

DEBRECENI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM
DOKTORI ISKOLA

Péter első levele mint a bibliai és a gyakorlati teológia metszéspontja.
A levél szövegének és teológiájának homiletikai jelentősége

Doktori (PhD) értekezés az újszövetségi teológia és a homiletika tárgykörében

Készítette:

Éles Éva

Témavezetők:

Prof. Dr. Kiss Jenő

Dr. habil. Kókai-Nagy Viktor

Debrecen, 2025

Tartalomjegyzék

Tartalomjegyzék	2
Bevezetés	5
A kutatás indoklása	5
A dolgozat aktualitása és az értekezés módszere	6
1. A levél bevezetéstani olvasata	8
1.1. Szerzőség.....	8
1.1.1. Péter apostol és Péter első levele	8
1.1.2. Külső bizonyságok	11
1.1.3. A levél hitelességével kapcsolatos megfigyelések: kételyek és bizonyságok	13
1.2. A levél keletkezésének történeti és társadalmi körülményei	22
1.2.1 A levél címzettjei.....	22
Exkurzus: Idegenek és jövevények.....	26
1.2.2. A címzettek történeti elemzésének módszere.....	30
1.2.3. Történelmi ok: keresztyénüldözések és a πύρωσις talánya (1Pt 4,12)	31
1.2.4. A levél társadalmi kontextusa.....	33
1.2.5. Exkurzus: Gyarmatosítás, mint egy új, közvetítő elmélet az 1Péter-kutatás láthatárán	39
1.2.6. Belső tényezők: felmerülő gondok és problémák.....	43
1.3. A levél irodalomkritikai olvasata: egység, műfaj, szerkezet.....	48
1.3.1. A levél formatörténeti megközelítése.....	48
1.3.2. 1Péter, mint egy kiváló retorikai mű?	50
1.3.3. További szempontok a retorika- és társadalomkritikai apparátushoz	56
1.3.4. 1Péter tartalmi áttekintése: teológiai fókuszok.....	59
1.4. A levél hagyománytörténeti olvasata	62
1.4.1. A hagyománytörténeti feltárás jelentősége és módszere	62
1.4.2. Ószövetségi hagyományok	64
1.4.3 Zsidó apokaliptikus hagyományok.....	68
1.4.4. Hellenista toposzok.....	72
1.4.5. A Jézus-tradíció kérdése 1Péterben	78
1.4.6. Összefoglalás	85
2. A levél teológiai olvasata.....	87

2.1. Hit és tapasztalat.....	87
2.2. Teológia és Ószövetség.....	87
2.3. Istenről szóló kijelentések.....	88
2.4. Exkurzus: Teodiceát érintő teológiai motívumok.....	89
a. Isten pártatlansága (1,17).....	89
b. Isten jósága (2,3).....	89
c. Isten akarata (2,15; 3,17; 4,2; 4:19).....	90
d. Isten sötétsége – az ordító oroszlán (5,8).....	91
2.5. Krisztológia.....	91
2.6. Pneumatológia.....	93
2.7. Eszkatológia.....	94
2.8. Ekkleziológia.....	95
2.9. Keresztyén élet, etika.....	96
2.10. Exkurzus: A szenvedés mérlegén.....	97
2.11. Exkurzus: A levél etikai olvasata.....	99
2.11.1. Intuíció és imitáció.....	99
2.11.2. Péter első levele és a Kohlberg-modell.....	100
2.11.3. Következtetések.....	101
2.12. Összefoglalás és értékelés.....	102
3. Péter első levelének homiletikai olvasata.....	104
Általános bevezetés.....	104
3.1. A prédikáció és a bibliai szöveg kapcsolata.....	105
3.1.1. A bibliai szöveg homiletikai jelentőségének hagyományos meghatározása.....	105
3.1.2. A hagyomány megkérdőjelezése. A bibliai szöveg jelentősége az új homiletika térnyerésében.....	109
3.1.3. A bibliai szöveg homiletikai jelentőségének jelenlegi perspektívái.....	112
3.2. A prédikáció és a bibliai szöveg formai jellegzetességei közötti kapcsolat.....	123
3.2.1. A hagyománytörténet és a formatörténet szerepe a mai írásmagyarázásban.....	123
3.2.2. Az irodalmi forma szerepe az evangélium kommunikálásában.....	128
3.2.3. A kooperációs írásmagyarázási modell, mint az irodalomelmélet és a homiletika mátrixa.....	130
3.2.4. Forma és tartalom Thomas G. Long szemléletében.....	140
3.3. A bibliai szöveg homiletikai jelentőségének felmutatása Péter első levele alapján ...	158
3.3.1. A levél műfajának homiletikai jelentősége.....	158

3.3.2. Péter első levelének műfaja	162
3.3.3. Mi a retorikai funkciója az illető műfajnak?	165
3.3.4. Milyen irodalmi eszközöket használ az illető műfaj a hatás eléréséhez?	167
3.3.5. Hogyan testesíti meg az illető szöveg, a saját irodalmi környezetében az előző kérdésekben leírt jellegzetességeket és dinamikát?	172
3.3.6. Hogyan mondhatja és érheti el a prédikáció egy új környezetben azt, amit a szöveg a maga környezetében mondott és tett?	176
3.3.7.Összegzés, kiértékelés	181
Befejezés és zárszó	184
Irodalomjegyzék	188

Bevezetés

A kutatás indoklása

1. Doktori kutatásom kiindulópontja az a személyes meggyőződése, hogy a lelkipásztori szolgálat hatékonyságához elengedhetetlen a teológia diszciplínáinak integrált szemlélete. A Biblia olvasása és az evangélium hirdetése olyan összetett feladat elé állít minket, lelkipásztorokat, amely a teológia szerteágazó területeinek egymásrautaltságát elháríthatatlanná és egyértelművé teszi. De nemcsak ebben az irányban fedezhető fel gazdagító egymásrautaltság. Az interdiszciplinaritást tágabban is szemlélhetjük más partnertudományok, például az irodalomtudomány bevonásával. A disszertáció elsősorban az újszövetségi biblika és a gyakorlati teológia, ill. a homiletika és az irodalomtudomány párbeszédének enged teret a tanulmányaim során megértett, a tapasztalataim folyamán kifomálódott és a kutatások által megerősített gondolatok által határolt szűk mezsgyén.

2. Péter első levelével a hollandiai posztgraduális mesteri program keretében kezdtem el foglalkozni a 2017–2018-as tanévben. Az akkori témavezetőm konkrét kutatási irányt szabott meg: bármilyen újszövetségi irattal lehet foglalkozni, ami nem tartozik a páli és jánosi teológiához. Ez a külső kényszer ösztönzött arra, hogy az ÚSz kevésbé megértett és ismert iratára irányítsam kutatási ambícióimat, azaz Péter első levelére. Jó alkalomnak bizonyult a szellemi adósságtörlesztésre, hiszen a hatéves teológiai tanulmányaim alatt a péteri levelek valóban háttérbe szorultak az ÚSz többi irataihoz képest. A mesteri dolgozatomban a szenvedés etikai jelentőségének egzisztenciális megközelítésére összpontosítottam. Eme részkutatás meggyőzött arról, hogy érdemes lenne hosszabban és újszerűbben, vagyis összetettebb szempont alapján foglalkozni a péteri hagyománnyal. Ez a szándék vezetett ahhoz, hogy a doktori iskola keretében Péter első levelét a bibliai és gyakorlati teológia metszéspontjaként vizsgáljam.

3. Hálás vagyok Dr. habil. Peres Imre professzornak, Prof. Dr. Kiss Jenőnek és Dr. habil. Kókai-Nagy Viktornak, hogy elvállalták a témavezetés felelősségét. Dr. Peres Imre professzor úr két és fél évig kísérte témavezetőként kutatásaimat, nyugdíjba vonulása során Kókai-Nagy Viktor professzor készségesen vállalta az újszövetségi kutatás további kísérését. Teológiai beállítottságuk és módszertani meglátásaik messzemenően hozzájárultak az újszövetségi teológia tisztánlátásához és a téma szakszerű megközelítéséhez. Dr. Kiss Jenő professzor saját kutatásai olyan ösvényeket nyitottak meg előttem a bibliai szöveg és a prédikáció formai jellegzetességei közötti kapcsolatának megértésében, amelyeken magam is elindulhattam, és megtapasztalhattam, hogy az általa kitaposott ösvények járhatók. Mindhármuknak köszönöm mind a szakmai, mind az emberi segítséget, amelyek jelentősen megkönnyítették doktoranduszi éveimet.

4. A kutatás indoklása rendjén további szempontok is figyelemreméltóak. A mai kánonban ismert és használt minden bibliai szöveg rendelkezik bizonyos előtörténettel, keletkezési körülményekkel, hagyományoztatással és gyakorlati aktualizálással, ahogyan az az apostoli missziótól kezdve alakult. A kutatás szempontjából, amely főleg a mai gyakorlati teológia (elsősorban a homiletika) szükségére figyel, fontos vizsgálat tárgyává tenni a hagyományozott bibliai szöveg (textus) és a belőle kibontakozó kerügma közötti összefüggéseket, amelyek az egyház tanításában (prédikációban) érvényesülnek, konkrét bibliai példák alapján. Mivel ez a kapcsolat az eddigi tudományos irodalomban és az egyházi gyakorlatban egyaránt eléggé tisztázatlannak tűnik, ezért a kutatás célja kimutatni, hogy milyen ez a kapcsolat, és hogyan mutatkozik a mai szakirodalomban, főleg a bibliai szöveg formai jellegzetességei és a prédikáció közötti kapcsolat összefüggéseire összpontosítva. Ezt a szempontot már korábban - a hatvanas években, majd mintegy harminc év múlva ismét - Thomas G. Long a *The*

Preaching and the Literary Forms of the Bible (Fortress Press, 1959 és 1988/89) című könyvében kezdte körvonalazni, ami tudomásunk szerint napjainkig sem specifikálódott és nem mélyült el jobban. Irányadó jellege miatt a kutatói munkában tehát itt kezdjük a vizsgálódást, keresve hozzá releváns módozatokat, ahogyan azok felfedezhetők a bibliai szövegekben és a mai homiletikumban. Ezen túlmenően gazdagító része lenne a kutatásnak az irodalmi forma és élethelyzet (Sitz im Leben) közötti összefüggés értelmezése is. Feltérképezése annak, hogy az egykori pre-textuális élettapasztalat természeténél fogva élettapasztalattá akar lenni ma is, itt is, bárhol, ahol kapcsolatba lépnek az egykori Sitz im Lebennel. A szakirodalomban relevanciakritériumként (W. Engemann) jelenik meg ez a gondolat. Ebből a szempontból mintaszöveggént alkalmas vizsgálatra és összevetésre az 1Péter szövege, amely érdekes adalékokat hozhat a vizsgált téma szempontjából.

A dolgozat aktualitása és az értekezés módszere

1. Péter első levelének értelmezéstörténetével való ismerkedés, a megközelítések és álláspontok szemügyre vétele arra döbbsentett rá, hogy Pandora szelencéjét nyitottam fel. Lépésről lépésre haladva újabb és újabb problémák, értelmezési csapdák láttak napvilágot. Ám ez nemcsak egy személyes felfedezőútról szól, amiben korábbi tények problémákká és kihívássá formálódtak, hanem arról a benyomásról is, amire Stephen Neill találóan utalt: aki Péter leveleivel foglalkozni kezd, azt az újszövetségi kutatások viharainak legerősebb szele kapja el és sodorja magával.¹ Csakhogy ez a sodrás nehezen törte át a múlt század közepén tevékenykedő bibliakutatók részéről észlelt közömbösség falát.² 12 évvel később Elliott rehabilitációra szoruló „exegetikai mostohagyerekként” jellemezte a levelet.³ Visszanézve az elmúlt 50 évre, kiderül, hogy Elliott sikeresen kongatta meg a vészharangot. Az ő nyomában haladva, lelkesedésétől megfertőződve egyre több tanulmány és kommentár vállalkozott arra, hogy az ÚSz „mostohagyerekét” felkarolja és pályára állítsa.⁴ A dolgozat fejezeteinek komplexitása és a hivatkozások sokasága hűen tükrözik ennek a változásnak a hozadékát. Péter első levelének jelentőségét saját korunkra nézve találóan tolmácsolja Karen Jobes: „Péter alapelvei ma is jelentősek az egyház számára, amely olyan időkben él, amikor a társadalmi értékek és struktúrák gyors ütemben változnak. A levél különösen aktuális a többségi világban, ahol a keresztyénség már nem missziós vallás, hanem olyan kultúrákban válik őshonossá, amelyeket nem a zsidó-keresztyén hagyomány alakított ki. Péter első levele a keresztyén

¹ NEILL: *The Interpretation of the New Testament*, 343.

² MICHAELS: *1Peter*, xxxi.

³ ELLIOTT, J.H.: „Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: 1 Peter in Recent Research.” In: *JBL* 95 (1976), 243–254.

⁴ A közelmúlt legfontosabb technikai kommentáraihoz sorolható KELLY, J.N.D.: *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*. BNTC. London, Black, 1969; BROX, Norbert: *Der erste Petrusbrief*. EKKNT 21. Zürich, Benziger, 1979; SCHEKLE, Karl Hermann: *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief*. 5. kiadás. HTKNT I3.2, Freiburg, Herder, 1980; MICHAELS, J. Ramsey: *1 Peter*. WBC 49. Word, 1988; GOPPELT, Leonhard: *A Commentary on 1 Peter*. Szerkesztette és fordította J. E. ALSUP. Grand Rapids, Eerdmans, 1993; ACHEMEIER, Paul J.: *1 Peter*. Hermeneia. Minneapolis, Fortress, 1996; ELLIOTT, John H.: *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 37B. New York, Doubleday, 2000; WITHERINGTON III, Ben: *Letters and Homilies for Hellenized Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on 1–2 Peter*. Downers Grove, IVP Academic, 2007; KEENER, Craig S.: *1 Peter: A Commentary*. Grand Rapids, Baker Academic, 2021; WILLIAMS, Travis–HORRELL, David G.: *1 Peter in Two Volumes*. London, T&T Clark, 2023.

Jelentősebb gyakorlati kommentároknak tekinthető GRUDEM, Wayne A.: *The First Epistle of Peter*. TNTC 17. Grand Rapids, Eerdmans, 1988; DAVIDS, Peter H.: *The First Epistle of Peter*. NICNT. Grand Rapids, Eerdmans, 1990; MARSHALL, I. Howard: *1 Peter*. IVPNTC. Illinois, InterVarsity, 1991; MCKNIGHT, Scot: *1 Peter*. NIVAC. Grand Rapids, Zondervan, 1996; BORING, M. Eugene: *1 Peter*. ANTC. Nashville, Abingdon, 1999; JOBES, Karen H.: *1 Peter*. Grand Rapids, Baker Academic, 2005.

társadalom iránti elkötelezettségre helyezett hangsúlya miatt minden időben és minden helyen releváns és elgondolkodtató könyv.”⁵

2. Feldmeier egy további érdekes felismerésre jutott. Azt állítja, hogy noha a levél az exegetikai érdeklődés peremén helyezkedett el, mégis kortól függetlenül megőrizte a tudományos világ keretein kívüli relevanciáját a *scientia eminens practica* teológiájának köszönhetően. Péter első levelét minden más bibliai iratnál nagyobb mértékben használták igehirdetési alapigeként.⁶ Azáltal, hogy olyan erőteljes képeket használ, mint az idegenek és jövevények, az élő kövek, börtönbe zárt lelkek, az ordító oroszlán vagy a Főpásztor, a levél hatékonyan ábrázolta a mindenkori keresztyén hívő kettős helyzetét a világban és Isten előtt. Ezek a képek inspiráló és iránymutató erővel bírtak, formálva a hívők gondolkodását és cselekedeteit széleskörű hatást fejtve ki a *praxis pietatis* formáira.

A levél iránti tudományos érdeklődést tehát jóval korábban megelőzte az a lelki érdeklődés, amely nem mulasztotta el felismerni a szövegben azt az erőforrást, amelyen keresztül az egész isteni kijelentéshez kapcsolódhat és általa az egész értelmet nyerhet. Luther elfogult szavai hasonló gondolatot visszhangoznak: „Péter első levele a legtisztább evangélium, ami alapján minden más irat és tanítás megítélhető, akár evangélium, akár nem.”⁷ Jó hír tehát, hogy tudományos megkésettisége ellenére nem veszített a feléje irányuló érdeklődésből. Péter első levelének a bibliai és a gyakorlati teológia metszéspontjaként való szemlélése mindezáltal nem idegen és mesterséges koholmánya a szellemnek, hanem a levél szövegének jellegéhez kíván hűen kötődni és azt reprezentálni. A metszéspontot olyan erőternek tekinthetjük, amelyben Isten Igéjének gazdagsága, sokszínűsége és mélysége bontakozik ki. A kész szöveg, mint Isten Igéje viszont nem előzmény nélküli, hanem a kultúra mélységeiből növekszik, fejlődik az immanens relációk által.

3. Kutatásunk ezzel a hermeneutikai tétellel számolva elsősorban az irodalomtörténeti elemzésnek szentel figyelmet. Megvilágításba kerülnek a szerzőséggel kapcsolatos kételyek és bizonyságok, amelyeket a címzettek és a levél történeti kontextusának körülhatárolása követ, ill. az irodalomkritikai megközelítésben a levél formai és irodalmi sajátosságait mutatjuk be. A teológiai olvasat a szöveg tartalmi struktúrájára összpontosít és így jutunk el a kutatás utolsó nagy fejezetéhez, amely a bibliai megalapozást követően arra tesz kísérletet, hogy elméleti megközelítést nyújtson arról, miszerint a bibliai szöveg formája és tartalma egyszerre fontos erőforrásnak számít a prédikáció előkészítésében.

4. A bibliakritika kora óta fontos premissza lett, hogy a bibliai szöveget nem szabad elidegeníteni történeti kontextusától. Ennek a modern idők igehirdetőinek legtöbbje eleget is tesz. A prédikációk előkészítésében jelentős történeti kutatások zajlanak, amelyek jó része a szószékekre is eljut. Az irodalomkritika talán kései felhívását is ugyanúgy meg kell hallanunk: a bibliai szöveget, a textust nem szabad elidegeníteni formai sajátosságaitól sem. Az új homiletika noha zászlójára tűzte a formák reneszánszát, ezt viszont a korábbi modellek polémijának szánta és elsősorban az emberi figyelem struktúráinak változásaihoz igazította, nem pedig a bibliai szöveg és a prédikáció kapcsolatának dinamikájához. A kutatás utolsó egysége tehát ennek a hiátusnak a felszámolásához kíván szerényen hozzájárulni, segítve az egyház igehirdetését abban, hogy a Szentíráshoz való kötődését szorosabban és kreatívabban megélhesse.

⁵ JOBES: *1 Peter*, 4.

⁶ FELDMEIER: *1 Peter*, 43.

⁷ LUTHER: *Commentary on Peter*, 1.

1.A levél bevezetéstani olvasata

1.1. Szerzőség

1.1.1. Péter apostol és Péter első levele

A felirat egyértelműen Péternek, Jézus Krisztus apostolának tulajdonítja a levelet. Péter apostolt Jézus tanítványaként, a szűkebb tanítványi kör szószólójaként ismerjük az evangéliumok anyagából, akinek négyféle megnevezését találjuk a Szentírásban: Simon (Lk 5,3; Simeon – ApCsel 15,14; 2Pt 1,1), Péter/Petros (Mt 10,2; 16,18), Kéfás (az arám כִּפְאֵס görög megfelelője – Jn 1,42; 1Kor 3,22; 9,5; Gal 2,9.11) és Bar Yona (Mt 16,17).⁸ Nevének sokfélesége az első századi görög-római világ (Petros – görög) multikulturalitását tükrözi, amelybe az apostol zsidó család gyermekeként beleszületett (Simon-Simeon – zsidó), és később Jézussal találkozott (Kéfás – arám).⁹ Ő volt az első, aki látta a feltámadott Urat, Jézustól parancsot kapott, hogy vigasztalja tanítványtársait (Lk 22,31–32), megbotlott, talpra állt, és végül – az egyházi hagyomány szerint – mártírhalt szenvedett, így vigaszt jelentett az üldöztetésben részesült emberek számára. Lukácsnál arról olvasunk, hogy Péter tanulatlan és egyszerű ember volt (Jánosról is ugyanezt állítja), de mégis nagy hatású prédikátor és gyógyító (ApCsel 4,13). I. Heródes Agrippa (Kr. e. 10/9 – Kr. u. 44) üldözése miatt, miután csodás módon kiszabadul a börtönből, el kellett hagynia Jeruzsálemet. Ettől kezdve a Péterrel kapcsolatos események láncolata homályos és töredezett. A lukácsi tudósítás rejtélyesen annyit mond, hogy ἔτερον τόπον ment, ahonnan 7-8 év múlva, I. Heródes Agrippa halála után (vö. ApCsel 12,20–23) visszatér Jeruzsálembe, hogy részt vegyen az első keresztyén zsinaton (kb. Kr. u. 48–49). Feltételezhetjük, hogy már ott van, amikor Pál és Barnabás elindul Jeruzsálembe (ApCsel 15,2.4). Péter, mint *primus inter pares*, kezdeményező szerepet vállal, és megszakítja a zsidó és pogány keresztyének közötti kaotikus vitát. Az egész találkozást, valamint Pál és Barnabás tanúságtételét Péter teológiai (15,6–11) és Jakab gyakorlati szintézise (15,13–21) keretezi. Legvégül a Péterről szóló információkat a kanonikus iratok közül Pálnak a Galatákhöz írt levele zárja. Antiókhiaiban van, 2–3 évvel a jeruzsálemi zsinat után, és látszólag képmutatás csapdájába esett, Pál pedig szembefordul vele. Nem véletlen tehát az a meglepetés és döbbenet, amelyet az évtizednyi hallgatás és láthatatlanság utáni megjelenése okoz, mikor is első látásra magasan művelt íróként és levélszerkesztőként áll előttünk. Erőtelmes megjelenése mintha eltűnésének ellentétje lenne. Mégis nehéz érdemben meghatározni a kapcsolatot a *róla* szóló utolsó adatok és a *tőle* származó „friss” információk között: bátorító levelet ír Szilvánusz és Márk társaságában Pontusz, Galácia, Kappadócia, Ázsia és Bitinia szórványában élő kiválasztott jövevényeknek, akiket a szívélyes üdvözlésében a babiloni kiválasztottak társaiként határoz meg. Az életrajzi vonatkozásokat szerényen megjelenítő levél, amint idővel kiderült, kevésbé alkalmas arra, hogy ezt a szakadékot áthidalja. A felirat és elkészítés hivatalos formuláin kívül két esetben beszél egyes szám első személyben, amikor úgy tűnik, hogy a személyes megszólítással nyomatékosítani kívánja buzdítását: „szeretteim, kérlek titeket” (2,11), ill. „a közöttetek levő presbitereket tehát kérem én, a presbitertárs és Krisztus szenvedéseinek tanúja (5,1), ill. eljövendő dicsőségének részese. A háttérbe szorulás

⁸ Péter nevének részletesebb tárgyalását lásd WILLIAMS, Margaret H.: „From Shimon to Petros”. In: BOND, Helen K.–HURTADO, Larry W. (szerk.): *Peter in Early Christianity*, Eerdmans. Grand Rapids/Cambridge, 2015, 30–45; BOCKMUEHL: *The Remembered Peter*. 133–157.

⁹ Életútjának részleteihez lásd az alábbi kommentárok bevezetőjét: SELWYN: *St. Peter*, 44; MICHAELS: *I Peter*, lii; FELDMEIER: *The First Letter of Peter*, 29; JOBES: *I Peter*, 285; MARSHALL: *I Peter*, 21.

tendenciája megfigyelhető az áthallásos szövegegységeknél is. A szerző az evangéliumi hagyománytól eltérően nem Pétert (vö. Mt 16,18), hanem Jézust nevezi „élő kőnek” (2,4), „sarokkőnek” és „sziklának” (2,6–8), amelyet megvetettek az emberek. Feltűnő az Ézs 8,14-ből idézett πέτρα σκανδάλου, amely erőteljesen visszhangozza Jézus dorgálását: σκανδαλον εἶ ἐμοῦ (Mt 16,23). Hasonló a helyzet akkor is, amikor a levél Jézust pásztorként ábrázolja. A 2,24–25 Jézus tetteinek láncolatát rögzíti: „bűneinket ő vitte fel testében a fára” és az „ő sebei árán gyógyultatok meg”, de kimarad a feltámadás említése, helyette pedig a „lelketek pásztora és gondviselője” áll. Az érvelés váratlan fordulata a Mk 14,27–28 fényében nyer értelmet, ahol Jézus feltámadásával összefüggésben megállapítja: „megverem a pásztorát és elszélednek a juhok, de miután feltámadtam előttetek megyek Galileába” (vö. Ez 34,5; Zsid 13,20).¹⁰ Az 5,1–4 szakaszban a presbiterek arra szólítatnak fel, hogy „legeltessétek Isten közöttetek levő nyáját... mint példaképei a nyájnak” és amikor „megjelenik a Főpásztor, elnyeritek a dicsőség hervadhatatlan koszorúját”. A Jn 21,15–17-tel összevetve különös, hogy a szerző nem tesz említést a Jézus által ráruházott pásztor szerepről, hanem itt is Jézus Krisztust állítja középpontba. Önmagára visszafogottan „csupán” presbitertársként és tanúként tekint. Ezek a megfigyelések tovább árnyalják a szerzőség kérdésfelvetéseit, éppen azért, hogy az az irat, amely feliratában a péteri hagyományhoz kívánja kötni magát, tartalmában nem a várható módon reprezentálja ebbéli szándékát. Figyelemreméltó Achtemeier kettős észrevétele a fenti bizonytalanságra nézve: már maga az azonosíthatóan péteri elemek hiánya a levélben is erősen amellett szól, hogy a levél valamilyen belső kapcsolatban áll Péter apostollal; máskülönben nehéz elképzelni, hogy a levelet miért neki tulajdonították volna.¹¹ Másrészt nagyobb a valószínűsége annak az érveknek, hogy a Péternek való tulajdonítás célja az „apostoli” igény megerősítése volt. A levél Péterhez rendelése azt a vágyat tükrözi, hogy tartalmát apostoli kezdethez kapcsolják, a levél tartalmát apostolinak, nem pedig kifejezetten péterinek jelöli meg.¹² Egy autentikus levél szándékainak is megfelelő lehet a fenti észrevétel.

Néhány továbbgondolásra szánt megjegyzés

Nyilván, ha elfogadjuk, hogy Péter a levél írója, azzal az autonómiával és öntudattal kell számolnunk, amely felelős lehet a szerzői önértelmezés rétegződéséért és szokatlanságáért. Autoritása Jézus Krisztustól származik, de apostolsága nem emeli őt a megszólítottak fölé. Apostolsága¹³ ellen hatnak a „presbitertárs” és „Krisztus szenvedéseinek tanúja”¹⁴ (nem feltámadásának¹⁵) személyes reflexiói. Richard Bauckham, aki behatóan vizsgálta a

¹⁰ MICHAELS: *1Peter*, lxi.

¹¹ ACHTEMEIER: *1Peter*, 43.

¹² ACHTEMEIER: *i.m.*, 41.

¹³ Ld. RENGSTORF, K.H.: ἀποστέλλω, 398–447 (432).

¹⁴ Értékes gondolatot vet fel ez a szóösszetétel. Látszólag ellentmondanak a passiótörténetek jeleneteivel, ahol a tanítványok elaludtak, és nem látták Jézus gyötrődéseit (vö. Mk 12,32–42). Később szétszóródtak, és Péter is csak távolabbról figyelte, míg tagadása és bűntudata még messzebbre nem sodorta a szenvedő Jézustól. A péteri vallomás hitvallásos jelentőségét növeli azonban, hogy Jézus egész földi életére nézve állítja: „szenvedéseinek tanúja” ő.

¹⁵ Pál többször utal arra, hogy Jézus feltámadásának tanúja, a szemtanúságot meggyőzően állítja érvei alátámasztásának szolgálatába (ld. 2Kor; Gal). Gyakran támasztott elvárás és kérdés ez a péteri levéllel kapcsolatosan is, hogy miért „mond le” a szerző a szemtanúságról? Többféle olyan indoka lehetett Péternek, amelyek rejtettek a mai olvasó számára, ám a levelet így is elfogadhatjuk eredetinek. Pállal összevetve viszont elmondható, hogy addig, amíg Pálnak újra meg újra bizonygatnia kellett apostoli tekintélyét, addig Péter kommunikációja teljesen felszabadul e nyomás alól. A levél nem „nyomás alatt”, teljesen szabadon születik, ill. egyedüli nyomás, ami keletkezésében számottevő az az, hogy a kis-ázsiai diszkriminált testvérek számára Isten vigasztalását úgy kommunikálja, hogy az összhangban legyen azzal az apostoli hagyománnyal, amelynek sarokpontjait tőle származtatják, de amelyet egy elég színes és tág „apostoli közösség” hagyományozott és formált. Péter szószólója és bizonyos értelemben legtekintélyesebb képviselője a Tizenkettő tapasztalati anyagának, nem saját „anyagának”. Ha mégis keresnünk kell valami „sajátosan péterit” a levélben, akkor – ahogyan a legtöbb kutató is feltételezi – az 1Pt 2,21–24 és 1Pt 5,1 mögött találhatjuk meg. Péter egész földi

szemtanúság kérdését, levonja azt a következtetést, hogy az élénk részleteknek nincs bizonyító ereje a szemtanúságról szóló vitában.¹⁶ Igaz ez a péteri levélre nézve is. A kiválasztott identitás jelzők által Péter hathatósan motiválhatta a gyülekezetek vezetőit, hogy folytassák az apostolok tanúságtételeit, akiknek az igazságról szóló bizonyágtétele valóban szemtanúságon alapszik. A kérdéskörrel megfelelő összefoglalást találunk Cullmann-nál, aki hangsúlyozza, hogy az apostolság jelentősége a hagyomány továbbadásában ragadható meg, és két csoportot különböztet meg egymástól: a tágabb kör azokból állt, akik szemtanúi voltak Jézus feltámadásának, a szűkebb kör azokból, akik Jézus egész szolgálatának tanúi voltak. Cullmann szerint ezek a csoportok a Jézustól kapott hagyományt együtt őrizték és adták tovább.¹⁷ Ebből is kivehető, hogy a hagyomány lényeges, nem maguk az apostolok. A levél ugyanakkor egy olyan láncszemnek is tekinthető, amely Péter szerepeinek átértékelő folyamatába jól illeszthető. Tanítványként Jézushoz való közelsége által tekintély lett, később vezetői felelősséget ruházott rá Jézus, amely a többiek erősítését és legeltetését valamilyen módon magába foglalja (Jn 21,15–17; Lk 22,32). A vezetés tanítással is párosult, ahogyan az ApCsel 2 és a következő fejezetek tanúsítják. A béna gyógyításának eszkatológiai jelentőségét magyarázza, ill. a tanítványok szószólójaként értelmezi a messiási kor kezdetének jeleit. Bayer szerint Péter beszédei az ósz-i próféták bűnbánati igehirdetéseinek mintáját követi, ezáltal is a „prófétai köszikla” funkcióját, az „oldás és kötés” szolgálatát tölti be, amit Jézus a Mt 16,18–19 beszámolója alapján neki szánt.¹⁸ A levél szövegét vizsgálva számos ponton felmerül valamilyen ósz-i minta követése, például Bornemann arra törekszik hogy felmutassa: Péter első levelét a 34. Zsoltár szerkezete inspirálta.¹⁹ A zsoltárok profetikus értelmezése összefüggött azzal, hogy Dávidot több első századi szerző prófétának tekintette.²⁰ Péternek mind a pünkösdi és a későbbi, bűnbánatra indító beszédei (vö. „Urunk... te mondtad a Szentlélek által Dávidnak...”–ApCsel 4,25), mind a levele erről a prófétai Dávid-szemléletről tanúskodnak (vö. ApCsel 2,29–31). Péter mindazonáltal „olyan prófétai tanítóként lép fel, aki a messiási közösség számára az apostoli igehirdetés alapjait fektette le, melyben Jézus halála, feltámadása és mennybemenetele az ósz-i prófécia fényében nyer értelmet”.²¹ Bayerrel együtt Cullmann, Bockmuehl és Hengel egyaránt hangsúlyozzák, hogy Péter vezető szerepe fokozatosan megváltozik azután, hogy eltávozik Jeruzsálemből és Jakab veszi át a gyülekezet vezetését.²² A tény, hogy zsidó vezetők vitatkoznak vele (ApCsel 11,3), később pedig Pál Antióchiában megfeddi őt (Gal 2), azt mutatja, hogy nem rendelkezik megfellebbezhetetlen egyházi pozícióval. Egyházi vezetőből fokozatosan átlépett (Jakabnak alárendelt) „misszionárius”, majd végül „mártír” státuszba. Az ÚSz-i nyomokat és a korai egyház emlékeit összerakva azt figyelhetjük meg, hogy Péter vezetői szerepe „nem az egyházi pozíció tekintélyének növelése irányába nőtt, hanem az alázat és a szolgálat irányában”.²³ Péter első levele ennek a fejlődésnek a lenyomatát, „pillanatszerű felvételt” őriz: az alázat vezetés eklatáns példaként önmagát egyszerű presbitertársnak nevezi (5,1), és arra szólítja fel olvasóit, hogy alázzák meg magukat Isten hatalmas keze alatt (5,6). Péter fokozatosan elsőből utolsóvá teszi magát (vö. Mk 10,44), a hiányos, mégis beszédes életútból kiviláglik, hogy a Mester követését és saját vezetői szolgálatát nem az egyházi pozíció növelésében, hanem a vele való alázállásban, az alázatban

életében Jézussal volt, csak a keresztfeszítés óráiban hagyta el őt, de éppen tagadása miatt azok az órák is mélyen bevésődtek lelkébe és teológiájába. (Ld. ehhez még HENGEL: *Saint Peter*, 14–36.)

¹⁶ BAUCKHAM: *Jesus and the Eyewitness*, 40.

¹⁷ CULLMANN: „The Tradition”, 73.

¹⁸ BAYER: *Apostolic Bedrock*, 63–81.

¹⁹ BORNEMANN: *Der erste Petrusbrief*, 146–51.

²⁰ WILLIAMS–TRAVIS: *1 Peter*, első kötet, 49.

²¹ SZABADOS: *Az apostolok hagyománya*, 219.

²² CULLMANN: *Peter*, 51; BAYER: *Apostolic Bedrock*, 64; BOCKMUEHL: *Simon Peter*, 28; HENGEL: *Saint Peter*, 48.

²³ SZABADOS: *i.m.*, 221.

és a vele együtt szenvedésben látta. Drámai módon értette meg Péter Krisztus szenvedésének fontosságát, levele ennek dokumentációja. Az alapkö olyan lett, mint a sarokkő (vö. Mk 12,10; ApCsel 4,11; Ef 2,20; 1Pt 2,7). A tőle származó levél végső soron összhangba hozható Pál szándékával, aki tudatosan kibővíti Péter emberi tekintélyét, hogy az evangélium isteni tekintélyét állítsa helyére, amelynek Péter maga is alá volt rendelve (természetesen Pál is, vö. Gal 1,8–9).

1.1.2. Külső bizonyosságok

A levél keletkezési körülményeinek objektivizálását nehezíti továbbá az is, hogy Péter életútjának rekonstruálását átszövi különlegesen mély beágyazottsága a közösségi emlékezetbe és az ebből fakadó hagyományok sokfélesége. Ezekről érdemi áttekintést nyújt Markus Bockmuehl, összegzése megszívlelendő: a történeti bizonytalanságok miatt az apostol mindig valaki misztifikált Pétere lesz (*somebody's Peter*).²⁴ Izgalmas kérdés, hogy miként lokalizálható Péter első levele a keleti és nyugati tradíciók koordináta rendszerében. Közel az origóhoz (autentikus), vagy távolabb, tehát későbbi, pszeudoepigráf, abból a korszakból, amikor megsokasodtak a péteri hamisítványok?²⁵ A teljes körű adatelemzés meghaladja ennek a kutatásnak a keretét és célkitűzését, ezért az alábbiakban csupán a lényegesebb elemek kerülnek mérlegelésre.

