nemzetek Isten Izraellel kötött szövetségének örökösei lesznek, akiket úgy hív, ahogy egykor csak Izrael hívta: „népem” és „kezem munkája” (Iz 19,16–25; vö. Iz 60,21; 64,7–8; Kiv 5,1; 6,7). A végső látomásban Izajás megjövendöli, hogy idegenek közül is lesznek papok, és elképzel egy új szombatot, amikor is „minden test leborul imáadásra” Isten előtt (Iz 66,21–23).⁵⁰

⁵⁰ CHRISTOPHER T. BEGG, „The Peoples and the Worship of Yahweh in the Book of Isaiah”, *Worship and the Hebrew Bible*, 35–55; G. I. DAVIES, „The Destiny of the Nations in the Book of Isaiah”, in *The Book of Isaiah/Le Livre d'Isaïe*, ed. J. VERMEYLEN, (Leuven: Leuven University Press, 1989), 93–120; R. E. CLEMENTS, „A Light to the Nations: A Central Theme of the book of Isaiah”, in *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts*, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 235, eds. J. W. WATTS and P. R. HOUSE, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 58–69. Illetve: ROBERT MARTIN-ACHARD, *A Light to the Nations: A Study of the Old Testament Conception of Israel's Mission to the World*, trans. J. P. SMITH, (Edinburgh: Oliver

Látni fogjuk az Újszövetség küszöbén az ígéretet, hogy az ember ősi hivatása megújul, hogy Izrael az összes nemzetekkel együtt összegyűl a Sionon, hogy elfogadható áldozatot mutasson be Izrael Istenének.

AZ ÚJ TEREMTÉS ÉS AZ ÚJ ÁDÁM

Több tudós nemzedék segített meglátni Jézust és az Egyházat a régi szövetség ígéreteinek és intézményeinek beteljesedéseként az Újszövetségben. Megértésünket növelték azok a kiváló tanulmányok, amelyek az újszövetségi írásokban fellelhető ószövetségi szövegek használatáról és értelmezéséről szólnak.⁵¹ Reménytelen, hogy e tanulmányok felfedezéseinek és belátásainak eleget tegyék, mégis illusztrálni szeretném, hogy a kanonikus szöveg liturgikus olvasata hogyan segíthet bennünket, hogy észrevegyünk egy egységes és integrált sémát az Ószövetség *tűposzainak* és témáinak tanulmányozásához az Újszövetségben.

A megtestesülés történetét úgy beszéljük el, mint egy új teremtést. Az újszövetségi kánon első szavai – βίβλος γενέσεως – egyfajta címként állhatnának az egészre: „az új genezis könyve”. Krisztus eljövetele a világba nem kevesebb, mint Isten „kezdetbeli” szándékainak összegzése. Jézusban új kezdetet kap az emberi nem. Őt kifejezetten új Ádámnak hívják (Róm 5,12–20; 1Kor 15,45–49). A Zsidókhoz írt levél első fejezeteiben – főleg a hét ószövetségi idézet nyitó láncolatában – a szöveg Ádám eredeti királyi, fiúi és papi hivatásának szempontjából mutatja be Jézust. Itt és a teljes páli levélgyűjteményben ez úgy értendő, hogy az emberi hivatás Ádám bűnével kezdettől fogva megghiúsult.⁵²

and Boyd, 1962). Továbbá: WALTER VOGELS, *God's Universal Covenant: A Biblical Study* (Ottawa: University of Ottawa Press, 1986).

⁵¹ Általánosságban lásd: R. B. HAYS, *The Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989); D. JUEL, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1988). Alapos bibliográfiához lásd: STEVE MOYISE, *The Old Testament in the New* (New York: Continuum, 2001).

⁵² A szöveg kompakt olvasatához lásd: WILLIAM L. LANE, *Hebrews 1-8*, Word Biblical Commentary 47a (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1991), 46–50: „Jézusban látjuk a bemutatott emberiség igazi hivatását. Rendkívüli módon tesz eleget Isten egész teremtésre vonatkozó tervének, és megjeleníti mindazt, amire az egész emberiség rendeltetett a Zsolt 8 szerint. Ő az, akiben az ősi dicsőség és felségjog helyreállt.” Továbbá: JAMES D. DUNN, *Christology in the Making* (Philadelphia: Westminster, 1980), 109–111: „Jézus az, aki beteljesíti Istennek az emberre vonatkozó szándékát – Jézus felmagasztosult a halál után. A feltámadt Jézus azzal a dicsőséggel lett megkoronázva, amit Ádám a bűn következtében elvesztett.”

Itt most lehetetlen egy biblikus teológiai érvelést előterjeszteni Ádám bűnének sajátos természetére vonatkozóan.⁵³ Mégis felvetném, hogy Ádám engedetlenségét biblikusan értették: valamit, ami önmaga felajánlásának sikertelenségével kapcsolatos, amit az istentisztelet kudarcának is nevezhetünk. A bukás többnek tűnik, mint a fa gyümölcsére vonatkozó törvényes isteni parancs áthágása. Az áthágás Ádám papi szolgálatának szélesebb körű visszautasítását tanúsítja a teremtés templomában.⁵⁴

Ebben az értelemben a bűnbeesés története már a Biblia harmadik fejezetében világosan felkészíti az olvasót Izrael történetére. Ez a történet az Éden mintája szerint bontakozik ki: az isteni áldás csak azért lett felajánlva és elfogadva, hogy közvetlenül utána kövesse az emberi meggyalázás, amely büntetést eredményez, száműzetést Isten jelenlétének földjéről.⁵⁵ Valóban, Káin elfogadhatatlan áldozatától az aranyborjú esetéig, valamint a Nádábot és Abihut elemésztő különös tűzig (Lev 10,1–3) az emberi bűn és az engedetlenség gyakran hamis istentiszteletként vagy bálványimádásként nyilvánul meg. A próféták gyakran még a társadalmi igazságtalanságokat is együtt ítéllik el a helyes kultusz bemutatásának visszautasításával (Ám 8,4–6).

Megismétlem, nem célolok, hogy itt és most kimerítő magyarázatot nyújtsak arról, amit a későbbi hagyomány „eredeti bűnnek” nevez. A bűn történetét sem kívánom a kultikus bukás történetére redukálni. Azt kívánom

⁵³ A legutóbbi tanulmányok a témában: JAMES BARR, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality* (Minneapolis: Augsburg-Fortress Press, 1992), 1–20; S. TOWNER, „Interpretations and Reinterpretations of the Fall”, in *Modern Biblical Scholarship: Its Impact on Theology and Proclamation*, ed. F. EIGO (Villanova, Penn.: Villanova University, 1984), 53–85; R. W. L. MOBERLY, „Did the Serpent Get it Right?”, *Journal of Theological Studies* 39 (1988), 1–27; ROBERT A. DIVITO, „The Demarcation of Divine and Human Realms in Gen. 2–11”, in *Creation in the Biblical Traditions*, ed. R. CLIFFORD and J. COLLINS (Washington: Catholic Biblical Association, 1992), 39–56.

⁵⁴ BEALE megtalálja az ókori írásmagyarázati irodalomban Ádám bűnének felfogását: a kert/szentély őrzésének elmulasztása és annak megvédelmzése a kígyó általi megszenteltelentéstől és meggyalázástól. *The Temple and the Church's Mission*, 69–70.