A levél hatása viszonylag korán kimutatható.²⁶ A 2. századtól egészen az újkorig következetesen péteri levélnek tekintették.²⁷ Legelső bizonyítéknak a kánonunkból ismert Péter második levelének vallomását tartják a kutatók: „ez már a második levél, szeretteim, amelyet hozzátok írok” (3,1).²⁸ A hivatkozás azonban általános megfogalmazású, nem idéz konkrét részletet, csak annyit árul el, hogy „ezekben emlékeztetés által ébresztgetem tiszta gondolkodásokat”. A vers folytatása, az indoklás viszont analógiát mutat az 1Pt 1,10–12 szövegével, mintha annak saját szavakkal való parafrázisát olvasnánk, ahogy az alábbi összevetésből kiderül:

1Pt 1,10–12	2Pt 3,2
Ezt az üdvösséget keresték és kutatták a <i>próféták</i> (προφήτης), akik a nektek szánt kegyelemről prófétaáltak, kutatva, hogy melyik vagy milyen időről tett kijelentést a Krisztus bennük levő Lelke, amikor <i>előre bizonyosságot</i> (προμαρτύρομαι) tett a <i>Krisztusra</i> váró szenvedésekről, és az ezeket követő dicsőségről. Ők azt a kijelentést kapták, hogy nem maguknak, hanem nektek szolgálnak azokkal, amikről most az <i>evangélium hirdetői</i> (ἀναγγέλλω) prédikálnak (ἐναγγelizω) nektek a mennyből <i>küldött</i> (ἀποστέλλω) Szentlélek által, és amikbe angyalok vágyakoznak beletekinteni.	...hogy eszetekbe jussanak a szent <i>próféták</i> (προφήτης) <i>előre megmondott</i> (προλέγω) szavai, és <i>apostolaitoknak</i> (ἀπόστολος) az <i>Úrtól és Üdvözítőtől</i> kapott parancsolatai.

²⁴ BOCKMUEHL: *Simon Peter*, 5.

²⁵ CARSON–MOO: *Bevezetés*, 649.

²⁶ SELWYN: *Saint Peter*, 38.

²⁷ MICHAELS: *1 Peter*, xxxiv.

²⁸ ELLIOTT: *1 Peter*, 141.

A második péteri levél, bár hitelességét illetően nagy a bizonytalanság²⁹, érvényes és nem elhanyagolható információt hordoz arról, hogy az első század második felében legalább egy péteri levél hozzáférhető volt.³⁰ Az óegyházi hagyomány közvetett bizonyítékai is megerősítik ezt.³¹ Az első század vége fele és a második század elejéről Római Kelemen³² és Szmirnai Polikárp³³ leveleiben mutatható ki a legszembetűnőbb hasonlóság, de Barnabás levele (Kr. u.

²⁹ BAUCKHAM: *Jude, 2Peter*, 10.

³⁰ További lehetséges párhuzamokat találhatunk a közelebbi elemzés rendjén: 1Pt 1,3.17//2Pt 1,17; 1Pt 1,7.13; 4,13; 5,1.4//2Pt 1,16; 1Pt 1,10–11// 2Pt 1,20–21; 3,2; 1Pt 1,14–16//2Pt 3,11.14; 1Pt 1,15.19//2Pt 3,14; 1Pt 2,12//2Pt 1,16; 1Pt 3,19//2Pt 2,4; 1Pt 3,20//2Pt 2,5; 3,6; 1Pt 4,2–4//2Pt 2,2.10–22; 1Pt 4,7//2Pt 3,10; 1Pt 4,19//2Pt 3,5.

³¹ Péter első levelének óegyházi használatáról részletes tájékoztatást találunk az alábbi kommentárokbán: ELLIOTT: *1 Peter*, 138–148; MICHAELS: *i.m.*, xxxi.

³² Római Kelemen: 1Kel 12,7//1Pt 1,18–21; 16,3–17//1Pt 2,21–25; 22,2–6//1Pt 3,10–12; 3,2//1Pt 5,5; 49,5// 1Pt 4,8; 64,1//1Pt 2,4–5,9. Kelemen 1. Korinthusi levelét Ladocsi Gáspár fordításában idézem, az újszövetségi iratoktól való megkülönböztetés miatt 1Kel rövidítésben használom. A táblázat a legszembetűnőbb párhuzamokat tartalmazza.

Hiábavaló élet	1Pt 1,18//1Kel 7,2 μάταιος/üres/hiábavaló és a παράδοτος/örökség/tradíció összekapcsolása	Üres és hiábavaló gondolatok
Drága véren, a hibátlan és szeplőtelen Bárányak, Krisztusnak a véren	1Pt 1,19// 1Kel 7,4 τιμίῳ αἵματι	Szegezzük figyelmünket Krisztus vérére, ismerjük fel, mennyire értékes az Istennek
Mert a szeretet sok bűnt elfedez	1Pt 4,8//1Kel 49,5/Péld 10,12 Minden hűtlenséget eltakar a szeretet/ἀγάπη καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν	a szeretet elfedi bűneink sokaságát
Isten a gőgösöknek ellenáll, az alázatosoknak kegyelmet ad	1Pt 5,5//1Kel 30,2//Példa 3,34 θεὸς αὐτοῦς helyett	Az Isten ugyanis – mint ő mondja –, a kevélyeknek ellenáll, az alázatosnak pedig kegyelmét adja”
Sötétségből világosságra hívott	1Pt 2,9//1Kel 59,2	általa hívott ki bennünket a sötétségből a világosságra,
Az asszonyok engedelmissége	1Pt 3,1–4//1Kel 21,7	Asszonyok alázatra való felhívása
Ifjabbak engedelmeskedjete az idősebbeknek	1Pt 5,5//1Kel 57,1	rendeljétek alá magatokat a presbítereknek
	1Pt 3,10–12//1Kel 22,1–7//Zsolt 33,12–18.20	

³³ Szmirnai Polikárp: Pol. Fil. 1,3//1Pt 1,8.12; 2,1//1Pt 1,13.21; 2,2//1Pt 3,9; 6,3//1Pt 3,13; 7,2//1Pt 4,7; 8,1–2//1Pt 2,24.22; 4,16; 10,2–3//1Pt 5,5; 2,12; 4,14. Szmirnai Polikárpnak a filippiekhez intézett levelét Vanyó László fordításában idézem. Rövidítése: Pol. Fil.

Kegyelem és békesség adassék bőségesen	1Pt 1,1//Pol. Fil felirat πληθυνθεῖν (optativusz)	Jézus Krisztus bőséges irgalma és békéje legyen veletek
Őt szerettétek, pedig nem láttátok	1Pt 1,8//Pol. Fil 1,3//ApCsel 2,24	Feloldva az alvilág fájdalmait... anélkül, hogy látnátok őt, benne hiszték
Elméteket felkészítve legyetek józanok	1Pt 1,13//Pol. Fil 2,1	Övezzétek fel ezért csípőtöket
Aki feltámasztotta őt a halottak közül, és dicsőséget adott neki	1Pt 1,21//Pol. Fil 2,1	aki Urunk Jézus Krisztust feltámasztotta halottaiból, és dicsőséget és trónt adott neki jobbján
A testi vágyak, amelyek a lélek ellen harcolnak	1Pt 2,11//Pol. Fil 5,3	minden vágy a lélek ellen hadakozik
Tisztességesen éljete a pogányok között... a ti jó cselekedeteiteket látván dicsőítsék Istent	1Pt 2,12//Pol. Fil 10,2	legyen kifogástalan életformátok a pogányok előtt, hogy jó tetteitekért

70–100 vagy 130)³⁴, Hermász Pásztor (2. sz. első fele)³⁵, a Didakhé (2. sz. első fele)³⁶, Polikárp Mártyíriuma (2. sz. második fele)³⁷, Jusztinusz Mártyr (Kr. u. 100–165)³⁸ anyagában is találunk utalásokat.

Legelőször Irénéusz hivatkozik rá expliciten kb. Kr. u. 180-ban: „Péter mondja levelében”, „ahogyan Péter is mondja”, ezeket az 1Pt 1,8 és 1Pt 2, 26 idézete követi (*Az eretnekek ellen* 4,9.2; 5.7.2).³⁹ Irénéusz alakja kulcsfontosságú, ugyanis ő mind Kis-Ázsiában, mind Nyugaton (galliai Lyonban) tevékenykedő teológus volt, így a levél széleskörű használata rajta keresztül feltételezhető (vö. Euszebiusz: *HE*, 5,1.26). További explicit hivatkozásokat találunk Tertullianusz (Kr. u. 160–220)⁴⁰, Alexandriai Kelemen (Kr. u. 150–215)⁴¹, Origenész (Kr. u. 185–254)⁴², és Cipriánusz (Kr. u. 200–258)⁴³ írásaiban. Péter első levele tehát a második század óta vitathatatlanul ismert és Péterhez kötötték, és végül a hét ún. „katolikus levelek” közé sorolta Athanasziusz húsvéti levele (Kr. u. 367).⁴⁴

1.1.3. A levél hitelességével kapcsolatos megfigyelések: kételyek és bizonyságok

A reformáció kora igazolta a levél sűrű, gyakori utalások által sugalmazott ógyházi jelentőségét.⁴⁵ Luther Márton elragadtatva említi, mint az Újszövetség egyik „legnagyszerűbb levelét”, amiben „igazi, tiszta evangéliumot” találunk.⁴⁶ Kálvin János a szerzősége nézve szűkszavúan megállapítja, hogy „nem kíván újabb magyarázatot”, a keletkezési helynél viszont ő az, aki pionír módon eltér a hagyományos és uralkodó allegorikus értelmezéstől. Arra a

		dicsérjenek titeket és ne káromolják az Urat köztetek
A testvéreket szeressétek	1Pt 2,17//Pol. Fil 10,1	az egymás iránti testvéri szeretetben
Bűneinket maga vitte fel a testében a fára	1Pt 2,24//Pol. Fil. 8,1	aki bűneinket saját testében a fára vitte
Példát adott nektek	1Pt 2,21//Pol. Fil. 8,2 ὁπογραμμός/péláda	Ő példát adott nekünk
Ne fizessetek a gonoszért gonosszal	1Pt 3,9//Pol. Fil. 2,2	A rosszért rosszal ne fizessetek, vagy az átokért átokkal,

³⁴ *Barnabás levele* 1,5//1Pt 1,9; 4,12.19//1Pt 1,17; 5,1//1Pt 1,2c.19; 5,6//1Pt 1,11; 6,2//1Pt 2,4–7; 14,6//1Pt 2,9; 16,8//1Pt 1,3; 16,10//1Pt 2,5.

³⁵ Hermász Pásztor *Vis* 3,5//1Pt 2,5; 3,11.3//1Pt 5,7.8–9; 4,3.4//1Pt 1,7; *Sim* 9,16.5//1Pt 4,6; 9,28//1Pt 4,14.

³⁶ *Didakhé* 1,3//1Pt 2,19–20; 1,4//1Pt 2,11; 2,1–7; 3,1–6.9; 5,1–3//1Pt 2,1; 4,2–3.15; *Did* 4,11//1Pt 2,18; 4,7//1Pt 4,9; 16,5//1Pt 4,12.

³⁷ Polikárp Mártyíriuma *Inscriptio*//1Pt 1,2; 1,3a;10,1//1Pt4,16; 14,3//1Pt 4,11; 15,2//1Pt 1,7; 18,3//1Pt 1,8; 19,2//1Pt 1,9; 20,2//1Pt 5,10–11.

³⁸ Jusztinusz Mártyr *I Apol* 61//1Pt 3,1.23; *Dial* 103//1Pt 5,8–9; 114//1Pt 2,6; 116// 1Pt 2,5; 138//1Pt 3,20; 199//1Pt 2,10.

³⁹ ELLIOTT: *I Peter*, 138; MICHAELS: *i.m.*, xxxi.

⁴⁰ Tertullianusz: *Skorpió* 12//1Pt 2,20–21//4,12–16; 14//1Pt 2,13; *Az imádságról* 20//1Pt 3,1–6.

⁴¹ Alexandriai Kelemen: *A nevelő* 1,6//1Pt 2,1–3; 3,11//1Pt 2,18; 3,8; 3,12//1Pt 1,17–19; 4,3; 3,12–13; *Szönyege* 3,12//1Pt 2,11–12, 15–16; 4,18//1Pt 1:21–22, 1,14–16; 4,20//1Pt 1,6–9.

⁴² Origenész és 1Péter kapcsolatáról Euszebiusz anyaga tájékoztató. A *HE* 6,25.8 szerint Origenész János kommentárja 5. könyve tartalmazza az alábbi megjegyzést: „Péter, akire Krisztus egyháza épül, amely ellen a Hádész kapui sem győznek, egy elismert levelet hagyott hátra, és talán egy másodikat is, de ez kétséges”. A *Genezis kommentárjának* 3. könyvében pedig azt állítja, hogy Péter Pontusz, Galácia, Bitínia, Kappadókia és Ázsia diaspóra-zsidókat evangélizálta (*HE* 3,1). *Máté evangéliumának kommentárjában* pedig 1Pétert „katolikus levélként” említi, aki Márkot, az evangélium szerzőjét saját fiának nevezi (*HE* 6,25.5).

⁴³ Cipriánusz: *Pat* 9//1Pt 2,21; *Test* 3,11//1Pt 2,9.

⁴⁴ ELLIOTT: *IPeter*, 148.

⁴⁵ STUHLMACHER, Peter: *Az Újszövetség bibliai teológiája. Alapvetés. Jézustól Pálig*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2017, 17.

⁴⁶ LUTHER, Martin: *Commentary on Peter and Jude*. ed. John N. Lenker, Grand Rapids, Kregel, 1990, 10.

következtetésre jut, hogy a levél ténylegesen Babilóniában keletkezett,⁴⁷ és nem Rómában: „értéktelen koholmánynak kell tekintenünk, hogy ez itt allegória volna”.⁴⁸ Mindazonáltal a külső bizonyságok egy irányba mutató tendenciája elerőtlenedik a 19. századi bibliakritika térhódításával.⁴⁹ A papirusztekercseken és kéziratokban viszonylag tisztán, jó minőségben megőrzött görög szöveg – 105 verse közül 70 versben nincsenek variánsok⁵⁰ – elsősorban stílusa miatt vált a gyanakodás célpontjává: egy arám anyanyelvű palesztinai zsidótól aligha várnánk el egy ilyen kiemelkedő görögséggel megírt levelet: a mű nyelve, stílusa nem palesztinai személyre vall. Az intelmek, a képanyag, az olvasók megszólítása, a különböző görög nyelvi sajátosságok és irodalmi kifejező eszközök alkalmazása ellene mond annak az álláspontnak, amely szerint Péter, Jézus tanítványa lenne a levél írója. Eme hitelességével kapcsolatos kételyek apparátusa az újkor óta folyamatosan bővült⁵¹, ám ezzel egyidejűleg a péteri szerzőség mellett kitartók⁵² korszerű és szakértő kutatásai is új lendületet kaptak.⁵³ Az alábbiakban érintőlegesen szemügyre vesszük azokat a központi gondolatokat/témaköröket, amelyek leginkább foglalkoztatják a Péter-kutatást.

1. Péter műveltsége

A péteri szerzőséggel kapcsolatos aggályok a legtöbb kutató részéről abban állnak, hogy Péter zsidó halász volt, a görög nyelvet nem tudta olyan szinten elsajátítani, hogy levelet fogalmazzon, és folyékony, irodalmi értékű görög szöveget írjon. Achtemeier szerint azonban Péter halászként egy átkelő, forgalmas, kereskedő városban, Kapernaumban valószínűleg találkozott idegenekkel, így a görög köznyelv (koiné) mindennapi használata elkerülhetetlen volt számára.⁵⁴ Úgy gondoljuk, hogy még ha be is lehetne bizonyítani, hogy a görög kultúra és nyelv szélesebb körű hatást gyakorolt a római Palesztinára, és ez alapján feltételezhetnénk, hogy Péter többnyelvű volt, ez önmagában nem igazolná, hogy az apostol rendelkezett írásbeli jártassággal görög nyelven. Okkal valószínűsíthetjük, hogy a kétnyelvűség nem jelentette automatikusan az írás-olvasási képességet is.⁵⁵ Más szóval, az ókorban (ahogyan ma is) nagy különbség volt aközött, hogy valaki beszélt egy nyelvet, és aközött, hogy olvasni és írni is tudott azon a nyelven—különösen magas szinten. Nyilvánvaló az is, hogy egyetlen mű alapján, összehasonlítási anyag nélkül csak részlegesen lehet következtetéseket megfogalmazni az illető szerző irodalmi jártasságát és műveltségét illetően.⁵⁶ A legfrissebb Péter-kommentárok is jelzik ma már azt, hogy fontos különbséget tenni az ókori világban létező különböző

⁴⁷ Vö. HERZER: *Petrus*, 264–266.

⁴⁸ KÁLVIN, János: *A katolikus levelek magyarázata*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2013, 24.

⁴⁹ KEENER: *I Peter*, 24.

⁵⁰ A levél három papiruszon (p⁷², p⁷⁴, p⁸¹), 16 unciálison (Sínai, Vatikán, Alexandriai, stb. 4–10. sz.) és több mint 550 minusculus (9–16. sz.) kéziratban megtalálható. Ld. a szövegkritikai feldolgozást részletesebben METZGER, Bruce M.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London–New York, United Bible Societies, 1971, 687–698; ELLIOTT: *IPeter*, 150.

⁵¹ Kutatók, akik pszeudepigráfiának tekintik IPétert: Achtemeier 1996: 43; Best 1971: 63; Beare 1970: 47; Bechtler 1998: 46; Bigg 1956: 33; Boring 1999: 30; Brown and Meier 1983: 130; J. H. Elliott 2000: 118–30; Goppelt 1993: 51; Horrell 1998: 2; R. P. Martin 1994: 94; Perkins 1995: 10; Schutter 1989: 17–18.

⁵² Kutatók, akik elfogadják a levelet autentikusnak: W. Barclay 1976: 163; Carson, Moo, and Morris 1992: 423; Clowney 1988: 21; Congar 1962: 175; Cranfield 1958: 10; Dalton 1974: 265; Davids 1990: 10; Davidson 1981: 318; Grudem 1988: 37; Gundry 2003: 480; Guthrie 1970: 796; Hillyer 1992: 3; Kelly 1969: 33; Kistemaker 1987: 9; Marshall 1991: 20; McKnight 1996: 29; Michaels 1988: lxvi–lxvii, with hesitation; Reicke 1964: 71; Robinson 1976: 169; Selwyn 1958: 62; Stibbs 1979: 23; Thiede 1988: 177; van Unnik 1954–55: 93; Wendland 2000: 25). Ld. JOBES: *IPeter*, 19; KENEER: *IPeter*, 40.

⁵³ Többek között a levél páli jellegének és magas szintű görögségének újraértékelése erősödött fel a közelmúlt szakirodalma alapján. Lásd pl. ELLIOTT, John H.: The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: I Peter in Recent Research. In: TALBERT, *Perspectives*, 7–8; SCHUUR: *Hermeneutic*, 34; JOBES: „The Syntax of I Peter”, 159–217.

⁵⁴ ACHTEMEIER: *IPeter*, 39.

⁵⁵ WILLIAMS – HORRELL: *IPeter*, első kötet, 124.

⁵⁶ RICHARDS: „Silvanus was not Peter’s secretary”, 432.

műveltségi szintek között is.⁵⁷ Mivel Péter halászként dolgozott a kereskedelmi hálózat részeként, elképzelhető, hogy olyan szintű írástudásra tett szert („kézműves írástudás”), amely elegendő volt ahhoz, hogy sikeresen ellássa szakmai feladatait. Az azonban teljesen más kérdés, hogy rendelkezett-e olyan szintű íráskészséggel, amely lehetővé tette volna számára, hogy megírja az 1Péter levelet annak választékos görög stílusában. A rendelkezésünkre álló források alapján merészség lenne olyan álláspontot foglalni, ami a szerzőség kérdésében döntő erejű lenne.

Mindezeket elismerve, figyelmet érdemel John Elliott⁵⁸ és Karen Jobes kritikai vizsgálata, ami némiképp a fenti észrevételek összegzését is szolgálja. Karen Jobes az 1Pt szintaxisának kvantitatív elemzését végezte el Polybius, Josephus, az 1Thesszalónikai levél és a Zsidókhoz írt levél 5–9. fejezetének szintaxisával összehasonlítva. Kutatásának fő kérdése: mennyire jó 1Pt görögsége?⁵⁹ Munkájával nagyban hozzájárult a nyelvi kiválóságról alkotott kép árnyalásához. Következtetése az, hogy a levél szerzője (szimbiotikus) kétnyelvűségben élt (ami az első századi Palesztinában igen gyakori volt), ez pedig legtermészetesebben (öntudatlanul) a szintaktika szintjén tükröződik: a szerző egy nyelven gondolkodik,⁶⁰ és egy másikon ír.⁶¹ A kvantitatív módszertan szerint, amely S-számmal jelöli a görög nyelv szemita interferenciáit, az 1Pt szerzője nem rendelkezett olyan szintű görög nyelvtudással, mint például Josephus. A participiumok imperatívuszi formában való alkalmazása, a prepozíciók, a személyes névmás genitivuszi alakjai és a dativuszi esetek használata az irodalmi görög hajszalrepedéseinek láttatja.⁶² Legvégül nem feledkezhetünk meg arról, hogy a szerző az ószövetségi utalásokban a LXX-ra támaszkodik, ahelyett, hogy szabadon fordítaná a héber szöveget. A LXX pedig olyan görög szöveggönyvnek is megfelelt, ami az olvasónak a nyelvi, irodalmi, és műveltségi szintjére fejlesztő hatással lehetett.

⁵⁷ A kérdés ennél összetettebb, nem elég egyszerűen azt kérdezni, hogy valaki tudott-e olvasni és/vagy írni; az írástudó/írástudatlan dichotómia nem segít a megértésben. A görög-római világban különböző szintű műveltségek léteztek. A skála egyik végén azok álltak, akik sem olvasni, sem írni nem tudtak, és anyagi korlátaik miatt nem is vettek részt az írásos kultúrában (például olyan írástudatlan emberek, akiknek nem volt írástudó rabszolgájuk, vagy akik nem engedhették meg maguknak, hogy írnokot fogadjanak szerződések megírására). E szint felett különböző képességszintek léteztek: egyesek talán csak a nevüket tudták aláírni („aláírási írástudás”), míg mások valamelyest tudtak olvasni és írni, de csak nagyon lassan és alapfokon („félíg írástudó”). Azok számára, akiknek elegendő idejük és anyagi lehetőségük volt, elérhető lehetett a műveltségi spektrum másik vége is, amely magában foglalta azokat a készségeket, amelyek lehetővé tették a gyors olvasást és az ékesszóló írást. Azonban nagyon kevesen jutottak el erre a szintre. (Lásd WILLIAMS – HORRELL: *1Peter*, 125.)

⁵⁸ ELLIOTT: *1Peter*, 41–64.

⁵⁹ JOBES: „The Syntax of 1 Peter”, 159–217.

⁶⁰ HOLLADAY: *Critical Introduction*, 696.

⁶¹ JOBES: *1Peter*, 328–332.

⁶² 1Péter magyarázóit gyakran hivatkoznak arra, hogy a szerző rendszeresen használ az imperatívuszok mellett melléknévi igeneveket parancsok közvetítésére, és ezzel a hellenista stílus használatát erősíti. David Daube egyik tanulmányát kifejezetten annak szentelte, hogy tovább árnyalja a kommentátorok konszenzusát (Lásd DAUBE, David: „Participle and Imperative in 1 Peter”. In: SELWYN: *The First Epistle*, 467–488.). Elemzése szerint a péteri participiumok imperatívuszi előfordulásának más forrásból kell erednie. Daube azt javasolja, hogy a forrás a tannaita (korai zsidó rabbinikus) irodalomban keresendő, és ebből származhatnak az Újszövetség példái is. A Misna, a Tószefta és a Baraita szövegeiben található participium-használat alapján Daube azt a szabályt javasolja, hogy csak azok a participiumok bírnak imperatívuszi erővel, amelyek „valamilyen kötelezettséget, parancsot vagy tiltást fejeznek ki – pozitívat vagy negatívat –, az érintett személyt vagy csoportot néha megnevezve, néha elhagyva, de mindig olyan kontextusban, ahol más imperatívuszformák is megjelennek, azonos szinten”. (Uo. 484.). Ennek értelmében Daube csak a következő helyeken talál felszólító értelmű melléknévi igeneveket: 1,14; 2,18; 3,1.7–9 és 4,7–10. A participiumok imperatívuszi funkciójához lásd részletesebben: ACHEMEIER: *1 Peter*, 117; SELWYN: *The First Epistle*, 467–488; KEENER: *1Peter*, 9.

A levél görögsége és Péter kapcsolata⁶³ valóban meglepő, de mégsem olyan valószínűtlen, mint ahogyan azt gyakran állítják.⁶⁴ Általánosan elfogadott értelmezés, hogy a lukácsi megjegyzés, miszerint Péter ἄγραμματος volt, a hivatalos rabbinikus képzés hiányára utaló technikai műszó, és nem vonatkoztatható Péter aktuális retorikai vagy görög nyelvtudására.⁶⁵ Sean A. Adams egyik tanulmányában értékes összesítést nyújt Péter műveltségének hatástörténeti fejlődéséről: a korai keresztyén hagyományok Pétert következetesen úgy mutatják be, mint aki tekintélyt parancsolóan értelmezi a szövegeket.⁶⁶ Jól kimutatható ez a 2. századi alexandriai Kelemen műveiben, ahol Péter úgy jelenik meg, mint aki meggyőzően magyarázza az Írásokat (Clem. Al. *Strom.* 1,29; 2,15; 6,5; 6,15). Érdekesképpen Pseudo-Kelemennél Péter műveltsége már a hit és tudás kapcsolatát tematizálja: az írásmagyarázat tekintélye hitből és az isteni kinyilatkoztatásból származik, szemben az írástudó farizeusok magas képzettségével (*Recognitiones* 1,62). Ez az interpretáció már egyértelműen arra törekszik, hogy az ApCsel 4,13 és 1Pt közötti virtuális ellentmondást harmonizálja.⁶⁷ Figyelemreméltó, hogy a második században egyre több olyan mű keletkezett, amelyet Péternek tulajdonítottak (*Péter evangéliuma, Péter apokalipszise, Péter cselekedetei, Péter igehirdetése* stb.). Adams szerint mindez Péter első levelének erőteljes hatásával magyarázható, amely megteremtette Péter ún. „text-broker” pályafutását.⁶⁸ A fentiek értelmében Péter első levele szimbóluma lett annak, hogy a kérügma tolmácsolásának (írói vagy szóbeli) alkalmasságát elsősorban Isten szavatolja, a képzések és iskolák másodlagosságával szemben (ld. Péter pütkösi prédikációjának hasonló kérdésfelvetéseit).

2. Péter és Kis-Ázsia

A páli levelek mintáján való tájékozódás valóban nehezzé teszi, ugyanakkor beszűkíti annak a szituációnak a megértését, amellyel 1Pt kapcsán szembesülünk. Történetileg nem bizonyítható egyértelmű személyes kontaktus a megnevezett tartományok Krisztus-követői és Péter apostol között. Lukács beszámolójából tudjuk azt, hogy a Szentlélek kitöltetésének eseményekor, a zúgás és a lángnyelvek csodájának átélői között voltak, akik Ázsiából, Kappadókiából és Pontuszból (Frigia és Pamfilia) vidékeiről érkeztek és tartózkodtak Jeruzsálemben (ApCsel 2,8–10). Ennek értelmében Péter apostol pütkösi beszédének valóban voltak Kis-Ázsiának északi térségéből származó kegyes zsidó, illetve prozelita vagy istenfélő hallgatói, akik nagy valószínűséggel már a nagy térítő utak előtti időszakban, jóval az 50-es évek előtt, a

⁶³ A levél hellenista jellegének (ld. lennebb a hellenista toposzok tárgykörét) szerzőre vonatkozó jelentősége tovább árnyalható Martin Hengel tézisével. Belső bizonyságok alapján Péter sosem volt abszolút értelemben a zsidókeresztyének apostola, ez csupán a páli *ars poetica* mentén rögzült a köztudatban (Gal 2,7).⁶³ Az ApCsel 11,2k értelmében Pétert éppen a jeruzsálemi zsidókeresztyének konfrontálják a Tórával szembeni liberálisabb álláspontja miatt: „körülmetéletlen emberekhez mentél be”. Hengel arra következtet, hogy Péter tekintélyének jeruzsálemi csökkenése összefüggött azzal, hogy megengedőbb volt a Tóra betartásának kérdésében. Jakab, az Úr testvére pedig éppen Tórához hűbb kegyessége által egyre nagyobb megbecsülést nyert el a zsidókeresztyének között. Péter Jeruzsálemtől való eltávolodása a görögül beszélő diaszpóra felé sodorta, melyek kiemelkedő központjai voltak Antiókhia és Korinthus. A lukácsi és páli beszámolók hézagossága azt sejteti, hogy innen kezdve a szíriai gyülekezetek Péter befolyása alá kerültek, aki így intenzív kapcsolatba került a hellenistákkal (vö. HENGEL: *Őskeresztyén történetírás*, 144).

⁶⁴ Vö. HENGEL: *The Hellenization of Judaea in the First Century after Christ*, SCM Press, London/Trinity Press International, Philadelphia, 1989, 7–8.

⁶⁵ Az ἄγραμματος olyan gyűjtőszó, aminek jelentése az írástudatlan, analfabéta, képzetlen, műveletlen szavak árnyalatában ragadható meg (vö. Xenophon: *Mem.* 4,2,20; Plutarch: *Reg. imp. apophth.* 186A). Ld. PETERSON, David G.: *The Acts of the Apostles*, PNTC, Eerdmans, Grand Rapids, 2009, 194; KRAUS, Thomas J.: „Uneducated”, „Ignorant,” or even „Illiterate”? Aspects and Background for an Understanding of ἄγραμματος (and ἰδιῶται) in Acts 4:13. In: *NTS* 45 (1999), 434–449.

⁶⁶ ADAMS, Sean A.: „The Tradition of Peter’s Literacy.” In: BOND–HURTADO: *Peter in Early Christianity*, 130–146.

⁶⁷ ADAMS: *i.m.*, 141.

⁶⁸ ADAMS: *i.m.*, 145.

jeruzsálemi események hatására visszatérve hazájukba az új hit bizonyságtevőivé és hirdetőivé válhattak.⁶⁹ Kis-Ázsia közép és északi térségének korai misszióját a legtöbb kutató a pünkösdi híradás alapján magyarázza. A Szentírás belső evidenciái viszont Péter apostol missziós tevékenységeit Palesztina és Szíria területére korlátozzák⁷⁰, így Péter személye csak áttételesen köthető Kis-Ázsia evangelizálásához.⁷¹ A szöveg belső bizonyága is leplezetlenül utal a személyes kontaktus hiányára: „amikről az evangélium hirdetői prédikálnak nektek” (1,12). Péter motivációját valószínű a diaszpóra-levelek⁷² adták, amelyek műfaji szempontból nyitottak, nem függenek közös megtapasztalásoktól és merőben eltértek a páli személyes-magán levelezési stílustól/műfajtól.⁷³ Witherington a pünkösdi narratíva alapján értelmezi a szerző és hallgatóság kapcsolatát: „Az ApCsel 2,9–11 alapján az lenne a javaslatom, hogy Péter a pünkösdi diaszpóra-zsidók körében elért kezdeti sikerének következménye, hogy a szó szoros értelmében követte őket a szülőföldjükre, és ezekre a társadalmi hálózatokra épített. Figyeljük meg, hogy az Apostolok Cselekedetei 2. fejezetének felsorolásában Pontusz és Kappadókia is szerepel”.⁷⁴

3.1Pt páli jellege

A levél számos ponton formai és fogalmi átfedést mutat a páli teológiával, közelebbről a Római és Efézusi levéllel.⁷⁵ A Római levél analógiái többnyire általános rendelkezések, mint pl. a felsőbbbségek iránti engedelmesség, a világhoz való igazodás tiltása és a lelki ajándékok sokfélesége. Kimondottan szó szerinti egyezés azonban az ézsaiási idézetből („sarokkő”, „botránykő”/Ézs 8,14–16; 28,16) származó közös szókinés mutat. Az Efézusi levél párhuzamaival hasonló helyzet áll fenn. Az átfedések itt is az ÓSz-i idézetek (1Pt 2,4–6//Ef 2,20–22//Ézs 28,16; 1Pt 3,22//Ef 1,20–22//Zsolt 110,1), a parainézisekben és a doxológiákban, a liturgiai jellegű szövegekben (1Pt 1,3a//Ef 1,3; 1Pt 3,22//Ef 1,20–22) tükröződnek. A gondos elemzések⁷⁶ jobbra kiszabadítják a levelet „páli fogságából”⁷⁷ és arra következtetnek, hogy nem mutatható ki irodalmi függés, hanem arról van szó, hogy bizonyos formulákat Pál és Péter a közös prekanonikus tradícióból vett át (főleg az etikai, parainetikus és liturgiai anyagnál figyelhető ez meg).⁷⁸ A páli színezetet gyakran Szilvánusz és Márk közvetítésében értelmezték,⁷⁹ akik Pál korábbi munkatársai voltak, Szilvánusz pedig a thesszalonikai levelek

⁶⁹ Dunn szerint el kell ismernünk, hogy nem rendelkezünk elegendő információval arról, hogy Kis-Ázsiának nevezett tartományaiban (mai Törökország területe – Pontusz, Galácia, Kappadókia, Ázsia és Bitínia) sor került volna egy korai misszióra (vö. DUNN: *Beginning*, 1064–1065).

⁷⁰ Péter és a pogánymisszió kapcsolatáról fontos beszámolót közöl HENGEL, Martin: *Őskeresztény történetírás*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2010, 136–145.

⁷¹ GERÉB: *Péter első levelének magyarázata*, 18–19.

⁷² A diaszpóra-levelek ószövetségi utalásban is ismert műfajként jelennek meg (Jer 29,4–23), továbbá a zsidó irodalomban (2Bár 78–87) és az Újszövetségben is (ApCsel 15,23–29; Jakab és a Zsidókhoz írt levél).

⁷³ FELDMERER: *The First Letter of Peter*, 31.

⁷⁴ WITHERINGTON: *Letters and Homilies*, 10.

⁷⁵ 1Pt 1,14//Róm 12,2; 1Pt 2,6–8//Róm 9,32–33; 1Pt 2,13–17//Róm 13,1–7; 1Pt 3,8–9//Róm 12,16–17; 1Pt 4,10–11//Róm 12,6; 1Pt 1,22//Róm 12,9; 1Pt 2,5//Róm 12,1; 1Pt 2,10//Róm 9,25; 1Pt 3,11//Róm 12,18; 1Pt 1,3//Ef 1,3; 1Pt 1,3–5//Ef 1,18; 1Pt 1,10–12//Ef 3,5; 1Pt 1,14//Ef 2,2–3; 1Pt 2,4–6//Ef 2,20–22; 1Pt 3,22//Ef 1,20–22; 1Pt 1,1//Ef 1,1; 1Pt 1,26//Ef 3,11; 1Pt 5,8//Ef 6,11.

⁷⁶ ACHTEMEIER: *1Peter*, 15–19.

⁷⁷ HOLLADAY: *A Critical Introduction*, 696.

⁷⁸ ELLIOTT, John H.: „The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: I Peter in Recent Research.” In: TALBERT, *Perspectives*, 7–8; SCHUUR: *Hermeneutic*, 34.

⁷⁹ Szilvánuszt az ApCsel 18 említi utoljára, Timóteus társaságában, amikor zsidó nyomásra el kellett hagyniuk Korinthuszt (Gallio feliratát – kb. 50-ben). Márk, Pál útítára volt az első missziói út folyamán, ám hűtlensége miatt Pál visszautasítja társaságát, és második missziói útjára Szilvánusszal indul el (ApCsel 15,36–41). Márk és Szilvánusz újra egymásra találhatnak a vitás és ellentmondásos események után, és „biztonságra” találhatnak Péter társaságában.

szerzőtársa is. Vagyis a hasonlóságok és egyezések közvetett úton jöhetnek létre.⁸⁰ Ám nemcsak átfedések, hanem disszonanciák is fellelhetők például az Izraelre és a keresztségre vonatkozó perikópákban.⁸¹ Herzer alapos analízise során felülírja a korábbi konszenzust és megerősíti, hogy Péter első levele végső soron független, önálló teológiát képvisel.⁸² Stuhlmacher pedig így vall: „teológiailag annyira önálló, hogy nincs szükség páli támasztékra”.⁸³ Amint látni fogjuk, ez az önálló teológia egyáltalán nem szokványos abban az értelemben, ahogyan a legfontosabb őskeresztyén hagyományok közötti közvetítést magára vállalja.

4. A levél ekkleziológiája

A szerző külön intésben részesíti a presbitereket (πρεσβύτερος), akiknek a nyáj legeltetésében óvakodniuk kell a kénysziertől, nyereszkedéstől és uralkodástól, helyette viszont gyakorolniuk kell a gondoskodás, fáradozás (ἐπισκοπέω) önkéntes és példamutató erényeit (5,1–5).⁸⁴ Több magyarázó a levél hitelességét az ἐπισκοποῦντες⁸⁵ kifejezés alapján cáfolta, arra hivatkozva, hogy a 2. századi monarchikus püspöki hivatalt idézi meg. A πρεσβύτερος kifejezés utalhat a gyülekezetek idősebb tagjaira (vö. Jn 8,9; ApCsel 2,17) vagy a gyülekezeteken belüli konkrét vezetők csoportjára (vö. ApCsel 14,23; 1Tím 5,17–19). Nem szükséges túl erős különbséget tenni e két használat között, mert az ókori világban az életkor („rangidős”) gyakran státuszt és alkalmasságot jelentett.⁸⁶ Az életkor és a státusz közötti kapcsolatra való tekintettel Campbell helyesen állítja, hogy a vének kormányzása az ősegyházban „a vezetés kollektív és reprezentatív formáját tükrözte, amelynek tekintélye az általuk képviseltekhez viszonyított rangsorból eredt, legyen az háztartás, klán, törzs vagy nemzet”. Így a „vén” elnevezés „tisztelőbeli kifejezés volt azok számára, akiknek a hatalma már meglévő kapcsolatokon alapult, nem pedig egy pontos hivatalon, amelyet kinevezés, választás vagy felszentelés útján töltöttek be”.⁸⁷

A második századra a presbiterek munkaköre a püspököknek volt alávetve, így egy szokatlan és már idejétmúlt helyzettel szembesülnénk, ha elfogadnánk a késői datálást.⁸⁸ Jobes megállapítja, hogy a jelenlegi értelmezők konszenzusa szerint, ha az 5,2 a kis-ázsiai gyülekezetek struktúráját tükrözi, akkor az egy viszonylag fejletlen, csak πρεσβύτερος-ból álló struktúra, és megfelel a páli missziók korai gyülekezeti struktúráknak, úgy ahogy az Apostolok Cselekedeteiből ismerjük.⁸⁹ Kezdetleges egyházi struktúra képzete jelenik meg akkor is, ha figyelembe vesszük a teljes perikópa mondanivalóját. A páros intés a vénekre és az ifjabbakra (véος) vonatkozik, ami alapvetően egy kiforratlan és spontán kialakuló közösségi szerveződés, és mellőzi a hierarchikus láncolatot. Ezt a közvetlenebb, szervezetlen és karizmatikus jellegű

⁸⁰ FELDMEIER: *The First Letter of Peter*, 28.

⁸¹ FELDMEIER: *i.m.*, 35.

⁸² HERZER, J.: *Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition*. Tübingen, WUNT 103, 1998.

⁸³ STUHLMACHER, Peter: *Az Újszövetség bibliai teológiája. A páli iskolától a Jelenések könyvéig. A kánon kérdése és a Szentírás magyarázata*. Budapest, Kálvin kiadó, 2024, 80.

⁸⁴ Több korai kéziratból (Sínai, Vatikán) hiányzik a viseljetek gondot/ἐπισκοποῦντες felszólítás, de a többségi szövegekben benne van (p⁷², Alexandriai Kódex). A szöveg nélküle is teljes és folyékony, így nehezen érthető, hogy miért ékelték be, ha nem eredeti, mint ahogyan az is, miért hagyták volna el, ha a szövegben benne volt. Ld. MICHAELS: *i.m.*, 276.

⁸⁵ BEYER, H.W.: ἐπίσκοπος, 599–622.

⁸⁶ WILLIAMS–HORRELL: *1 Peter*, második kötet, 502.

⁸⁷ CAMPBELL, Alastair R.: *The Elders: Seniority within Earliest Christianity* (Studies of the New Testament & Its World), T&T Clark, 2004, 238.

⁸⁸ Goppelt szerint a 65–80-as évek között a vénekre ráruházott szolgálatot jellemzően a gondviselő, felügyelő (ἐπισκοπέω) fogalmakkal jelölték. A levélben hangsúlyos az a képzet, hogy a főpásztor nem más, mint Jézus Krisztus (ἐπίσκοπος – 2,25; ἀρχιποιούμενος – 5,4; vö. Zsid 12,15) (vö. GOPPELT: *1Peter*, 47).

⁸⁹ JOBES: *1Peter*, 33. Az ekkleziológiai profil alapján való történeti tájékozódást Achtemeier is bizonytalannak tekinti (ACHTEMEIER: *1Peter*, 37).

közösségi szerveződést támogatja a 4,10–11 szövege is, ahol a lelki ajándékok mentén folyó szolgálatokra történik utalás. Jürgen Roloff megállapítja, hogy 1Péter tehát szintén egy világosan meghatározott egyházvezetői tisztség felé vezető úton van. A deutero-páli iratoktól eltérően azonban még nem hirdeti a tanítás általi vezetés elvét.⁹⁰ Hahn teológiai értékelésében hasonló megállapítást tesz: a kis-ázsiai közösségek átmeneti szakaszban vannak a karizmatikus egyházi rendtől a presbiteriális irányítású gyülekezet felé vezető úton.⁹¹ A fenti bizonyságok alapján elmondhatjuk tehát, hogy Péter első levelében nem körvonalazódik egy olyan artikulált ekkleziológia, amely megbízható támpontot nyújtana a datáláshoz. A témát később az irodalomtörténeti és teológiai elemzésnél is érintjük.

5. Διὰ Σιλουανοῦ

A levél záradékában találjuk az alábbi megjegyzést: Szilvánusz, a hű testvér által... röviden írtam.⁹² Mit érthetett a szerző a διὰ prepozíció alatt? Akik elfogadják autentikus levélnek, azok az *amanuensis* terminus technicusaként értelmezik. Ezek a tudósok úgy vélik, hogy a jó görögség problémája, amely Péter levelének legnagyobb tüskéje, csak akkor szűnik meg sebezni, ha elfogadjuk, hogy van egy amanuensis. Selwyn az egyik legfontosabb bibliatudós, aki Szilvánusszal azonosítja az írnokot, neki köszönhető a levél nyelvi és retorikai minősége. Selwyn felhívja a figyelmünket arra, hogy Szilvánusz két alkalommal is Pál társszerzőjeként jelenik meg, tehát már bizonyította, hogy hatékony segítség lehet Péter számára. A közvetlen kapcsolatot úgy próbálja bizonyítani, hogy 1Pt összehasonlítja 1–2 Thessz levelekkel. Jóval kevesebbszer, de Márk is felmerül Szilvánusz *amanuensis-társaként*.⁹³

Az amanuensis elméleten túllépve E. Randolph Richards az „exegetikai sarokkő” problémáról másként vélekedik. Szerinte az 1Pt értelmezéstörténetében a titkár/írnok szerepe eltúlozva jelenik meg. Richards Ignácusz leveleire és Polikárp Filippibeliekhez írt levelére hivatkozva érvel, amelyek analógiában állnak az ŰSz-i levelekkel. A megadott példákban a διὰ formulát a levél kézbesítésére használják. Ezek a megközelítések, amelyek inkább kiegészítik semmint cáfolják egymást, kevésbé visznek közelebb a szerzőség és nyelvezet pontosabb meghatározásához. Legjobb, ha a διὰ formulát nyitva hagyjuk: Szilvánusznak szerepe lehetett a levél tartalmi és formai megalkotásában, de a címzettekhez való eljuttatásában is.⁹⁴ Ha a formulát a mondatszerkezeten belül értelmezzük, akkor természetes olvasat szerint az „írásra” vonatkozik: az ő segítségével fogalmazta meg az író az üzenetet.

A szöveggörnyezetből ezen túlmenően kivehető, hogy Szilvánusz kimarad az üdvözlétküldők sorából. Péter bizonyára nem mulasztaná el, hogy Márk és a babiloni gyülekezet mellett őt is megemlítsen, mint hűséges testvérüket, ha nem találkozna velük személyesen. Szilvánusz háborítatlanul utazhatott a római tartományokban, mivel az ApCsel 16,37 beszámolójából kiderül, hogy római polgárjoggal rendelkezett. Másrészt, az a tény, hogy a levelet Szilvánusz viszi gyülekezetről gyülekezetre azt sugallja, hogy behatóan ismeri annak tartalmát és elég megbízhatónak tartja Péter őt arra, hogy szükség szerint kiegészítő magyarázatokat fűzzön hozzá.⁹⁵ Ilyen értelemben a διὰ nemcsak a levél nyelvi és retorikai foglalatát köti Szilvánuszhoz, hanem annak teológiáját, a tan tisztaságát is. Ha hihetünk a lukácsi beszámolónak, akkor a leghelyesebb Szilvánuszt „hűséges” prófétának tekinteni. Ennek értelmében a levél létrejöttét az apostoli tanúságtétel, az emlékezet és a prófétai látás

⁹⁰ ROLOFF, Jürgen: *Die Kirche im Neuen Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993, 277.

⁹¹ HAHN, Ferdinand: *Theologie des Neuen Testaments. Band I Die Vielfalt des Neuen Testaments Theologiegeschichte des Urchristentums*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 422.

⁹² Διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ... δι' ὀλίγων ἔγραψα (5,12).

⁹³ MOON: *Mark as Contributive Amanuensis of 1 Peter?*, 50–53; CARSON–MOO: *An Introduction*, 646–647.

⁹⁴ Ezt a nézetet támogatja Best, Ernst: *1 Peter*. NCB. Grand Rapids, Eerdmans, 1971, 176–177; hasonlóan PRICE, James L.: *Interpreting the New Testament*. NY, Holt, Rinehart and Winston, 1961, 486–488.

⁹⁵ RICHARDS: „Silvanus was not Peter's secretary”, 420.

együttesen alakíthatta. Amennyiben tehát Szilvánuszt csupán amanuensis-ként azonosítjuk, lefokozzuk azt a teológiai szerepét, ami a levél végső formájára és tartalmára vélhetőleg hatással lehetett (vö. 1,10–12). Szilvánusról pedig azt is elmondja Lukács, hogy olyan ember, aki életét is kockára tette, más megfogalmazásban életét kész volt *odaszánni Jézus Krisztus nevéért*, és akik – Júdással egyetemben – képesek arra, hogy „élő szóban” megerősítsék Pál és Barnabás szolgálatát, valamint a jeruzsálemi tárgyalás, a teológiai mérlegelés és reflexió indítványát. Péterhez hasonlóan (ApCsel 4,3; 5,40–41), Szilvánusznak is volt tehát tapasztalata arról, hogy mit jelent „keresztyénként”, Krisztus nevéért szenvedni és ezért tudnak együttes erővel olyan meggyőző bátorítást és vigasztalást nyújtani, amelynek következtében a kis-ázsiai megpróbált hívők azokat a szenvedéseket is felvállalhatják, amelyeket önként nem lennének hajlandók felvállalni.

Záró észrevételek

A szerzőségi témakörök áttekintése, a kételyek és bizonytalanságok mérlegelését követően, továbbá a levél tartalmára és egyértelmű tanúságára támaszkodva a magunk részéről elfogadjuk Péter szerzőségét, számolva azzal, hogy Péter apostol azokban az elhallgatott, rejtett évtizedekben nem remeteként, az eseményektől elszigetelve,⁹⁶ hanem munkatársak körében élt. Egy aktív szellemi és lelki közösségnek volt a tagja, amely kellőképpen informált volt a keresztyének aktuális helyzetéről, és pásztori ténykedése fókuszában Kis-Ázsia északi és középső részén elhelyezkedő tartományai álltak. Eme társaságnak a tagjai egymásra minden bizonnyal nagy hatást gyakoroltak, egyéni tudásukat és tapasztalataikat konkrétan a levél megírásával közös kincsükké tették.⁹⁷ Teológiailag és nyelviileg is inspirálhatták, fejleszthették egymást, hiszen jól tudjuk, hogy Márk és Szilvánusz⁹⁸ is írói adottsággal és

⁹⁶ Péter visszavonulása nem jelentett teljes elvonulást. A Gal 2,8 és 1Kor 9,5 értelmében az apostol ezt követően is folytatta missziós munkáját (vö. ApCsel 12,17 és Ez 12,13: „indulj el a lakóhelyedről egy másik helyre”). I. Heródes Agrippa király keresztyénekkel szembeni atrocitásai, kegyetlenkedései folytán Péter arra kényszerült, hogy elhagyja Jeruzsálemet és Palesztina területét, ahol a király befolyással rendelkezett (Kr. u. 43/44 - ApCsel 12,2.17). A szír tartomány fővárosában, Antióchiában tartózkodhatott hosszabb ideig, a jeruzsálemi zsinat és a Pállal való nyilvános konfliktus után vonulhatott el távolabbi, védettebb vidékekre Szilvánusz és Márk társaságában (DUNN, James D.G.: *The Acts of the Apostles*, Eerdmans, Grand Rapids, 1996, 164; THIEDE: *Simon Peter*, 165).

⁹⁷ Az itt megfogalmazott konklúziókkal összecsengő elméleteket találunk még RODGERS, Peter R. (szerk.): *I Peter: A Collaborative Commentary*. Eugene, Resource Publications, 2017, 1–4; SCHWANK, Benedikt: „The First Letter of Peter”. In: Benedikt SCHWANK, Alois STÖGER, Wilhelm THÜSING (szerk.): *The Epistles of St. Peter, St. John and St. Jude. New Testament for Spiritual Reading II*. London, Sheed & Ward, 1969, ix–xvii.

⁹⁸ Szilvánuszt az ApCsel 18 említi utoljára, Timóteus társaságában, amikor Pál sürgetésére Korinthusba kellett utazniuk (ApCsel 17,15). Pálnak viszont zsidó nyomásra el kellett hagynia Korinthus (Gallio feliratát – kb. 50-ben), a beszámoló alapján egyedül távozott a városból, miután „elbúcsúzott a testvérektől”. Péter vélhetően ez események után érkezett Korinthusba és szolgálata hatására alakulhatott ki egy „Kéfas párt”, amiről az 1Kor 3 is beszél. Az 1Kor viszont arról nem beszél, hogy Szilvánusz vagy Timóteus párt alakult volna ki, pedig ők is munkálkodtak a gyülekezetben. Kézenfekvő ezt Péter (váratlan?) jelenlétével magyarázni. Az sem kizárt, hogy Péter Márk társaságában érkezett ide. Péter és Szilvánusz (és Márk) valószínű Korinthusban találtak egymásra, és innen már közösen folytatták útjukat, hiszen a továbbiakban Szilvánusz egyszer sem jelenik meg a missziós útvonalak kapcsán, Timóteust pedig már az ApCsel 20,4 más munkatársi környezetben mutatja be. Péter és Szilvánusz távozása után pedig egy újabb karizmatikus, magával ragadó egyéniség, később pedig nagy tekintélyre szert tevő zsidó férfi érkezik Korinthusba, és pedig Apollós. Apollóst Akvilla és Priscilla fedezi fel Pál efézusi missziója során és itt hatalmazzák fel missziós szolgálatra (vö. ApCsel 18,24–28; 19,1). Márk fia volt annak a Máriának, aki valószínű Barnabás testvére és akinek házáat kereste fel Péter is a fogságból való csodálatos szabadulás után (ApCsel 12,12). Mint az új mozgalom találkozóhelye, fontos istentiszteleti és stratégiai helynek számított. Márk tehát patrónus édesanyja és Barnabás nagybátyja révén már elég korán kapcsolatba került a hagyományt őrző apostoli körrel. Társadalmi helyzete előnyössé tette a vele való utazást, ezt felismerve Pál nem habozott magával vinni „segítőként” (ὀπηρέτης – ApCsel 13,5) az első missziói út folyamán, ám Pergénél megmutatkozó éretlensége, felkészületlensége, hűtlensége (ᾠφίστημι – 15,38) miatt Pál visszautasítja társaságát,

bizonyos szintű edukációval rendelkezett, és mindketten meghatározott ideig Pál munkatársai voltak.⁹⁹

Az ApCsel 5,15 számol be arról, hogy a betegeket kivitték az utcára, hogy amikor Péter arra jár, legalább az árnyéka érje valamelyiküket. Az újszövetségi kánonban is inkább Péter árnyéka rajzolódik ki a neki tulajdonított levelekben, de tanításának hatása vitathatatlan azoknak a keresztyéneknek a körében, akik társadalmi elnyomás miatt, teológiai bizonytalanságok idején keresik a hűségnek és a hitben való megmaradásnak az útjait. Az árnyék csalóka, megfoghatatlan, de jelét adják annak, hogy a nap ragyog. Az evangélium, a kérügma így ragyog át ma is Péter (kanonikus) árnyékán. Kálvin János hasonló gondolatokkal zárja le a szerzőségi kérdéseket: S minthogy e levélnek minden része valóban Krisztus Lelkének méltóságát sugározza, csak súlyos kétségek mellett merném teljesen elutasítani...¹⁰⁰

A levél keletkezési helye a szöveg tanúsága szerint Babilon: „babiloni gyülekezet” (5,13). Sokan valószínűtlennek tartják, hogy Péter a mezopotámiai Babilonban élt volna. Viszonylag korán (Euszebiusz: *HE* 1,15.2) elterjedt az a nézet, hogy Babilon, mint az Izraellel szembenálló hatalom metaforája, Róma megfelelője.¹⁰¹ Péter római tartózkodása csak az Újszövetség utáni korból dokumentálható.¹⁰² A levél eleje és vége azonban konkrét és valóságos információkat tartalmaz, és nem metaforikus, többértelmű adatokat. Másrészt Babilonnak Rómával való asszociációja az apokaliptikus szövegekre jellemző (ld. Jelenések könyve, bár itt sem kizárólagos az utalás), és nem a levéllírodalomra.¹⁰³ Nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt sem, hogy 1Pt-ben még nem jelenik meg a Rómával szembeni ellenséges hangnem (2,13–14). Egy másik elmélet szerint a babiloni hivatkozás a levél diaszpóra jellegét hivatott explicitté tenni. Feldmeier szerint Babilon kettős szimbolikája nem zárja ki egymást, mindkét értelmezés egyszerre érvényes lehet.¹⁰⁴

Valóban meglepő Babilon említése, de ez talán ismereteink hiányából adódik. Ahogyan fentebb utaltunk már rá, Péter pütkösi prédikációját pártusok és médek, Mezopotámia lakosai és kis-ázsiai zsidók (Pontusz, Kappadókia) is hallgatták. Okkal gondolhatunk tehát arra, hogy az északról és keletről származó megkeresztelt diaszpóra zsidók között létrejött egy közösség, lelki kapcsolat, ami történeti háttére lehet a levélnek. A nagy becsben tartott babiloni zsidók a Második Templom idején mind vallásilag, mind politikailag szoros kapcsolatban álltak a palesztinai zsidósággal és a jeruzsálemi zsidó elittel. Nagy Heródes közülük választott főpapot Antigonosz halála után (Kr. e. 37) Ananél személyében (Joseph. *AJ* 15,2.4¹⁰⁵) később pedig arról olvasunk, hogy Vespasianus (Kr.u. 69–79) római császár ellen szövetkeztek. Philón is beszámol arról, hogy Babilonban jelentős zsidóság él. Jeruzsálem eleste után (Kr. u. 70), majd a Bar Kohba féle lázadás (Kr. u. 132) leverésének következtében a babiloni zsidók számát kétségtelenül megnövelték az új bevándorlók, akik a pártusok védelmét és vallási toleranciáját hosszú évekig élvezhették.

és második missziói útjára Szilvánusszal indul el (ApCsel 15,36–41). Pál végül is kiengesztelődik Márk iránt (vö. Kol 4,10). Ld. ehhez KEENER: *Acts*, 2. kötet, 237.

⁹⁹Szilvánusz személyének kulcsfontosságú szerepe van, hiszen ő nem csak egyszerű munkatársa lett az egyik vagy a másik apostolnak. A jeruzsálemi zsinat után ő volt az, aki szavatolta, megteremtette a páli, antiókhiai központú pogánymisszió és a jeruzsálemi anya-gyülekezet közötti folytonosságot, tanúja lévén a keresztyénségben átmenetként ismert időszak legnagyobb kellemetlenségeinek, amelyeket a János Márknak, Barnabásnak és Péternek Pállal való meghasonlászai szegélyeznek. (ehhez bővebben DUNN, James D.G.: *The Acts of the Apostles*. Eerdmans, Grand Rapids, 1996, 209–210).

¹⁰⁰KÁLVIN János: *A katolikus levelek magyarázata*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2013, 303.

¹⁰¹Babilon, mint Róma kriptogramja elfogadott, de eltérő értelmezésekhez vezet: SELWYN: *St. Peter*, 303–304; CARSON–MOO: *An Introduction*, 646; JOBES: *1 Peter*, 14;

¹⁰²PECSUK Ottó: *Pál és a rómaiak*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009, 102–103.

¹⁰³VAN HOUWELINGEN: „The Authenticity of 2 Peter”.

¹⁰⁴FELDMER: *i.m.*, 40–41.

¹⁰⁵JOSEPHUS: *A zsidók története*, 162.

További fontos szempontokat nyújtanak a péteri szerzőséghez kapcsolódóan a címzettek történelmi és társadalmi helyzetének feltárása. Ennek elemzésében a kutatás aktuális témáira és eredményeire támaszkodom, és megvizsgálom, hogy ezek miként járulnak hozzá a levél megértéséhez.

1.2. A levél keletkezésének történeti és társadalmi körülményei

1.2.1 A levél címzettjei

1. Területi szituálás – Kis-Ázsia

1. Az 1Pt címzésében öt tartomány neve jelenik meg az alábbi sorrendben: Pontusz – Galácia – Kappadócía – Ázsia és Bitínia. Ezek mind római tartományok voltak, amelyek Kis-Ázsiának a Taurusz-hegységtől északra fekvő területét ölelték fel (a mai Törökország területének jelentős része).¹⁰⁶ Kis-Ázsia északi részén, azon belül Ázsia és Bitínia római tartományokban Pál apostol nem misszionált, ugyanis a „Lélek nem engedte” (ApCsel 16,6–7). Talán ezzel a negatív isteni kijelentéssel hozható összefüggésbe a Róm 15,20–23 bizonyágtétele, Pál apostol missziós ars poeticája, amelynek következtében arra gondolhatunk, hogy Pál nem érdeklődött Kis-Ázsia északi területei iránt, ugyanis feltételezhetően ott már ismerhették Jézust, mint Krisztust.¹⁰⁷ Ugyanakkor prózaibb okai is lehettek érdeklődése hiányának, például az a tény, hogy ezen a területen nem voltak olyan jelentős városok, mint Efézus vagy a Jelenések könyvében szereplő települések, illetve az ezzel szorosan összefüggő kiépített útvonalhálózat hiánya is szerepet játszhatott.¹⁰⁸

1Péter címzettei a földrajzi elhelyezés alapján nem tartoznak sem Péter, sem Pál sem más általunk nyomon követhető apostol vagy térítő missziós útvonalához. Az itteni keresztyénség kezdetei nem személy, illetve tekintély centrikusak, hanem inkább *esetlegesnek* tekinthetők. Ezt az esetlegességet erősítheti az a tény is, hogy a tartományok felsorolása eltér a megszokott, népszerű vagy várható (pl. Nyugat-Kelet irányú) elhelyezkedéstől, azokat szokatlan módon Kelet-Nyugat irányban sorolja fel.¹⁰⁹ Azonban megjegyzendő, hogy amennyiben a levél keletkezési helyének a hagyománnyal szemben Babilóniát fogadjuk el, úgy amint azt a levél záradéka is közli (1Pt 5,13), a Kelet-Nyugat irány nem lenne sem szokatlan, sem esetleges.¹¹⁰ A keresztyénség itteni kezdeteiről a legtöbb kutató pozitívan gondolkodik, annak ellenére, hogy nincsenek egyértelmű történeti vagy régészeti bizonyítékok.¹¹¹ Kulcsfontosságú irodalmi forrás Ifj. Plinius levele. Ifjabb Plinius, Bitínia legátusaként (legatus Augusti, Kr.u. 110–113) arról panaszkodik a császárnak, hogy a keresztyénség már Pontus városaiban és vidékein is igen elterjedt, ami a pogány templomok elnéptelenedését is okozhatta (Plin. *Ep* 10.96.9–10¹¹²). Plinius segítséget kér Traianus császártól a keresztyénekkel szembeni jogi bánásmóddal kapcsolatosan, bár ő maga már a levélváltás előtt kihallgatásokat folytatott (coertitio jogköre), a makacsokat (contumacia) és csökönyöseket kivégeztetette. Ez igazolja, hogy a második század elejére Kis-Ázsia északi részén a keresztyének nagy számban vannak jelen. A

¹⁰⁶ CARSON–MOO: *An Introduction*, 634–635.

¹⁰⁷ „Ezért úgy tartottam becsületesnek, hogy az evangéliumot ne ott hirdessem, ahol Krisztust már ismerik” (Róm 15,20).

¹⁰⁸ MCKEHNIE, Paul: *Christianizing Asia Minor: Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era*, Cambridge University Press, New York, 2019, 2.

¹⁰⁹ Jobes szerint a földrajzi pontatlanság (szokatlan útvonal, illetve az, hogy Bitínia és Pontus Kr. e. 64-től egyesített régió) Kis-Ázsia mentális térképére reflektál, úgy ahogy a szerző fejében megrajzolódott, anélkül, hogy számításba vette volna a római adminisztráció területi átrendezéseit (JOBES: *1 Peter*, 98).

¹¹⁰ KELLY: *1Peter*, 41–42.

¹¹¹ ELLIOTT: *1Peter*, 88.

¹¹² IFJABB PLINIUS: *Levelek*. (ford. Borzsák István, Muraközy Gyula, Szepessy Tibor, Maróti Egon) Budapest, Magyar Helikon, 1966, 493.

kutatásban felmerült az a gondolat, hogy ez a szerencsés történeti helyzet a péteri üzenet és bátorítás hatékonyságának is köszönhető.

2. Az Újszövetség evidenciái szerint Kis-Ázsia északi térsége az első századi keresztyénség főáramlatának árnyékában húzódik meg, csupán csak lazán kapcsolódik Jeruzsálem, illetve Antiókhia missziós centrumaihoz¹¹³ és egyedül a Péter nevében írt leveleket tekinthetjük olyan kompenzációs törekvésnek, ami a térség teológiai kiemelkedésének és jövőbeni nagy ívű útjának a kezdőlökését adja.¹¹⁴

3. A *Biblián kívüli evidenciák* alapján a kutatók arra a következtetésre jutottak, hogy Kis-Ázsiának ez a római fennhatóság alatti területe az első században gazdaságilag alulfejlettnak tekinthető, vidékeire a mezőgazdaság és pásztorkodás a jellemző, valamint a belterjes, szárazföldi kereskedelem. Egy olyan messzi és megszelídítetlen térség, ahol a települések, a kisvárosok egymástól távol, elszórtan feküdtek.¹¹⁵ A földrajzi adottságok miatt elszigetelt keresztyén közösségek születhettek, akik számára fontos üzenet lehetett a más keresztyénekre tett általánosabb utalás. Edouard Chiricat a sírfeliratok kutatását erre a területre összpontosította. Ő számol be arról, hogy az egymástól távol levő települések környezetében eltérő temetkezési gyakorlatok alakulhattak ki, az itteni keresztyénségből pedig egy „elkülönült sejtszerkezet” (discrete cellular structure) képződött.¹¹⁶ Bár a tanulmány voltaképpen olyan keresztyénnek tartható sírfeliratokat közöl, melyek közül legkorábbi is 3. századi, megkockáztatható az a feltevés, hogy az elkülönült sejt-szerkezet-jelleg csaknem két évszázaddal korábban még inkább jellemzőbb lehetett.

Ezeknek a településeknek a populációja az őslakosok, a görög betelepülők és római gyarmatosítók keverékéből tevődött össze. Fika Janse van Rensburg 1Pt tartományainak gazdasági hátterét elemző kutatásában azt feltételezi, hogy ennek a populációnak a száma 4 és 8 millió között mozog, az öt tartomány által jelölt terület pedig negyedmillió négyzetkilométerre becsülhető.¹¹⁷ Továbbá a külső bizonyítékok is egybehangzóan tanúsítják, hogy a már említett alulfejlett urbanizáció korlátolt, rövidéletű, erőtlen hellenizációt eredményezett.

¹¹³ Figyelemreméltó annak a lutheránus bibliakutatónak a vallomása, aki teljes szakmai karrierjét 1Pt kutatására építette: „minél többet tanulmányozom, annál idegenebbnek tűnik a főáramlatú keresztyénség érdekeltségeihez és elképzeléseihez képest”. Ld. JOBES: *1 Peter*, 23.

¹¹⁴ A Kr. u. 2–4 századokban észak-közép Kis-Ázsia teológiai reneszánszát éli az innen származó püspök (Hierapolisi Papias), hitvédők, később a hit tisztaságáért harcoló egyházatyák révén. Ezek közül megemlítendő a nagyhatású Kappadókiai atyák, Cézárei/Nagy Baszileiosz, Nüsszai Gergely és Nazianzoszi Gergely Áriusszal szemben folytatott küzdelme, aminek eredményeképp megszületett a Niceai Hitvallás (Kr. u. 325). Am Kis-Ázsia a második századi eretnkségek fészkevé is vált, jelentős tévtanítások erősödtek meg ezen a környéken, elég, ha a szinopéi Marciont (erős zsidóellenes színezetű eszmék képviselője, Pontusz) vagy a karizmatikus- pneumatikus montanistákat (Montanosz - Phrügia) említjük. 2Pt keletkezésének idejében is már sejthetőek voltak az erősen lokális tévtanítási tendenciák, aminek igencsak kedvezett a térség kulturális-társadalmi izoláltsága (ld. lennebb; 2Pt 2,1; valamint ACHTEMEIER: *1 Peter*, 50).

¹¹⁵ JOBES: *1 Peter*, 47–48. Vö. HARRIS: „Towards a Study of the Roman Slave Trade”, 122. Harris kutatása szerint a görögök és makedónok által megalapított Prügia az első századra egy „poszt-állami” zónává degradálódott. Prügia meghatározó példa arra, hogyan szorul perifériára egy korábbi központ a megváltozott politikai hatalmi struktúrákban (vö. MCKEHNIE: *Christianizing Asia Minor*, 3).

¹¹⁶ Chiricat ezt a motívumot Stephen Mitchell-től veszi át, aki szerint mind az apostoli, mind az apostol kor utáni bibliai iratok olyan sejtszerkezetű közösségeket sugallnak, melyek látóköre alig terjedt túl közvetlen szomszédaikon, és kevés közös intézményük volt, amely a régiót egésként összekötötte volna. A phrygiai epigráfia egyik legkülönlegesebb vonását a Konstantin előtről datálódó keresztyén feliratok nagy száma jelenti. A római katakombákon kívül nincs egyetlen más hely sem a Római Birodalomban, ahonnan ennyi korai keresztyén feliratot ismernénk – ráadásul ezek nem föld alatti kazamatákban, hanem nyilvános temetőkből kerültek elő. Lásd CHIRICAT: „Crypto-Christian” Inscriptions, 199. MCKEHNIE: *Christianizing Asia Minor*, 232–233.

¹¹⁷ VANRENSBURG: „Constructing the economic-historic context of 1 Peter: Exploring a methodology”, 4–5.

Az első századi Kis-Ázsiának közép-északi térségében tehát nem észlelhető egy domináns társadalmi modell,¹¹⁸ ugyanis a római adminisztráció ellenére párhuzamos társadalmak működtek. Jellemző ugyanakkor az egymás mellett létező többféle vallásos illetve etnikai és nyelvi közösségek jelenléte, amely olyan szintű (lokális) keveredési illetve differenciálódási jelenségeket eredményezhetett, amely igen nagy kihívás elé állítja a modern kutatási módszereket és stratégiákat.¹¹⁹

2. Címzettek azonosítása

A Péter levelének területi meghatározása áttekintésében már ott vannak azok a csírák, amelyek előre jelzik, sejtetik a címzettek és megszólítottak azonosításának és helyzetének alapvető témáit (szórványlét, identitás-kérdések, társadalmi-szociális és lojalitás konfliktusok, tolerancia, stb.). Ezeket vesszük sorra úgy, hogy előbb definiálni próbáljuk a szerző erre vonatkozó szóhasználatát, másodszor pedig a külső és belső tényezők feltárása során a leveleket életre hívó körülményeket világítjuk meg.

a.) Amennyire konkrét a földrajzi terület kerete, annyira ambivalens és képlékeny a péteri levelek címzetteinek meghatározása. A levélíró *szórványban* élő, *kiválasztott jövevényekhez* szól (ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς). Később eme megszólítás kiegészül az *idegen* jelzővel is (2,11). A 2,11-ben elhangzó παροίκους καὶ παρεπιδήμους megszólítás jellegzetesen zsidó háttérű kifejezéseket tartalmaz.¹²⁰ A szembetűnően gyakori ószövetségi utalások (1,24; 2,6; 3,10–12; 1,16; 2,3.7.8.9–10.22.24; 3,14; 4,18; 5,5), az ószövetségi személyek említése (Ábrahám és Sára – 3,6; Nőé – 3,20), a lévita teológiát továbbfejlesztő ekkleziológia, illetve annak a lehetősége, hogy egy zsidó háttérű szerző írta a levelet első látásra arra utalhat, hogy a címzettek elsősorban zsidó-keresztyének voltak.¹²¹ Ezt csak tovább erősítheti az a történeti evidencia, hogy Kis-Ázsiának ezen a vidékén is nagyszámú zsidó szórványközösségek éltek, akik helyel-közzel a római védelem alatt álltak.¹²² Mindamellet továbbra is kérdés, milyen mértékben tekinthető a péteri keresztyének közössége homogén zsidó-keresztyén közösségnek? A levél tartalma, egy-egy alig észrevehető elszólása és a felmerült problémák nyomban árnyalni kezdi a címzettek azonosítását. A levél mögötti zsidó-keresztyén hallgatóság már korántsem annyira evidens, mint ahogy az első látásra, a levél felütéséből tűnik.¹²³ Amint fentebb is utaltunk rá, egy olyan földrajzi egységről van itt szó, ami Elliott tudósítása szerint is hatalmas területi, népi és kulturális sokféleség jellemez.¹²⁴ Ennek fényében

¹¹⁸ ELLIOTT: *1Peter*, 86.

¹¹⁹ FIENSY: „The Roman Empire and Asia Minor”, 34–36.

¹²⁰ DUNN: *Beginning*, 1158.

¹²¹ A korai egyház értelmezésében erőteljesen megjelenő zsidókra utaló értelmezés többek között Pál apostolnak a Gal 2,7-ben megjelenő szavaiból adódik: „elismerték, hogy rám van bízva a körülméletlenség evangéliuma, mint ahogyan Péterre a körülméletlenség” (ACHTEMEIER: *1 Peter*, 50).

¹²² Trebilco értekezéséből kiderül, hogy az itteni zsidók összejöveteleit és új zsinagógák építését jóváhagyták többek között Claudius császár rendelkezései is (Kr. u. 41/42). Ennek hatására a zsidó közösségek megerősödtek, és nagy hatást gyakoroltak az itt levő kisebb települések a szellemi arculatára. Fontos történeti adalék, hogy a törökországi modern Dinar városa helyén egykor Apamea Kibotos település állt. Nevében a bárka (תִּבְתָּ) görög fordítása, a κιβωτός jelenik meg, valószínűleg a LXX közvetítésével. Kis-Ázsiához köthetők még a Noé-érmék is. Noé története volt az első (és egyetlen?) olyan bibliai történet, amely a római művészetben megjelent. A Noé-érmék bő fél évszázadon át (Kr. u. 193 – 253 között) voltak népszerűek, öt római császár uralkodása alatt. A Noé és Énók kultusz elemei tehát mind a zsidók, mind a pogányok között megjelentek. Ennek hátterében érthető 1Pt 3,18–21 szakaszának szerepe, hiszen krisztológiai elemekkel, hitvallásos jelleggel kívánja felülírni az Énókról és Nőéről szóló korabeli néphiedelmet (TREBILCO: *i.m.*, 8–13.90–91; továbbá ÉLES Éva: Rejtélyes találkozások. A börtönben levő lelkek az 1Pt 3,18–22 kontextusában. In: *Református Szemle* 115.3 (2022), 247–258).

¹²³ CARSON–MOO: *An Introduction*, 634.