⁵⁵ Lásd GARY A. ANDERSON fontos munkáját, aki kimutatta, hogy „Ádám és Éva története a Jahvista forrásban feltűnő párhuzamosságot mutat Izrael szélesebb történetével. Azt mondhatjuk, hogy a Tóra teljes elbeszélése ez tömören összefoglalt formában. [...] Ádám és Éva az első és egyetlen nekik adott parancsra buknak el. És Izrael nemzetéhez hasonlóan, engedetlenségük következménye száműzetés az áldás földjéről.” *The Genesis of Perfection*, 207–208. Továbbá: ANDERSON, „Necessarium Adae Peccatum: An Essay on Original Sin”, *Pro Ecclesia* 8 (1999): 319–337; JOEL KAMINSKY, „Paradise Regained: Rabbinic Reflections on Israel at Sinai”, in *Jews, Christians and the Theology of the Hebrew Scriptures*, eds. A. BELLIS and J. KAMINSKY (Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 2000), 15–44. Bár sok munkát kell még elvégezni ezen a területen, amellet szeretnék érvelni, hogy ugyanaz a keret, amit ANDERSON és a rabbik látnak az Éden-elbeszélésben és a Pentateuchosokban – „az áldás befogadása után mindjárt vétkező Izrael” (ANDERSON) – visszavezethető a bírák és a megosztott királyság időszakára. Sőt, úgy tűnik, ANDERSON ebbe az irányba mozdul el, amikor felveti, hogy „ez a minta nem csupán Izrael kiválasztásának elbeszélését határozza meg, hanem más alap momentumokat is a Héber Bibliában.” *Genesis of Perfection*, 206.

megvilágítani, hogy a Szentírás liturgikus olvasata lehetővé teszi számunkra annak jobb megértését, hogy Krisztus engedelmessége miért jelenik meg gyakran kultikus, áldozati és papi kifejezésekben. Mivel Izrael liturgikus istentiszteletein az állatok véréért használták, az újszövetségi írók Krisztus véréért úgy írják le, mint a kereszten áldozatul kiontott vért, mint Ádám és Izrael bűnének kiengesztelő közvetítőjét. Krisztus megváltó művének azonosítása a kultikus áldozattal különösen erős azokban a szakaszokban, amelyekről a legtöbb kutató úgy véli, hogy azok az őskeresztény istentiszteleteken használt krisztológiai himnuszok.⁵⁶

Sokak szerint Pálnak a filippiekhez írt levélben található himnusza (Fil 2,6–11) Ádám bűnének drámai megfordulását hangsúlyozza.⁵⁷ Az Isten képeére teremtett Ádámól eltérően Krisztus nem ragaszkodott az Istennel való egyenlőséghez, hanem alázatban és Istennek való engedelmisségben ajánlotta fel életét. Így a Zsidókhoz írt levélben ezt az engedelmisséget a főpapi áldozat liturgikus cselekményéhez hasonlítják (Zsid 9,11–28). Mivel Izrael népének főpapjai csak évente egyszer léphettek be a szentélybe, hogy állati vért ajánljanak fel engesztelésül a nép bűneiért, a szöveg Jézust tipológiailag úgy mutatja be, mint aki az „igazi” szentélybe lép, „magába a mennybe” (Zsid 9,24), hogy felajánlja saját véréért áldozatul, „hogy sokak bűnét elvegye” (Zsid 9,28).

Ezzel a papi cselekménnyel, ezzel a véráldozattal Jézus kiengeszteli a bűnt és ugyanakkor kinyilvánítja az Istentől kezdettől fogva szándékolt áldozat igazi természetét, amelyben az ember fiúi engedelmisséggel ajánlja fel önmagát az isteni akaratnak. A Zsidókhoz írt levél szerzője ezt a Zsolt 40 krisztológiai olvasatával fejt ki, amelyben a kereszten testét felajánló Krisztus áldozatának próféciája teljesedik be (Zsid 10,5–10).

Krisztus önfelajánlását istentiszteletként mutatják be, amelyet Isten eredetileg már Ádámtól, majd Izraelből, mint elsőszülött fiútól, királyi és papi néptől is elvárt. Áldozata megjelölte mindannak az áldozati rendszernek a beteljesedését, amely arra szolgált, hogy előkészítse és oktassa Izraelt, hogy általa a világ minden nemzete megtanulja tökéletesen felajánlani szívét és

⁵⁶ Lásd például a megváltó „vér” motívumát: Róm 3,24–25; Ef 1,3–14; 2,13; Kol 1,15–20; Zsid 1,3; 1Pét 1,18–21. Ezekről a himnuszokról lásd: MARTIN HENGEL, „Hymns and Christology”, in *Studia Biblica 1978*, ed. E. A. LIVINGSTONE, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 3 (Sheffield: Sheffield Academic, 1980), 173–197; JACK T. SANDERS, *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background*, Society for New Testament Studies Monograph Series, 15 (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

⁵⁷ RALPH P. MARTIN, *Carmen Christi: Philippians 2:5–11 in Recent Interpretations and in the Setting of Early Christian Worship*, Society for Biblical Literature Monograph Series 4 (Cambridge: Cambridge University Press, 1967; reprint Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1983). Illetve: N. T. WRIGHT, „Harpagmos and the Meaning of Philippians 2:5–11”, *Journal of Theological Studies* 37 (1986): 321–352.

akarátát Istennek. Krisztus áldozata lehetővé teszi az emberi hivatást, mint Istennek szóló papi felajánló szolgálatot.⁵⁸

AZ ÚJ EXODUS

Az Újszövetség bemutatása szerint Jézus áldozati halála új exodust hoz el: felszabadítja Isten népét a bűn rabszolgaságából és a halálnak való alávetettségtől, véget vet Istentől való száműzetésüknek, összegyűjti őket és minden nepet, és elvezeti őket a mennyei királyság megígért földjére és az új Jeruzsálembe.

Az „új exodus” témája az Ószövetség legkidolgozottabb részében, Izajás könyvének végső szakaszában is megtalálható, és immáron széles körben elismert, hogy ez egy meghatározó és átformáló tényezőnek bizonyul az Újszövetségben.⁵⁹ Ma már elfogadott, hogy Jézust az evangéliumokban „új Mózesként” ábrázolják. Szenvedését és halálát „exodus”-ként (Lk 9,31: ἔξοδον) mutatják be a színeváltozás jelenetében, amely tele van a pusztai

⁵⁸ Arra gondolok, amit YVES CONGAR OP így nevezett: „áldozati teológia, ami az ember önmaga felajánlásából áll (más szavakkal: szerető engedelmsége Isten akarátának)”. Főleg a Zsid 10,4–9 versekre hivatkozva azt írja: „Jézus egész művének szívénel vagyunk, abban a szóban, abban a munkában, amelyet Atyja bízott rá, hogy megtegye. Ez az, amire Isten minden terve irányul, itt van, ahol minden összegyűlik, erről a pontról mozdul előre a beteljesítés felé. Láttuk, hogy egy sor állatáldozat után, Isten közli a prófétákkal, hogy egy jobb, igazabb áldozatra vár, az ember önfelajánlását várja, vagyis szívének szerető engedelmségét.” *The Mystery of the Temple: The Manner of God's Presence to His Creatures from Genesis to the Apocalypse* (Westminster, Md.: Newman Press, 1962), 126, 141. Lásd még: LANE, *Hebrews* 9-13, Word Biblical Commentary 47b (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1991), 266: „Testének keresztáldozatában Krisztus szabadon és teljes mértékben magává tette Isten áldozatát, [...] és véget vetett az áldozat és az engedelmség közötti különbségnek, amelyet a Zsolt 40,6–8 feltételezett. Krisztus önmagát bemutató áldozata beteljesítette a zsolnában említett emberi hivatást. Azáltal, hogy ezt hiteles emberi, testi művoltának állapotában, és szolidaritásban az emberi családdal tette, Isten új népe gyökeresen átalakult és szolgálatára szentelte magát.”

⁵⁹ Lásd például: CARROLL STUHLMEYER, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, *Analecta Biblica* 43 (Rome: Biblical Institute Press, 1970); F. NINOW, *Indicators of Typology within the Old Testament: The Exodus Motif* (New York: Peter Lang, 2001); DALE C. ALLISON, JR., *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Augsburg-Fortress Press, 1993); RIKKI E. WATTS, *Isaiah's New Exodus in Mark* (Grand Rapids: Baker Academic, 2000); J. MANEK, „The New Exodus in the Books of Luke,” *Novum Testamentum* 2 (1958): 8–23; T. F. GLASSON, *Moses in the Fourth Gospel* (Naperville, Ill.: A. R. Allenson, 1963); STAN HARSTINE, *Moses as a Character in the Fourth Gospel: A Study of Ancient Reading Techniques*, *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 229 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002); ANDREW C. BRUNSON, *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003); DAVID W. PAO, *Acts and the Isaianic New Exodus* (Grand Rapids: Baker Academic, 2000); SYLVIA C. KEESMAAT, *Paul and His Story: (Re-)interpreting the Exodus Tradition*, *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 181 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1999); MARY ROSE D'ANGELO, *Moses in the Letter to the Hebrews*, *Society of Biblical Literature Dissertation Series* 42 (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979). Illetve JEAN DANIELOU SJ úttörő munkáját: *From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers* (Westminster: The Newman Press, 1960), 153–228.

vándorlás teofániáinak utalásaival. Jézus kereszthalála húsvéti áldozatként jelenik meg, vagyis Isten a liturgikus áldozat kapcsán parancsolta meg, hogy azt Izrael kivonulása előtti estén ajánlják fel. Amit Péter (1Pét 1,19) és Pál levelei (1Kor 5,7) kifejezetten állítanak – vagyis, hogy Krisztus makulátlan és hibátlan húsvéti bárány volt –, azt János evangéliuma tipologikusan részletezi.