¹²⁴ ELLIOTT: *A Home for the homeless*, 61.

aligha feltételezhető, hogy létezhetett bármilyen *homogén* tanítványi közösség a megszólítottak között.¹²⁵

A levélben a szerző nemcsak specifikusan zsidókra utaló megszólításokat használ, hanem olyan további ambivalens fordulatokat, amelyek *pogány* háttérrel sugallnak: „ne igazodjatok korábbi vágyaitokhoz” (1,14), „atyáitoktól örökölt hiábavaló életetek” (1,18), „egykor nem az ő népe voltatok, most pedig Isten népe vagytok, akik számára nem volt irgalom, most pedig irgalomra találtatok” (2,10; továbbá 2,25; 3,6; 4,3–4). Noha a szinkretizmus, mint jelenség egyfajta érv lehet a zsidó közegben megjelenő pogány háttérre, mégis az „atyáktól örökölt hiábavaló élet” (1,18) gondolata illetve a pogányok csodálkozásának motívuma (4,3–4) erőteljes, pogánykeresztyének irányába mutató jelek.¹²⁶

A szerző nyelvhasználatának kétértelműségével összhangban feltételezhető, hogy az 1Pt, mint nyílt körlevél, egy olyan inkluzív attitűdöt hirdet, ami összefogja mind a zsidó-, mind a pogánykeresztyén hallgatóságot. Selwynnel egyetértésben, az 1Pt-ben „egyénenként és együttesen is mindenki számára jut valami, független attól, hogy milyen spirituális múlttal rendelkezik”.¹²⁷ A levél szoros kötődése az Ószövetséghez így kettős céllal rendelkezhet: a zsidó háttérből érkezők számára „új hermeneutikát” kínál, míg a pogány háttérből érkezőknek tanítást, felvilágosítást azokról a szellemi és lelki gyökerekről, amelyek az új hit létrejöttében szerepet kaptak. A pogányok fele való nyitáshoz ósz-i alapot azok a próféciák adnak, amelyek a pogányok végidőkbeli egy, igaz Istenhez való csatlakozásról szólnak. Pál is a pogányokat alapvetően az ószövetség üzenetével szólítja meg. N.T. Wright megállapítása Péter első levelére nézve is fontos adalék: „Nem kellett a zsidó üzenetet pogány üzenetté átformálnia... hiszen így pogány hallgatói nem értették volna. A pogányoknak éppen a zsidó üzenetre volt szükségük, vagy még inkább: a Jézusban mint Messiásban beteljesedett zsidó üzenetre”.¹²⁸ A pogánykeresztyének tehát ugyanúgy összekapcsolhatóak az ósz-i hagyományokkal, mint a zsidó háttérrel rendelkező testvéreik.

A címzettek azonosításában lehetőség van arra is, hogy átmeneti csoportokat is feltételezzünk abban, nevezetesen az istenfélők¹²⁹ csoportját (φοβούμενος τὸν θεόν – ApCsel 10,2.34–35; τῶν σεβομένων προσηλύτων – ApCsel 13,43; σεβομένη τὸν θεόν – ApCsel 16,14; 17,4.17; 18,7).¹³⁰ Róluk tudjuk, hogy noha szimpatizáltak a zsidó hittel, a szigorú törvények miatt (pl. a körülmetélkedés) mégse váltak teljes hitű zsidókká.¹³¹

Az átmeneti csoportra jellemző terminológiával Kornéliusz megtérésének hagyományában találkozunk (ApCsel 10,2). A Kornéliusz-történetekben az istenfélő tapasztalatainak érvényessége ekképp summázódik: „most értem meg igazán, hogy Isten nem személyválogató, hanem minden nép kedves előtte, aki féli őt, és igazságot cselekszik” (ApCsel 10,34–35; vö. 1Pt 1,17). Ez egyébként Péter apostol szájából hangzik el, és ezt a vallomást több kutató annak

¹²⁵ Selwyn kommentárjában történeti áttekintést nyújt arról, hogy a bibliakutatásban milyen eltérő vélemények születtek a hallgatóság azonosításában (SELWYN: *St. Peter*, 42).

¹²⁶ FELDMER: *1Peter*, 42–43.

¹²⁷ SELWYN: *St. Peter*, 44.

¹²⁸ Ld. ehhez még WRIGHT, N. T.: *Az én evangéliumom szerint. Mit mondott Pál apostol valójában?* Budapest, Kálvin kiadó, 2018, 90–91.

¹²⁹ TREBILCO: *Jewish Communities*, 145–152.

¹³⁰ A Kr. e. 1. században jelentősen megnövekedett a zsinagógai közösségekben a prozeliták száma, amelyet aztán a római adminisztráció későbbi rendeletei visszaszorítottak – pl. Hadrianus császár (Kr. u. 76–138) uralkodása alatt a körülmetélkedés tilalma. Ennek eredményeképp, úgy ahogy a korabeli feliratok jelzik (ld. Aphrodisias sztéléje), a kis-ázsiai zsidóság egyre kevesebb prozelita taggal rendelkezett és egyre nagyobbra duzzadt az istenfélők csoportja. Az istenfélők és a zsidóság kapcsolatáról részletes elemzést kínál TREBILCO: *Jewish Communities in Asia Minor*, 146–155; vö. továbbá VAN RENSBURG: *Constructing the economic-historic context of 1 Peter: Exploring a methodology*, 4–5. Az istenfélők és Kis-Ázsia kapcsolatának tárgyalásához ld. FIENSY: *The Roman Empire and Asia Minor*, 34–36.

¹³¹ A téma általánosabb kibontását ld. FERGUSON: *Backgrounds*, 515–517 és MICHAELS: *1 Peter*, lii; vö. még ACHTEMEIER: *1 Peter*, 51.

bizonyosságaként fogadja el, hogy a Kornéliusz-történetek, mint a damaszkuszi események párhuzama, Péter valódi, történetileg is meghatározható megtérésének közvetítői lehettek.¹³² De a prozeliták is szóba jöhetnek. Például az 1,18–19 szöveg rájuk tett utalásként is értelmezhető. Az atyáktól örökölt hiábavaló élettől vér általi megváltás a prozelita szertartásra utal, amelynek során áldozatot mutattak be és vérrel való meghintés *miatt* (nem *által*) ezeket a pogányokat teljes mértékben befogadták Izrael népébe.¹³³

Mindezek után elmondhatjuk, hogy a címzettek azonosítását körülölelő ellentmondásos értelmezések és dilemmák jól integrálhatóak abba az új teológiai és etikai perspektívába, amely nem zsidó vagy pogány színezetű csoportra, hanem az új keresztyén identitásra fókuszál (ld. 1Pt 3,8–9; 4,14–16). Ez a keresztyén identitás még tisztázatlan jelentőségű az aktuális társadalmi környezetben, ezért a szenvedés forrása ott, ahol kisebbségben élnek keresztyének. Az azonosításon túl tehát a (πάσχειν) ὡς Χριστιανός (4,16) név megbélyegzést, társadalmi kirekesztést, bizonytalan jogi státust jelentett.¹³⁴ Mindezek ellenére a levél nagyon pozitívan tekint erre a névre. A keresztyén név noha társadalmi szempontból tisztázatlan és bizonytalan, teológiailag annál biztosabb és tisztázottabb: azt jelenti, hogy Jézus Krisztus nem hagyja magukra, megerősíti őket a Lélek ajándékával, hogy reménykedjenek Isten kegyelmében és megbocsátásában (1,13) és az eljövendő dicsőség örökségében (1,4.8; 4,14).

Exkurzus: Idegenek és jövevények

A megszólítottakra jellemző *inkonzisztens nyelvhasználaton* túl, egy másik kérdéskör is felszínre kerül a péteri keresztyének értelmezéstörténetében. Szó szerint vagy metaforikusan használja-e a szerző a παρεπιδήμιος (1,1) és παροίκους (2,11) jelzőket?¹³⁵ Politikai vagy teológiai státuszukra utal ezekkel a kifejezésekkel? A terminusok duplázása kétség nélkül súlyt kíván adni egy olyan identitásnak, amely népszerűsítésében ez a levél is szerepet játszik. Achtemeier szerint az „idegenek és jövevények” szófordulat egyrészt a diaszpóra-levél műfaji kíváncsiságai miatt szükséges, hiszen a lehető legtagabb megszólítási módja lehetett egy körlevélnek.¹³⁶ Ezt a szálát tovább víve, azt mondanám, hogy a levélírónak sikerült az „idegenek és jövevények” megszólításban megtalálnia azt a *non plus ultrát*, ami a fennebb említett inkluzív tendenciát támogatja.

1. Idegenek és jövevények a görög-római kultúrkörben

Claudius császár a péteri levélben szereplő tartományokban római városokat alapított, és ezeket idegenekkel telepítette be.¹³⁷ Latin fordításban ezek az idegenek az ún. *peregrini*, görögül a παρεπιδήμιαι, akiket mindenekelőtt rebellis közösségekként, a pax Romana megbontóiként tartottak számon.¹³⁸ Ebben az összefüggésben az idegen megjelölés nem társadalmi címke, hanem olyan személyekre vonatkozó jogi fogalom, aki szabad ember volt, de nem rendelkezett

¹³² DUNN: *Beginning*, 83.

¹³³ VAN UNNIK, W. C.: The Redemption in I Peter I 18-19 and the Problem of the First Epistle of Peter. In: *Sparsa Collecta*, 2.3–82.

¹³⁴ A kutatók véleménye megoszlik ebben a témakörben. Mommsen véleménye szerint a legfőbb vád a keresztyénnel szemben az ateizmus, mint bűncselekmény volt (lásd MOMMSEN, Theodor: *Der Religionsfrevel nach römischem Recht*. In: *Historische Zeitschrift*. Vol. 64, No. 3, 1890, 389–429. Hardy úgy véli, hogy pusztán a keresztyén név önmagában bűncselekménynek számított, független attól, hogy az adott keresztyén személy elkövetett- valamilyen konkrét bűncselekményt (HARDY, Ernest G.: *Christianity and the Roman Government*. London, Georg Allen & UNWIN, 1925, 95.). Vö. WILLIAMS–HORRELL: *1Peter*, második kötet, 436.

¹³⁵ Ezek a terminusok a Zsid 11,13-ban is egymás mellett szerepelnek: „...vallást tettek arról, hogy *idegenek és jövevények* a földön”.

¹³⁶ ACHTEMEIER: *1 Peter*, 50.

¹³⁷ MITCHELL, S.: *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor*, 2 kötet, Clarendon, Oxford, 1993, 1.95–98.

¹³⁸ NOY, D.: *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*, Duckworth with The Classical Press of Wales, London, 2000, 46.

római polgárjoggal (a korabeli római társadalom hármass modellje értelmében: *cives*, azaz római polgárok; *latini*, vagyis korlátozott polgárjoggal rendelkező rómaiak; valamint *peregrini*).¹³⁹ Tehát magától adódik az az értelmezés, amely összefüggést lát a levélbeli idegenek és a gyarmatosítás célcsoportja között. Ezen a szálon haladt Karen Jobes Péter-kutató is, aki a levelet Claudius római császár gyarmatosítási politikájával hozza összefüggésbe. Röviden utalok arra, hogy ez a *gyarmatosítási* tézis a kis-ázsiai keresztyénség kialakulásának körülményeit kívánja magyarázni, megkérdőjelezve azt az elképzelést, miszerint az itteni keresztyénség fokozatosan terjedt volna el. A gyarmatosítási tézis ugyanakkor alátámasztja a levél korai, az 50-es évekre datálását is.¹⁴⁰ Többet olvashatunk erről az elméletről abban a fejezetben, ahol a levél történeti kontextusát tárgyaljuk.

A *παρεπίδημοι* a klasszikus görög nyelvben is igen elterjedt és közismert fogalom volt. Ha ezt összevetjük a *ξένος* – „idegen”¹⁴¹ és a *βάρβαρος* – „barbár, idegen” szavak használatával, gyakran láthatunk jelentésátfedéseket közöttük. A *παρεπίδημος* jelentése „jövevény, idegen” vagy „külföldi”, akinek az ellentéte a *πολίτης* – „egy ország polgára”, az *ἐπιχώριος* – „egy ország lakosa”, „bennszülött, őshonos” és az *ἐνδημος* – „bennszülött, őshonos”. Emellett jelenthet a *παρεπίδημος* „vándort és „menekültet” is, tehát olyan embert, aki meghatározott ideig valahol letelepedett, de anélkül, hogy ott állandó otthont teremtett volna. Gyakran előfordult, hogy a görög polgárok *παρεπίδημοι*-ként kértek engedélyt arra, hogy átmenetileg egy városban tartózkodhassanak. A feljegyzések szerint ez húsz napot jelenthetett, és a mai vízumigényléshez volt hasonló.

Természetesen a *παρεπίδημος* társadalmi műszó az eszmei áramlatok szókincsébe is beépült, és Alexandriai Philón, aki metaforikus magasságokba röpítette a zsidó hagyományt, teljesen összezavarta az egykori és mai teológusokat, amikor arról ír, hogy az erényes ember elméje csupán vándor, vendég, és csak ideiglenesen tartózkodik a testben és a földön, igazi otthona a menny. Hasonlóképpen a bölcs ember is csak vendég, vándor a testben, olyan, mint aki idegen földön él, erényei viszont azt mutatják, hogy máshova tartozik. Tehát az erények egy másik világból származnak. Római oldalról, jóval később Marcus Aurelius ezt mondja: „Az élet küzdelem és átmeneti tartózkodás [*παρεπίδημία*] egy idegen országban.”¹⁴² A hellenista dualista antropológiák megjelenítik tehát az akkori társadalmi körülményeket. Az első század korszelleme nyilván áthatotta a keresztyén antropológiát is, a testről és lélekről alkotott gondolkodást, felfogást. Némi retorikával árnyalni lehetett ezeket a nyelvi meghatározottságokat, ám volt egy adott fogalomkészlet, fogalomreferencia, és azt kellett használni, azzal kellett megszólítani, az evangéliumot hirdetni és vigasztalni. Az inkarnáció viszont ellen-korszellemként lényegesen új szempontot érvényesített, amelyet azóta is értelmezni próbálunk.

2. Az idegenek és jövevények ószövetségi vonatkozásai

A LXX két esetben használja a *παρεπίδημος* kifejezést, a héber *גֵר*, illetve *תּוֹשָׁב* szavak fordításaként, de gyakrabban fordítja a *παρεπίδημος* lexikális, illetve teológiai párjával, a *πάροικος*-szal. A két szót alkalmanként felváltva használja, például az ősatya Ábrahámra a Gen 23,(2–)4-ben: „Amikor meghalt Sára Kirjat-Arbában, azaz a Kánaán földjén lévő Hebrónban, Ábrahám bement Sarához, hogy meggyászolja és elsirassa őt. Majd fölkelte Ábrahám a halottja mellől, és így szólt a hettitákhoz: Jövevény és idegen [*גֵר-תּוֹשָׁב*] – *Πάροικος καὶ παρεπίδημος*] vagyok köztetek. Adjatok nekem sírhelynek való birtokot nálatok, hogy oda temethessem halottamat!” A Zsolt 39,13/LXX 38,13-ban az Isten segítségéért esedező nevezi magát jövevénynek, betelepültnek: „Hallgasd meg imádságomat, Uram, figyelj segélykiáltásomra!

¹³⁹ JOBES: *I Peter*, 37.

¹⁴⁰ JOBES: *I Peter*, 36–39.

¹⁴¹ STÄHLIN: *ξένος* címszó, *TWNTV.*, 1–36.

¹⁴² Részletesebb utalásokat ld. még KEENER: *i. m.* 142–143.

Könnyeim láttán ne légy néma, mert jövevény vagyok nálad, betelepült [כִּי גֵר אֲנִי עִמָּךְ תִּשְׁכַּח – πάροικος ἐγὼ εἰμι παρὰ σοὶ καὶ παρεπίδημος], mint minden ősom.”

Mózes idegen volt Midián földjén: „Az asszony fiút szült, ő pedig Gércsónak nevezte el, mert azt mondta: „Jövevény [גֵּר – πάροικος] lettem idegen földön” (2Móz 2,22). Az izraeliták Egyiptomban voltak jövevények (πάροικος; 5Móz 23,8), Elimélek pedig Móáb földjére ment, hogy ott jövevényként lakják (παροικῆσαι; Ruth 1,1).

A Kánaánban való letelepedés után a kifejezés nemcsak az ideiglenes jövevényt jelölte, hanem speciálisabban azt a „letelepedett idegent” is, aki folyamatosan Izráelben élt (2Móz 22,21; 23,9), és külön törvénybeli rendelkezések írták elő hogy az ilyen jövevényekkel és idegenekkel kedvesen és nagylelkűen kell bánni (3Móz 19,10.33–34; 23,22; 5Móz 14,29). Az alapelv pedig így szólt: „Szeressétek hát a jövevényt, mert ti is jövevények voltatok Egyiptomban!” (5Móz 10,19).¹⁴³

Mivel diaszpórában élő jövevényekről van szó és a levél rövidsége ellenére sűrűn hivatkozik az Ószövetségre, több kutató amellet foglal állást, hogy a megszólítottak, akiket a levél szerzője szórványában élő jövevényeknek nevez, diaszpóra-zsidókból lett keresztyének, ezért a megszólítás teológiai hangsúlyait elsődleges olvasatként fogadják el, szemben a történeti vagy társadalmi olvasattal.

3. Újszövetségi párhuzamok

Az Újszövetségben két levélben fordul elő az idegenek és jövevények duplikáció. A Zsid 11,13–16 az ősatyákra vonatkoztatja a két jelzőt, mivel soha nem volt állandó lakhelyük: „Hitben haltak meg ezek mind, anélkül, hogy beteljesültek volna rajtuk az ígéretek. Csak távolról látták és üdvözölték azokat, és vallást tettek arról, *hogy idegenek és jövevények* [ξένοι καὶ παρεπίδημοι] *a földön*. Mert akik így beszélnek, jelét adják annak, hogy hazát keresnek. És ha arra a hazára gondoltak volna, amelyből kijöttek, lett volna alkalmuk visszatérni. Így azonban jobb haza után vágyakoztak, mégpedig mennyei után.”

Az Ef 2,19–22 a pogánykeresztyénekre vonatkoztatja a két jelzőt: „Ezért tehát nem vagytok *többé idegenek és jövevények* [ξένοι καὶ πάροικοι], hanem *polgártársai* [συνπολίται] a szenteknek és háza népe Istennek .Mert ráépültetek az apostolok és a próféták alapjára, a sarokkő pedig maga Krisztus Jézus, akiben az egész épület egybeilleszkedik, és szent templommá növekszik az Úrban, és akiben ti is együtt épültök Isten hajlékává a Lélek által.”

A jövevény és idegen kifejezések tehát irodalmi és történeti párhuzamokban bővülködnek. Abban a szórványlétben, amelyben a kis-ázsiai keresztyének éltek, és amikor a római adminisztráció alatt több szubkultúra szerveződött, a kultúrától függetlenül a lehető legtermészetesebb volt az idegenség és jövevényesség létezési módja. Mindenkinek külön története volt arról, hogy miként került oda. De hogyan mondhatták el történetüket azok az idegenek, akik hallották az evangéliumot, befogadták azt, s akik Jeruzsálem és Róma közvetítésével kerültek érintkezésbe a misszionált, apostolok által plántált közösségekkel? A levélben is ott áll a határozott felszólítás, amely a Jézus mondását visszhangozza: „Lámpást sem azért gyűjtanak, hogy a véka alá tegyék” (Mt 5,15), „ezért legyetek készen mindenkor számot adni mindenkinek, aki számon kéri tőletek a bennetek élő reménységet” (3,15). Nos, valamilyen módon ehhez nyújt segítséget, szókészletet, tartalmat és érvet a szórványban élő jövevényeknek címzett levél. Ez is egy identitás, amivel a címzetteket az akkori társadalom és politikai hatalomgyakorlás illetett. Egy olyan identitás, amelynek nem szükségszerűen kellett öntudattá válnia. Vagy legjobb esetben, szerencsésebb esetben nem vált öntudattá. Az efézusi levél tagadása itt nyer értelmet: „többé nem vagytok idegenek és jövevények”.

¹⁴³ Ld. még 3Móz 19,33–34: „Ha jövevény tartózkodik köztetek az országban, ne nyomorgassátok! Olyan legyen a köztetek tartózkodó jövevény, mint a közületek való született izraeli! Szeressétek, mint magatokat, mert ti is jövevények voltatok Egyiptomban. Én, az ÚR vagyok a ti Istenetek!”

4. Teológiai megközelítések

a.) Az idegenségről és jövevénységről olvasva természetesen arra a teológiai gondolatra is asszociálhatunk, amely csírájában meg is jelenik a levélben. Ezt az Ószövetség is tisztán megfogalmazza több helyen: „A földet senki ne adja el véglegesen, mert enyém a föld, ti csak jövevények és zsellérek vagytok nálam” (3Móz 25,23). „Mi jövevények és zsellérek vagyunk előtted, mint minden őünk. Napjaink olyanok, mint az árnyék, amelyben állandóság nincsen” (1Krón 29,15). „Hallgasd meg imádságomat, Uram, figyelj segélykiáltásomra! Könnyeim láttán ne légy néma, mert jövevény vagyok nálad, betelepült, mint minden őöm. Ne nézz rám haraggal, hadd viduljak föl, mielőtt elmegyek, és nem leszek többé” (Zsolt 39,13–14). „Az Úr a föld és ami betölti, a földkerekség és a rajta lakók” (Zsolt 24,1).

Megvallani, hogy idegenek és jövevények vagyunk, azt jelenti: megvalljuk, hogy nem vagyunk magunkéi (Heidelbergi Káté, 1.), hogy teremtettek és megváltottak vagyunk mint Isten tulajdonba vett népe (2,9).

„Akik tehát Isten akaratóból szenvednek, azok is ajánlják lelküket a hű Teremtőnek, és cselekedjék a jót!” – vigasztal és buzdít a levél szerzője a 4,19-ben. Semmilyen birtoklevél vagy telekkönyv nem ruházza fel Isten népét abszolút tulajdonjoggal. Idegenek és jövevények, mert felismerik azt, hogy nem rendelkeznek életük felett: senki nem tudja megszabni élete kezdetét és végét.

Miroslav Volf horvát teológus, ezt jegyezte meg frissen megjelent, *The Home of God* című könyvének felkonferálásban: „A történelem akkor ér véget, amikor a világ Isten otthonává válik.”¹⁴⁴ A történelem akkor el sem kezdődött, ha mégis, akkor mi tettük és tesszük minden engedetlenségünkkel idegenné és jövevénné Istent az ő lakóhelyén.

b.) A megváltásban Isten másodszor is lakóhelyül választotta a földet. Jézus Krisztus nélkül idegenként és jövevényként szemléljük Istent. *Jézusnak és mai tanítványainak idegenségéről* pedig a következő megállapításokat teszi Bonhoeffer: „Szenvednek a világért, annak bűne, sorsa, boldogsága miatt. A világ ünnepel, ők pedig félreállnak; a világ kiáltja örüljete az életnek, ők pedig gyászolnak. Látják, hogy a hajó, amelyen ünnepi ujjongás tombol, már léket kapott. A világ haladásról, erőről, jövőről ábrándozik, a tanítványok a végről, az ítéletről, Isten országának megérkezéséről... Ezért idegenek a tanítványok a világban... idegenként annak erejéből élnek, aki annyira idegen volt a világnak. Ez a vigaszuk, jobban mondva ez a vigaszuk a Vigasztalójuk...”¹⁴⁵

c.) Idegenek és jövevények, utalhatnak egyfajta eszkatológiai identitásra is. A levélnek az az üzenete, hogy az idegenség, legyen az római, görög vagy zsidó háttérű, nem szűnik meg a keresztség által, sőt tovább fokozódik. John Elliott például azt mondja, hogy az indicativust imperativusként kell értenünk: legyetek idegenek és jövevények! A levél legelső versében a szerző Kis-Ázsia jövevényeiként szólítja meg a hallgatóit. Ezzel nem megbántani és bosszantani kívánta őket, mert akkor a rágalmozó csőcselékhez csatlakozott volna, vagy valamilyen császári rendelet terminológiáját fogadta volna el érvényesnek. Gesztusával azt juttatja kifejezésre, hogy az új egzisztenciában is megmaradnak a földi paraméterek. A keresztség vize nem mossa el a földrajzi határokat, a társadalmi megbélyegzéseket, a rétegződéseket, az emberi rendeket; a szolga továbbra is megmarad szolgának. Az idegenség a szenvedés lehetséges és valós forrásaként fogja végigkísérni a megkeresztelteket egész életük folyamán: „Szeretteim! A szenvedés tüze miatt, amely megpróbáltatásul támadt közöttetek, ne csodálkozzatok úgy, mintha valami meglepő dolog érne titeket” (4,12). Ám ez vers nem mondja el a teljes üzenetet. Ugyanis az idegenség nemcsak a szenvedés forrása, hanem a vigasztalás és a reménység is, különösképpen akkor, ha a keresztyén identitás öntudattá válik. A levél szövege világosabban beszél erről a fordulatról, mint gondolnánk: „Most pedig

¹⁴⁴ VOLF, Miroslav – MCANNALLY-LINZ, Ryan: *The Home of God: A Brief Story of Everything. Theology for the Life of the World*, Brazos Press, Grand Rapids, 2022, 4–5.

¹⁴⁵ BONHOEFFER, Dietrich: *Követés. Luther* – Harmat Kiadó, Budapest, 2022, 84–85.

titeket is megment..., a keresztség, amely nem a test szennyének lemosása, hanem könyörgés Istenhez jó lelkiismeretért a feltámadt Jézus Krisztus által” (3,21). A keresztség a minőségi ugrás lehetőségét nyitja meg, amelyet az eszkatológia két gyújtópontja tesz könnyebbé: az, amit Isten kijelentése eddig leplezett és világossá tett, és az, ami még rejtve van. A levélben egyszerre találunk megvalósult (1,8–9; 2,18–19) és jövőre mutató eszkatológiai képzetet. Ez a végső időkről, az üdvösségről szóló összetett gondolkodás, hitvilág, amely nyelvi szinten is megmutatkozik, egy elliptikus eszkatológiai struktúrát hoz létre és ez a struktúra fogalmi kifejeződést nyer az idegenek és jövevények által.

Összegzésképp elmondható, hogy nehéz világosan meghúzni az „idegenek és jövevények” kifejezések történeti és teológiai olvasatának határait, hiszen a kis-ázsiai Krisztus-követők egyszerre élhették át a földi hontalanságot és azt is, hogy megkeresztelkedése révén, tehát lelki értelemben a hívő ember (akár zsidó, akár pogány háttérből származik) környezetében egyre idegenebbül érezte magát.¹⁴⁶

1.2.2. A címzettek történeti elemzésének módszere

Ahhoz, hogy pontosabb megközelítést adjunk a címzettek történeti háttéréről, hosszabb utat kell bejárunk. Ebben a munkában segítségünkre lesznek azok az utóbbi időben megszorodott társadalomtudományi értekezések, amelyek egyre nagyobb figyelmet szentelnek az 1Pt-nek.¹⁴⁷ J. H. Elliott pionír munkája, *A home for the homeless*, egy olyan újszerű metódust jelentett a teológiatudományban, amely sokakat inspirált és új utat mutatott a kutatásban. Az 1976-os évet Robert I. Webb is 1Pt aranyévének tekinti, mert Elliott munkája az Újszövetség „egzegetikai mostohagyerekének” rehabilitációját indította el.¹⁴⁸ Elliott arra ösztönöz mindenkit, hogy hasonló elköteleződéssel kutassák a szöveg társadalmi gyökereit, azzal a céllal, hogy a „test és lélek” újra egymásra találhasson.¹⁴⁹ Megjegyzendő, a társadalomtudományi megközelítés nem helyettesítheti, és nem teszi fölöslegessé a történet-kritikai vizsgálatot. Inkább úgy tekinthetünk rá, mint kiegészítőjére, ugyanis a társadalomtudományoknak is az a célja, hogy betekintést nyújtsanak az újszövetségi iratok és a körülötte kialakult hagyományok *Sitz im Leben*-jébe.¹⁵⁰ A két tudomány kiegészíti egymást és kölcsönösen megerősíthetik állításaikat.

Az innovatív megközelítés tehát a diakronikus elemzés részét képezi, még akkor is, ha a szinkronikus tanulmányok nagyobb szimpátiával üdvözölték, mint a történet-kritika térnyerését. Ennek a szimpátiának meglepő következménye van, ugyanis az újszövetségi kutatásban létrejött a klasszikus-retorikai kriticismus és a társadalomtudományi-kritika szövetsége: társadalom-retorikai kriticismus (socio-rhetorical criticism). Az ilyenfajta szövetségekből a szöveg, pontosabban annak üzenete profitál a legtöbbet.¹⁵¹

A hagyományos értelmezés szerint a levél megírásának oka, mozgatója nagyon tömören a *szenvedés*.¹⁵² Ám mi okozta ezt a szenvedést? Milyen első századi eseményekhez köthető?

A külső tényezők szemléltetése *három lépésben* kerül kidolgozásra. Először az üldözések témakörét járjuk körbe, hiszen több kutató szerint a legkézenfekvőbb és legnyilvánvalóbb magyarázatát szolgáltatja a korai keresztyének szenvedéseire. Második lépésként a társadalmi dimenzió elemeit tárjuk föl és az ezzel összefüggő azon diszfunkcionális folyamatokat,

¹⁴⁶ FELDMEIER: *1 Peter*, 147.

¹⁴⁷ HORRELL: „Ethnicity, Empire, and Early Christian Identity”. In: MASON–MARTIN: *Reading 1–2 Peter and Jude*, 135–136.

¹⁴⁸ WEBB: „The Petrine Epistles: Recent Developments and Trends”, 395.

¹⁴⁹ HORRELL: „Ethnicity, Empire, and Early Christian Identity”. In: MASON–MARTIN: *Reading 1–2 Peter and Jude*, 136; BARTON: „Historical Criticism and Social-Scientific Perspectives in New Testament Study”. In: GREEN, Joel B.: *Hearing*, 34–64.

¹⁵⁰ CAMPBELL: *Honor, Shame and Rhetoric in 1 Peter*, 11.

¹⁵¹ CAMPBELL, *Honor, Shame and Rhetoric in 1 Peter*, 28.

¹⁵² CARSON–MOO: *An Introduction*, 626;

amelyek gyógyítását ez a levél is előmozdítani kívánja, és végül a gyarmatosítás újszerű elméletének bemutatására kerül sor, amire már eddig is többször utalás történt, és ami azt mutatja, hogy más lehetőségek is megnyílnak előttünk akkor, amikor a péteri keresztyének politikai-társadalmi helyzetét a hagyományos értelmezések újragondolásával együtt (és más összefüggések mentén) tárgyaljuk.

1.2.3. Történelmi ok: keresztyénüldözések és a πύρωσις talánya (1Pt 4,12)

Péter első levelét általában a keresztyénüldözésekkel hozzák összefüggésbe a szenvedésre való sűrű utalásai miatt. Ez a történelmi interpretáció a péteri szerzőség megkérdőjelezését vonta maga után. Mivel a Péter-kutatás egyik központi kérdése a szenvedés forrásának meghatározása, ezért nem kerülhetjük el, hogy ne érintsük ezt a kérdéskört. A korai keresztyének szenvedéseinek legnyilvánvalóbb oka valóban szorosan összefügg az üldözésekkel. Az 1–2. századi keresztyénség történetét megpecsételi és befolyásolja annak a három római császárnak az uralkodása, akiknek uralkodása idején üldözték a keresztyéneket. A következő császárokról van szó: Nero (54–68), Domitianus (81–96) és Traianus (98–116). Arra a kérdésre kell választ találnunk, hogy milyen mértékben voltak fenyegetve ezektől a hivatalos üldözésektől a péteri keresztyének, amivel szoros összefüggésben áll az irat datálásának kérdése is. Ehhez támpontot nyújtanak a szerző üldözésre vonatkozó megjegyzései: „aki bántalmaz titeket” (3,13), „fenyegetésüktől ne ijedjete meg, se meg ne rettenjete meg” (3,14), a „szenvedés tüze” (4,12), „ugyanazok a szenvedések telnek be testvéreiteken e világban” (5,9).

Több bibliatudós szerint ezek a kijelentések a három császár valamelyikének intézkedéseire köthetők. Sőt, a hagyomány a „szenvedés tüzét” (4,12) úgy értelmezi, mint utalást a Nero uralma alatti római tűzvészre (Kr. u. 64).¹⁵³

A legújabb kutatások azonban megkérdőjelezzik, hogy a levél háttérben hivatalos üldözést kellene feltételeznünk. Érvelésük öt pontban foglalható össze.

1. Történetileg nem bizonyítható, hogy e három üldözés bármelyike Kis-Ázsiát is elérte volna. Nero véres akciói Rómára és környékére redukálódtak, és általánosan elmondható, hogy a Jézust követők elleni erőszak a közösség zsidó vezetőire/tagjaira összpontosított.¹⁵⁴ A Kis-Ázsiára kiterjedő hivatalos keresztyénüldözések későbbre datálhatóak. Ezzel összefüggésben jelentős adatot szolgáltat az ifj. Plinius (Bitinia-Pontusz kormányzója) és Traianus császár (98–116) között folytatott levelezés (Kr. u. 109–111). Plinius kivégeztette azokat a keresztyéneket, akik megtagadták, hogy áldozatot mutassanak be a római császárnak, de még ebben az összefüggésben sem létezik olyan „hivatalos, elterjedt politikai határozat a keresztyénnel szemben”,¹⁵⁵ ami hasonló esetekben automatikusan aktiválható lenne. Ezért is született meg ez a bizonyos kordokumentumnak számító levelezés, amelyben a kormányzó a császár eligazítására szorul ebben az új helyzetben, mivel konkrét dekrétum nem létezett. Annak a szenvedésnek a forrása, amit a testvérek világszerte megtapasztaltak sokkal árnyaltabb és komplexebb folyamatokat feltételez, olyanokat, amelyeket nem lehet kizárólag a hivatalos üldözéssel megmagyarázni.

¹⁵³ JOBES: *1 Peter*, 8; ld. a téma bővebb kifejtését DAVIDS: *A Theology*, 112–118.

¹⁵⁴ A keresztyének HOPKINS, Keith, ed. KELLY, Christopher: *Sociological Studies in Roman History*. (Cambridge Classical Studies), Cambridge University Press, 2017, 442. A római állam üldözéseire lásd kiegészítő olvasmányként EHRMAN, Bart D.: *A keresztyénség diadala. Hogyan térítette meg egy apró, betiltott szekta az egész világot?* Cser Kiadó, Budapest, 2019, 197–199.

¹⁵⁵ ACHEMEIER: *1 Peter*, 32.

2. Noha a πύρωσις a római tűzvész¹⁵⁶ anakronisztikus, projektált olvasatát a hagyomány talán a Jel 18,9.18¹⁵⁷ közvetítésével erősen meghatározta, mégis amennyiben inkább a szövegre figyelünk, láthatjuk, hogy bizonyos fokig a levél magyarázatot ad annak használatára. Elsőként érdemes azonban utalnunk, a tűz gazdag szimbolikájára¹⁵⁸, amit Seneca híres mondása, szekuláris szemszögből találóan összegez: *ignis aurum probat, miseria fortes viros* („az aranyat a tűz próbálja ki, a kemény embereket a nyomorúság”; Sen. *Prov.* 4.9.).¹⁵⁹ Jobes, Best és Davids egyetértene abban, hogy a „szenvetés tüze” nem csak a fizikai üldözéssel hozható kapcsolatba, mint amilyen Nero brutális „keresztyén-égető” akciója volt, hanem azokkal a (lelki-társadalmi) próbákkal is, amelyek hitük kompetenciáit és határait tesztelik. Geréb Zsolt észrevételeit idézzük itt, amikor a tűz, mint próba bibliai példáit és ennek a teológiai gondolatnak a komponenseit (különböző hatásfokú, a próba és tűz Isten akaratával való összekapcsolása, stb.) listázza: Jer 9,6; Zak 13,9; Zsolt 66,10.12; Péld 17,3; 27,21; Sírak 2,3; 1Kor 3,13; Jel 3,14. Ebből is jól látható, hogy a tűz szimbolikája különösen a prófétai szövegekben és a bölcsességirodalomban gyakori.¹⁶⁰

Ezt az álláspontot a levél szinkronikus olvasata is támogatja, ugyanis a levél üzenete a „tűz” inkluzív képében kereteződik: „hogy a ti megpróbált hitetek, amely sokkal értékesebb a veszendő, de *tűzben* kipróbált aranyból, Jézus Krisztus megjelenésekor méltónak bizonyuljon a dicsőre, a dicsőségre és a tisztességre” (1,7). Érdekes, ahogyan a tűz szimbolikájának egy másfajta, nevezetesen apokaliptikus színezete a 2Pt-ben is hangsúlyos üzenetet hordoz (vö. Mt 3,12; 13,40; 2Thessz 1,8).

3. Az 1Pt első házitáblája szerint a címzettek arra kapnak felszólítást, hogy a világi felsőbbtség iránt engedelmes magatartást tanúsítsanak, hiszen „a gonosztevők megbüntetését és a jót cselekvők megdicséresét” ők biztosítják (2,14). A levél hangulatára jellemző tehát egyfajta pozitív viszonyulás a világi kormányzást, jelen esetben a római adminisztrációt illetően. A hivatalos üldözések szörnyűségei (már Nero idejében is, a 60-as években) azonban kevésbé engedhettek volna meg hasonló pozitív, elismerő hangnemet, főleg egy körlevél esetében, amely szélesebb olvasókört feltételez.

4. Achtemeier alapvetően három típusú üldözési modellt különböztet meg: (a) általános hivatalos üldözés, (b) lokális hivatalos üldözés és (c) lokális nem hivatalos üldözés.¹⁶¹ A levél szövegének tanúságát figyelembe véve, azt a következtetést vonhatjuk le, hogy amennyiben a levél keletkezésének idején voltak is üldözések Kis-Ázsia északi térségében, ezek helyi, nem hivatalos jellegűek lehettek. Selwynnel egyetértve feltételezhetjük, hogy a péteri keresztyéneket ért üldözések szétszórtak és partikulárisak, mintsem egyetemesen szerveződők voltak. Inkább tekinthetők incidenseknek, mintsem politikai ambíciónak/tendenciának, összességében bárhol megjelenhettek, kiszámíthatatlanok, kontrol nélküliek voltak.¹⁶² Moss,

¹⁵⁶ A tűzvészről megemlékező kortárs római szerzők (Josephus, Seneca, Juvenalis, Martialis) hallgatnak a Nero uralkodásához köthető katasztrófáról. Tacitus lesz az első, aki a második század elején ír róla az *Annalesben* (15.38–44), rávilágítva arra, hogy Nero császár egyre inkább elidegenedett a néptől. Álljon itt Keener összegzése (saját fordításban): „Végül már a feltehetően gondatlanságból keletkezett tűzvész miatt is őt okolták, és azt rebesgették, hogy szándékosan gyújtatta fel a várost. Nero ezt a folyamatot akarta megállítani, és bűnbakokat keresett, akiket megvádolhatott a gyújtogatással. Tacitus szerint ezek a római keresztyének lettek. Őket a köznép már egyébként is megvetette embergyűlöletük miatt.” KEENER: *1Peter*, 122. Lásd még részletesebben PECSUK Ottó: A Nero-féle keresztyénüldözés történeti kérdéseiről (*Collegium Doctorum*, 2022.18.1.: 90–102).

¹⁵⁷ „Sírni és gyászolni fognak miatta a föld királyai, akik vele paráználkodtak és dőzsöltek, amikor látják a tűzvész füstjét”; „és amikor látták a tűzvész füstjét, így kiáltottak: Van-e hasonló a nagy városhoz?”

¹⁵⁸ A tűz motívum újszövetségi áttekintéséhez KÓKAI-NAGY Viktor: Tűz az Újszövetségben. In: *Orando et Laborando*, szerk. KUSTÁR Zoltán, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2006, 77–88.

¹⁵⁹ Lásd SENECA: *Seneca prózai művei*. 2. kötet. Ford. Bollók János, Kopeczky Rita, Kovács Mihály, Szőke Ágnes, Takács László. Budapest, Szenzár kiadó, 2004, 24; JOBES: *1 Peter*, 9.

¹⁶⁰ Ld. bővebben GERÉB: *Péter első levelének magyarázata*, 151–152.

¹⁶¹ ACHTEMEIER: *1 Peter*, 28–36.

¹⁶² SELWYN: *St. Peter*, 55.

aki az első századok keresztyén martirológia történeti és teológiai elemeit kutatta, kijelenti, hogy ez a kiszámíthatatlanság jóval nagyobb veszélyt jelentett, mint az aktuális agresszió, és így alakulhatott ki – például az 1Pt és a Jel kapcsán – egy paranoid és hisztérikus retorika.¹⁶³ Mi is úgy vélhetjük, attól, hogy a jelek egyre inkább arra mutatnak, miszerint nem hivatalos üldözésről van szó, mégsem állíthatjuk azt, hogy ez minőségében, illetve súlyosságában eltérne a szervezett üldöztetéstől. Ahogy Moss megállapítja, nincs objektív, történelmen átívelő spektrum, amelyhez viszonyítva az üldöztetés különböző eseteit mérni lehetne.¹⁶⁴ Az események történeti elhelyezése nem jelent rangsorolást és értékítéletet sem.

5. A hivatalos üldözés koncepciója ellen szól az is, hogy a szerző nem utal egyetlen egyszer sem saját szenvedéseire, emiatt arra is gondolhatunk, hogy nem érezte magát fenyegetve sem egy esetleges fogságtól, sem Nero császár vezetőket sújtó üldözésétől.

6. Az üldöztetések problémakörét tovább kívánja árnyalni Williams–Horrell legújabb Péter-kommentárja. Szerintük a tudománynak túl kellene lépnie a „hivatalos” vs. „nem hivatalos” kettősségen. Ez nem jelenti azt, hogy ami a Péter első levelében van, az egyszerre hivatalos és nem hivatalos üldözésről szól. Inkább arra törekszenek, hogy problematizálják a „hivatalos” és „nem hivatalos” közötti dichotóm megkülönböztetést, és újra leírják a valószínűsíthető tapasztalatokat és folyamatokat. Ez a két elnevezés nem alkalmas arra, hogy teljes mértékben megragadja a keresztyének által az első néhány évszázadban megélt konfliktus összetettségét. Sokkal inkább arra kellene összpontosítani, hogy a konfliktus milyen módon eszkalálódhatott a különböző fokozatokon keresztül, így különböztetve meg a konfliktus nem eszkalálódott formáit, amelyek gyakran informális eszközökkel találtak megoldást (pl. szóbeli bántalmazás, megkülönböztetés), és a konfliktus eszkalálódott formáit, amelyeket általában - bár nem mindig (pl. tömeges megkövezés) - hivatalos csatornákon keresztül oldottak meg, tekintettel arra a vádhatósági eljárásra, amellyel a nyilvánosság tagjai vádat emelhetek (pl. törvényszéki perek, ad bestias kivégzés). Az első három évszázadban azonban még az ilyen típusú megkülönböztetéseknek is megvannak a maguk korlátai – állítják, hiszen a római Kis-Ázsiában az informális konfliktusok gyorsan és könnyen át tudtak alakulni valami hivatalosabbá és kiélezettebbé.¹⁶⁵

7. A fentebb vázolt érvek és a keresztyénüldözések kortörténeti szempontjainak újraértékelése lehetővé teszi azt a felvetést, amihez mi is csatlakozhatunk, hogy a levél még Péter életében keletkezett, Nero intézkedései előtt, az első század derekán.¹⁶⁶

1.2.4. A levél társadalmi kontextusa

A társadalomtudományi analízis eredményei a külső tényezők meghatározását igen árnyalttá és többértékűvé teszik. Ám ha a fenti kitekintés értelmében mégsem a hivatalos üldözéseket tartjuk a legfőbb oknak a levél megírásához, milyen más tényezők jöhetnek számításba?

Előre kell bocsátanunk, hogy a szociológiai kutatások fókuszában legtöbb esetben a keresztyének és a pogány kívülállók közötti *konfliktus eredete/forrása* áll (2,12; 2,18–20; 3,9; 3,14–17; 4,4; 4,12–16; 5,8 – 9) és nem a szerzőség kérdésének eldöntése.¹⁶⁷ A társadalmi konfliktusnak, amely nyilvánvalóan szenvedést okozott a megszorodott keresztyéneknek (1,6), több aspektusa van, és nagyobb hatást gyakorol az 1Pt megértésére, mint azt első látásra gondolnánk. A különböző társadalomtudományi következtetések nem kompetitíven, hanem komplementárisan viszonyulnak egymáshoz, és ez a komplementaritás nagyban hozzájárul a levél megértéséhez.

¹⁶³ MOSS, Candida R.: *Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions*, Yale University Press, New Haven–London, 12. 50–51.

¹⁶⁴ MOSS: *i.m.*, 51.

¹⁶⁵ WILLIAMS–HORRELL: *I Peter*, első kötet, 241.

¹⁶⁶ KEENER: *1Peter*, 60.

¹⁶⁷ CAMPBELL: *Honor, Shame and Rhetoric in 1 Peter*, 27; ELLIOTT: *A Home for the Homeless*, 13.21.

A következőkben lépésről lépésre haladva tárgyaljuk a releváns komponenseket: (1) társadalmi-gazdasági mátrix, (2) társadalmi profil, (3) szegény és becsület, (4) a keresztyénség, mint (anti)szociális közösség, és végezetül a társadalmi kérdések konklúziójaként (5) a többirányú elköteleződés.

1.2.4.1. Társadalmi-gazdasági mátrix – heterogenitás minden szinten

A társadalmi kép megrajzolásában fontos ismételt megemlíteni, hogy Kis-Ázsiának egy nagyobb kiterjedésű régiójáról van szó, ahol a déli területhez képest kevesebb és egymástól távolabbra fekvő kisvárosok vannak. Az elsősorban őslakosokból, görög illetve római betelepülőkből álló lakosság tovább diverzifikálódik más migráns nemzetekkel (frig, kelta, perzsa, zsidó). A kultuszok sokszínűsége jellemzi a térséget. Ma, a kappadókiai holdistennő imádatától kezdve, Cybele és Artemisz, a monoteista Attis (a „legnagyobb”) kultuszán át, egészen a zsidóságig.¹⁶⁸ Jellemző továbbá a nyelvi sokféleség,¹⁶⁹ ám ez a nyelvi-etnikai-kultuszi sokszínűség nem asszimilálódott valamiféle egységgé, az akkor uralkodó görög-római kultúrába.¹⁷⁰

Elliott feltételezése szerint a megszólítottak többnyire vidéken élők lehetnek és egy kiszolgáltatott szocio-gazdasági helyzetben élnek (lásd a külön figyelmet kapott szolgákra vonatkozó házitáblát: 1Pt 2,18–25).¹⁷¹ Selwyn ezt az Elliott által felvetett kiszolgáltatottságot a *vagyon eloszlásának deficitjéhez* köti inkább. Azt valóban a szöveg is érzékelteti, hogy vegyesen jelennek meg szegényebb és tehetősebb csoportok a címzettek között (lásd a szolgák után a jól szituált nők öltözkészére, hajviseletére és ékszerhordozására vonatkozó apostoli rendelkezéseket – 3,3).¹⁷² A többnyire ellentmondásos,¹⁷³ homályos adatok miatt nehéz feladat egy gazdasági összképet nyújtani, éppen ezért erre vonatkozólag csak a szövegre hagyatkozunk és elhagyunk bármilyen gazdasági kategorizálást. A kategóriák felállításán túl, a megértésünkben előbbre vivő kérdés inkább az, hogy a keresztyén közösségen belül milyen jelentősége lehet a különböző gazdasági háttérből érkezőknek? Mert egyértelmű, hogy a szerző nem tagadja le ezt a fajta különbözőséget, nem tesz úgy, mintha nem lenne valóság, de a gazdasági kérdések miatti feszültségeket sem hangsúlyozza. Ebben kiemelkedő példa a gazdagabb nőknek szóló passzus, ahol a szerző finomhangolással tanít arról, hogyan kell bánni a vagyonnal, a „vannal”, anélkül, hogy megszegyenítené a talán első századi görög-római hatás alatt levő feleségeket: ne dicsekvésre, hanem a jónak a cselekvésére használják (implicit utalás a jótékonykodásra – 3,6) A levél tanítása ebben is inkluzív jellegű: mindenki adja meg egymásnak a tiszteletet, legyetek alázatosak és kerüljétek a közösség kárára menő nyereszkeskedést (5,2–3).¹⁷⁴

A további részlet kibontására a jelen dolgozat keretei nem alkalmasak, ezért az előző gondolatokat figyelembe véve levonhatjuk azt a következtetést, hogy Kis-Ázsia társadalmi

¹⁶⁸ SELWYN: *St. Peter*, 50.

¹⁶⁹ Ismereteink vannak arról, hogy például Kappadokiának saját nyelve volt a Krisztus előtti századokban, és az első században sem állt át a görög nyelvhasználatra, hanem előnybe részesítették az arám nyelvet (ld. bővebben Jobes: *1Peter*, 47).

¹⁷⁰ Vannak kutatók, akik ez alól kivételnek tekintik Pontuszt (ld. JOBES: *1 Peter*, 22).

¹⁷¹ ELLIOTT: *A Home for the Homeless*, 59–73.

¹⁷² SELWYN: *St. Peter*, 49.

¹⁷³ Williams megkérdőjelezi Elliott következtetéseit, mivel azok túlságosan leegyszerűsítik az akkor gazdasági viszonyokat. Legproblémásabbnak Elliott alábbi mondatát tartja: „minden vidéki lakos gazdaságilag kiábrándító szegénységben élt.” Szerinte a péteri keresztyének többségének szocio-gazdasági kondíciói valahol a nyomorúság/szegénység és a korlátlan gazdagság között mozogtak (ld. bővebben WILLIAMS: *Persecution in 1 Peter*, 104–128).

¹⁷⁴ Ez a rövid utalás arra is mutathat, hogy ezek a keresztyén gyülekezetek nem voltak szegények, hanem olyan tagokkal is rendelkeztek, akiknek lehetőség volt a hatalom és pozíció általi a nyereszkesedésre.

mátrixa alapvetően egy etnikai-spirituális-gazdasági feszültségekkel és konfliktusokkal terhelt közeg, és mint ilyen bármikor okozhatott fizikai vagy lelki szenvedést és nehézséget.

1.2.4.2. Egy szociológiai profil: *πάροιχος* (1,17; 2,11), *παρεπίδημος* (1,1; 2,11) és a szektás identitás

A péteri keresztyéneket a levélszöveg következetesen jövevényeknek és idegeneknek nevezi. Korábban a címzettek azonosításában már jeleztük azokat az alapvető kérdéseket, amelyeket eme duplázás felvet. Ebben a bekezdésben viszont kifejezetten a társadalmi vonatkozásokat tárgyaljuk, úgy ahogy az Elliott értelmezésében megjelenik.

Elliott a *πάροιχος* és *παρεπίδημος* kifejezéseket lexikális és szociokulturális szemszögből értelmezi és ennek a kutatásnak az eredménye alapján jut arra a következtetésre, hogy az 1Pt a „home for homeless” (otthon az otthontalannak) Rómából származó péteri kör ideológiájának az alapdokumentuma. Ennek fényében Elliott azzal érvel, hogy a *πάροιχος* és az *οἶκος* (*πνευματικός*) szavak nemcsak nyelvileg, hanem szociológiailag és teológiailag is korrelálnak.¹⁷⁵ Az eredeti címzettek megnevezései társadalmilag kondicionáltak. A levél egésze arra fókuszál, hogy Isten házában „lakói” társadalmi kapcsolataikban fenntartsák az ebből adódó megkülönböztetést és az ebből fakadó „tekintélyüket” (*idegenek*).¹⁷⁶ Elliott fenntartja azt az első századi keresztyénségre vonatkozó hagyományos elképzelést, amely szerint a keresztyénség követői elsődlegesen a társadalom alacsonyabb rétegeiből kerültek ki. Szerinte a péteri keresztyének is egy társadalmilag marginalizálódott réteghez tartoztak.

E kulcsfontosságú fogalmak társadalmi olvasata mellőzi a metaforikus perspektívát, megerősítve azt a meglátást, miszerint Kis-Ázsiában a politikai, jogi és társadalmi állapotok hangsúlyosabbak voltak a lelkeségnél.¹⁷⁷ A levél címzettjei kulturális kirekesztettséget és hátrányos megkülönböztetést tapasztalnak, ugyanis egy olyan „szektának” a tagjai, amely a megtérés-exkluzivizmus, a kizárólagosság vonásait hordozza. Szenvedésüknek kevés köze lehet a hivatalos római politikai törekvésekhez és a keresztyének kriminalizációjához. Elliott ezt tartja a szociális krízis alapvető okának: egy olyan időszakról van szó, amikor a keresztyén mozgalom terjedése és [szerkezetének/formának] növekvő láthatósága gyanakvással, félelemmel, ellenségeskedéssel találkozott. 1Pt választ ad egy olyan probléma-csomagra, amely a szekta partikularitása és a társadalmi konformitás erői között feszül.¹⁷⁸ Ennek nyomán a péteri üzenet egy társadalmi imperatívusz, amelyben a közösségek felszólítást kapnak arra, hogy megőrizték teológiai különbözőségüket (Elliott szóhasználatában a szektás identitásukat) úgy, hogy távolságot tartanak az őket körülvevő, jelen esetben Kis-Ázsia társadalmi folyamataitól. Így az *idegen* jelző indicativusi jellege helyett inkább imperativusi jegyeket kap: legyenek és maradjanak meg idegeneknek!

A fenti ismertetésre és általánosan Elliott munkásságára vonatkozóan azt érzékeljük, hogy mind szókincsében, mind gondolataiban kritikus határokat feszeget, és nem tévedünk, ha azt mondjuk, hogy sok esetben átlépi a péteri szöveg kereteit. Itt elsősorban a *szekta* fogalom erőteljes használatára és a köré fölépített retorikára gondolhatunk.¹⁷⁹ Mindazonáltal módszertanilag új utakat nyitott meg és ezek az új metodológiai gyakorlatok igazolják Elliott teológiai jelentőségét. Őelőtte a társadalmi dimenzió jelentősége valóban csak marginálisan jelent meg a péteri keresztyének kutatásában és meghatározásában.¹⁸⁰

¹⁷⁵ Elliott: *A home for the Homeless*, 23.

¹⁷⁶ Elliott: *A home for the Homeless*, 229.

¹⁷⁷ ELLIOTT: *A home for the Homeless*, 35.

¹⁷⁸ ELLIOTT: *A home for the Homeless*, 225.

¹⁷⁹ A szekta belterjes retorikájára ellenreakcióként fogadhatjuk Balch észrevételét: 1Pt sokkal inkább a társadalmi közeledésre bátorít, hogy minimalizálja az elidegenedést (ld. bővebben JOBES: *1Peter*, 3–4).

¹⁸⁰ WILLIAMS: *Persecution in 1 Peter*, 16. Más, hasonló következtetésre jutó bibliatudós: Campbell, Carson és Moo.

1.2.4.3. Becsület és szégyen – a rágalmozás, mint egy értékrend tünete

1Péter társadalomtudományi exegézisében egyre több olyan tanulmány lát napvilágot, amely a *becsület-szégyen* párost, mint a mediterrán kultúra központi értékrendjét taglalja.¹⁸¹ A mediterrán térség szocio-antropológiai jelenségei iránti debütáns érdeklődés John G. Peristiany nevéhez fűződik (*Honour and Shame: The Values of the Mediterranean society*, 1956). Az ő hatására indult el egy olyan folyamat a bibliatudósok körében, amely az újszövetségi iratok társadalmi újradefiniálását tűzte ki célul, természetesen Peristiany következtetései mentén: „a *becsület* a korabeli társadalmi értékek társadalmi piramisának a csúcsa, és mint ilyen az értékek hierarchikus sorrendjét kondicionálja. Áttekintve az összes többi társadalmi besorolást, a társadalom tagjait két alapvető kategóriába osztja: vannak a becsülettel felruházottak és az ettől megfosztottak.”¹⁸² Ezt a megállapítást Campbell is átvette és tovább alkalmazta 1Péter társadalmi stratégiájára. Kutatásának végére érve elégedettséggel és meggyőződéssel konstatálja (saját fordításban): „Megvizsgáltam a becsület-szégyen szemantikai terét Péter első levelében, és úgy találtam, hogy erőteljesen képviselteti magát. Rendkívül sok, közszégyennel és közmegbecsüléssel összefüggő kifejezés fordul elő benne, és ez a túlreprezentáltság erősen utal arra, hogy Péter aggodalmait elsősorban a becsülethez köthetőek, az ősi mediterrán világ elsődleges kulturális értékéhez.”¹⁸³ Campbell értelmezésében tehát a péteri keresztyéneket ért rágalmozások egy olyan kultúrának a tünetei, ahol a viselkedés egy sajátos értékrendre, a becsület megőrzésére és a megszégyenülés elkerülésére irányult. A megszégyenítés (*dishonor*) annak a következménye, hogy a keresztyének a nyilvános gúnyolódásra és a becsületük megőrzésére nem reagáltak kielégítően/megfelelően (vö. 2,12.19–20; 3,16; 4,4.13–14.16).¹⁸⁴ Van azonban néhány kritikus pont ebben a kérdéskörben.

1. A becsület-szégyen modell, mint a társadalmi dinamika hajtóereje, úgy tűnik, leegyszerűsíti és csökkenti 1Pt komplexitását. Campbell azzal, hogy ennyire hangsúlyozza a becsület kérdését, finoman azt sugallja, hogy a keresztyének folyamatosan küzdöttek a társadalmi elfogadásért, és akkor szenvedtek a legjobban, amikor küzdelmük derékba tört.
2. Emellett, a becsület-szégyen jelenség különböző nézőpontokat vagy hangsúlyokat kaphat régióként és a társadalmi csoportokként. Feltételezhetjük, hogy minden közösségnek megvannak a maga elvei; maga határozza meg kit tart becsben, és kit szégyenít meg. Például nagy valószínűséggel, egy vidéki, falusi környezet becsület-szégyen kategóriái eltérnek a városi, urbanizált környezetétől. Ugyanezt hangsúlyozza deSilva is, miszerint a becsület dinamikus és kapcsolati fogalom. Minden csoport egyedi meggyőződései és értékei formálják a becsület és szégyen kategóriáit, ezáltal azok tartalmilag képlékennyé válnak.¹⁸⁵
3. Figyelemreméltó az is, hogy olyan társadalomtudósok, mint Peregrine Horden és Nicholas Purcell, újraértékeltek a mediterrán régió egységesítő elemeit, és arra a következtetésre jutottak, hogy a becsület és szégyen bizonyítottan nem kizárólag mediterrán eredetű, a becsület és szégyen mechanizmusai felbukkannak a világ összes társadalmában.¹⁸⁶
4. Továbbá, Campbell hozzájárulása az 1Pt társadalmi megértéséhez, lényegét tekintve igen hasonló az Elliott megközelítéséhez, ugyanis mindketten azt sugallják, hogy az írás folyamatát elméleti (Campbell) vagy ideológiai (Elliott) tényezők alakítják, stimulálják. Bár a szöveg értelmezését illetően az említett modell újszerű szempontokat világít meg, ennek ellenére a gyakorlat magán viselheti adott esetben a konceptualizáció jelenségét (ld. *otthon az*

¹⁸¹ Ld. hazai területen Korinna Zamfir tanulmányát: *Becsület-szégyen mentalitás a pasztorális levelekben*.

¹⁸² PERISTIANY: *Honour and Shame*, 10.

¹⁸³ CAMPBELL: *Honor, Shame, and Rhetoric in 1 Peter*, 236.

¹⁸⁴ CAMPBELL: *Honor, Shame, and Rhetoric in 1 Peter*, 27.

¹⁸⁵ A becsület és szégyen társadalmi vonatkozásaihoz és az ÚSz-ben betöltött szerepéhez lásd DESILVA, David A.: *Honor, Patronage, Kinship, and Purity: Unlocking New Testament Culture*. Second edition. IVP Academic, 2022, 25.

¹⁸⁶ HORDEN–PURCELL: *The Corrupting Sea*, 489–522.

otthonalannak, tisztesség a rágalmazottaknak). A szöveg koncepciók mentén való magyarázása egyrészt *leegyszerűsítő*, tendenciózus, másrészt *sematikus válaszokat* szül. Mindkét tudósnak a munkáit olvasva érezzük, hogy nagyhatású gondolkodókkal találkozunk, akiknek tudása megkerülhetetlen az újszövetségi kutatásban, ám gyakorlatukban mégis van valami, ami a szövegtől idegen vagy kényszeres.

A kérdés itt önmagától adódik: vajon a külső tényezőket csak akkor értjük meg, ha sikerül megtalálni azt az egyetlen szálát, amire a szétfutó fonalakat fel lehet fűzni? Hiszen a kutatóval is megtörténhet az, ami a takáccsal, hogy egyszer csak elfogy a korábbi szál és kénytelen más szállal folytatni a munkáját, hogy befejezhesse a művet, az alkotást.

5. Végezetül felvetődik az a kérdés is, vajon mennyire tartozhatott a szerző eredeti szándékához, hogy egy ilyen szekuláris, polemikus értékrend által alapozzon meg egy bizonyos keresztyéni attitűdöt, illetve mindez mennyire lehetett hatékony a környezet gyanakvásának elhárításában.

1.2.4.4. Az egyház, mint társadalomellenes szervezet¹⁸⁷

Mindazonáltal szükséges, hogy néhány tömör gondolatsorban fölvezoljuk a becsület-szégyen értékrenden túl azokat a tényezőket, amelyek sokkal természetesebb módon ábrázolják a keresztyéneket ért rágalmazások, gyalázkodások, kiközösítések társadalmi aspektusait.

Az ókeresztyének összejöveteleit a különböző idegen istenségek imádóinak egyesületeivel (angolul *associations*) azonosították. Ferguson arra hívja fel a figyelmet, hogy ezek a bizonyos egyletek „egy új településbe, városba letelepedő idegenek és ismeretlen istenség imádóinak egy természetes szervezetbe való tömörülését képezték”.¹⁸⁸ Tehát feltűnt a látóhatáron egy újabb csoport, nevezetesen a zsidóságból kiszakadt új hit követőinek csoportja. Őket gyakran az emberiség gyűlölőinek vagy éppenséggel ateistáknak tekintették, akik a görög-római birodalom társadalmát és nagyszerűségének stabilitását leginkább veszélyeztették (a rendszer homeosztázisának felborulását).¹⁸⁹ A keresztyén csoportosulások lepel alatti kezdetéhez az is közrejátszott, hogy nem tartoztak a hivatalosan tolerált *religio licita*-hoz, elfogadott kultuszok körébe¹⁹⁰, hanem a *collegia*-hoz sorolták be,¹⁹¹ abba a jogi kategóriába, amiben a pogány kultuszi közösségek is működtek. A kortárs egyletekkel összevetve Kókai-Nagy Viktor megállapítja, hogy a “keresztyén közösségek sokkal nyitottabbak voltak, hiszen éppen a pogányok felé fordulás hozta a legnagyobb áttörést a közösségek életében. Ez a nyitottság gyakorlatilag minden, egyébként a társadalomban létező határt lebontott: a társadalmi osztályok között, a népek között, a nemek között; sőt még az istenek által inkább megvetett (tisztátalanok, fogyatékkal élők, betegek stb.) részére is lehetőséget biztosított a csatlakozásra. Abban viszont a zsidóság és a keresztyénség tökéletesen egyezett, hogy kizárólagosságra tartott igényt a tagság részéről: semmilyen másik kultuszi közösségnek nem lehetett tagja az, aki ebbe belépett.”¹⁹² A keresztyénné vált hívő hátat fordított a korábban általa gyakorolt kultusz(ok)nak – ez szemmel látható volt, azok számára mindenképpen, akikkel korábban együtt gyakorolta.

¹⁸⁷ DAVIDS: *A Theology*, 119.

¹⁸⁸ A „szervezetek, egyesületek” első századi anatómiáját lásd részletesebben Ferguson: *Background*, 131–136.

¹⁸⁹ DAVIDS: *A theology*, 118–120.

¹⁹⁰ A *religio licita* terminus Tertullianus által megalkotott fogalom (*Apol. 21. 1*), amely nem szerepel a római jogi rendszer tételeiben. Bővebb információért ld. John J. O’Keefe „Religio licita” leírását in KESSLER–WENBORN: *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, 371.

¹⁹¹ Az első századi társadalmi szervezetek terminus technicus (ld. bővebben FERGUSON: *Backgrounds*, 132–133). Achtemeier más fogalmakat is megemlít, melyek jelentésükben egyenértékűnek tekinthetők: corpus, universitas, sodalitas, societas (ld. ACHTEMEIER: *1 Peter*, 25–26). Részletesebb leírás itt olvasható KLOPPENBORG, John: *Christ’s Associations. Connecting and Belonging in the Ancient City*. New Haven – London: Yale University Press, 2020, 19.

¹⁹² Az egyletek működéséről részletes leírást nyújt KÓKAI-NAGY Viktor: *Karizmatikus gyülekezetvezetés az Újszövetség korában. Próféták a páli gyülekezetekben*. Budapest, Kálvin kiadó, 2022, 34.

Ez természetesen azt is jelentette, hogy a családja kultuszával is szakított, így ez sem könnyítette meg a beilleszkedést.

Több kritikus tényező miatt az új társadalmi szervezet *társadalomellenesnek* minősült, az egyetek működésének bevett gyakorlatától eltérő szerveződése miatt.¹⁹³ A félreértésre okot adó tevékenységeket a szakirodalom a következőképpen összegzi: (1) A keresztyén rabszolgák és feleségek a *patria potestas*-tól független szabad vallásgyakorlata; (2) a keresztyénség *superstitio*-val való azonosítása (ApCsel 25,19).¹⁹⁴ Továbbá ismeretesek azon vádak is, melyek szerint a keresztyének (3) szexuális erkölcstelenséget (pl. testvérek a Krisztusban szófordulat könnyen félreérthetővé vált), (4) kannibalizmust, (5) varázslást, (6) lázadást, (7) ateizmust, (8) halálmegvetést és vértanúságot népszerűsítettek. Az egyház (9) visszavonta a pogány gazdasági érdekek támogatását (lásd ApCsel 19,18–41), és mindezeket összességében (10) az egész emberi fajra kiterjedő gyűlöletükből eredeztették.¹⁹⁵ Kronológiailag ezeket a pontokat nehezen lehet behatárolni, a keresztyénség terjedésével viszont egyre nyilvánvalóbbá váltak a megnevezett kritikus pontok. Kevés információnk van arról, hogy Péter első levelének háttérében mi számíthatott perdöntőnek. A körlevél jelleg is inkább arra enged következtetni, hogy minden egyes helyzet és minden egyes gyülekezet némileg eltérő lehetett, ezért legjobb ha általánosságban arra hivatkozunk, hogy a kis-ázsiai keresztyén közösségek kizárólagossága olyan feszültséget okozott, amelyet nem lehetett a társadalomba közvetlenül integrálni vagy kiegyenlíteni.¹⁹⁶ Ahogyan a szenvedés okai összetettek és egymással összefüggőek voltak, és időnként a nem hivatalos szóbeli (vagy fizikai) ellenségeskedéstől a hivatalos vádaskodásig és a bírósági tárgyalásig terjedhettek, úgy a szenvedés lehetséges formái is széles skálán mozogtak, a körülményektől és az egyes személyek sajátos társadalmi-gazdasági helyzetétől függően: szóbeli vádaskodás kívülállóktól; fizikai büntetés és bántalmazás, különösen a rabszolgatartók és a férjek részéről; bírósági büntetések, beleértve a kínzást és esetleges kivégzést. A Krisztus-kultusz iránt tanúsított gyanakvás és előítéletek általános háttérében a tényleges szenvedések szórványosak és ritkák lehettek, és csak a keresztyén gyülekezetek egyes tagjai ellen irányultak, de a levél azt jelzik, hogy a fenyegetések valóságosak és konkrétak voltak.

A hívőket nyilvánvalóan megrettentik az alaptalan (ld. igazságtalan-3,14) feltételezések és tévhitek, nem menekülhetnek el a hamis vádak elől, így vagy úgy, de cselekedniük és reagálniuk kell ezekre. A szenvedés és megszomorodás (ld. 1,6) idejében a reakciók

¹⁹³ Wendland úgy látja, hogy Péter levele a keresztyén közösségek hét különböző problémájával foglalkozik, amelyek a társadalmi nyomásra adott különböző válaszok alapján a következőképpen mutatkoznak meg: (1) fizikai és lelki nyomás, (2) társadalmi kiközösítés és kirekesztés, (3) a korábbi pogány életmódhoz való vonzódás, (4) a környező, csalogató nem keresztyén világnézet, (5) feszültségek és következetlen viselkedés a közösségen belül, (6) lelki kétségek Isten ígéreteinek megbízhatóságával és a jövővel kapcsolatban, és (7) a Sátán állandó, pusztító kísértései és próbatételei. WENDLAND, Ernst R.: „Stand Fast in the True Grace of God! A Study of 1 Peter”. In: *Journal of Translation and Text Linguistics* 13:25–102, 2000, 66.

¹⁹⁴ ApCsel 25,19: „valami vitás kérdéseik voltak vele a maguk *vallásáról*” – a görög szövegben a *δαισιδαμονία* szerepel, a latin fordításban pedig a „*superstitio*”. Az ifj. Plinius is 110-es évek kezdetén a Traianusnak írt levelében *superstitio*-nak nevezi a keresztyén mozgalmat (ld. ennek tárgyalását FERGUSON: *Backgrounds*, 556–557). A keresztyének megvetésének oka – ahogyan a zsidóságnál – kizárólagossága volt. Csak míg a zsidókat védte hitük ősi volta, ill. a tény, hogy a kultusz egy néphez volt köthető, addig ez a keresztyénekről nem volt elmondható.

¹⁹⁵ CAMPBELL: *Honor, Shame and Rhetoric in 1 Peter*, 29.

¹⁹⁶ Williams–Horrell leg súlyosabb vádnak az ateizmust nevezi meg. Az, hogy a keresztyének nem voltak hajlandók más istenségeket elismerni a kultuszban, sértette az ősi érzelmeket, és egyes források szerint ez volt az oka annak, hogy a keresztyéneket gyűlölték. A hagyományos istenek elhagyása komoly fenyegetést jelentett a szélesebb közösségre nézve. Nemcsak jelentős gazdasági veszteséget okozhatott a helyi vállalkozásoknak, amelyek pénzügyi stabilitása a görög és római istenségek imádatához kötődött (ApCsel 19,23–27), hanem úgy vélték, hogy a keresztyének ateizmusa zavarja az isteneket. Ennek következtében úgy tartották, hogy néhány keresztyén cselekedete veszélybe sodorhat egy egész közösséget. WILLIAMS–HORRELL: *1 Peter*, első kötet, 243.

természetesen nehezebben irányíthatóak és kontrollálhatóak a „normális” vagy átlagos időkhöz képest. Ám a péteri üzenet épp azt hirdeti, hogy a *szenvedés ideje* a hűséges Teremtőnek felajánlott szív és a jócselekedetek „*normális/szokványos ideje*” (4,19). Későbbi századok is azt mutatják, hogy a keresztyénség fejlődésének *legalkalmasabb* időszakainak az *alkalmatlan* idők bizonyultak.

1.2.4.5.A társadalmi kérdések konklúziója – egy többirányú elköteleződés

A fent vázolt gondolatkörök mentén igyekeztük felvázolni a péteri keresztyének társadalmi rétegződését, és megláttatni azokat az elsődleges társadalmi és kulturális hatásokat, amelyek az üzenet kibontakozásában szerepet játszhatnak. Láttuk, hogy a társadalomtudományi megközelítések sem képviselnek egy egységes gyakorlatot, és ez a polivalencia is azt mutatja, hogy ebből a sajátos szempontból kiindulva sem találunk egy mindent eldöntő közös álláspontot.

Az említett kérdéseken túl, úgy tűnik, a szerző üzenetében egy *többirányú elköteleződés* formálódik, aminek összegzését a 2,17-ben olvashatjuk: „mindenkinek adjátok meg a tiszteletet, a testvéreket szeressétek, az Istent féljétek, a királyt tiszteljétek”. A többirányú elköteleződésnek egyrészt a *kapcsolatok etikai illetve teológiai* dimenziói tárulnak fel: keresztyének – és mindenki/társadalmi hovatartozástól függetlenül; keresztyének – keresztyének/testvérek; keresztyének – Isten, keresztyének – király. Másrészt a többirányú elköteleződés *territoriális kiterjedésű*, ugyanis a szerző a levélben a *szenvedés* teljes kontextusával számol: világ – Római Birodalom – Kis-Ázsia – örök dicsőség/mint a mennyország kifejezője. Mondhatni egy olyan kontextussal számol, amely egyszerre hordoz törésvonalakat és kapcsolódási/kötődési pontokat.

Az alábbiakban a római gyarmatosítás elméletét ismertetjük, ami a külső, szerteágazó tényezők (történelmi illetve társadalmi) összehangolásában lényeges perspektívákat tár fel.