János evangéliuma már korábban bejelentette, hogy Jézust Isten Bárányaként (Jn 1,29.36) végül halálra ítélik, mint a „zsidók királyát”, abban az órában, amikor a papok a Templomban hagyományosan a húsvéti bárányokat áldozzák fel (19,14). János tipológiai beszámolójában Húsvéti bárányként, királyként és főpapként hal meg. Ez utóbbi tényt hangsúlyozza a különös részlet Jézus varratlan köntöséről, amelyhez hasonlót Izrael főpapja viselt (19,23; Kiv 28,4; 39,7; Lev 16,4). Az első kivonulás előtt Mózes izsóppal hintette a húsvéti bárány vérére az izraeliták házáinak ajtófélfájára, az új exodus előtti végső pillanatban pedig izsópagat nyújtanak fel a keresztre feszített Jézusnak (19,29; Kiv 12,22; vö. Zsid 9,18–20). Végül, ahogy János világosan kijelenti, a katonák nem törik el Jézus lábszárát, hiszen a húsvéti bárányoknak is hibátlannak kellett maradnia (19,33.36; Kiv 2,46).

János tipológiájának hatása tükröződik Pál, Péter leveleiben, a Zsidókhoz írt levélben, és János Apokalipszisében is (Jel 5,6.9; 7,17; 12,1; 15,3), hogy a keresztre feszítést liturgikus áldozatként jelenítsék meg. Ahogy az első kivonulást egy liturgikus emlékezet intézménye előzte meg, amellyel az izraeliták évente megünnepelték, hogy Isten népévé lettek, úgy Krisztus is megalapította exodusának emlékezetét az Eucharishtiában.

Az új exodusnak és az új húsvétnek ezt a tipológiai olvasatát aligha lehet vitatni. Az is általánosan elfogadott, hogy az Újszövetség írói a keresztség és az Eucharisztia szentségét úgy jelenítik meg, mint a keresztes hívők csatlakozását az új exodushoz. A keresztséget az izraeliták Vörös-tengeren való átkelése jelképezi, az Eucharishtiát pedig előre jelzi a manna és a kőből fakasztott víz a pusztában (1Kor 10,1–4; Jn 6). De a tipológiának egy fontos szempontja nagyrészt észrevétlen marad az irodalomban, az, ahogyan az Újszövetségi szerzők az Ószövetséget alkalmazzák, hogy megértsék a kivonulás célját. Amint láttuk, az Izraelen véghezvitt isteni szabadítás egy konkrét végcélra irányul, nevezetesen Izraelnek, mint Isten királyi és papi népének megalakítására, amely nép arra rendeltetett, hogy megdicsőítse őt a nemzetek között.

Zakariás éneke Lukács evangéliumának elején (1,69–79) egyértelműen visszahangozza a kivonulás célját: szövetségének tudatában (Lk 1,73; Kiv 2,24) Isten egy „szarvat” támasztott, a Dávidnak megígért királyi fiút (Lk

1,69; Zsolt 132,17), aki egy új Mózes lesz, hogy megszabadítsa Izraelt ellenségeinek „kezeiből” (Lk 1,73; Kiv 3,8), ez pedig így egy Istennek tett „szolgálat” lehet (Lk 1,74; Kiv 3,12; 7,16). Az ének a kivonulás-elbeszélésből, a próféta szakaszokból és a zoltárostól vett képeket és nyelvezetet tükrözi, amelyek az új szabadítással kapcsolatos reményre vonatkoznak.⁶⁰ Ennek az új szabadulásnak pontosan ugyanaz a célja Zakariás énekében, mint az első exodusé: megalapítani Izraelt az atyákkal kötött szövetség gyermekeként, szent és igaz népként, amely istentisztelet végez Isten jelenlétében. Lukács itt egy sajátos kifejezést alkalmaz a szövetségre: „szolgálat” (λατρεύω: Lk 1,74), ezt szánta Isten Izraelnek.⁶¹

Péter első levelében egy gazdag szakasszal találkozunk (1Pét 1,13–20; 2,1–10), amelyben a kivonulás témáit az újonnan megkereszteltre alkalmazzák.⁶² Azt olvassuk: „övezétek fel derekatokat”, ahogyan az izraeliták tették menekülésük éjszakáján (Kiv 12,11). Péter azt mondja, hogy „megváltást nyertek” (λυτρώω, 1Pét 1,18), és ugyanazt az igét használja, amellyel a Kivonulás könyvének szerzője Izrael szabadulását írja le (Kiv 15,13), egy hibátlan és makulátlan bárány vére által (Kiv 12,5). Életük átmeneti, jövevénylét, mint Izrael élete a pusztában. Ők is szellemi táplálékot ettek, ahogyan az izraeliták is élő vizet ittak a sziklából a sivatagban.

Péter első levelének ez a szakasza végül abban a nyilatkozatban csúcsoodik ki, hogy az egyház az új Izrael – „választott nép, királyi papság, szent nemzet”. Ez közvetlen idézet a Septuagintából, a Kiv 19,6 fordítása, amelyhez egy izajási idézet kapcsolódik az új kivonulásról. Ez a szöveg Izrael királyi és papi hivatásának világmissziós dimenzióját vetíti előre: „a nép, amelyet én magam formáltam, *hirdetni fogja dicsőségemet*” (1Pét 2,9–10; Iz 43,21).

⁶⁰ „Az exodusból eredő szentírási metaforák” áttekintését lásd: JOEL B. GREEN, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1997), 110–120.

⁶¹ Vö. MTÖRV 11,13. A Septuagintában a *latreuó* szokásosan az עָבַד igét fordítja, amelynek – ahogy fentebb láttuk – jelentése: „Istent kultuszban, főleg az áldozatok által szolgálni, imádni”. DAVID MATHEWSON, *A New Heaven and a New Earth: The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21:1-22:5*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 238 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003), 205–206. Lásd még J. A. FITZMYER konklúzióját: „A *latreuoin* főnévi igenév („imádni”) kifejezi a Jahve által népének elhözott szabadulás következményét. A szabadulásnak olyan életmódhoz kell vezetnie, amely valójában Jahve kultikus szolgálata. Bár istentiszteleti cselekményt jelöl, analóg módon teljes mértékben jelzi a választott nép életvezetését.” *The Gospel According to Luke*, 1:385. GREEN – ugyanazok okokból – Zakariás próféciáját az új exodusról szintén az első kivonuláshoz hasonlóan látja: „Pontosan ez a kivonulás célja. [...] A »szolgálni« vagy »imádni» igét azért használták, hogy rávilágítsanak a megváltott nép természetére: olyan közösség, amelynek az Úristen imádásában kell kialakítania életgyakorlatát. Így a félelem nélküli imáadásra való felszabadulás sokkal több, mint a spirituális, kultikus gyakorlatok. Az istentisztelet vagy a szolgálat átfogja mindazok közösségi életét, akik megszabadultak.” *The Gospel of Luke*, 117.

⁶² Erről a szakaszcól lásd: DANIELOU, *From Shadows to Reality*, 162–164.

AZ ÚJ PAPI KIRÁLYSÁG

Krisztus új exodusa a papi királyság megalapítására irányult, amelyet Isten akart az első exoduskor. A kánonilag olvasott Újszövetségnek ez az egyértelmű irodalmi értelme. Nyomon követhetjük ezt az evangéliumokban, a levelekben, az Apostolok cselekedeteiben és a Jelenések könyvében. Ezt az értelmezést, miszerint az Egyház Dávid helyreállított háza, királysága, más újszövetségi iratok is gazdagítják. Jézust az egész Újszövetség Dávid fiaként ábrázolja, akit az Ószövetség előre várt, ő a Melkizedek rendje szerinti papkirály.⁶³ Az Egyház, mint Izrael papi-királyi fiúságának az örököse, Krisztus mennyei főpapi és királyi fiúságában részesül.