1.2.5. Exkúrus: Gyarmatosítás, mint egy új, közvetítő elmélet az 1Péter-kutatás láthatárán

1.2.5.1. A római gyarmatosítás történelmi áttekintése

A római gyarmatosítás jelentőségére Karen Jobes hívta fel a figyelmet, amikor a kis-ázsiai keresztyénség eredetével foglalkozni kezdett. Állítása szerint az itteni egyházak fokozatos növekedésének gondolatát a gyarmatosítási folyamatok miatt kizárhatjuk, ugyanis a római kolonizációhoz kapcsolódó rendelkezések biztosították a keresztyénség viszonylag gyors elterjedését.¹⁹⁷ A gyarmatosítást kísérő urbanizációs politika a római császárok szándékolt célja volt az első században. Ez a kolonizációs törekvés Kis-Ázsiát is elérte Claudius uralkodásának éveiben (Kr. u. 41–54). Történelmi bizonyítékok vannak arra, hogy Claudius mind az öt megnevezett tartományban római városokat alapított: Pontusz – Neoclaudiopolis; Galatia – Claudiconium; Kappadókia – Archelais; Asia – Claudiolaodicea; Bitinia – Bithynium-Claudiopolis. Az újonnan megalapított városok betelepítésében az egyik lehetséges célcsoportnak az „idegenek” számítottak (ld. fentebb). Ezek az „idegenek” elsősorban a rebellis közösségek, a pax Romana megbontói voltak, vagyis az *idegen* ebben a kontextusban nem társadalmi címke, hanem *jogi* megnevezése annak a személynek, aki szabad volt, de nem volt római polgár.¹⁹⁸

Mindazonáltal az idegen jelző jelentését tovább szélesíti, hogy a gyarmatosítás során ide telepített személyek az őslakosok számára is idegeneknek számítottak új lakhelyükön, és gyakran váltak erőszak és üldözések célpontjává az őslakosok részéről.

A gyarmatosítás célkitűzései mellett figyelemreméltóak Claudius azon erőfeszítései is, amelyek a zsidók (a zsidókeresztyéneket is beleértve) Rómából való elűzésére irányultak (lásd

¹⁹⁷ JOBES: *1 Peter*, 13.

¹⁹⁸ JOBES: *1 Peter*, 37.

Akvilla és Priscilla esetét – ApCsel 18,2).¹⁹⁹ Akár a gyarmatosítás során (önként vagy erőszakkal) települtek új lakhelyükre, akár kiutasított zsidókként (prozelitaként esetleg már keresztyénként) jutottak el a távoli régiókba, úgy látszik, a péteri keresztyének olyan politikai-társadalmi helyzetben vannak, ami sürgős reakciót igényel az apostol részéről. Az új és embert próbáló helyzetben a szétszórt és idegen lakosoknak valóban alapvető utasításokra és bátorításokra volt szükségük, pontosan arra, amit 1Pt nyújtani is szándékozott.

Annak ellenére, hogy 1Pt szövegében nem találunk közvetlen, egyértelmű adatot arra nézve, hogy ezek a „kiválasztott” Krisztus-követőkből álló közösségek Rómából Kis-Ázsiába deportált személyekből álltak volna, mégis a fenti történelmi megfontolások elgondolkodtatóak és alapját képezhetik a levél motivációjának. Az *idegen* szó az egész levélben lüktető intenzivitása bizonyos mértékig valós események inspirálásából fakadhat, hasonlóbból, mint a római gyarmatosítás.

Jobes feltevéseiben egészen odáig megy, hogy a levél nyelvhasználatát is ennek a szituációnak a reprezentánsaként értelmezi. Külön kiemeli közösség szervezetlenségére történő utalások, amiben annak véneit ösztönözni kell: „legeltessétek Isten közöttetek levő nyáját, ne kényszerből, hanem önként, ne nyereszkeedésből, hanem készségesen...” (5,1–3). A juhok képe is utalhat a gyarmatosítás által egész Kis-Ázsiában szétszórt keresztyénekre. Hogyan folytatódhat az élet egy ilyen pogány és elhagyatott helyen? Hogyan bánjanak egymással? Hogyan fog a hit ilyen körülmények között lángolni és égni? Ezek a kérdések talán nem is annyira egyetemesek és általánosak, mint inkább egy sajátos, egy akut, a hivatalos üldöztetésektől eltérő Sitz im Leben kérdései.

Az idegen lakosoknak meg kell teremteniük az új földön és a rómainál mégiscsak eltérő társadalomban azt a módot, amellyel kifejezhetik Isten iránti elköteleződésüket, és nyilván ez kívülről, a befogadó oldalról nézve nehézségekbe ütközhet. 1Pt tehát hasznos útmutató lehet a Rómából vagy környékéről származó keresztyének (poszt) gyarmati átszerveződéséhez. A közösségek újjászerveződésének szignifikáns részét képezi a „lelki ház” felépítése, amely az új kezdetre (is) utalhat: „ti magatok is, mint élő kövek épüljétek fel lelki házzá, szent papsággá, hogy lelki áldozatokat ajánljatok fel, amelyek kedvesek Istennek Jézus Krisztus által” (2,5). Ebben az értelemben 1Pt a Kis-Ázsiában felépülő lelki háznak az „alapító okiratává” is válhat. Ezt a perspektívát tovább erősíti, a szerző hangsúlyosan a következetességre, a hosszú távú berendezkedésre (ld. az év *dativus temporalis* aspektusát: év ἀγαθοποιῶν - 4,19) tekintve szólítja meg hallgatóságát: „cselekedd a jót/jót cselekedvén”. Minden kezdetnél, akárcsak itt is, döntő szempont a *következetesség*, ugyanis „minden ország, amely meghasonlik önmagával, elpusztul, és egyetlen város vagy ház sem maradhat fenn, amely meghasonlik önmagával” (Mt 12,25).

A péteri keresztyéneket tehát arra ösztönzi a levél, hogy az adott élethelyzetükből a legjobbat hozzák ki, követve a péteri *modus vivendi*: minél előbbi lelki ház építése mellett *lelki, illetve társadalmi kapcsolatok* építésében is tevékenyeknek kell lenniük: mindenki irányába tiszteletet, embertársaik felé szeretetet, Isten iránt félelmet és a királynak járó tiszteletet adják meg (2,17).

A római gyarmatosítás, mint a kis-ázsiai keresztyénség keletkezésére, eredetére adott alternatív magyarázat nem egy elszigetelt elmélet. David G. Horrell is a Római Birodalom politikájának közelebbi értékelését nyújtja, amikor az 1Pt külső tényezőit vizsgálja. A római gyarmatosítás helyett, Horrell következetesen posztkoloniális folyamatokról beszél, és felhívja a figyelmet, hogy a gyarmatosító és gyarmatosított közötti viszonyok összetettek és ambivalensek, ezekben a viszonyokban az ellenállás és a bűnpártolás elválaszthatatlanul összefonódnak. Az interakció

¹⁹⁹ Erről Suetonius (Kr.u. 70–140) tudósításából is olvasunk aki szerint a „Chrestus” okozta zavargások miatt Claudius császár megtisztítani kívánta Rómát a zsidóktól (*Claud. 25.4*; Lásd GAIUS SUETONIUS TRANQUILLUS: *A caesarok élete. Tizenkét császár élete*. Ford. Kis Ferencné, Terényi István. Budapest, Európa könyvkiadó, 1964, 199).

„tere” létrehoz olyan új, hibrid identitásokat, amelyekben mind a gyarmatosító, mind a gyarmatosítottak valami mássá válnak, mint amilyenek korábban voltak. A gyarmatosítás folyamata zavart eredményezhet, fizikai és kulturális megrázkódtatást, így a diaszpóra és a száműzetés a posztkolonális reflexióban kiemelt helyet kapnak. A posztkolonialitás arra hív bennünket, hogy az 1Pétert a gyarmatosításból született dokumentumnak tekintsük, olyannak, amely felépíti azon emberek identitását, akik a birodalom, a konformitás és ellenállás kölcsönhatásai között keresik egzisztenciájuk megmaradását.²⁰⁰

Jobes és Horrell úgy vélik, hogy a (poszt)gyarmatosítás felőli értelmezés képes korábbi talányos kérdésekre választ adni és megfoghatóbbá tenni azt a történelmi miliőt, amiben 1Pt üzenete megfogalmazódott. Ezeknek az elméleteknek még nem tisztázott a hagyományos értelmezésekhez való viszonya, például tisztázatlan marad a pünkösdi hipotézissel való viszonya, hogy ismeretlen, ámde Palesztinában megtért keresztyének vitték ide a hitet. Ennek ellenére úgy vélem, hogy mindkét tudós esetében az eredmények arra ösztönöznek bennünket, hogy 1Pt külső tényezőinek kutatásában egy *heurisztikus és dialektikus* olvasatra törekedjünk.

1.2.5.2.A római gyarmatosítás elméletének közvetítő ereje/jelentősége

A heurisztikus és dialektikus olvasat iránti elköteleződésből az alábbi következtetések születtek a szenvedés, mint a levél keletkezési okának azonosításában: (a) a szenvedés társadalom-történeti oka; (b) a szenvedés globalizálása; (c) a figuratív jelentés helye.

a.Társadalom-történeti megfigyelések

A gyarmatosítási megfigyelések egy olyan *mediátor csatornát* képeznek, ami egyszerre nyújt társadalomtudományi és történelmi magyarázatot az 1 Pt keletkezésére. A modell továbbá kizárja az egyirányú interpretációkat, és hidakat épít a levélben működő különböző társadalmi stratégiák közé. Tiszteletben tartja az új szocio-politikai helyzet sokféleségét, és az érzékenységet, amit többek között az a politikai ambíció eredményezett, hogy bizonyos csoportokat (az „idegeneket”) otthonukból új otthonba költöztettek át.²⁰¹

A gyarmatosítás elszenvedőinek nehézséget okozott egyrészt a politikai döntés, másrészt ennek a társadalmi következménye is. A betelepítettek és őslakosok között létrejött társadalmi feszültség ilyen mód magába foglalja mindazokat az elemeket, amelyeket többek között Elliott és Campbell kutatásai is felvetettek. Ebben a diskurzusban egyik elméletnek sincs autoritása a másik felett, mindegyik megközelítés az igazság (mint valóság) egy-egy darabját képviseli.

Végül is mi az igazság? Az elméletek, kutatások bonyolult útvesztőiben találunk-e egyáltalán igazság magvakat? Olyanokat, amelyeket elfogadhatunk, és amelyek nyomán nyugtázhatjuk, hogy megérkeztünk az „elég jó megértés” szintjére?

Az igazság-magvakat összegyűjtve, elmondható, hogy a péteri keresztyének, amennyiben ténylegesen volt közöttük gyarmatosító réteg, továbbra is rendbontó idegeneknek számítottak a célterületeken is, nemcsak a gyarmatosító birodalom központi részein. Továbbá, a vegyes összetételű „idegenek” közül talán éppen a keresztyének képezték a legnehezebben kezelhető csoportot az őshonosok szemszögéből nézve, lett légyen szó integrációról, asszimilációról, vagy akár párhuzamos társadalmi szervezatként való elfogadásról. Erre utalhatnak ezek a szuggesztív megjegyzések is: „rágalmaznak titeket” (2,12), „a fenyegetésüktől pedig ne ijedjete meg” (3,14) és más ehhez hasonló túlkapások (3,15–16; 4,4.14). Jézus Krisztus iránti elköteleződésük szektás aspektusai intoleranciát és ellenszenvet generáltak (Elliott),²⁰² és

²⁰⁰ HORRELL: „Ethnicity, Empire, and Early Christian Identity,” in Mason & Martin: *Reading 1-2 Peter and Jude*, 143.

²⁰¹ JOBES: *1 Peter*, 31.

²⁰² ELLIOTT: *Home for Homeless*, 107–108 és 118–119.

előítéletek, tudatlan beszédek és értelmetlen emberek (2,15) veszik körül őket, valamint gyalázó tetteket is el kellett szenvedniük (Campbell).²⁰³

b.A szenvedés globalizálása

Az 5,9 versnek ebben a kontextusban külön súlya lehet: „ugyanazok a szenvedések telnek be *testvéreiteken* e világban”. Az, amit a péteri keresztyének átélnek nemcsak lokális jelenség, hanem globális és mondhatni transzhistorikus/transzkulturális tapasztalat. Ezért lesz a történelem és a Föld bizonyos pontjain újszerű és vitális 1 Pt üzenete (pl. a volt Jugoszlávia, a muszlim Indonézia, az afrikai Bantu közösségeiben időről időre igen népszerű).²⁰⁴ A Kis-Ázsiára alkalmazott római politikának történeti kereteit meghaladja az a típusú szenvedés, ami miatt megszorodtak az Atya által kiválasztottak gyülekezetei. A szenvedést a szerző mintegy *globális perspektívába* (már-már vízióba) helyezi (4,14; 5,9), és ez azt jelenti, hogy mind a sajátos (lokális), mind az általános (globális) tapasztalatoknak kommunikatív és organikus következményei vannak.

c. Figuratív dimenzió

Az „idegenek és jövevények” szókapcsolat csupán korlátozott ideig reflektálja a jogi vagy társadalmi megbélyegzést 1Pt recepciótörténetében. A szó szerinti és átvitt értelem szellemi folyamatai itt is megmutatkoznak, ezért egyetértünk Jobesszal abban, hogy a *parepidemos* későbbi szemantikai kiterjedése arról vall, hogy az eredeti történeti referenciának csupán a képletes jelentése maradt használatban akkor, amikor a levél eredeti célterületén túl is cirkulálni kezdett. A keresztyének Rómában és Kis-Ázsiában idegenként való szemlélése azt az igazságot teszi erőteljessé, hogy a keresztyének „idegenek és jövevények” lesznek bárhol, ahol Jézus Krisztus evangéliuma elutasításra és ellenszenvre talál.²⁰⁵

3. Konklúzió

Ennek a fejezetnek az volt a célja, hogy a szóba jövő külső tényezőkről reflektált és újragondolt ismereteket közöljön. Megismerkedtünk a levél keletkezésére adott hagyományos válasszal, miszerint a levél megírására a szerzőt az üldöztetésektől szenvedő keresztyének helyzete készítette. Terjedelmében is nagyobb figyelmet kaptak továbbá a társadalomtudományi összetevők ismertetései, különös tekintettel Elliott és Campbell úttörő tanulmányaira. Az ő erőfeszítéseik központi szerepet játszanak a levél társadalmi környezetének, kifejezéseinek tudatosításában, és a metaforikus olvasat hegemoniájának árnyalásában. Legvégül a római gyarmatosítás értékelésére is sor került, egy olyan közvetítő elmélet szemléltetésére, amely véleményünk szerint a *legelőrehaladottabb* (dialektikus) magyarázatát adja a kis-ázsiai keresztyének külső viszonyainak értékelésében.

Végezetül megemlítendő, hogy ez az értékelés nem jelenti azt, hogy a levél történeti illetve társadalmi kérdései bármilyen módon megoldottak és végérvényesek lennének. Annak ellenére, hogy egy-egy következtetést ez a dolgozat is megfogalmaz, a kérdés mégis nyitott marad és teret hagy további vizsgálatoknak és az egzegetikai felülvizsgálatnak.

²⁰³ CAMPBELL: *Honor, Shame and Rhetoric in 1 Peter*, 27.

²⁰⁴ JOBES: *1 Peter*, 23–24.

²⁰⁵ JOBES: *1 Peter*, 41. Schnelle ehhez hasonló megállapítással vezeti be Péter első levelének teológiai olvasatát: „levél korának egy olyan teológiai témájával foglalkozik, amely a XXI. század keresztyénség számára is központi jelentőségűvé válik: keresztyén kisebbségnek lenni egy egyre ellenségesebb világban.” Ld. SCHNELLE, Udo: *Theologie des Neuen Testaments*. 2. kiadás. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, *Theologie*, 603.

1.2.6. Belső tényezők: felmerülő gondok és problémák

1.2.6.1. Egzisztenciális szomorúság

A levél bevezetésében azt látjuk, hogy a hálaadó szakaszt, az örömeztetést és az „utolsó időkre” szegezett tekintetet finoman megtöri a „noha most” (ὁλίγον ὄρτι – 1,6) és a szerző gyorsan a hallgatóság fájdalmas realitásához közelít: különféle kísértések hatalmasodtak el rajtuk és ez egyfajta kollektív, depresszív jellegű szomorúságot idézett elő. Ez a szomorúság (λυπέω) valószínű több volt rossz hangulatnál, kedvetlenségnél. A λυπέω ige számos érzelmi állapotot közvetíthet, fizikai, valamint érzelmi vagy spirituális élményeket egyaránt. Az ÚSz párhuzamos szakaszaiból is kitetszik, hogy a megszorodás tágabb spektrumú jelentéstartalommal bír. Ezek közül kiemelkedő a *csalódottság* (gazdag ifjú – Mk 10,22) és a *botránkozás* (Róma 14,15; Mt 26,22; 2Kor 7,8 Ef 4,30), mint intenzív, erőteljesebb érelemhatás. Ezért gondolhatunk arra, hogy ez a kísértések miatti szomorkodás nemcsak horizontálisan volt számottevő (egy közösség hangulatának fokmérőjeként), hanem vertikálisan is nagyon mélyre ért. Talán nem tévedünk, ha azt mondjuk, hogy a péteri keresztyéneket *egzisztenciális*²⁰⁶ szomorúság gyötri vagy modern kifejezéssel élve *identitáskrizisen* mennek keresztül. Nem véletlen, hogy az első exhortáció így szól: „legyetek józanok!”. A szomorúság egyfajta valóság és tévesztést idézett elő, önsajnálatot és valószínű tehetetlenséget is (lásd a levél erőteljes cselekvésre való ösztönzését). Kell az „észhez térés”,²⁰⁷ és az „észhez térítés”, hogy ezen a diszfunkcionális állapotban külső intervenció segítségével felülkerekedhessenek. Szorongásuk és szomorúságuk leírásában egy feltételes glossza is szerepel: εἰ θεὸς ἐστίν. Ez szinte minősítésként vagy kiegészítésként a λυπηθέντες participiumhoz kapcsolódik. Többféle fordítása létezik a versnek:

- Ezen örvendeztek, noha most, *mivel így kellett lennie*, egy kissé megszorodtatok különféle kísértések között (MBT)
- A melyben örvendeztek, noha most kissé, *ha meg kell lenni*, szomorkodtok különféle kísértések között (Károli)
- Ennek örülni fogtok, *ha* most szomorkodnotok *kell* is egy kissé a különféle kísértésekben, (Káldy)
- Abban örülni fogtok, *noha* most egy kicsit szomorkodnotok *kell*, mert különféle kísértések érnek benneteket, (SIT)

A kiegészítés azt sugallja, hogy a nyomorúságuk (isteni) szükségszerűséget foglal magába. A δεῖ ige jelzi, hogy ezek a megpróbáltatások részei annak, aminek „lennie kell” (vö. Mk 13,7; ApCsel 3,21; 2Kor 5,10; Jel 1,1). Isten tervének részei, sőt, akár Isten akaratával is megfeleltetőek (vö. 3,17; 4,19). Mivel a megszorodásra való utalás nem magát az üldöztetést írja le, hanem a konfliktusból eredő érzelmi élményt, a feltételes kiegészítésnek az a funkciója, hogy enyhítse a hallgatóság szorongását azáltal, hogy megpróbáltatásaikat Isten gondviseléséhez kapcsolja.²⁰⁸ A „szükségszerűség” gondolata alátámasztja – bár más megvilágításban, hogy a jelen körülmények képesek a hallgatóságot egzisztenciálisan formálni és befolyásolni.

²⁰⁶ Peter H. Davids eszkatológiai krízissel köti össze a megszorodás motívumát. A hívók üldöztetését eszkatológiai krízisként szemléli, amelyből ők Krisztus „bárkájába” menekültek, és amely a végső ítéletben és Krisztus mennyei megjelenésében fog kiteljesedni. E krízis kiéleződésében az ördög is szerepet játszik, akinek seregei fölött Krisztus már győzedelmeskedett. Ez az apokaliptikus eszkatológia – Davids szerint – áthatja az egész levelet (DAVIDS, Peter H.: *The First Epistle of Peter*. NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1990, 127).

²⁰⁷ Figyelemre méltó, ahogyan a szomorúság okán maga a *gondolkodás, a tudat* tematizálódik: „elméteket felkészítve legyetek józanok” (1,13), „tudatlanságokat idején” (1,14), „tudva” (1,18), „jót cselekedve némítsátok el az értelmetlen emberek tudatlanságát” (2,15), „legyetek készek mindenkor számot adni” (3,15), „legyetek tehát bölcsék és józanok” (4,7), „legyetek józanok, vigyázzatok” (5,8).

²⁰⁸ WILLIAMS–HORRELL: *1 Peter*, első kötet, 388.

1.2.6.2. Keresztyén életkészségek

A külső tényezők miatti szenvedés és nehézség tovább gyűrűzik a keresztyén közösségeken belül és természetesen kihatással van a mindennapi viselkedésre és a hit megélésére is. A labilis állapot válságot idézhet és idéz elő mind az egyén, mind a közösség életében. A szerző kitart amellett, hogy a *szenvedés* nem lehet ok a tiszteletlen, a „fogat fogért” típusú vagy az engedetlen viselkedésre. A szenvedés nem ad mentességet a hívőknek a jót cselekvés és az Istennek való odaadásuk alól. A szenvedés ideje a hitbeli döntések *fejlesztésének* és a konvenciók *dekonstrukciójának* ideje.²⁰⁹

Éppen ezért a levél olyan *életkészségekről*, *életértékekről* szól, amelyek összefonódtak a keresztyén identitással és misszióval. A teljesség igénye nélkül három ilyen életkészséget nevezünk meg, és mellé jegyezzük azokat a belső összefüggéseket, amelyek a levél keletkezésében is szerepet játszottak.

1. Engedelmesség – az ἀναστροφή sarokpontja

A levél egyik feltűnően sokat használt fogalma az engedelmesség -ὕπακοή²¹⁰ (engedelmeskedni – 1,2.14.22), ὑποτάσσω²¹¹ (engedelmeskedjétek, vessétek alá/rendeljétek alá magatokat) -, vagy ennek a negatív formája az engedetlenség (ἀπειθέω²¹², engedetlenek – 2,8.13; 3,1.20; 4,17). A görög ὑπακοή kifejezés a meghallani igével való rokonsága elsősorban vallási, hitbeli döntésre utal,²¹³ ahogy a LXX használata is mutatja (1Móz 22,18; Jer 13,10). A ὑποτάσσω pedig inkább az etikai magatartásra vonatkozik. A kifejezések szemantikai összetartozása jól kifejezi a hívő ember hitbeli és etikai meghatározottságát.

Az engedelmesség, mint életkészség, talán szokatlanul hangzik, hiszen lássuk be, egy modern társadalom érénykatalógusában vagy kompetencia készletében aligha szerepelne. Mai pszichológusok talán egyáltalán nem is neveznék készségnek, ám az, ahogyan a szerző a megjeleníti, azt mutatja, hogy nagy hatással lehet mind az egyén, mind a közösség vitalitására és szervezeti, illetve lelki egyensúlyára. Az engedelmesség a levél teológiai olvasatánál is előjön.

1. Az engedelmesség összefügg azzal a tézissel, amit az ÓSz alapján idéz a szerző: „mivel a Szent hívott el, ti is szentek vagytok egész magatartásotokban (ἀναστροφή)” (1,15). Az engedelmesség arról szól, hogy a hívő ember nemcsak egyszer indult el a hívó szóra, hanem folyamatosan enged ennek a hívásnak, ráhangolódik annak akaratára, akit segítségül hív (1,17). Ehhez köthető Peter H. Davids azon gondolata, miszerint a szívből jövő, mély Krisztusnak való odaszánás, olyan engedelmesség, amely megdicsőíti őt és előkészíti az ő országának eljövételét.²¹⁴ A szerző ezen a ponton egy nagyon személyes lelkiségnek a kontúrjait tárja elénk²¹⁵ és arra sarkallja a címzetteket, hogy az engedelmességükkel kapcsolódjanak az Atyához. Ne csak az elhíváshoz, mint a megtérés eseményéhez, hanem a jelenben, folyamatosan magához az Elhívóhoz. Előtérbe kerül a hit személyessége és konkretizálása:

²⁰⁹ Például a szenvedés sztoikus szemléletének, az apateia-nak (szenvedéstől való szabadság) a dekonstrukciója, ami igen elterjedt volt az első században (FERGUSON: *Backgrounds*, 333) vagy az olyan konvencionális kérdéseké, mint amelyet a tanítványok is Jézusnak szegeznek: „Mester, ki vétkezett? Ez vagy a szülei, hogy vakon született?” (Jn 9,2) – egy sajátos, specifikus bűn miatti szenvedés.

²¹⁰ KITTEL: ὑπακοή (TWNT I., 216–225); VARGA Zsigmond: *Görög–magyar szótár*; DELLING: ὑποτάσσω (TWNT IX., 40–47).

²¹¹ DELLING, ὑποτάσσω (TWNT VII., 27–48).

²¹² BULTMANN: ἀπειθέω (TWNT VI., 1–11).

²¹³ Az ÚSz-ben különböző fogalmi konstrukciókban szerepel, mint igazságnak való engedelmesség (Róm 6,16; 1Pt 1,22), Krisztusnak való engedelmesség (2Kor 10,5), Istennek való engedelmesség (ApCsel 7,39), de ugyanezen a szó fejezi ki azt is, hogy Jézus vállalta isteni küldetését, azaz Jézus engedelmes volt mindhaláláig (Fil 2,8).

²¹⁴ DAVIDS: *The First Epistle*, 128–129. Vö. még WILLIAMS–HORRELL: *I Peter*, második kötet, 150.

²¹⁵ A személyes lelkiséget áthatja a remény ill. az eljövendő ítélet felőli figyelmeztetés kategóriái. DAVIDS: *The First Epistle*, 17.

„tisztítsátok meg lelketeket az igazság iránti engedelmességgel képmutatás nélküli testvérszeretetre, egymást kitartóan, tiszta szívből szeressétek”.²¹⁶ Az engedelmesség kétirányú *ragaszkodást* is kifejez: ragaszkodás ahhoz, aki eleve kiválasztott és elhívott, és ragaszkodás azokhoz, akikkel együtt osztozik abban az életterben, amelyben éppen van.

2. Az engedelmességnek morálteológiai vonatkozásai, árnyalatai is vannak, ahogyan olvashatjuk is: „engedelmeskedjete minden emberi rendnek az Úrért” (2,13). Ennek az engedelmességnek a fokmérője pedig a jócselekedet. A jócselekedetek nem az ember erkölcsi nagyságáról szólnak/kellene, hogy szóljanak, hanem Isten nagyságáról: „ha kitartóan cselekszitek a jót, és tűritek érte a szenvedést, az *kegyelem* (*χάρις*) Isten szemében” (2,20). Az engedelmességük alapja Krisztus engedelmsége: „példát adott nektek, hogy az ő nyomdokait kövessétek” (vö. Fil 2,8: „engedelmes volt mindhalálig”). A jócselekedetek gyakorlásában Isten szempontjai kell érvényesüljenek.

3. A hellenista típusú „házitáblák” tanításai is erre hegyeződnek ki: a szolgák engedelmeskedjenek (még a rossz) gazdájuknak (2,18), a feleségek a férjüknek (3,1) és végül az ifjabbak az idősebbeknek (5,5).²¹⁷ Mindhárom példa alapvetően a „gyengébb”, a kiszolgáltatott, az elesett embertípust szólítja fel engedelmségre, a hit nagy lépésére: kicsinységükön, elesettségükön akkor kerekednek felül, ha képesek „nonkonformista” módon a hierarchizált kapcsolatban konstruktív módon működni: jót cselekedni (el)nyomás alatt is. Hiszen az itt reprezentált engedelmség nem tutyimutyiságot, meghunyászkodást sejtet, hanem éppen az árnyékból való bátor, határozott, de nem bántó kilépést („sötétségből az ő csodálatos világosságára hívott el titeket” – 2,9). Nem felszínes, előre gyártott cselekvéssorok által, hanem mélyről, meggyőződésből, az Elhívóba kapaszkodó tetteken, gesztusokon keresztül. Ugyanis minden engedelmség az Isten és ige iránti engedelmségből táplálkozik, abban gyökerezik (1,2; 2,8; 3,20; 4,17).

Ezek a felszólítások nem légtüres térbe érkeznek, ugyanis az igazságtalan szenvedést hordozók (szolgák, és bárki más) számára ott a jézusi példa, az *imitatio Christi* lehetősége, az asszonyok számára pedig a „szent asszony-elődök”, mint például Sárának az engedelmsége. Az *imitatio* és példakövetés az egyik legkiemelkedőbb *megküzdési stratégia*, amit a szerző a jelen körülmények nehézségeiben népszerűsíteni kíván elsősorban azok számára, akiket rossz természetű, pogány, hitetlen hatalmak vesznek körül. A paradigmakövetők (különös hangsúllyal: a szolgák, a nők és az ifjak) viszont *paradigmává* válhatnak a közösség számára is, így pedig a „privát külmiszió” a belmiszió rejtett alakzata lesz.

2. Készenlét, mint (szelíd) jelenlét

Egy másik életkészség, ami meghatározó üzenettel bír az a készenlét.²¹⁸ De még mielőtt a címzetteknek szóló passzust idéznénk, arról is hallunk, hogy Isten hatalma készen áll (*ἔτοιμος*) arra, hogy nyilvánvalóvá legyen az utolsó időkben (1,5) illetve másik megfogalmazásban: készen áll ítélni (4,5). A *ἔτοιμος* tehát a szerző által kedvelt, változatos kontextusban használt kifejezés. Például arról is olvasunk, hogy készenlétben állnak a sötétség erői (a támadásra, lecsapásra készen álló oroszán - 5,8) és mindkét tényező arra serkenti a Krisztus-követőket, hogy „legyetek józanok, vigyázzatok” (5,8). Még explicitebb az, amit a 3,15-ben olvasunk:

²¹⁶ Lásd az ezzel párhuzamos jézusi tanítást: „Nem mindenki megy be a mennyek országába, aki ezt mondja nekem: Uram, Uram, hanem csak az, aki cselekszi az én mennyei Atyám akaratát” (Mt 7,21).

²¹⁷ Lásd a házitáblák jelentőségéről bővebben GERÉB: *Péter első levelének magyarázata*, 84; FELDMEIER: *The First Letter of Peter*, 152–153. Az Újszövetségben elterjedt a „házitáblák” irodalma: Kol 3,18 – 4,1; Ef 5,2–6,9; Tim 2,8–15; Tit 2,1–10.

²¹⁸ Mind a „megfelelni” (ApCsel 25,16; 26,2; 2Tim 4,16), mind a „számon kér” (Róm 4,12; 1Pt 4,5) kifejezések utalhatnak hivatalos jogi vagy bírósági helyzetekre, de informális és személyes szituációkra is alkalmazták őket (1Kor 9,3; 2Kor 7,7). A „mindig” és a „mindenkinek” kifejezések itt arra utalnak, hogy inkább a mindennapi életben való helytállásról van szó. Hasonlóan vélekedik erről DAVIDSON: *The First Epistle*, 129. (Ld. ehhez még WILLIAMS–HORRELL: *1 Peter*, második kötet, 161.)

„legyetek készen mindenkor számot adni mindenkinek, aki számonkéri tőletek a bennetek élő reménységet”. A készenlét (ἑτοιμος) és a józanság (νήφω) szorosan egymás mellé rendelhető fogalmak a levél etikai felhívásában.

1. Úgy vélhetjük, hogy a készenlét, mint életkézség az *időhöz* való megfelelő viszonyulással függ össze. Idetartozik a múlt rendezése, a korábbi vágyak, a tudatlanság, az „örökölt hiábavaló élet” (1,14.18) destruktivitásának felszámolása a megtérés eseményében. A *múltat* nem lehet semmissé tenni, de a „szeplőtelen és hibátlan Bárány vére” megtisztította ezt a tudatlanságot, vagyis elvette erejét, befolyását (1,19). A *jelent* továbbá úgy kell megélniük, mint „idegenek és jövevények”, mint „választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet”. A most, Isten nagy tetteit hirdeti, a most magába foglalja a „sötétségből a világosságba érkezést”, Jézus jelenébe való érkezést. Ám ebben a *mostban* a *jövő* előíze is benne van, ezt mutatja a „legyetek készek számot adni a bennetek levő reménységről”; számot adni a (keresztyén) jövőképről, a hit perspektívájáról. A készenlétnek ezek az aspektusai arra utalnak, hogy az idő és az örökkévalóság metszéspontja most van (vö. 4,7.17). A mostnak súlya van, a hezitáló, tétovázó magatartás negligálja ezt, és vagy a múltba révedezik, vagy a jövőbe importálja az „itt és most döntéseket”.

2. A készenlét egy *missziói alapkompétencia* is egyben. Az asszonyoknak szóló utasítások szépen kifejezik ezt: nemcsak a keresztyén asszonyok, hanem a keresztyén közösségek ékessége is a látható jócselekedetek el nem múló dísz (3,4–6). A „jócselekedetek dísz” nemcsak szépségről (etikai esztétika, a jó szépsége) és láthatóságról szól, hanem (etikai) készenlétről is: bármikor készen áll arra, hogy láthatóvá/tapasztalhatóvá legyen.

3. És itt érkezünk meg a készenlét életkézség utolsó aspektusához, a *gyógyító jelenléthez*. A péteri keresztyének számára világos az üzenet: nem zárkozhatnak be egy elefántcsonttoronyba, *jelen* kell lenniük a társadalomban. Ebben a térségben, mint már említettük, magas fokú volt a lokális és szociális mobilitás, a legkülönbözőbb emberek rá voltak kényszerülve, hogy kommunikáljanak egymással, és igény volt az integrációra.²¹⁹ Ám szükség volt arra, hogy a keresztyének jelenlétükkel ne a törésvonalak elmélyítését okozzák, hanem a gyógyulás folyamatait.²²⁰ Miroslav Volf megfogalmazásában a keresztyének ellenséges társadalomban való jelenléte a „soft difference” (finom/szelíd különbség, vö. 3,16: „szelíden és tisztelettudóan”) eszméjét kell megvalósítania.²²¹ Ez a jelenlét a jézusi imádságra rezonál: „nem azt kérem, hogy vedd ki őket a világból, hanem őrizd meg a gonosztól” (Jn 17,15). A készenlét ezt is jelenti tehát: a péteri keresztyéneknek *megszólíthatónak* (elérhetőnek) kell maradniuk még az ellenséges társadalomban is, el kell sajátítaniuk a „szelíd, tisztelettudó, jó lelkiismeretre épülő” kommunikációt (ld. számot adni, válaszolni annak, aki kérdez – 3,15), mint olyat, ami képes csodálkozást és Isten dicsőítését kiváltani a bántók, kívülállók részéről (2,12; 4,4).

3. Összekapaszkodás a Lélek által – kollektív életkézség

Bár röviden, de mégis utalhatunk egy harmadik motívumra is. Vannak olyan életkézségek, amelyeket a szórványlét, ami a péteri keresztyéneket is körülveszi, felhangosít és szinte ösztönössé tesz. Ilyen például az *összekapaszkodás* is, mint kollektív életkézség. Az összekapaszkodásban való növekedésre, fejlődésre (vö. „növekedjete az üdvösségre” – 2,2)

²¹⁹ THEISSEN, Gerd: *A Jézus mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 302.

²²⁰ Ez az irányvonal számos kihívással járt, mivel a kívülállók gyakran kedvezőtlenül viszonyultak a keresztyén eszkatológiához. (vö. ApCsel 17,7). Ld. KEENER: *1 Peter*, 260).

²²¹ VOLF, Miroslav: *Soft Difference: Theological Reflections on the Relation Between Church and Culture in 1 Peter*. <http://www.pas.rochester.edu/~tim/study/Miroslav%20Volf%201%20Peter.pdf> (utoljára megnyitva 2023. augusztus 21.).

szükség van, különösen azért, mert az „ordító oroszlán jár szerte, keresve kit nyeljen el”. A kísértés motívuma inkluzív módon strukturálja a levél szövegét, hiszen mind a bevezető részben (1,6; exordium), mind a lezáró szakaszban (5,8; peroratio) tematizálódik.

Az *ellenszélben való összekapaszkodás* markáns kifejezője az, amit így fogalmaz meg a szerző: ti is, mint *élő kövek lelki házzá épültök* (2,5). A mennyei kiválasztás és a társadalmi kirekesztés metszéspontján csak épületként, kollektív egységként tölthetik be az élő kövek az eredeti rendeltetést.²²² Kis-Ázsia idegenjeinek és jövevényeinek otthontalanság életérzését ezzel lehet ellensúlyozni: egy minőségében más házba való betagozódás által. A „kövek” egymáshoz való illesztése, összecsiszolódása, komoly erőfeszítést, figyelmet, koncentrációt és verejtéket igényel mindenki részéről, azaz lelki áldozatokat (θυσία). A legjobb emberi szándékok ellenére sem valósul meg mindig úgy az összekapaszkodás által kitűzött egység, ahogy szeretnénk. Az οἰκοδομεῖσθε lehet imperativus és indicativus passivum. A szerző tehát lebegteti, hogy ez egy felhívás vagy történés: építtettek vagy épüljenek. Az indicativus passivum arra helyezi a hangsúlyt, hogy a lelki közösséget Isten Lelke hozza létre és szenteli meg (1,2; 4,7–11).²²³ A kivitelezésben a legfontosabb, az origó a sarokkő: Jézus Krisztus. Minden vonal, szál innen indul ki, és ha a sarokkő nincs a helyén, hogy mindent hozzá lehessen viszonyítani, akkor az összekapaszkodás is merő emberi próbálkozás lesz, emberi lelkesedés csupán, ami az érzelmi hullámvészárásban (lásd szomorúság) hamar összedőlhet és célját veszítheti. Az összekapaszkodásnak eszkatológiai megerősítése kíváncsúan fejeződik ki a záró versekben: „miután rövid ideig szenvedtetek, maga fog titeket *felkészíteni, megszilárdítani, megerősíteni és megalapozni*. Övé a dicsőség és a hatalom örökkön-örökké. Ámen.”

²²² FELDMER: *The First Letter of Peter*, 135.

²²³ ACHTEMEIER: *1 Peter*, 155.

1.3. A levél irodalomkritikai olvasata: egység, műfaj, szerkezet

Irodalomtörténeti szempontból rendkívül izgalmas területnek számítanak a péteri levelek. A hagyományoktól, formai sajátosságoktól, teológiai érvelésektől átítatott szövetben több olyan csomópont bukkan elénk, amely a szerző, az üzenet és az olvasó egymásra találását problematikussá teszi. Az alábbiakban ezeket a *csomópontokat* vizsgáljuk meg két lépésben: először a szöveg formai sajátosságainak figyelembe vételével, majd a szöveg tartalmi vonatkozásaira nézve.

1.3.1. A levél formatörténeti megközelítése

1.3.1.1. Kettéosztó elmélet

Aki az 1Pt olvassa, hamar észreveszi azt, hogy az öt fejezetből álló levél nem egyetlen ívben haladó gondolatmenet köré épülő irodalmi alkotás. Az ószövetségi idézetek elhelyezése (ld. 1,24–25; 3,10–12), a beillesztett parainézisek helye (3,8–9; 4,7–11), a házitáblák (2,18–3,7; 5,1–5) a krisztológiai himnuszokra emlékeztető passzusok (2,21–25; 3,18–22), a dupla ámen (4,11; 5,11) több kétséget is felvet az egységességet illetően. Miről árulkodnak ezek a törésvonalak? Valóban több, stílusban és időrendben is eltérő szövegtöredék lett egybefűzve és vált azzá, amit ma úgy ismerünk és nevezünk, hogy Péter első levele?

A legnagyobb nehézség a 4,11–12 közötti átmenet értelmezéséből adódik. A 4,11 doxológiája és a rámondott ámen azt a benyomást kelti, hogy egy fontos szakasz lezárul. Ide kell még csatolnunk a 4,7-et is, ami tovább erősíti annak gyanúját, hogy a levél befejezése következik: „mindennek a vége pedig már közel van: legyetek tehát bölcsek és józanok, hogy imádkozhassatok”. Többen arra következtettek, hogy ez a törésvonal két különálló levél létezését bizonyítaná (Adolf von Harnack, Richard Perdelwitz, Herbert Preisker – lásd lennebb). A két levél elmélet követői stílusbeli és tartalmi eltéréseket is látnak az 1,1–4,11 és 4,12–5,14 között. Szerintük mi sem bizonyítja jobban ezt, mind az, hogy a levél első felében a szerző „potenciális szenvedésről” beszél (1,6; 3,13.14.17), a 4,12-ben (és 4,19) viszont ez valósággá lesz, ugyanis a címzettek most már a „szenvedés tüzeiben” égnek. C.F.D. Moule is ennek megfelelően értelmezi a szenvedéssel kapcsolatosan eltérő hangsúlyokat. Szerinte valóban két levélről van szó, de nem a klasszikus értelemben vett felosztás alapján (1,1–4,11 és 4,12–5,14). Az egyik levél az 1,1–4,11 és 5,12–14 passzusait tartalmazhatta, a másik, amely kimondottan üldözötteknek volt címezve az 1,1–2,10 és a 4,12–5,14-et.

Mások a *keresztségre* történő utalások alapján beszélnek a két-levél elméletről, aminek elterjedtebb megnevezése a *liturgiai elmélet*.

1.3.1.2. Keresztelési igehirdetés

A liturgia elméletet Schutter Adolf von Harnacktól eredezteti, aki még egyelőre egy ún. „homília-elmélettel” arra következtetett, hogy az 1,3–5,11 eredeti homíliához később csatoltak egy bevezető és befejező részt, hogy körlevélként terjedjen.²²⁴ Az ő nyomdokaiba lépett nagyobb módszerességgel és alaposággal Richard Perdelwitz (1911), aki szerint az 1,1–4,11 szakasz eredetileg egy keresztelési igehirdetés volt, amelyet Péter átvett és a címzettek helyzetére aktualizált.²²⁵ Perdelwitz a levél metaforikus nyelvezetére apellálva juttatja érvényre teóriáját. Elszórva valóban találunk a levélben magára a szertartásra emlékeztető gesztusokat, képeket, hiszen szó van kétszer az újjászületésről (1,3.23), a tejről (2,2), a világosságról (2,9), ami könnyen összefügg a keresztséggel. Egy esetleges keresztelési formulának tekinthető a 1,23–25, a keresztség kiszolgáltatójáról a 2,25-ben, és a szertartási öltözék felvételéről a 3,3-

²²⁴ SCHUTTER, William L.: *Hermeneutic and Composition in 1 Peter*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1989, 82.

²²⁵ PERDELWITZ, R.: *Die Mysterienreligion und das Problem des 1 Petrusbriefes*, Giessen, Töpelmann, 1911, 3–4.

ban olvashatunk. A keresztelés kiszolgálását vagy az 1,21 és 1,22 közé, vagy a 3,21 után képzeltek el.

Ez az elmélet idővel továbbfejlődött és jóval konkrétabb, ám a szövegtől messzebbre elrugaszkodott meglátásokkal bővült. Perdelwitz „iskolát” teremtett azzal, hogy a 20. század elején elindította annak a kulcsnak a keresését, amellyel be lehet hatolni 1Pt világába és amely, megnyugtató és áthidaló választ képes adni a szöveg töredezettségére. Például Herbert Preisker úgy ítélte meg, hogy az 1,3–4,11 a római gyülekezet keresztelési liturgiáját foglalja magában, a megmaradt rész, 4,12–5,11 pedig az egész gyülekezetnek szóló igehirdetés (homília).²²⁶ F. L. Cross szerint a *szenvetni* (πάσχω) ige gyakori előfordulása, valamint az öröm (ἀγαλλιάω) és szenvedés egymás mellé rendelése (1,6.8) okot adhat arra, hogy úgy tekintsünk a levélre, mint amelyik eredetileg egy húsvéti (keresztelési) szertartás résztvevőjének hitvallása volt, amit később, a nagy üldözések idején pásztori levéllel formáltak, hozzá illesztve az 1,1–2 és 4,12–5,14 szakaszt.²²⁷ Cross is vitatja, hogy a levélben tényleges szenvedésről esne szó, ő úgy látja, hogy a fent már említett öröm és szenvedés kombinációja a Krisztussal való unióból fakadó misztikus szenvedés kifejezője.

1.3.1.3. A liturgiai elmélet kritikája

1. Mit mondhatunk ezekre? Be lehet-e bizonyítani, hogy 1Pt-nek semmi köze a keresztelési liturgiához, vagy a húsvéti ünnepkörhöz? Aligha. Hogy miért nem, arra talán leginkább C. F. D. Moule érzett rá:

A magam részéről teljes szívemből egyetértek azzal, hogy az I. Péter a keresztségről szól - ki tagadhatná ezt? De ez természetesen az Újszövetség sok más részére is igaz (Róm 6, Kol 2, Zsid 6, hogy többet ne is említsünk), és önmagában véve ez nem bizonyít többet, mint hogy a korai egyházi írók folyamatosan a keresztség 'mintáját' tartották szem előtt, és az evangéliumot gyakran ebbe a drámai formába öntötték. A szentségek az evangélium hordozói voltak, az evangélium pedig szentségi volt, és a kettő gyakorlatilag elválaszthatatlan egymástól.²²⁸

Folytatva a fenti észrevételt, szükségtelen az érintett „ambiciózus” elméletekre redukálni az 1Pt hermeneutikai kulcsát, hiszen a kora keresztyén kommunikáció alapvetően liturgikus, istentiszteleti környezetben valósult meg. Továbbá, a liturgia-homília paramétereinek meghatározása szintén gondot okoz, ahogyan azt Cross és Moule is elismeri. Ezeket nem tekinthetjük tiszta irodalmi formáknak, műfajoknak, amelyeknek mentén 1Pt többretegűsége körvonalazható lenne.

2. A doxológia és ámen szerepe az ÚSz kontextusában sokkal összetettebb, mint ahogyan a kettéosztó elméletek ábrázolják. Valóban funkcionálhat a levél befejezéséül, ahogyan azt a Róm 16,25–27, Fil 4,20 és 2Pt 3,18 is mutatja. De nem kizárólagosan. Ennél jóval több példát találunk a menet közbeni istendicsőítésre és a rá természetszerűleg mondott ámenre (Róm 1,25; 9,5; 11,36; Gal 1,5; Ef 3,21; Zsid 13,21; 1Tim 1,17; Jel 1,6).²²⁹ A doxológiának nincs tehát egy megszabott irodalmi vagy retorikai helye, és nem függ össze olyan konvencionálissal, amely igazolná a két levél elméletet.

3. William L. Schutter disszertációjában az 1Pt szerkezeti és hermeneutikai aspektusait kutatta. Kritikai érvelésében arra a következtetésre jutott, hogy a szerző az őskeresztyénség katechetikai és keresztelési hagyományát az ÓSz-i hagyományhoz hasonlóan a megszólítottak „előismeretéhez” igazítja, mindkét esetben ugyanazt a kompozíciós elvet követve.²³⁰ Más megfogalmazásban, de Schutter ugyanarra a következtetésre jutott tehát, amire a többi liturgia-

²²⁶ WINDISCH, H.; PREISKER, H.: *Die katholischen Briefe*, Tübingen, Mohr, 1951, 152–162.

²²⁷ CROSS, F. L.: *I Peter, A Paschal Liturgy*, London, Mowbray, 1954.

²²⁸ MOULE, C.F.D.: „The Nature and Purpose of I Peter”, in: *NTS* 3 (1956–1957), 1–11.

²²⁹ ACHTEMEIER: *IPeter*, 58–64.

²³⁰ SCHUTTER: *Hermeneutic and Composition*, 81.

kritikus is: a kereszteselési szertartás nem történeti, hanem teológiai kerete volt nemcsak az 1Pt-nek, hanem jellegzetesen az őskeresztyén irodalomnak.

4. Az 1Pt Kis-Ázsia szórvaiban élőknek van címezve, ezért a történetkritika kora előtti hagyomány szerint eredetileg, a zsidó irodalomból ismert *diaszpóra levelek* mintájára íródott. Bár formailag kevésbé szabályozott levéltípusról van szó, szellemiségében annál feltűnőbb az analógia. Ismertebb diaszpóra levélnek számít, kronológiai sorrendben a: pseudonim Jeremiás levele (Kr. e. 100), 2Makk 1,1–9 és Bár 78–87. Ezek a levelek egy népszerű, elismert szellemi tekintély és vezető nevében voltak megfogalmazva, sürgetvén a megszólítottakat, hogy a merőben különböző társadalmi helyzetben sajátos és szent életmódot kövessenek.²³¹ Az ŰSzben Jakab levelét tekintik hasonló műfajúnak. De ennél explicitebb az analógia: „Jakab... üdvözlét küldi a szórvaiban élő tizenkét törzsnek” (Jak 1,1). 1Pt Babilónból szól a pogánykeresztyéneknek, akik szétszört „zsidók”, míg Jakab Jeruzsálemből a zsidóknak, akik szétszört keresztyének.²³² 1Pt, mivel szélesebb és sajátos olvasóközönségnek van címezve, elsősorban *körlevél*nek tekinthető. A körlevél, mint műforma népszerű volt a görög-római kultúrkörben. Például Nagy Sándor is hasonló körleveleket intézett a mediterrán medence keleti tartományaiban élőknek.²³³ Az ApCsel 15,23–29 tanúsága szerint, már az ősgyülekezetek korában, a misszió terjedésekor, a páli személyesebb hangvételű levélformák előtt, hasonló körleveleket intéztek „az apostolok és vénék” az „antiókiai, szíriai és kilikiai pogány származású testvéreknek”. Az indoklás szoros párhuzamot mutat a péteri szöveggel:

ApCsel 15,24	1Pt 1,6
Mivel meghallottuk, hogy közölünk egyesek megzavartak titeket...	Ezen örvendeztek, noha most, mivel így kellett lennie, egy kissé megszorodtatok különféle kísértések között..

Noha az 1,6 nem tartalmazza expliciten a „meghallottuk” ígét, mégis az egész szövegkörnyezet azt sejteti, hogy a szerző „fülébe jutott” a címzettek megtörő kísértések és próbák sokasága és ez indította arra, hogy (teológiai) reakcióját levélbe öntse. Szilvánusz neve mindkét esetben feltűnik, így ő tekinthető a keresztyén körlevelek lovagjának.

5. A fenti megállapítások korántsem juttatják nyugvópontra a levél egységességének problematikáját. A 20. század a két levél elméletek századaként megteremtette a tézis-antitézis mintájára az egységesség századát.²³⁴ A 21. század hajnalának teológiai magyarázataiban többnyire konszenzus alakult ki arra nézve, hogy az 1Pt egységes szöveg, amely eredeti formájában is így nézett ki (Michaels, Achtemeier, Guthrie). Az elméletektől a szöveghez való odafordulás eredményeképpen megnőtt az exegézis irányt adó szerepe. Az exegézisből adódó konszenzus, noha leszámolt a kettéosztó elméletek messzemenő konklúzióival, a keletkezési körülmények meghatározásához kevésnek bizonyult. Úgy tűnik, hogy a szöveg- és ismerethézagok továbbra is nagy szerepet játszanak az újragondoló, újrafelépítő elméletek születésének generálásában (ld. pl. fentebb a Karen Jobes által bevezetett gyarmatosítási teóriát).

1.3.2. 1Péter, mint egy kiváló retorikai mű?

1.3.2.1. Barth L. Campbell retorika-kritikája

Szólnunk kell Campbell monográfiájáról is, mely arra hívja fel a figyelmet, hogy az 1Pt azon túl, hogy nyelvi szempontból magas szintű görögességgel íródott, retorikai szempontból is kiváló alkotásnak számít. A módszer iránti mély elköteleződés eredményeképpen arra jut, hogy a

²³¹ JOBES: *1Peter*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005, 84; ACHTEMEIER: *1Peter*, Minneapolis, Fortress Press, 1996, 62; MICHAELS, J. Ramsey: *1 Peter*, WBC, Dallas, Word, Incorporated *1Peter*, xlvii.

²³² MICHAELS: *1Peter*, xlvii.

²³³ ACHTEMEIER: *1Peter*, 62.

²³⁴ CHOU, Abner: *The Hermeneutics of Biblical Writers. Learning to Interpret Scripture from the Prophets and Apostles*, Grand Rapids, Kregel Academic, 2018, 123.

levélben a jobb megértés és átlátható kommunikáció érdekében érvényre jut a klasszikus arisztotelészi retorika egész arzenálja.²³⁵ Meglátása szerint „Péter” egyenesen az ókor retorikai szakkönyvéből „másolja” le a formákat, nevezetesen a *Rhetorica ad Herennium*-ból (Kr. e. 86–82).²³⁶ Az alábbiakban néhány bekezdésben az ő megközelítésének szentelünk figyelmet. Campbell retorika-kritikája saját korában legitim vállalkozásnak minősül (80-as és 90-es évek fordulója).²³⁷ A bibliaértelmezés a „történeti korszakból” átlép az „irodalmi korszakba”. Fabiny megállapítása 1Pt értelmezésének ügyét is olyan fénybe helyezi, ahonnan valóban „összeállhat a kép” bennünk. Őt idézve: „az egészet részekre daraboló analitikus-kritikai szemlélet ellenhatásaként jöttek létre [az új módszerek] azzal a *holisztikus* igénnyel,²³⁸ hogy a részeket átfogó teljesség az olvasók és az értelmezők számára ismét érzékelhetővé váljék.”²³⁹ Ez már – Ricoeur nyomán – a posztkritika kora, mégis a bibliatudományok szókincsében továbbra is megmarad a „kritika”, mint a tudományosság alakzata. Campbell törekvésénél is az figyelhető meg, hogy a tudományosság érvényesítése érdekében megkísérel egy hibrid módszert, a retorika és társadalomtudomány-kritika kombinálását. A történeti kérdések nála kulturális és társadalmi kérdésekké alakultak, csakúgy ahogyan szellemi elődjénél, John H. Elliott kritika-teremtő művénél is fentebb láthattuk (ld. home for homeless, otthon az otthontalanoknak). A retorikai szituáció alapjának így tekinti a *becsület-szégyen* mediterrán értékrendet, ahogyan arra korábban már utaltunk. Röviden nézzük meg, hogyan is applikálja Campbell a retorikai formák törvényszerűségeit 1Pt szövegére, úgy, hogy közben tartalmi vonatkozásokat is érintünk.

EXORDIUM – 1,3–1,12

Első ARGUMENTATIO – 1,13–2,10

Propositio – 1,13–16

Ratio – 1,17

Confirmatio 1,18–21

Exornatio 1,22–25

Complexio 2,1–10

Második ARGUMENTATIO – 2,11–3,12

Propositio – 2,11–12a

Ratio – 2,12b–d

Confirmatio – 2,13–17

Exornatio – 2,18–3,7

Complexio – 3,8–12

Harmadik ARGUMENTATIO – 3,13–4,11

Propositio – 3,13–16b

Ratio – 3,16c

Confrimatio – 3,17

Exornatio – 3,18–22

²³⁵ A szónoklattan legrégibb művelői és elméletalkotói: Gorgiasz (Kr. e. 485–380), Platón (Kr. e. 427–347), Arisztotelész (Kr. e. 384–322), Cornificius (Kr. e. 90–42), Cicero (Kr. e. 106–43) és Quintilianus (Kr. u. 35–96).

²³⁶ CAMPBELL, Barth L.: *Honor, Shame, and the Rethoric of 1Peter*, Atlanta, Scholar Press, 1998, 229.

²³⁷ Uo., 1.

²³⁸ Holisztikus igényűnek tekinthető Troy Martin munkája is, aki a levélanyagot a szórványhoz kötődő fontosabb metaforák mentén tagolja három szakaszra: Isten választott háza (1,14–2,10), idegenek és jövevények (2,11–3,12), és a szórvány, mint a szenvedés kontextusa (3,13–5,11). Ld. MARTIN, Troy W.: *Metaphor and Composition in 1 Peter*, SBLDS 131, Atlanta, Scholars Press, 1992, 160–161.

²³⁹ FABINY Tibor: *Szóra bírni az Írást – Újra. Irodalomkritikai és teológiai irányok a Biblia értelmezésében*. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2010, 29.

Complexio – 4,1–11

PERORATIO 4,12–5,14

Expositio a szenvedésről – 4,12–19

Búcsúbeszédbe foglalt exhortáció – 5,1–11

Záró megjegyzések és üdvözlés – 5,12–14

A fenti ábra értelmében a bevezetés (exordium) és befejezés (peroratio) szegmensei közé három, egymástól jól elkülönülő retorikai apparátussal rendelkező érvelői beszéd található. Mindegyik argumentatio rendelkezik propositioval - tételmonddal, ennek a gondolati magnak az indoklásával (ratio), megerősítésével, kifejtésével (confirmatio), szemléltetés (exornatio) és végül rövid összefoglalás, ismétlés (complexio, rezümé) általi elmélyítéssel.

Exordium

A levél bevezetésében három szempont érvényesül: a napirendi pontok megjelölése, a levélíró ethosának a megteremtése és a hallgatóság jóindulatának (benevolentia) és befogadó készségének (docilitas) megragadása.²⁴⁰ Ennek a szakasznak műfaját *encomiumként* jelöli meg. Az encomium, mint az epideiktikus (ünnepi vagy bemutató) beszéd egyik formája, a dicséret formális kifejezése.²⁴¹ A retorikai elemzés továbbá rámutat arra is, hogy az exordium és a peroratio inkluziót képez. Ennek nyomán beszélhetünk egy olyan egységesítő, koherenciát reflektáló gondolatról, amely összetartja a levél szerkezetét és tartalmát, tanítását. Így tekinthetjük az 1,6–7 és 4,12–13/5,10-et a levéltörzset körülölelő, behatároló egységnek. 1Pt keretes szerkezete olyan jelentéshordozó, amely a figurák konstruáló hatásából szerveződik. Campbell megkülönbözteti a gondolatot a témától, mondván, az összefoglaló/egységesítő gondolat nem egyenértékű a levél uralkodó témájával, nevezetesen a szenvedéssel. Pontosabbak leszünk, ha úgy fogalmazunk, hogy a szenvedés az 1Pt-ben a gyalázat társadalmi megkülönböztetésével függ össze. A kis-ázsiai keresztyének azért szenvednek, mert az őket megillető értékek elismerését megvonják tőlük, és helyükbe a rágalmazás és a becsmérlés lép. Noha a szenvedés dominálja a retorikai diskurzust, mégis az „összekapcsoló gondolat” a társadalmi szituációból ered.

Első argumentatio – 1,13–2,10

Propositio	Ezért tehát elméteket felkészítve legyetek józanok, és teljes bizonyossággal reménykedjete abban a kegyelemben, amelyet Jézus Krisztus megjelenésekor kaptok.
------------	---

Az első érvelés előkészítő anyagként funkcionál, a színpad felállításáról szól: a hallgatóságnak „kitüntetett új identitása” van, ők Isten megbecsült népe, és ezt konkrétan a gyalázat negatív kifejezései tükrözik: *παρεπίδημος* és *παροιμία*. Fő motívumai erőteljes metaforák és tipológiák: az élő kövek, a sarokkő, a szentség és a lelki ház. A hallgatóság szentségét Campbell a szent Atyának való engedelmességgel magyarázza. A szentség-engedelmesség fogalma azt jelenti, hogy „a keresztyének/gyermek egy magatartást öltenek magukra, amely megfelel és összhangban van azzal, aki elhívta őket/az Atyjukkal”.²⁴² Campbell felfogásában tehát a szent/szentség inkább etikai, mint teológiai fogalom. Ráadásul Campbell elméletében a

²⁴⁰ CAMPBELL: *i.m.*, 33.

²⁴¹ Az encomium is rendelkezik egy belső struktúrával, ami a következőképpen néz ki: bevezető, származásról való beszámoló, teljesítmények (edukáció, erény, cselekedet, áldások, adományok), konklúzió (tisztesség, emlékezés). Az ÚSz kiemelkedő encomium párhuzamai: 1Kor 9; 1Kor 13; Zsid 11. (ld. bővebben MACK, Burton L.: *Rethoric and the New Testament*. Minneapolis, Fortress Press, 1990, 47–48).

²⁴² Uo., 64.

szenvedés „nem valamilyen léptékű hivatalos üldözés, hanem elsősorban a közösség lejáratása... a keresztyének szenvedése az 1Péterben a szégyen/gyalázat tapasztalata”. A gyalázat társadalmi-kulturális elemeit tíz pontban rögzíti.

Az első tézis feladata a teológiai keret meghatározása: megkülönböztetett identitásuk felkonferálását a hozzá kapcsolódó sajátos parainetikus anyag követi.

Második argumentatio – 2,11–3,12

Propositio	Szeretteim, kérlek titeket, mint jövevényeket és idegeneket: tartózkodjatok a testi vágyaktól, amelyek a lélek ellen harcolnak. Tisztességesen éljete a pogányok között...
------------	--

Campbell itt egy erősebb buzdító hangot ismer fel. A második érvelést központi/középső egységnek tekinti (az 1. és 3. érvelés közé helyezve), amely a levél tanításának súlypontját hordozza.

A buzdító hangnem mértékében valóban érzékelhető fokozás, de csak az első argumentáció utolsó szakaszához képest, és nem általánosságban. A buzdító hangnem az egész levél alatt hullámozó, független attól, hogy melyik érvelést nézzük. Úgy tűnik, hogy a bevezetett kép/metafora intenzitásától és hatásosságától függően a hang erősebb vagy gyengébb.

Harmadik argumentatio – 3,13–4,11

Propositio	...ha szenvednétek az igazságért, akkor is boldogok vagytok...
------------	--

Az érvelés harmadik szakasza megidézi az előző argumentatiókban megjelenő, a kívülállókban felmerülő reakciók sorát.

Itt találjuk meg az egyik legnehezebb ÚSz-i szakaszt. Arról olvasunk, hogy Jézus elment a börtönben levő lelkekhez és prédikált nekik. Ugyancsak itt olvasunk a keresztségről, amelynek jelentősége a bárka párhuzamában bomlik ki.

Campbell a „péter-i keresztség” jelentését itt a páli tanítás alkalmazásával magyarázza. Jerome H. Neyrey interpretációjához nyúl vissza, amikor azt mondja, hogy a keresztség a határok átlépésének rítusa. A keresztség a szégyenből a becsületbe való átfordulást segíti elő.²⁴³ Felmerül a kérdés mennyire tekinthető a keresztség csupán az átmenet szimbólumának. Azaz: a keresztség, mint *esemény* vagy mint *szertartás* érdekes a szerző számára. Elég, ha arra gondolunk, hogy a becsület-szégyen koordinátáin belül történik jelentésképződés a keresztségre nézve is. Nőének a címzettek között megbecsült státusza van, ezért a rá való utalás a „pozitív pátosz” megteremtését célozta.²⁴⁴

A „jó lelkiismeretért való szüntelen könyörgés” gondolatát is a mediterrán kettős kultúra háttérének ellenében magyarázza. A „mediterrán lelkiismeretet” normák, elvárások terheltek, a keresztség pedig ebből való „kigyógyulást”, felszabadulást hozott az új szubkultúra, az οἶκος πνευματικὸς házirendje szerint.

Peroratio – 4,12–5,14

A levél retorikai befejezését peroratióként azonosítja Campbell. A peroratio szokatlan módon hamarabb kezdődik el, az utolsó előtti fejezet derekánál, és nagyobb kiterjedésű, hiszen másfél fejezetnyi anyagot tartalmaz. A peroratióra jellemző mindhárom elem beazonosítható ebben a szakaszban: ismétlés (recapitulatio, enumeratio), megerősítés (amplificatio) és a hallgatóság iránti részvét (commiseratio/conquestio) megnyilvánulása.

²⁴³ Uo., 182.

²⁴⁴ Uo., 183.

A levél integritását igazolják azok a szövegpárhuzamok, amelyek a 4,12–5,14-et az 1,1–4,11 „kivonataként”, vázlataként ábrázolják.²⁴⁵

A 4,12–19 versekben a szerző felidézi a szenvedésről mondottakat, a konklúziók levonására készül, elsősorban azzal, hogy a „szenvedés tüze” említésével az 1,6–7 motívumvilágához kanyarodik vissza. A levél anyaga ilyen módon az „exordium tüze” és a „peroratio tüze” közé rendeződik. A lenti ábra a további lehetséges párhuzamokat ismerteti.

4,14	rágalmazás miatti szenvedés	2,12; 3,16
4,15–16	igazságtalan és megérdemelt szenvedés	2,19–20; 3,14
4,19	Isten akarata szerinti szenvedés	3,17
4,14	az igaz szenvedők áldottak („μακάριοι”)	3,14
4,13	öröm a szenvedésben	1,6.8
4,17	οἴκου τοῦ θεοῦ	2,5
4,17	ítélet az engedetleneken	2,7–8; 3,19–20

5,1–11 értelmezése: pasztorális réteg, második levél vagy búcsúbeszéd?

A fenti ábra bizonyos értelemben igazolja a perorationak a létjogosultságát, viszont az utána következő szakasz, az 5,1–11 újabb hermeneutikai mérlegelésre ösztönöz. A presbiterek és ifjak házitábla szerinti intése talán jobban illeszkedett volna a levéltörzsbe, a 4,11 vers elé, a szolgák vagy a házastársak intésének szövegkörnyezetéhez. Mégis azt látjuk, hogy a házitáblák anyagát a szerző nem összegyűjtve, hanem szétszálazva szövi bele a tanítás menetébe. Vannak kutatók, akik szerint a szétszálazás egy ún. *pasztorális réteggel* vagy *a trito-páli* hagyománnyal áll összefüggésben. Ez az elmélet magyarázatot próbál adni arra az ekkleziológiai disszonanciára is, ami a 4,7–11 és 5,1–5 szakaszok összevetéséből adódik.

Karizmatikus ekkl. 4,7–11	Hierarchikus ekkl. 5,1–5
⁷ Mindennek a vége pedig már közel van: legyetek tehát bölcssek és józanok, hogy imádkozhassatok.	¹ A közöttetek levő presbitereket tehát kérem én, a presbitertárs és Krisztus szenvedéseinek tanúja, valamint eljövendő dicsőségének is részese:
⁸ Mindenekelőtt legyetek kitartóak az egymás iránti szeretetben, mert a szeretet sok bűnt elfedez.	² legeltessétek Isten közöttetek levő nyáját, ne kényszerből, hanem önként, ne nyereszkedésből, hanem készségesen,
⁹ Legyetek egymás iránt vendégszeretők zúgolódás nélkül.	³ ne is úgy, mint akik uralkodnak a rájuk bízottakon, hanem mint akik példaképei a nyájnak.
¹⁰ Amilyen lelki ajándékot kaptatok, úgy szolgáljatok azzal egymásnak, mint Isten sokféle kegyelmének jó sáfárai:	⁴ És amikor megjelenik a főpásztor, elnyeritek a dicsőség hervadhatatlan koszorúját.
¹¹ ha valaki prédikál, úgy mondja szavait, mint Isten ígéit, ha valaki szolgál, úgy szolgáljon, mint aki azt Istentől kapott erővel végzi, hogy mindenkor Isten dicsőíttessék Jézus Krisztus által, akié a dicsőség és a hatalom örökkön-örökké. Ámen.	⁵ Ugyanúgy, ti, ifjabbak, engedelmeskedjete az idősebbeknek, egymás iránt pedig valamennyien legyetek alázatosak, mert Isten a gögösöknek ellenáll, az alázatosoknak pedig kegyelmet ad.

²⁴⁵ Uo., 199.

--	--

Munro és Schröger következtetései szerint az első eset karizmatikus és egalitárius ekkleziológiát tükröz, ami történetileg jóval korábbi és megelőzi a második, hierarchikusan rendeződő, presbiter orientált ekkleziológiát.²⁴⁶ Látjuk tehát: ahol a történetkritika *szerkesztői nyomokat* lát, ott az irodalomkritika *retorikai fogásokat* és stílusokat. Campbell szerint az ekkleziológiai disszonancia teljesen feloldódik abban a retorikai kötelékben, amit az exordium-argumentatio-peroratio mesterhármasa oly szorosra fűz.²⁴⁷ John H. Elliott szükségtelennek találja trito-páli megközelítéssel feloldani az ekkleziológiai tanításban észlelt inkonzisztenciát, ami tulajdonképpen a kora keresztyén közösségek összetettsége és sokfélesége okán magából adódó.²⁴⁸ A karizmatikus és hierarchikus berendezkedés egyszerre jelentkezhet egy gyülekezeten belül, különböző hangsúlyeltolódásokkal, de egymás kölcsönhatása révén épül fel a lelki ház. A vezetők szerepe nem teszi fölöslegessé a gyülekezet többi tagjának a szolgálatát és felelősségét.

Érdemes a 4,17 jelentőségére figyelni, hiszen már ott megjelenik az a gondolat, hogy az ítélet Isten háza népén kezdődik, és ez alkalmat ad a presbiterek ebben a „házban” betöltött szerepének a felülvizsgálatára. A magyarázók gyakran az ezékieli látomás fényében kötik össze a 4,17 és 5,1–4 szakaszt.²⁴⁹ Az Ez 9,6-ban azt olvassuk, hogy akkor, amikor eljön Jeruzsálem büntetésének ideje, JHVH utasítása szerint a templom szentélyével kezdjék el a pusztítást, az öregeken és véneken, akik a templomban, Isten házában szolgáltak. A büntetéstől csak azok mentesültek, akiket korábban egy gyolcsba öltözött férfi homlokukon megjelölt (vö. Ez 9,1–11).

Az 5,1–11 szakasz szerepe az ezékieli affinitásokon túl, a búcsúbeszéd műfaján keresztül is értelmezhető. Mind a zsidó, mind a keresztyén irodalomban találunk olyan analógiákat, amelyek motívumvilágában és stílusában közel állnak ehhez a szöveghez. Ezeket az információkat az alábbi táblázatban közöljük. Michaels búcsúbeszéd helyett testamentumot említ, ugyanis Péter mint „vének társa” (συνπρεσβύτερος) osztozik a Krisztus szenvedéseiről való közös tanúságtételben és a közös szolgálatuk jutalmául szolgáló „dicsőség koronájának” reményében.²⁵⁰ Ez a karakterisztikum, a „röviden írtam” vallomással együtt útkészítője lesz Péter második levelének, amelyben felerősödnek a testamentum elemei.

²⁴⁶ MUNRO, Winsome: *Authority in Paul and Peter: The Identification of a Pastoral Stratum in the Pauline Corpus and 1 Peter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 38–49; ld. még SCHRÖGER, Friedrich: „Die Verfassung der Gemeinde des ersten Petrusbrief”, in: *Kirche im Werden: Studien zum Thema Amt und Gemeinde im neuen Testament*, ed. Josef Hainz, Munich, Verlag Ferdinand Schöningh, 1976, 239–252.

²⁴⁷ CAMPBELL: *Honor, Shame*, 216.

²⁴⁸ ELLIOTT: *Home*, 148.

²⁴⁹ SCHUTTER: *Hermeneutic and Composition*, 79.

²⁵⁰ MICHAELS: *1 Peter*, 278.

Sajátosságok	Textusok					
Ima		ApCsel 20,17–38	Jn 13–17	János Csel 106–108		
Vigyázz a nyájra	1Pt 5,1–11	ApCsel 20,17–38	Jn 13–17		Jn 21,15–23	
Ellenség	1Pt 5,1–11	ApCsel 20,17–38	Jn 13–17	János Csel 106–108		
Önérvényesítés	1Pt 5,1–11	ApCsel 20,17–38	Jn 13–17	János Csel 106–108		
A szenvedés előrejelzése	1Pt 5,1–11	ApCsel 20,17–38	Jn 13–17		Jn 21,15–23	
Vigyázzatok!	1Pt 5,1–11	ApCsel 20,17–38		János Csel 106–108		4Ezr 14,28–36
Kapzsiságtól való óvás	1Pt 5,1–11	ApCsel 20,17–38		János Csel 106–108		
Szeretet, alázat	1Pt 5,1–11	ApCsel 20,17–38	Jn 13–17	János Csel 106–108		
Jutalom, büntetés	1Pt 5,1–11	ApCsel 20,17–38	Jn 13–17			4Ezr 14,28–36

1.3.3.További szempontok a retorika- és társadalomkritikai apparátushoz

1. Érzékeljük, hogy ez a fajta kritika olyan előtudást feltételez, amely elengedhetetlen ahhoz, hogy szakszerűen tudjuk identifikálni a levélben szereplő retorikai formákat és megjelölni azok funkcióit. Figyelemreméltó a lábjegyzetek?? eme „előtudást” pótló közreműködése. Campbell elemzése azt sejteti, hogy a formális retorikai koncepció csúcsát alkotja meg „Péter”. Kérdés, hogy valóban ilyen műgonddal megtervezett, csiszolt, mérlegelt szöveggel állunk-e szembe? Másképp: miért lehetett ennyire elkötelezett a forma, formaiság iránt a szerző? Tekinthejtük-e ezt behódolásnak, asszimilációnak, vagy éppen integrációs gyakorlatnak? Achtemeier hasonló megállapítást tesz: „a szerző stílusa” leplezetlen bizonyítéka annak, hogy a levél igen nagy odafigyeléssel és gonddal volt megkomponálva.²⁵¹

2. A retorikai megkomponáltság *befogadói kompetenciával* kapcsolatos aggodalmakat generál. A szórványban, elszigeteltségben élő jövevények feltételezhetően alacsony műveltségi szintjével kevésbé tekinthető arányosnak egy ilyen jellegű szöveg. Campbell a narratív kritika fogalomkészletéből veszi át a „beleértett/implikált olvasó” képzetét arra utalva, hogy „természetesen egyetlen hallgató sem reagál *ideálisan* egy beszédre, mégis minden valószínűség szerint a római provinciák – Pontusz-Bitínia, Galácia, Kappadókia és Ázsia –

²⁵¹ ACHEMEIER: *1Peter*, 3.

közösségeiben számos keresztyén talált vigasztalást és segítséget Péter levelében”.²⁵² Egyébként a szerző védelmében az is elmondható, hogy a magunkkal szemben támasztott igényesség nem attól függ, hogy a hallgatóság értékeli-e vagy sem.