Krisztus megváltói munkája papi műként kerül bemutatásra. Biztosítja a „bűntől való megtisztulást” – a Zsidókhoz írt levél az Ószövetség tisztulási rítusainak nyelvezetéből merít (Zsid 1,3: καθαρismus).⁶⁴ Papi munkássága által Krisztus „megszentelte” (ἀγιάζω, Zsid 2,11; 10,10) a hívőket, mint ahogy korábban Isten megszentelte az izraelitákat (Kiv 31,13; Lev 20,8; 21,15; Ez 20,12; 37,28). A keresztény élet ebből a papi konszenzációból fakadó életként jelenik meg. A Zsidókhoz írt levél szavaival élve: a hívők azért szentelődtek és tisztultak meg, hogy „az élő Istennek szolgáljanak” (λατρεύειν: Zsid 9,14; 12,28).

A keresztény élet egy önmagát bemutató papi áldozat, istentisztelet a Léleekben, általa minden hívő keresztségétől fogva személyesen vesz részt Krisztus húsvéti áldozatában (Róm 6,3; Gal 3,27). Az Újszövetség látásmódjában ezt a szolgálatot az összes hívő „szent papsága” nyújtja, és „Jézus Krisztus által Istennek kedves lelki áldozatok bemutatására” irányul (1Pét 2,5). A hívőknek „élő, Istennek tetsző áldozatként” kell „felajánlani testüket” (Róm 12,1). Más szavakkal: teljesen Istennek kell magukat szentelni, lemondani saját akaratukról Isten akaratáért.⁶⁵ Pál a Templom áldozati nyelvezetét

⁶³ Vö. SCOTT W. HAHN, „Kingdom and Church: From Davidic Christology to Kingdom Ecclesiology in Luke-Acts,” in *Reading Luke*, eds. Craig Bartholomew, et al. (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2005); továbbá: HAHN, *Kinship by Covenant*, 592-593; BRIAN M. NOLAN, *The Royal Son of God: The Christology of Matthew 1-2 in the Setting of the Gospel*, Orbis Biblicus et Orientalis 23 (Fribourg: University of Fribourg, 1979); MARK L. STRAUSS, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 110 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).

⁶⁴ Vö. Kiv 29,37; 30,10; Lev 16,19; 2Pét 1,9. A tudományos párbeszédet lásd: LANE, *Hebrews 1-8*, 15.

⁶⁵ A témáról Pál leveleiben lásd RAYMOND CORRIVEAU CSSR kiváló elemzését: *The Liturgy of Life: A Study in the Thought of St. Paul in His Letters to the Early Christian Communities*, Studia Travaux de Recherche 25 (Brussels: Desclée De Brouwer, 1970). Továbbá: ERNEST BEST, „Spiritual Sacrifice: General Priesthood in the New Testament,” *Interpretation* 14 (1960): 273-299. CHARLES C. EASTWOOD, *The Royal Priesthood of the Faithful: An Investigation of the Doctrine from Biblical Times to the Reformation* (Minneapolis: Augsburg, 1963); JOHN H. ELLIOTT, *The Elect and the Holy:*

használva sürgeti a filippieket, hogy Isten gyermekeiként „kifogástalanul” (Fil 2,15: ἄμωμα) éljenek, és ilyen szavakkal buzdítja őket: „a ti hitetek istentiszteleti áldozatában” (Fil 2,17: ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν). Itt az élet liturgiaként (λειτουργία) jelenik meg. Pál a Septuaginta rituális istentiszteletre vonatkozó szavát (λατρεύειν) használja fel a keresztyén életmód meghatározására.⁶⁶

Az élet liturgiájának legmagasabb kifejeződése abban mutatkozik meg, hogy a hívek részt vesznek a kozmikus liturgiában, a mennyei istentiszteletben, amelyet Krisztus, a főpap közvetít. Az Eucharisztia volt az a „mennyei ajándék”, amelyet megízleltek azok, akik „már egyszer megvilágosodtak” a keresztségben (Zsid 6,4). A Zsidókhöz írt levél az Eucharisztát „ünnepi összejövetelként” írja le, amelyet az „elsőszülöttek egyháza” (ἐκκλησία πρωτοτόκων) ünnepel az angyalokkal a „Sion hegyén... az élő Isten városában, a mennyei Jeruzsálemben”. A mennyei szentély ezen liturgiáján a valódi celebráns Jézus, aki a kereszten „kiontott vérével” (Zsid 12,18–24) az „új szövetség közvetítője”. A nyelvezet itt ismét tele van ószövetségi átalhallásokkal, melyek a leginkább a szináj-hegyi teofániákra utalnak.⁶⁷

Az új szövetség liturgiája, az Eucharisztia szolgáltatója Isten új családja elsőszülötteinek az élet mintáját. Akárcsak a megszabadult izraeliták, többé már ők sem szolgaként szolgálnak, hanem fiúként. Azáltal, hogy szentségi módon odakapcsolják önmagukat Krisztus áldozatához, a fiak és lányok „általá” ajánlják fel magukat folytonos „dicsérő áldozatként” az Istennek (Zsid 3,15).⁶⁸ A lelki áldozatok bemutatása nem csupán olyan valami, amit a keresztyének tesznek, hanem az maga a létük. Ez sehol sem annyira nyilvánvaló, mint a gyakori egyházleírásokban: az egyház lelki ház, templom, a hívők pedig élő templomok (1Kor 3,16–17; 6,19–20; Ef 2,21–22; 1Pét 2,4–6). A kifejtett szimbolizmus itt a régi szövetség liturgikus antropológiájának

An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4-10 and the Phrase 'Basileion ierateuma' Novum Testamentum Supplement Series 12 (Leiden: E.J. Brill, 1966); D. HILL, „To Offer Spiritual Sacrifices... (1 Pet. 2:5): Liturgical Formulations and Christian Paranesis in 1 Peter,” *Journal for the Study of the New Testament* 16 (1982): 45–63; EDUARD SCHWEIZER, „The Priesthood of All Believers: 1 Peter 2:1-10,” in *Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in Honor of Ralph P. Martin*, eds. M. Wilkins and T. Paige, *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 87* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 285–293; THOMAS F. TORRANCE, *Royal Priesthood* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1955).

⁶⁶ Lásd például: ApCsel 24,14; 27,23; Róm 1,9; 2Tim 1,3. Vö. CORRIVEAU, *The Liturgy of Life*, 141–142.

⁶⁷ Természetesen számos mai kommentár elutasítja a Zsidókhöz írt levél korábbi értelmezéseit és tagadja, hogy itt vagy bárhol a levélben eucharisztikus utalások lennének, melyekről én egyébiránt meg vagyok győződve, vö. HAHN, *Kinship by Covenant*, 624–629.

⁶⁸ A „dicséret áldozata” kifejezés a Zsid 3,15 verséből a Zsolt 49,14 ígését idézi. A *di autu*, „általá” szófordulatot nyilvánvalóan az őskeresztyén liturgiában használták, ahogyan a római liturgiában ma is. LANE, *Hebrews 9-13*, 549.

váratlan beteljesülését jelzi, ahol Isten egykor sátorban, szekrényben, templomban lakott, most pedig szállást vesz mindazok szívébe, akik életük liturgiájával neki szolgálnak.

A KÁNON LITURGIKUS BETELJESÜLÉSE

Az Újszövetség azt is ábrázolja, hogy az Egyház beteljesíti Izrael küldetését – összegyűjti az összes nemzeteket Sionra, hogy a dicséret spirituális áldozatait bemutassa az Istennek.⁶⁹ Ezt a víziót látjuk a Biblia utolsó könyvében. János apokalipszise liturgikus könyv. Az irodalmi bizonyítékok egyértelműen arra mutatnak, hogy a könyvet a liturgián kellett olvasni, nagy valószínűséggel az Eucharisztia ünneplésén, „az Úr napján” (Jel 1,10).⁷⁰ Az Apokalipszis is egy könyv a liturgiáról. Ami lelepleződik, az nem kevesebb, mint a teremtés liturgikus valósága és az emberi történelem liturgikus beteljesülése Krisztusban. János a látomásában egy eucharisztikus királyságot lát, amelyben angyalok és szent férfiak és nők szüntelen istentiszteletet tartanak az oltár és Isten trónja körül. A látomás liturgikusan bontakozik ki, egy sor himnusszal, buzdítással, antifónákkal és más kultikus formákkal.⁷¹

Az egész könyv „Báránként” mutatja be Jézust, egyértelmű utalással a húsvéti bárányra,⁷² aki egy új exodust hoz el.⁷³ Ezt sok kommentátor észrevette, sőt rámutatott a fáraóra mért „csapások” és a kelyhek vagy csészek kiöntése közötti megfelelésekre is a Jelenések könyvében. Most erre az új exodusra irányuló „vég”-re szeretnék összpontosítani. A kánon utolsó könyvében látjuk a kánon első könyvének beteljesülését: az új ég és új föld valóságában, a Jelenések könyve új Jeruzsálemében, az új Ádám testvérei papokként végeznek istentiszteletet és királyként uralkodnak, illetve az egész univerzumból kiderül, hogy egy nagy isteni templommá kell válnia.⁷⁴

⁶⁹ WELLS, *God's Holy People*, 243.

⁷⁰ A könyv liturgikus szerkezetéről lásd: VANNI, „Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation”; ULFGARD, *Feast and Future*.

⁷¹ GLOER, „Worship God! Liturgical Elements in the Apocalypse”, 38–40.

⁷² Jel 5,6.12.13; 6,1.16; 7,9.10.14; 7,17; 12,11; 13,8.11; 14,1.4.10; 15,3; 17,14; 19,7,9; 21,9.14.22.23.27; 22,1.3.

⁷³ Az „új exodus” jellemző tipológia a Jelenések könyvében: MATHEWS, *A New Heaven and a New Earth*, 62–64. Vö. B. ANDERSON, „Exodus Typology in Second Isaiah,” in *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*, ed. B. Anderson – W. Harrelson (London: SCM Press, 1962), 177–195; J. S. CASEY, „Exodus Typology in the Book of Revelation” (Ph.D. thesis, Southern Baptist Theological Seminary, 1981).

⁷⁴ A Jelenések könyvében megjelenő új Jeruzsálem, új templom, új szövetség, új Izrael és új teremtés témáihoz lásd: WILLIAM J. DUMBRELL, *The End of the Beginning: Revelation 21-22 and the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1985).

Erről a kozmikus templomról, erről az új Jeruzsálemről feltárul, hogy Krisztus teste, a Bárány, aki megöletett (Jel 21,22). Ez a téma megtalálható az egész Újszövetségben: (a keresztre feszítés által lerombolt, de később a feltámadással harmadnapra helyreállított) Krisztus teste az új templom (Jn 2,18–22; 4,21.23). János evangéliuma Jézus testét új sátorként festi le, az isteni jelenlét új helyeként a földön.⁷⁵ Jézus közöttünk „ütötte fel sátrát” vagy „sátorozott” (Jn 1,14: σκηνώω). Amikor János ír, olyan szót választ a Septuagintából, amely Istennek a szent sátorban lakozó jelenlétehez kapcsolódik (Kiv 25,8–9; Zak 2,10; Joel 3,17; Ez 43,7). Ezt a témát is széles körben tanulmányozták már. A kánoni szöveg liturgikus olvasásával azonban ennek a képanyagnak mélyebb jelentését láthatjuk meg – amire Isten az elején vágyakozott, azt elhozta az idők végén. Az isteni jelenlét most betölti a teremtés templomát, és Isten szövetségi kapcsolatban lakozik népével, ezt a Jelenések könyve (21,3) – akárcsak a Teremtés könyve – szombati (21,25; 22,5) és menyegzői (19,9) kifejezésekkel írja le.⁷⁶

János látásmódjában azok, akiket a Bárány vére megváltott, ebben az új paradicsomban összegyűlve papi királyságot képeznek, ezért idézi Isten Izraelnek adott rendelkezését a Kiv 19,6-ból (Jel 1,6; 5,10). Ebben az új királyságban Ábrahám gyermekei minden törzsből, nyelvből és nemzetből való emberekkel uralkodnak (Jel 5,9; 7,9). Jézus Isten új családjának „elsőszülöttje”, a megjövendőlt sarj és dávidi utód (Jel 22,16; 3,7), akiben mindannyian Isten isteni fiai és leányai vagyunk (Jel 21,7) – királyi fiak és papok, akik uralkodni fognak vele mindörökké (Jel 20,6).

Az Apokalipszis utolsó lapjain így a Teremtés könyvének első lapjain kapott emberi hivatás teljesül be. Isten és a Bárány trónja előtt Isten királyi fiai látjuk, amint imádják őt, szemlélik arcát, homlokukon lesz a neve,

⁷⁵ Lásd legutóbb: ALAN R. KERR, *The Temple of Jesus's Body: The Temple Theme in the Gospel of John*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 220. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002); MARY L. COLOE, *God Dwells with Us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2001); RAYMOND E. BROWN, *The Gospel According to John*, 2 vols. (Garden City: Doubleday, 1966), 2:32–34.

⁷⁶ „A templom, mint az isteni jelenléthez való hozzáférés szimbólumát maga a Jelenlét helyettesíti.” C. DEUTSCH, „Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rev. 21:1–22:5”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 78 (1987): 106–126. „A Jel 21,3-ban Isten emberekkel való lakozása része az Isten és Izrael közötti szövetségi kapcsolat teljesebb felidézésnek és átalakulásnak, amelyben Isten megerősíti, hogy ő az istenük lesz, ők pedig népe. Addig az Ábrahámnak nyújtott ígérethez nyúlik vissza (Ter 17,6), amelyet megerősítést nyert a kivonulás kontextusában (Kiv 6,7; 29,45; Lev 26,12.45), és ismét, a fogság utáni helyreállítás reményének részeként (Ez 37,27) ez a kapcsolat már bennfoglaltan megjelenik Isten népének istentiszteletében a Jel 7,10.12; 19,1 versekben, és kifejezett lesz.” STEPHEN PATTEMORE, *The People of God in the Apocalypse: Discourse, Structure and Exegesis* Society for New Testament Studies Monograph Series 128 (Cambridge: Cambridge University, 2004), 201.

és uralkodni fognak mindörökké (Jel 22,1–5). János itt gondosan választja meg szavait, amelyek felidéznek az Ószövetségből Isten bensőséges jelenlétének ígéretét azoknak, akik szolgálják őt. Az „imádni” szóval visszaadott ige mögött a Jel 22,3 legtöbb fordításában a *λατρεύουσιν* ige áll. Ez a szó, mint láttuk a Septuagintában az *עבד* fordítására használatos. Az *עבד* héber ige Ádám eredeti hivatását írja le, valamint a kivonulás és a honfoglalás célját.⁷⁷

Hasonlóképpen, az „Isten arcát látni” kifejezésnek papi és kultikus felhangjai vannak és akár a liturgikus istentisztelet technikai kifejezése is lehet. A kifejezést gyakran kultikus környezetben használták, hogy leírják vele az istentisztelet tapasztalatát Izrael ünnepein, beleértve az áldozatbemutatást is.⁷⁸ A homlokukra írt istennévről úgy tűnik, hogy az egy utalás Áronra, és az őt a szentélybe követő, Isten jelenlétébe belépő főpapok fejdíszként viselt feliratára (Kiv 28,36–39; 39,30; Lev 8,9). A fejdíszre ezek a szavak voltak írva: „Szentség az Úrnak” (*קֹדֶשׁ לַיהוָה*).⁷⁹ Isten arcának végső látomása felderül a népre (Jel 22,5), amiben néhány kutató utalást lát a papi áldásra, amelyet a templomi liturgiák végén a főpap osztott (vö. Szám 6,24; Sír 50,19–20; Zsolt 118,27).⁸⁰

A kánon liturgikus olvasatának végén az egész Biblia célját és jelentését halljuk meg az Apokalipszis refrénjének összegzésében: „Imádd az Istent!” (Jel 14,7; 19,10; 22,9). Ahogy a Teremtés könyvének első lapjától a Jelenések könyvének utolsó lapjáig láttuk, az emberi személynek természete szerint liturgikusnak kell lennie, arra teremtett és rendeltetett, hogy a teremtés spirituális házában éljen, mint egy királyi és papi család gyermeke, hogy a

⁷⁷ A kivonulás „céljához” lásd: Kiv 3,12; 4,23; 7,16; 9,1,13; 10,3,7,8,24,26; 23,25. MATHEWS megjegyzi, hogy a *latreuo* ige a Jel 7,15–16 versekben is használatos azok szolgálatának jelölésére, akik Isten templomában a trón előtt állnak. „Így a kultuszi szolgált, amelyet Isten népének kellett nyújtania, és amely az első exodus célja volt, most beteljesedett és megvalósult az új Jeruzsálemben, ahol Isten népe a trón elé járul és istentiszteletet végez.” *A New Heaven and a New Earth*, 205–206.

⁷⁸ MATHEWS idézi a Kiv 23,15,17; 34,24; MTörv 16,16; 31,11; Iz 1,12; Zsolt 42,3 verseket: „A Kivonulás könyvéből és a Második Törvénykönyv hivatkozásai Izrael ünnepeinek kontextusában tűnnek fel. Az Iz 1,12-ben a kontextus kifejezetten az áldozatbemutatás (11. vers), és „Isten arcának szemlélése” a Zsolt 4,2-ben a templommal kapcsolatban valósul meg (4. vers). A Zsolt 24,6 szerint, aki belép a szentélybe, „Jákos Istenének arcát keresi”. Sőt, egy hasonló kifejezés előfordul a rabbinikus irodalomban is (*רַאיוֹה פִּי שִׁבְדִּיה*) Isten templomban vagy zsinagógában való jelenlétére utalva. [...] Az Isten színe előtt szolgáló szentekkel végül itt éri el célját az ószövetségi kultikus istentisztelet.” *A New Heaven and a New Earth*, 206–207.

⁷⁹ A tudományos párbeszédet lásd: MATHEWS, *A New Heaven and a New Earth*, 208, 98. lábjegyzet. Továbbá: Jel 7,3; 9,4.

⁸⁰ MATHEWS, *A New Heaven and a New Earth*, 211 megjegyzi, hogy Isten arcának felragyogása a népén „egy általános metafora az Ószövetségben az isteni áldásra és üdvösségre (Zsolt 4,6; 31,16; 44,3; 67,1; 80,3,19; 89,15; 119,135).”

dicséret áldozatát mutassa be a Teremtő Atyának, akivel a béke és a szeretet szövetségében lakozik.⁸¹

A BIBLIA LITURGIKUS PÁLYAÍVE ÉS TELEOLÓGIÁJA

A kanonikus szövegek liturgikus olvasata egyértelmű liturgikus *pályáivet* és *teleológiát* tár fel számunkra. A Biblia története az emberiség útjának története az istentisztelet felé, amelyet lélekben és igazságban, valamint Isten jelenlétében végez. Ez az a pályáív, irány, amely felé a narratíva vezet. Ez az igazi istentisztelet a teremtés kezdetén adott valódi isteni szándékot tárja fel. Ezt a *teleológiát* találjuk a kanonikus szövegekben.

A Szentírás pályáíve nem zárul le az utolsó kanonikus könyvvel. A Szentírás teleológiája ugyanis felöleli a Szentírás liturgikus felolvasását. A hívő közösség számára, amely összeállította, megőrizte és folyamatosan elmélkedik a Szentírás felett, a „történet” folytatódik a liturgiában. Az Újszövetség liturgikus istentisztelete, azaz a Krisztus általa alapított Eucharisztia egyszerre a Szentírásban elbeszélte történelem emlékezete és kapubejáró ebbe a történetbe.

A Szentírás és a liturgia formális egysége, valamint a kanonikus szövegek liturgikus teleológiájának és pályáívének felfedezése fontos módszertani következményekkel bír a bibliatudomány számára. Állításom szerint liturgikus olvasatunkból három értelmező imperatívusz fakad. Ez a három imperatívusz – amiket az ökonómia, a *tipológia* és a *misztagógia* fejezetek alatt tárgyalok – övezi körül a bibliai szerzők feltételezéseit, és lényeges dimenzióként jelentkezik, amit a szöveg hiteles értelmezéséhez meg kell értenünk.

A SZENTÍRÁS EGYSÉGE: AZ ISTENI ÖKONÓMIA

Liturgikus olvasatunk annak fontosságát emeli ki, amit az ókeresztény írók „isteni ökonómiának” neveztek: a kánoni szövegekben megjelenő történelem isteni rendjét. A bibliai írók mindenütt tanúságot tettek arról, hogy hisznek ebben az ökonómiában. Ezt látják kibontakozni a szövetségek sorában, amelyet Isten az ő népével kötött a teremtésben, az özönvíz után, Ábrahámmal, a Szináj-hegynél, majd Dáviddal, végül pedig Krisztussal.

⁸¹ Bár CONGAR nem dolgozta ki a Szentírás *per se* liturgikus olvasatát, mégis elővételezi munkájában: *The Mystery of the Temple*, lásd főleg: 192; 245–248.

A Szentírásban az isteni ökonómia mindenütt Isten szavának és tetteinek motívumaként jelenik meg.⁸² A bibliai írók szerint az ökonómia része Isten „jóságos szándéka szerinti akarata titkának, amelyet előre elhatározott, az idők teljességének rendjére (εἰς οἰκονομίαν) nézve” (Ef 1,9–10). Ezzel az apostoli tanú hűséges Krisztus tanításához, aki – úgy tűnik – arra tanítja az apostoli tanúságtevőket, hogy felfedezzék a bibliai történelem beteljesülését az ő életében, halálában és feltámadásában (Lk 24,26–27.44.47).

Ahogy láttuk, az ó- és újszövetségek liturgiája Isten szabadító szava-
inak és tetteinek ünneplésén és emlékezetén alapul. A liturgia, ahogy a Szentírásban megjelenik, az isteni üdvrendbe vetett hitnek a kifejeződése és egy olyan eszköz, amely által ebben az ökonómiában részesülnek a hívek.⁸³ A bibliai szerzők úgy tekintettek a szent iratokra, mint a történelemben kibonatakozott, és a kereszt üdvözítő eseményében tetőpontjára ért isteni üdvrend Istentől sugalmazott testamentumára.

Ebből következően, ha a szövegek integritását illetően igazak az értelmezéseink, kiemelt figyelmet kell szentelnünk Isten üdvrendje ezen fogalmának. Az üdvrend adja meg a Biblia tartalmát és egységét. Maga az „ökonómia” fogalma rendkívül sokat mond az exegétáknak. A görög οἰκονομία etimológiailag az οἶκος („ház”) és a νόμος („törvény”) szavak összetételéből áll. Az isteni ökonómia egyfajta családi törvény, Isten kozmikus „háztartásának” törvénye.

A népe iránt atyai érzéseket tanúsító Isten képe végigvonul az egész Ószövetségen,⁸⁴ ezt a hagyományt gyönyörűen összefoglalja Krisztus és az ősegyház tanítása.⁸⁵ Sőt, az Újszövetség úgy mutatja be Isten atyaságát és a keresztség által minden nép gyermekévé fogadását, mint Isten üdvözítő tervének „végét”.⁸⁶ Ismét azt látjuk, hogy a Szentírás a liturgikus beteljesülésre irányul: az isteni üdvrend az „idők teljességében” éri el tetőpontját, Isten

⁸² Isten szavainak és tetteinek egy isteni szövetségi terv fényében értett kifejtéséhez lásd: Kiv 2,24; 6,5; 33,1; Szám 32,11; MTörv 1,8; 9,5; 30,20; 2Sám 7,8.10.11.22–25; 1Krón 16,14–18; Jer 31,31–37; 33,14–26; Lk 1,46–55, 68–79; ApCsel 2,14–36; 3,12–26; 7,1–51; 11,34–43; 13,16–41.

⁸³ I. H. DALMAIS OP szerint a keresztény liturgia célja: „hogy kifejezze az emberek isteni üdvrendbe vetett hitét, állandósítsa a megtestesülés eleven hatásait”, *Introduction to the Liturgy*, ford. Roger Capel (Baltimore: Helicon, 1961), 27. Lásd még: JEAN DANIELOU SJ, „The Sacraments and the History of Salvation”, in *Liturgy and the Word of God*, Papers given at the Third National Congress of the Centre de Pastorale Liturgique (Collegette, Minn.: Liturgical Press, 1959), 21–32, a 29. oldalon: „A hit tárgya: egy isteni terv létezése”.

⁸⁴ Lásd például: Kiv 4,22; MTörv 1,31; 32,6; Zsolt 89,26; 103,13; Iz 63,14; 64,8; Oz 11,1, stb.

⁸⁵ Lásd például: Mt. 5,44–45.48; 7,11.

⁸⁶ Róm 4,11–18; 8,14–23; 2Kor 6,2.16–18; Gal 3,7–9.26–29.

Fiának és Lelkének elküldésével, hogy mindenki Isten gyermekévé lehessen a keresztség szentségi liturgiájában.⁸⁷

Ez felveti azt is, hogy az exegétának érzékenynek kell lennie az üdvrendben „atyai” módon kibontakozó isteni tervre. Ennek során az értelmezőnek különös figyelmet kell fordítania arra, amit a rabbinikus és az ókeresztény írók az isteni „leereszkedésként” és „alászállásként” mutatnak be: Isten „lehajlása”, hogy szavain és cselekedetein keresztül kommunikáljon gyermekeivel, hogy könnyedén megértsek őt.⁸⁸

A TIPOLÓGIAI KERET

Az isteni ökonómiát a Szentírás az olvasás és írás olyan módja által érti és fejt ki, amelynek eredete a kánoni szövegben rejlik, és bekerül a hit közösségének élő hagyományába, amely számunkra ezeket a szövegeket közvetíti. Az olvasásnak és az írásnak ezt a módját nagy általánosságban *tipológiként* jellemezhetjük.

A bibliai tipológiáról (a görög τύπος szóból; lásd: Róm 5,14; 1Pét 3,21) szóló irodalom terjedelmes.⁸⁹ A mi szempontunkból az a fontos, hogy felismerjük, mennyire áthatják az exegézis tipológiai keretei az Ó- és Újszövetséget.⁹⁰ Láttuk ezt a kánoni szöveg áttekintésében, felidézéséhez elég néhány példa: a világ teremtését a későbbi szent sátor felépítésének fényében ábrázolták, a szent sátort pedig „új teremtésként” mutatják be. Jézus halálát és feltámadását új hűsvétként és új kivonulásként látták. A keresztény szentségi életet a kivonulás eseményével világították meg.

⁸⁷ Gal 4,4–6.

⁸⁸ Általánosságban lásd: STEPHEN D. BENIN, *The Footprints of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought* (Albany: State University of New York Press, 1993); II. Vatikáni zisanat: Dogmatikai konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról, *Dei Verbum* (1965), 13. pont; az egyházatyák közül lásd: Órigenész: *Homíliák Jeremiás könyvéről*, 18,4; Aranyszájú Szent János: *Homíliák a Teremtés könyvéről*, 17,1.

⁸⁹ Vö. J. D. DAWSON, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity* (Berkeley: University of California Press, 2002); CHRISTOPHER R. SEITZ, *Figured Out: Typology and Providence in Christian Scripture* (Louisville: Westminster/John Knox, 2001); G. W. BUCHANAN, *Typology and the Gospel* (New York: University Press of America, 1984); LEONHARD GOPPELT, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trans. Donald H. Madvig (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1982).

⁹⁰ Lásd például: BENJAMIN D. SOMMER, *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998); J. ENZ, „The Book of Exodus as Literary Type for the Gospel of John,” *Journal of Biblical Literature* 76 (1957), 208-215; MICHAEL FISHBANE, *Biblical Interpretation In Ancient Israel* (Oxford: Oxford University Press, 1985). „Az Újszövetség [...] nem feltalálta a tipológiát, hanem egyszerűen megmutatta, hogy az Názáreti Jézus személyében teljesedett be.” JEAN DANIELOU, S.J., *The Bible and the Liturgy* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1956), 5; továbbá: DANIELOU, *The Lord of History*, trans. Nigel Abercrombie (New York: Meridian, 1968), 140.

A bibliai szerzők számára ezek nem csupán irodalmi szóképek. A tipológia széles körű használata egy mély, bibliai „világnézetet” tükröz. Ha az ökonómia biztosítja a kánoni írásoknak az irodalmi egységet, egységes történetté alakítva azokat, a tipológia segít bennünket a történet teljes megértésében. Ezt pedig az analógia vagy a megfelelések keretével éri el. Amit Isten a jövőben tenni fog, az előreláthatóan hasonlít arra, vagy követi azt a mintát, amit ő a múltban már véghezvitt. Ami elkezdődött az Ószövetségben, az részben már magában az Ószövetségben is beteljesedett, végérvényesen azonban csak az Újszövetségben, oly módon, hogy az egyszerre átalakító és helyreállító.

Ennek a bibliai világnézetnek a felismerése fontos hermeneutikai következményekkel jár. A Biblia értelmezője dialógusba lép egy olyan könyvvel, amely önmagában is egy exegetikai dialógus – egy bonyolult és rendkívül összetett szöveg, amelyben a korábbi szövegek jelentése megjelenik a későbbi szövegekben, és amely későbbi szövegeket csak a korábbiak kapcsolatában lehet megérteni. Azért, hogy a szövegeket úgy olvassuk, ahogy azokat megírták, az ezegétának szükséges ismernie a szerzőknek az isteni ökonómiában mélyen gyökerező hitét és ennek az ökonómiának a tipologikus kifejeződését. Ez az a tanítás, amelyet a Szentírás magának Krisztusnak tulajdonít. A Törvényben, a Prófétákban és a Zsoltárokból található szavak és tettek olyan jelek, amelyek benne nyernek beteljesedést (Lk 24,44).

Liturgikus olvasatunkból látjuk, hogy az üdvösség rendjében három mozzanat emelkedik ki, amely teológiai szempontból döntő jelentőségű a teljes kánoni szöveghez: a teremtés, a kivonulás és a dávidi királyság.⁹¹ Mindezek különös jelentőséggel bírnak az ezegéta számára. Az első Ádám nem csupán élőlény, hanem az új Ádámnak a *tüposza*, az életadó Lélek, aki eljövendő (Róm 5,14; 1Kor 15,45). A kivonulás több mint egy esemény Izrael életében, az a jövőbeli szabadulás jele minden nép számára Jézus keresztye által. Salamon nem csupán Izrael egy történelmi vezetője, Dávid fia. Ő annak jele, aki „nagyobb, mint Salamon”, Dávid Fiáé, aki eljövendő.

Továbbra is szem előtt kell tartanunk, hogy minden hiteles bibliai tipológia alapja a szöveg történelmi és szó szerinti jelentése. A tipológia nem önkényes belemagyarázás (*eiszegésizis*). A bibliai szerzők számára Isten a történelmi eseményeket, személyeket és helyeket anyagi és időleges szimbólumokként használja fel, vagy az eljövendő események és isteni valóságok jeleként. A próféták csak azért beszélhetnek „új kivonulásról”, mert felté-

⁹¹ Csúpan néhány idézet, hogy lássuk: a próféták meghirdették az új teremtést (Iz 4,5; 65,17; 66,22; Jer 31,35–36; Ez 36,8–11), az új kivonulást (Iz 51,9–11; Jer 16,14–15; Ez 29,3–5), és egy új királyságot (Iz 9,2–7; Jer 23,5–6; Ez 34,23–24).

telezik az eredeti kivonulás történeti fontosságát. Az egzegétának, legyen az férfi, vagy nő, a szó szerinti és a történelmi jelentést alapvető fontosságú elemnek kell tartania a Szentírás megközelítésében.

MISZTAGÓGIA: ÁTÉLNI A SZENTÍRÁS MISZTÉRIUMAIT

A végső hermeneutikai imperatívusz, amely liturgikus olvasatunkból adódik, a *misztagógia*. A görög szó jelentése: „beavatás a misztériumokba”. A misztagógia felismeri, hogy ugyanazok a tipológiai modellek jelennek meg az Egyház szentségi liturgiájában, mint amiket a Szentírás az isteni üdvrendje tartalmaz.

Ahogy tanulmányunk elején már jeleztük, a kánon egy liturgikus gyakorlat törvényerőre emelkedése volt: azok a szent iratok lettek mérvadó szövegek, amelyeket a keresztény tanításban és istentiszteleten használtak. Ahogy azonban azokat megírták és számunkra tovább örökítették, abban a Szentírás szerepe sokkal több volt, mint pusztán oktató vagy buzdító könyv. Amikor az Egyház liturgiájában felolvasták, azzal a szándékkal tették, hogy a felolvasott szöveget „aktualizálják”, hogy a hívőket élő kapcsolatba hozzák az ó- és újszövetségi szentírásban működő Isten hatalmas üdvözítő munkáival (*mirabilia Dei*).

A misztagógia arra a mély kapcsolatra irányítja figyelmünket, amely Isten írott „igéje” (a Szentírás) és Istennek az Ó- és Újszövetség lapjain bemutatott teremtő igéje között fennáll. A Szentírás első lapjától az utolsóig látjuk a bibliai szerzők hitének kifejeződését, miszerint Isten Igéje élő, eleven, hatalommal teljes, hogy létrehívja, amit parancsol. A teremtés, ahogy a Szentírásban látjuk, az Ige munkája.⁹² Az első keresztények ezt az Igét Jézussal azonosították.⁹³ Az apostoli igehirdetés úgy áll előttünk, mint az

⁹² Lásd például: Zsolt 32,9; 148,5; Iz 55:10–11; 2Pét 3,5; LOUIS BOUYER, „The Word of God in Israel,” in *The Meaning of Sacred Scripture* (South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1958), 1–14; „The Word of God and the Berakah,” in *Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1968), 29–49. LUCIEN DEISS, C.S.Sp., *God's Word and God's People* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1974), xvii: „Isten Igéje mindenható és rendkívüli nagy hatékony erővel bír. Isten szól és a világ létrejön, parancsol és minden létrejön. Bárhova is küldi el szavát, általa felruházott erővel, hírnökként tevékenykedik és mindenhol ellenállhatatlanul teljesíti küldetését.”

⁹³ Jn 1,1–3; Jel 19,13. „Az Ige” hatékonyságáról az Újszövetségben lásd: CRAIG A. EVANS, *Word and Glory: On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue* Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 305 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993); „The Agent of the New Exodus: The Word of God,” in Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, 147–180; YUN LAK CHUNG, „The Word of God' in Luke-Acts: A Study in Lukan Theology” (Ph.D. diss., Emory University, 1995); LEO O' REILLY, *Word and Sign in the Acts of the Apostles: A Study in Lukan Theology* Analecta Gregoriana, 243 (Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1987); JEROME KODELL,

„Ige szolgálata” (ApCsel 6,4). Az isteni Igének az apostoli egyház tapasztalatában olyan hatékony ereje volt, hogy szó szerint életre keltett halottakat (ApCsel 9,36–41).

A szentségi liturgia hagyományos egyházi értelmezése Isten Igéjének, mint „isteni beszédaktusnak” a performatív, vagyis a kimondással egy időben a cselekvést is megvalósító erejébe vetett hiten alapul.⁹⁴ Szentségi módon meghirdetve és a víz rituális megtisztító erejétől kísérve az Ige lehozza a Lelket az emberekre, Igen fiaivá és leányaivá teszi őket azáltal, hogy valóban részesíti őket életében, halálában és feltámadásában (Róm 6,3; Gal 4,6; 1Pét 1,23).

Meghirdetve, ahogy az eucharisztikus liturgiában elő van írva, az Ige valóban részesít Krisztus egyetlen testében és vérében (1Kor 10,16–17). Az Ige a szentségi liturgiában folytatja a Szentírásban működő Ige munkáját. Ez a minta is a Szentírás lapjain található meg. A Szentírás értelmezése a keresztség (ApCsel 8,29–38) és az Eucharisztia (Lk 24,27–31) ünneplésére irányul. Az Újszövetség számos további szakaszt közöl, ahol a szentségeket „tipologikusan” értik, vagyis az Ószövetségben található események és formák szerint (1Kor 10,1; 1Pét 3,20–21). Ez a húsvéti katekézis a szíve annak, amelyet az ókeresztény egyház írói misztagógiának hívtak.⁹⁵

Szentírás-értelmezésünknek tiszteletben kell tartania az Újszövetség misztagógikus tartalmát. Az egzegéták ebben felidézhetik, hogy a Szentírás értelmezéséhez a szentségi liturgia kínálta az első értelmezési keretet. Egy mélyebb szinten azonban értékelniük kell a Biblia *misztagógikus szándékát*. Mindig tudatában kell lenniük annak, hogy az Ige, amit értelmeznek, egy írott szöveg, amit azzal a szándékkal őriztek meg, hogy a híveket bevezesse a szentségi liturgiába, ahol szövetségi kapcsolatba kerülnek az Istennel.⁹⁶

„‘The Word of God Grew’: The Ecclesial Tendency of Λόγος in Acts 6:7; 12:24; 19:20,” *Biblica* 55 (1974): 505–519.

⁹⁴ Az isteni beszédaktusokról lásd: T. WARD, *Word and Supplement: Speech Acts, Biblical Texts and the Sufficiency of Scripture* (New York: Oxford University Press, 2002); R. S. BRIGGS, *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation* (Edinburgh: T&T Clark, 2001); KEVIN VANHOOPER, „From Speech Acts to Scripture Acts: The Covenant Discourse and the Discourse of the Covenant,” in Craig Bartholomew, et. al., *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Press, 2001), 1–49.

⁹⁵ Lásd általánosságban: ENRICO MAZZA, *Mystagogy: A Theology of Liturgy in the Patristic Age* (New York: Pueblo Publishing Co., 1989).

⁹⁶ „A szentségek egész egyszerűen folytatásai az Ó- és Újszövetségben működő Isten cselekvéseinek az Egyház korában. Ez a Biblia és a liturgia közötti kapcsolat valódi jelentősége. A Biblia megszentelt történelem; a liturgia megszentelt történelem. [...] [A szentségek] isteni cselekmények, megfelelnek ennek a jellegzetes kornak az üdvösség történetében, az Egyház korának. [...] A szentségi cselekmények ezért Krisztus szenvedésének és feltámadásának megszentelő megvalósulásai.” JEAN DANIELOU, „The Sacraments and the History of Salvation,” 28,31. Továbbá: J.A. DI NOIA OP – BERNARD MULCAHY OP, „The Authority of Scripture in Sacramental Theology:

EGY LITURGIKUS HERMENEUTIKA FELÉ

Úgy hiszem, a Biblia múlt századi tudományos exegézisének természetes eredményeként készen állunk egy új hermeneutika kidolgozására. Ez a hermeneutika tükrözi majd a Szentírás liturgikus értelmének alapvető, múlt századi felfedezését, amely a Szentírás és a liturgia formai és anyagi egységében nyilvánul meg. Ez a formai egység – a Szentírás a liturgiáért van, és a liturgiáról szól – szükségessé teszi a kanonikus szöveg új biblikus teológiai olvasatát, amelyet ebben a tanulmányban igyekeztem felvázolni. Amint láttuk, ez az olvasat rendkívüli egyesítő, magyarázó és értelmező erőt képes felmutatni. Ezen túl bizonyos exegetikai követelményeket sugall – gondot fordítva az üdvrendre, tipológiára és misztagógiára –, amely szervesen kiemelkedik a Szentírás liturgikus olvasatából.

A kanonikus szöveg biblikus teológiai olvasatával együtt, amely megvilágítja a Szentírás liturgikus pályáivét és teleológiáját, ezek az alapelvek egy olyan hermeneutikának az alappillérei, amely egyszerre irodalmi és történelmi, liturgikus és szakramentális. Reményeim szerint tanulmányom alátámasztotta, hogy ez a hermeneutika alkalmas a történelmi és irodalmi kutatások eredményeinek integrálására, továbbá tiszteletben tartja a hívő közösség Bibliának adott hagyományos jelentéseit, amelyben a Biblia továbbra is forrása és kútfeje a hitnek és az istentiszteletnek.

Így előtűnik egy *liturgikus hermeneutika*. Ez az értelmezési módszer felismeri a Biblia tartalmát és „misszióját” – misztagogikus célja a szakramentális liturgia által előmozdítja a hívők kommunióját Istennel, aki úgy döntött, hogy a Szentírásban feltárja magát. Ez a hermeneutika megragadja a Krisztusban megtestesült, a Szentírásban sugalmazott és az egyház szakramentális liturgiájában meghirdetett isteni Ige mély egységét.

Sok munka van még hátra, de azt hiszem, a Szentírásnak ez az Egyház szívéből kiinduló értelmezése nagy lehetőséget biztosít a bibliatanulmányozás felvirágzásának. A Szentírás liturgikus olvasata során nem találunk feloldhatatlan feszültséget a betű és a lélek, a Szentírás irodalmi és történelmi elemzése, valamint vallásos és spirituális jelentésének hívő szemlélése között.

Some Methodological Observations,” *Pro Ecclesia* 10 (2001), 329–345, a 330. oldalon: „A szentségi üdvrend isteni rendelkezés, [...] amellyel Isten Krisztus szenvedése, halála és feltámadása alapján kegyelmet közvetít. Ez egy isteni rendelkezés, amely [...] felhasználja vagy felvonultatja a dolgok, cselekmények és szavak természetes jelentését az isteni 'vég'-hez, hogy fokozatosan közelebb vigyen bennünket a hármasegy Istenhez és közelebb vigyen bennünket egymáshoz a hármasegy Istenben.”