3. Korábban említést tettünk arról, hogy a társadalomtudományi szempontok érvényesítése a tudományosság fenntartásában nagy szerepet játszik egy alapvetően szinkronikus irányultságú elemzésben. Ennek mintájára hadd kérdezzük: szerezhette-e a retorika az első század derekán hasonló legitimást a keresztyén teológia számára a görög-római kultúra kontextusában? ²⁵³

4. A forma iránti magas igényességet, a szövegnek ezen a szintjén megmutatkozó kifinomultságát *a körlevél jelleg* teszi indokolttá.²⁵⁴ Mi az *a tartalom*, ami ilyen formát kelt életre? Campbell, Elliott nyomán, nem teológiai, hanem társadalmi témáról, a becsület és szégyen szerteágazó aspektusait megvilágító, keresztyén beszédként elemezte az 1Pt-t. Ám 1Pt Isten „élő és ható” beszédének az elkötelezettje. Nem halott betűvel kíván vigasztalást nyújtani, és pásztorolni. Szócsöve lesz, tolmácsolója annak a nagy Rétornak, aki „elhívott titeket” (1,15), és akinek „beszéde megmarad örökké” (1,25). A tartalom és forma magas szintű harmóniáját és cizelláltságát legjobb esetben az 1Pt-t létrehozó szellemi és lelki „triumvirátushoz” köthető, nevezetesen Péter, Szilvánusz és Márk köréhez.

5. Campbell munkája nagy segítséget jelent abban, hogy a legkisebb irodalmi formákat és szóképeket is azonosítani tudjuk. Az alábbiakban a stílus gazdagítása érdekében leggyakrabban használt szóképeket gyűjtjük egy csokorba. A széleskörű stilisztikai eszközök a szöveget eleganciával és pátosszal ruházzák fel.²⁵⁵ Kiemelendő az alliterációk, rímek, szillogizmusok halmozódása, amely dinamikussá, élővé teszi a beszédet, és amely a *tanítás, gyönyörködtetés és meggyőzés* szóközi kompetenciák (erények) érvényesülését szavatolja.²⁵⁶

Metaforák	1,18; 2,24; 3,1; stb.	Bárány, tej, újszülött, ház, kő, mag, gyógyultatok meg, megnyerni valakit; koszorú; ordító oroszlán;
Metonímia	2,24	τῷ μῶλωπι (seb)
Antitetikus szillogizmus/contentio	1,19; 2,10; 2,14; 3,18; 4,2; 4,6; 5,2–3	
Szintetikus szillogizmus	2,22–23; 4,11; 4,19; 5,2–3	
Szinonima halmozás	2,6–8; 2,11	
Homoeopton/ rímek	1,18–21; 1,22–23; 2,6–8; 2,9; 2,11; 3,4; 3,8–9; 4,9; 5,4	παροίκους καὶ παρεπιδήμους, ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν
Homoeopropheron / alliteráció	1,4; 1,22–23; 2,12;5,	ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον

²⁵² CAMPBELL: *i.m.*, 237.

²⁵³ BARTHOLOMEW, Craig G.: *Introducing Biblical Hermeneutics. A Comprehensive Framework for Hearing God in Scripture*, Grand Rapids: Baker Academic, 2015, 277–278.

²⁵⁴ KEENER: *1Peter*, 15.

²⁵⁵ CAMPBELL: *Honor, Shame*, 73. A szóképek bibliai előfordulásainak és jelentőségének meghatározásában nagy segítséget nyújt az alábbi mű: BULLINGER, Ernest W.: *Figures of Speech Used in the Bible Explained and Illustrated*, London, Eyre & Spottiswoode, 1898.

²⁵⁶ Augustinus a prédikáció hármasságát is hasonlóképp látatja: docere (tanít), delectare (gyönyörködtet) és movere/flectere (meggyőz, megindít); (vö. AUGUSTINE: *On Christian Doctrine. In Four Books*. Grand Rapids, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, [évszám nélkül]; Magyarul: Szent Ágoston: *A keresztyén tanításról*. Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz, 2001).

		καταλαλοῦσιν... κακοποιῶν ἐκ τῶν καλῶν
Pronominatio	1,17; 3,6; 4,19; 5,4;	κρίνοντα;
Neologizmusok/ hapax legomenon	1,17; 2,16; 2,21; 4,15; 5,1	ἀπροσωπολήπτως (személyválogatás nélkül, imparcialitás); ἐπικάλυμμα (takaró); ὑπογραμμὸν (példa); ἀλλοτριεπίσκοπος (tolakodó, más dolgába beavatkozó); συμπρεσβύτερος (presbitertárs)
Aszindeton/dissolutio/detrakció, kötőszó elmaradása	1,20; 2,9; 2,13–14; 3,8–9; 5,8	„kiválasztatott...megjelent”
Antanaklázis/kicsavarni/szembeállítás	1,23; 2,24; 4,5–6	„nem romlandó, hanem romolhatatlan”
Poliszindeton/kötőszóhalmozás	2,1–3	
Entiméma/burkolt előfeltevés/csonka szillogizmus	2,1–3; 2,24c–25; 3,17; 4,8; 4,14	
Epifonéma/érvelést lezáró sententia	2,3	„megízleltétek, hogy jóságos az Úr”
Epanafóra/repetitio	2,13–14	εἴτε/ „akár”
Katakrézis/abusio/”visszaélés”, metafora	2,15	φιμοῦν ... ἀγνωσίαν
Inclusio/redditio	1,6; 4,12; 2,17.18–21;	Pl. tűz motívuma, szolgál- szolgálat;
Kiazmus/a-b-b-a	2,17; 2,19–20; 3,7	
Exemplum/történeti példa/res gesta (mesterséges, művészeti bizonyíték)	2,21–25; 3,18–22;	
Hendiadis/jelzős főnév helyett két, és- sel egybekötött főnév használata	2,25; 4,4; 4,7;	Lelketek pásztora és gondviselője... (gondviselő, vigyázó pásztor)
Akkumuláció	2,12–14; 3,8–9; 5,10	
Besser-spruch/x jobb, mint y	3,17	
Digresszió/eltérés a tárgytól/excursus	3,19–21; 4,3–6	
Conduplicatio/reduplicatio/szánalomra való felhívás, felerősítés/többszöri megkettőzés	4,12	3x ὑμῖν
Makarizmus/boldogmondás	4,14	
Hiperbola	4,15	φονεύς (gyilkos)
Retorikai kérdések/erotézis	4,17	

1.3.4. 1Péter tartalmi áttekintése: teológiai fókuszok

1. Bevezetés 1,1–12

- a) Köszöntés 1,1–2
- b) Az Atya előre tudása 1,3–12
 - (1) Jövőbeli örökségünk 1,3–5
 - (2) A jelen próbatételei 1,6–9
 - (3) Múltbeli próféciáink 1,10–12

2. A levél (igehirdetés) tartalma 1,13–5,9

- a) Lélek általi megszentelődés (magyarázat) 1,13–2,10
 - (1) Összefoglaló kijelentés 1,13
 - (2) Elhívás: a szentté válás megbízatása 1,14–16
 - (3) Megigazulás: megváltásunk ára 1,17–21
 - (4) Megszenelődés: szeretetben való járás 1,22–25
 - (5) Megszenelődés: beavatás 2,1–3
 - (6) Megszenelődés: lelki szolgálat 2,4–10
- b) Jézus Krisztusnak való engedelmesség (illusztráció) 2,11–4,11
 - (1) Bevezető megjegyzések 2,11–12
 - (2) Alárendelődés a társadalomban levő tekintélynek 2,13–3,12
 - (a) A hívők alávetik magukat a kormányzatnak 2,13–17
 - (b) A szolgák alávetik magukat a gazdájuknak 2,18–25
 - (c) A feleségek alávetik magukat uruknak 3,1–7
 - (d) Minden hívő felszólítást kap engedelmességre 3,8–12
 - (3) Szeretetben való járás 3,13–22
 - (4) A test megfeszítése 4,1–6
 - (5) Vigyázásra és imádkozásra való buzdítás 4,7–11
- c) Záró buzdítás (alkalmazás) 4,12–5,9
 - (1) A szenvedés elviselésére való felhívás 4,12–19
 - (2) Alárendelődés a gyülekezeten belüli tekintélynek 5,1–9
 - (a) Alárendelődés vénekként 5,1–4
 - (b) Alárendelődés fiatalokként 5,5a
 - (c) Egymásnak való alávetettség 5,5b.c
 - (d) Alárendelődés Istennek, hogy ellenálljunk az ördögnek 5,6–9

3. Következtetés 5,10–14

- a) Áldás 5,10–11
- b) Záró köszöntés 5,12–14

Amint látjuk 1Péter tartalomjegyzéke olyannyira zsúfolt témákban és motívumokban, hogy aligha lehet egyféleképpen tagolni a levél anyagát. A tartalmi elemeket ezért saját megfogalmazásban fókuszpontok mentén mutatom be, amelyekhez különféle és olykor ismétlődő témák, motívumok kapcsolódnak.

Bevezetés és teológiai alapvetés (1,1–12)

Felirat: fókuszban a Szentháromság és a keresztyének összetartozása (1,1–2)

A bevezető sorok szerkezetileg hagyományosnak tekinthetők, hiszen megjelennek benne a levelek bevezetőjének ókori görög elemei, mégis egyedülálló az, ahogyan tartalmilag kibővíti

a szerző bemutatkozását.²⁵⁷ Önmagára nagyon röviden, tárgyilagosan Jézus Krisztus apostolaként hivatkozik. A bemutatkozás csúcspontját a címzettek és a Szentháromság teológiai kapcsolatának körvonalazása képezi. Azok, akiket megszólít az Atya Isten, eleve elrendelése szerint a Lélek megszentelő munkája által az engedelmességre és a Jézus Krisztus vérével való meghintésre vannak kiválasztva. A levél teológiai sajátosságainak legpontosabb foglalata ez a néhány vers, hiszen megjelenik benne Isten akarata, a megszentelt és engedelmes élet, illetve a keresztyének és Krisztus szenvedésének végérvényes összekapcsolása. A bemutatkozás után ez a foglalat kerül folyamatos kibontásra különböző fókuszpontok által.

Magasztalás: fókuszban a reménység (1,3–12)

Az Atya irgalmáról és hatalmáról szóló eulógiának Jézus Krisztus feltámadása ad okot. A húsvéti üdvesemény a reménységet élővé, az örökséget hervadhatatlanná és a mennyet, a láthatatlan világot valóságként proklamálja. A feltámadás eseményét a címzettek Isten újjászülető – újjáteremtő munkájaként fogadták el. A gyülekezet örömteli válaszát viszont a szenvedésekből fakadó kísértések árnyékolják be. A szerző a megszorodottakban (λυπέω) munkálni szeretné azt a hitet, amely szerint a szenvedésekben az öröm, a reménység és a feltámadott Krisztus iránti szeretetük töretlenül megmaradhat (1,6–9). A magasztalás végén a kis-ázsiaiak arról értesülnek, hogy a bennük elkezdett munkáját Isten a Lélek által már jóval korábban a próféták igehirdetésében gondosan előkészítette, az evangélium hirdetői által pedig megszilárdítja. A történelemben ágyazott kérés útja, amely hozzájuk is eljutott, még az angyalok figyelmét is felkelti.

Keresztyén életvitel (1,13–5,11)

Fókuszban a szentség (1,13–25)

Mivel a kérés útja nem ért végéhez azzal, hogy befogadták azt, olyan életvitelre van szükség, amely biztosítja annak további áramlását. Maguk a hívők a szent életvitelük által lesznek kérés-hordozók, válnak élő igehirdetéssé. Jézus Krisztus megjelenéséig, az eszkatonig engedni kell, hogy az Atya elhívása kibontakozzék és fényként szétterjedjen abban a környezetben, ahova éppen tartoznak. Szentség-hordozókként, képmáshordozókként a tudatlan és a hiábavaló élet horizontján az igazi, romolhatatlan értéket képviselhetik. Az Atya kegyelme nemcsak imádatra (segítségül hívjátok/1,17) kell, hogy indítson, hanem tevékeny életre.²⁵⁸ A hívők cselekedetei kettős irányúak: befele, a Lélek megtisztítására és kifelé a mások iránti képmutatás nélküli szeretetre néz (1,22).²⁵⁹ Fontos, hogy a kifelé irányuló szeretetet az engedelenség előzi meg, pontosabban abba ágyazódik bele. Ez a szakasz lényegében az eulógia elemeit veszi sorra, annyi különbséggel, hogy a kijelentések intelmekként hangzanak el. A buzdítások arra szolgálnak, hogy emlékeztessenek Jézus Krisztus páratlan és megismételhetetlen művére. A megváltás dicsőségéhez viszont drága vérrrel, azaz szenvedésekkel szegélyezett út vezetett el (1,19).

Fókuszban az engedelenség (2,1–3,7)

Az újjászületés (1,3.23; 2,2) az Úr jóságát hirdeti és az üdvösség előízeként arra serkenti a kiválasztottakat, hogy növekedjenek és épüljenek a Lélek által olyan hajlékká, közösséggé,

²⁵⁷ ACHTEMEIER: *1 Peter*, 79; JOBES: *1 Peter*, 62; MICHAELS: *1 Peter*, 4; WILLIAMS–HORRELL: *1 Peter*, első kötet, 300–301.

²⁵⁸ MICHAELS: *1 Peter*, 75.

²⁵⁹ VAN DEN BRINK–VAN DER KOOI beszél arról a *Keresztyén dogmatika* könyvben, hogy az egyházat a centripetális (befele ható erő, vonzóerő) és a centrifugális (kifelé ható, kipörgető) erő ill. azok összjátéka határozza meg. A vonzóerő a gyülekezet belső életében, a közösségben (communio) nyilvánul meg. Ez a centripetális erő kifejtés azért történik, hogy megvalósulhasson a centrifugális erő kifejtés, vagyis a világra néző szolgálat (missio). Ld. VAN DEN BRINK, Gijsbert–VAN DER KOOI, Cornelis: *Keresztyén dogmatika*, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2022, 563.

amely megfelelően tudja képviselni Isten ügyét az ellenséges világ felé. Miután Krisztussal való állandó szerves kapcsolatukról esett szó, ennek alapján az egymással való szoros, elválaszthatatlan kapcsolati háló kiépítéséről beszél. Isten népeként úgy kell tekinteniük magukra, mint idegenekre és jövevényekre, akik a világban mégis a világért élnek. A kiválasztást tehát nem lehet privatizálni, mindig másokért és nagyobb ügyért történik. Privilegizált státuszuk felelősséget ró rájuk. Továbbá kiválasztottként sem mentesek a test vágyaitól (2,1.11). A bűnkatalógus komolyan szembesíti a kis-ázsiai keresztyéneket azzal, hogy a kísértések továbbra is veszélyt jelentenek számukra. Az újjászületés az engedelmesség (ὕποτασσω, ὑπακοή) által bontakozik ki, a kísértésekkel szembeni küzdelmekben. Az Úrnak való engedelmesség viszont nemcsak belső, lelki történés, hanem jócselekedetekben gyümölcsöző és ilyenképp világ- és társadalomformáló hatású. A világi hatalmaknak és tekintélyeknek való engedelmesség formáira buzdít a szerző: a keresztyének nem lehetnek anarchisták, ezért a politikai kormányzók iránt tiszteletet kell tanúsítaniuk és elfogadniuk azt a hierarchiát, amely leginkább a szolgálakat, nőket és ifjakat érint érzékenyen. Ebben a szakaszban kiemelt szerepe van a házitábláknak, melyekben a szerző az elnyomottak, kisebbségi sorsban levők viselkedésének regulázását a példakövetéssel alapozza meg. A szolgálaknak Jézusnak, mint a legfőbb szolgának a példáját kell követniük, aki a szenvedésben a bosszúállás és a lázadás elé helyezte az Atyának való engedelmisséget.²⁶⁰ Az asszonyok életvitelében is fontos tájékozódási pont a minta, amelyet a „szent asszonyok” képviselnek a férjük iránti lojalitás és Istenben való reménységük által. A férfiak hasonlóan tisztelettel és megértéssel kell legyenek társuk iránt. A házasság tisztaságának megőrzése, az ezért való fáradozásnak spirituális hozadéka van: az imádkozás egyre tisztább és szentebb térben valósulhat meg (3,7).

Fókuszban a szenvedés és jócselekedet (3,8–4,6)

A hívők szenvedései a hitbeli ingadozásokon túl, a tiszta erkölcs megrontói lehetnek.²⁶¹ A gonoszért gonosszal, a gyalázkodásért gyalázkodással típusú magatartás mételyként fertőzi meg a kapcsolatokat és általában a zsigeri reakciók mintázataihoz kapcsolódnak. Ebbe az ördögi körbe valóban beragadhat az ember, de kitörni is lehet a szelíd, jó lelkiismeret (3,21) által, mely képes a zsigeri, destruktív reakciólánc feletti kontrollra, annak megállítására. A jó lelkiismeret kontrollja pedig az a szövetség, amelybe a keresztség által betagozódtak. Aki ebben a szövetségben él, annak a szenvedések a bűntől való elszakadás (παύω– 4,1, vö. Róm 6,11) lehetőségét hordozzák. A megkeresztelték új értékrendjét Isten akarata határozza meg, nem az emberi vágyak és a világ korszellemé. Ez a nehezen érthető szakasz tulajdonképpen azt fejezi ki, hogy a Krisztus nyomdokain járó embernek mélyebben kell szemlélnie létezését. Meg kell látnia, hogy több a vágyainál, nem egyenlő, nem azonosulhat a bűnös késztetésekkel, hanem harcba szállhat ellenük. A pogány környezetben e harc felvállalása olyan meglepetést (ξενίζω) okoz, ami káromlást, elmarasztalást (βλασφημέω) vált ki, mivel a mértékletes, tiszta és szelíd életmód népszerűtlennek és nehezebb útnak számít, amelyet kevesen választanak. Ahogyan Krisztus szenvedése üdvhozó, úgy az őt követők szenvedéseinek is van missziós vetülete, amennyiben jócselekedetek társulnak hozzá.

Fókuszban a szolgálat és tekintély (4,7–5,11)

A szerző újra figyelmezteti a címzetteket, hogy a vég közel, azaz a földi vándorlás és a hozzá kapcsolódó szenvedések is egyszer véget érnek, akárcsak a szeretet kinyilvánításának alkalmai is. A keresztyén gyülekezet sokféle szolgálatát a szeretet és az erő kapcsolja össze, a várakozás alatt a közösségben pedig mindenkinek és mindennek Isten dicsőségét kell munkálnia. Az intelmek és buzdítások ebben a szakaszban a keresztyének belső életvitelére tett tanításokban

²⁶⁰ ACHTEMEIER: *I Peter*, 191; JOBES: *I Peter*, 170; MICHAELS: *I Peter*, 135; WILLIAMS–HORRELL: *I Peter*, első kötet, 775.

²⁶¹ FELDMEIER: *The First Letter*, 186.

és felszólításokban csúcsosodnak ki. A levél célja, hogy a szenvedést a keresztyének tudatában olyan mélyen meggyökereztesse, hogy többé ne úgy tekintsenek rá, mint valami meglepő, a világtól/embertől idegen állapotra. A szenvedés azért tartozik hozzá a keresztyéni élethez, mert az emberi mivoltuk része (5,9). Keresztyénnek lenni az ember igaz valójának felvállalását jelenti. Krisztus inkarnációja a szenvedésen és halálon át a feltámadásban teljesedett ki/be. Nem véletlen, hogy az apostol Krisztus szenvedéseinek tanújaként hivatkozik magára (5,1). Az ember „inkarnációjának” is ez az útja, ezért lehet már most, a szenvedések közepette örvendeni, mert Krisztus megjelenése a feltámadásunkat, a levél nyelvezete szerint felmagasztalásunkat hozza el (ὕψω – 5,6). Amiképp a teremtés koronája az ember volt, úgy a feltámadás koronája is ő lesz: ő maga – mármint a minden kegyelem Istene – fog felkészíteni, megszilárdítani, megerősíteni, és megalapozni. Nem véletlen, hogy a levélben az Atya a hű Teremtő titulust kapja (κτίστης – 4,19).²⁶² A közösség vezetőit arra inti, hogy a kényszer, a nyereszkesedés és az uralkodás bűneitől elszakadjanak, helyette törekedjenek példaadásra az önkéntesség és készség erényei által. Munkájukért járó fizetségük spirituális, jelesül az a korona, amelyet a Főpásztor megjelenésekor fognak megkapni. De nemcsak a vezetésnek vagy a korral járó tekintélynek vannak kísértései, hanem a fiatalságnak is. Ezért irányukba is szól az engedelmességre és alázatosságra való buzdítás.

A körültekintő, ismétlődő, mindenkire kiterjedő parainetikus anyag az ordító oroszlán jelenléte miatt is szükséges. Az ellenség mindenkire nézve egyformán veszélyes, akár fiatal, akár idős, akár férfi, akár nő. A keresztyének mégsem az ördögtől (διάβολος – 5,8) való félelemben élnek, hanem a gondviselésbe vetett hitben: Istennek gondja van rájuk mindennemű szenvedéseikben.

Befejezés (5,12–14)

Fókuszban a lelki kapcsolatok (5,12–14)

A befejező üdvözlések rendjén megtudjuk, hogy Péter, Szilvánusz, Márk, a babiloni gyülekezet és észak Kis-Ázsia keresztyénei szoros lelki kapcsolatban vannak egymással. Szilvánusznak, a ti hűséges testvéreiteknek (ὁμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφου – 5,12) fontos szerepe volt a bátorítást és bizonyoságtételt nyújtó levél előkészítésében, de a kézbesítésben és az interpretálásban is. Ez nyílt titok, akárcsak az, hogy Péter János Márkot, aki Szilvánusszal együtt jeruzsálemi zsidó volt, fiaként említi, ami a mester és tanítvány kapcsolatra utalhat. A lelki kapcsolatokat a szeretet csókjával pecsételjék meg.²⁶³ Ez a csók az összetartozás, pontosabban a testvériség és egymással való megbékélés gesztusa. A gesztust a záróformula nyomatékosítja: békesség mindnyájatoknak, akik Krisztusban vagytok.

1.4. A levél hagyománytörténeti olvasata

1.4.1. A hagyománytörténeti feltárás jelentősége és módszere

Péter első levelét olvasva minden előtudás nélkül érzékeljük, hogy a szerző közvetlen és közvetett utalásokkal, metaforákkal dolgozik. A szöveg felszínén maradván sok esetben ezek az utalások az argumentáció részeként érthetetlenek lesznek, de az is lehet, hogy a kontextualizáció folyamatában az újdonság erejével hatnak. Mindenesetre izgalmas és már-már merész feladatnak számít a szöveg létrejöttében szerepet kapott hagyományok, illetve források detektálása. Egy ilyen irányú elemzés azonban nemcsak a péteri levél kutatását gazdagíthatja, hanem az őskeresztyénség tradíciós tőkéjével is szembesít. Milyen hagyomány bázissal rendelkezik az 1Pt és milyen kapcsolatban áll ez az őskeresztyénség főbb áramlataival? Mennyire koherens ez a hagyomány-tőke? Ennek a hagyomány bázisnak a feldolgozása egy időutazással is felér, hiszen arra kapunk felszólítást, hogy ülünk be a

²⁶² ACHTEMEIER: *1 Peter*, 318.

²⁶³ φιλήματι ἀγάπης – 5,14; vö. ἐν ἀγίῳ φιλήματι – Róm 16,16; 1Kor 16,20; 2Kor 13,12; 1Thessz 5,26.

hallgatóság soraiba és hallgassuk, amint a levelet felolvassák.²⁶⁴ Maga a tárgykör kérdésfelvetése is arra utal, hogy a szövegek időbeli és térbeli aspektussal bírnak, nem csupán lelki szövegekként érdemes tehát figyelni rájuk, hanem úgy is, hogy a történetiségüket is elismerjük és a lehető legmesszebben értelmezzük és kiaknázzuk.²⁶⁵

Főbb kérdések, amelyek meghatározták a kutatás irányát:

- a. Fontos-e a Bibliát olvasó ember számára tudni, ismerni a szöveg mögötti hagyományokat? Hol jelenhet meg ennek jelentősége?
- b. Milyen eszközök lehetnek segítségünkre?
- c. Milyen szerepe, befolyása van a korai hagyományoknak a levél kortörténeti kihívásaira nézve?
- d. Mennyi transzparenciát fedezhetünk fel abban, ahogy a szerző használja ezeket a forrásokat? Mennyire dokumentált/dokumentálható az író szándékossága?
- e. Milyen hozadéka van a teológia számára a hagyományok beazonosításának? Miért van szükség rá? (minden szöveg egy sziget)
- f. Milyen hagyományok fedezhetők fel a levélben?
- g. Mi mondható el, illetve mit tudhatunk a hagyományok és a szövegek közti folyamatokról az 1Pt-re tekintettel?

Péter első levelét a szakirodalom egyöntetűen az Újszövetség egyik legértékesebb irodalmi alkotásának tartja. Kiválóságát nemcsak a magas szintű görög nyelv fémjelezi, hanem a szöveg retorikai és tartalmi aspektusai is. A péteri leveleket ért negatív figyelem miatt azonban ez korántsem volt egyértelmű a 20. század előtt, hiszen az irodalmi sajátosságok értéke elenyészett a feltételezett árnyék-létben. Ám az utóbbi évtizedek újszövetségi kutatásaira támaszkodva nem maradunk segítség nélkül. A péteri levelek rehabilitációja a szöveg és hagyomány kapcsolatának feltárására is kihatott.²⁶⁶ A szakirodalom megállapítása szerint nincs az Újszövetségnek még egy olyan levele, mely annyira támaszkodna a hagyományra, mint az 1Pt. Van, ahol az utalások egyértelműek (ÖSz), máskor pedig igen vitatottak (pl. Jézus-tradíció).²⁶⁷

Fel lehet ismerni tendenciákat a péteri levelekben, ám mégsem állíthatjuk, hogy Pál ugyanúgy nyúl a hagyományokhoz, mint Péter apostol, vagy más levélírók. Achtemeier kommentárjában a hagyományok felfedése a szerzőségi kérdések tisztázásának függvénye. Az ő értelmezésében, az, hogy milyen hagyományok működnek a levélben egyfajta szerzői habitusról árulkodnak és ilyen mód elsősorban a szerzővel összefüggő kérdésként tekint a hagyományokra. Jelen dolgozat viszont más úton halad. Noha elismerjük ennek érvényességét, mégis különálló, autonóm témaként foglalkozunk a hagyományok levélbeli szerepével.²⁶⁸ Az egyediségre való törekvés, a különböző kontextus fog végső soron dönteni arról, hogy melyik hagyomány aktiválódik, és melyik az, amely átesik a rostán, vagy másodlagossá válik.

A szakirodalomban is megjelenő elemzések szerint legalább négy olyan terület említhető, amely a péteri levelek kapcsán szóba jöhet és amelyet a következőkben sorra is veszünk. Mindazonáltal számolunk azzal, hogy az értekezés keretei korlátozzák a felmerülő

²⁶⁴ DUNN: "Biblical Hermeneutics and Historical Responsibility" in: PORTER & MALCOLM (ed.): *The Future of Biblical interpretation. Responsible Plurality in Biblical Hermeneutics*, Illinois, Inter Varsity Press, 2013, 91–92.

²⁶⁵ PORTER, Stanley E.: *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, London & New York, Routledge, 2007, 341.

²⁶⁶ BATTEN, Alicia J.–KLOPPENBORG, John S. (szerk.): *James, 1 & 2 Peter and Early Jesus Traditions*. London, T&T Clark, 2014, xiii.

²⁶⁷ CARSON, D.A.–MOO, Douglas J.: *Bevezetés az Újszövetségbe*, Budapest, KIA, 2007, 627.

²⁶⁸ ACHTEMEIER, Paul J.: *1 Peter: A Commentary on First Peter*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress, 1996, 12.

hagyományok részletes és széleskörű tárgyalását Megjegyezzük, hogy nem mindegyik forrás egyenlő értékű,²⁶⁹ van, ami dominánsabb, mint pl. az OSz, és van, aminek feltárásában számos spekulatív tényezővel számolhatunk (Qumráni, apokaliptikus irodalom). A források egyre precízebb monitorizálása feltételez egy folyamatos önvizsgálatot is: mennyire megbízhatóak az ismereteink az első századi keresztyénség teológiai és kulturális kontextusát illetően? Ennek a tudásnak a gyarapításában jó gyakorlat a jelen dolgozat is: forrásokkal való ismerkedés, hagyományok ízelgetése, teológiánkba való befogadása. Az alábbi pontok mentén kerülnek a hagyománytörténeti aspektusok kidolgozásra: ószövetségi hagyományok, zsidó apokaliptikus irodalom, hellenista toposzok, Jézus tradíció.

1.4.2. Ószövetségi hagyományok

Michaels meglátásával összhangban, úgy véljük, mivel a zsidó források a legegységesebbek, kiindulópontként ezeket az ószövetségi utalásokat tekintjük át.²⁷⁰ Az áttekinthetőség kedvéért a párhuzamos helyeket táblázatba szedjük.

1Péter	Textus	Ószövetség
1,16	Mert meg van írva: „Szentek legyetek, mert én szent vagyok”	Lev 19,2
1,24–25a	Mert minden test olyan, mint a fű, és minden dicsősége, mint a mező virága: megszárad a fű, és a virága elhull, de az Úr beszéde megmarad örökké	Ézs 40,6–8
2,3	Megízleltétek, hogy jóságos az Úr.	Zsolt 34,9
2,6–8	Ezért áll ez az Írásban: Íme, leteszek Sionban egy kiválasztott drága sarokkővet, és aki hisz benne, nem szégyenül meg. Nektek, a hívőknek drága kincs, a hitetleneknek pedig az a kő, amelyet megvetettek az építők, sarokkővé lett, megütközés kövévé, és megbotránkozás sziklájává, azok beleütköznek, mert nem engedelmeskednek. Ők erre is rendeltettek.	Ézs 28,16 Zsolt 118,22 Ézs 8,14
3,10–12	Mert aki szeretne örülni az életnek és jó napokat látni, óvja nyelvét a gonosztól, és ajkait, hogy ne szóljanak álnokságot; forduljon el a gonosztól, és cselekedjék jót,	Zsolt 34,13–17

²⁶⁹ KEENER, Craig S.: *1 Peter. A Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2021, 51.

²⁷⁰ MICHAELS, J. Ramsey: *1 Peter*, Dallas, Word, Incorporated, 2002 (Word Biblical Commentary 49), xl.

	keresse és kövesse a békességet; mert az Úr szeme az igazakon van, és füle az ő könyörgésükre figyel, az Úr arca pedig a gonoszt cselekvők ellen fordul.	
3,15	Az Urat tartsátok szentnek	Ézs 8,13
4,8	Mert a szeretet sok bűnt elfedez/ <i>„minden hűtlenséget eltakar a szeretet”</i>	Péld 10,12
4,18	Ha az igaz is, alig menekül meg/ <i>az igazak utódai megmenekülnek</i>	Péld 11,21.31
5,5b	Mert Isten a gőgösöknek ellenáll, az alázatosaknak pedig kegyelmet ad/ <i>A csúfolódókat ő megcsúfolja, a az alázatosaknak pedig kegyelmet ad</i>	Péld 3,34
5,7	Minden gondotokat öreá vessétek, mert neki gondja van rátok/ <i>Vesd az Úrra terhedet és ő gondot visel rólad.</i>	Zsolt 55,23

Az adatok kiértékelése

1. A szerző bizonyos esetekben fontosnak tartotta, hogy az ÓSz-i utalásokat bevezető formulával együtt jegyezze: „mert meg van írva” (διότι γέγραπται), illetve „ez áll az Írásban” (διότι περιέχει ἐν γραφῇ). Jézus is gyakran használja a bevezető formulát akkor, amikor magyarázza, értelmezi az Írásokat. Általában véve az ÚSz-i könyvek szerzőire jellemző ez a fajta idézési mód. A bevezető formula egy olyan elterjedt írói gesztusra vall, ami által az adott utalás és idézés hatalmat és tekintélyt sugárzott. Másrészt a hallgatóság, főleg a zsidókeresztyének, szokva voltak az ilyen fajta üzenetekhez, amelyek az „ősi” szövegekkel egyfajta kontinuitást létesítettek. Ilyen mód a formula által *bizalmi légkör* is teremtődött a levél tartalma és a hallgatóság között. A terjedelmesebb formula alternatívájaként szerepel több helyen a γὰρ (3,10), ὅτι (4,8) és a καί (4,18) szócska, ezekben az esetekben az átmenet sokkal simább, kurzívabb illetve árnyaltabb (implicit) a szöveg és a hagyomány között.

2. Különösen a *kő, nyáj és ördög* motívumnál észrevehető a szerző *szintetizáló szándéka*.²⁷¹ Több ÓSz-i textust von össze, és ezzel mintegy azt sugallja, hogy nem csak szövegekhez kapcsolódik, hanem egyfajta szemlélethez (teológiához) is. Achtemeier florilegiumnak²⁷²

²⁷¹ Mivel a Róm-ben is szó van a megütközés kövéről, (Róm 9, 32b–33) felmerül egy közös kora-keresztyén kö-hitvallásnak/himnusznak a gyanúja. Am az, ahogyan Pál illetve 1Pt szerzője kombinálja a Zsolt 117, Ézs 8 és 28-at eltér formailag és célkitűzéseiben is egymástól. Így kevés a valószínűsége a kö-hitvallás hipotézisnek (ld. ACHTEMEIER: *1Peter*, 150).

²⁷² A florilegium egy olyan tematikus antológia, amely az adott forrás (itt az ÓSz) széleskörű ismeretére utal.

nevezi a forrásnak ilyen fajta megjelenítését.²⁷³ A szerző alkotói szabadságának megnyilvánulását szemlélhetjük ebben. Innen is kitetszik, hogy a hagyománnyal való kapcsolattartás nem görcsös, nem pusztán normatív, hanem sok esetben proaktív: új utakat kezdeményez a mondanivaló (kerügma) és a rendelkezésre álló források találkoztatásának eseményében.

3. Idézeteket illetve utalásokat találunk az ÓSz mindhárom irodalmi egységéből, nevezetesen a Pentateuchoszból, a prófétákból és írásokból (bölcseességirodalom), ezek közül viszont kiemelkedik: Ézs, a Zsolt és a Péld. Említést kell tennünk még további három olyan elemről, amely 1Pt teológiájában értékesnek számít: a szenvedő szolga, a pásztor, és az ördög, mint ordító oroszlán. A 2,22–24-ben jegyzett krisztusi példa (ὁπογραμμός) az Ézs 53,4–9 messiási üdvpróféciaának a parafrázisát adja, kiegészítve a Zsolt 23-ból merített pásztor képével: olyanok voltak, mint a tévelygő juhok, de most megtértetek lelketek pásztorához és gondviselőjéhez (2,25; vö. Ez 35,4). A pásztor-nyáj analógia a záró intelmekben is megjelenik (5,2), ahol a presbitereket arra inti a levél szerzője, hogyan felügyeljék (ἐπισκοπέω) Isten nyáját (ποιμνιον), nem feledkezvén meg arról, hogy van egy Főpásztor (ἀρχιποίμην), a pásztorok pásztor, akinek megjelenésekor (φανερῶ) a jutalom sem marad el (hervadhatatlan koszorú– 1,4; 5,4). Lehetséges, hogy a péteri szerző, akárcsak mások az ókori judaizmusban és a korai keresztyénségben, prófétikusan szemlélte a zsoltárokat. Ha ez így igaz, akkor a párhuzamok Dávid Krisztus elutasítására vonatkozó jövendöléseit (Zsolt 118,22), valamint végső felemelkedését (Zsolt 100,1; 8,6–7) rögzítik. A próféciaák az olvasókra is vonatkoznak, meghatározva az etikát, amely szerint élniük kell (Zsolt 34,13–17), és emlékeztetve őket az Úr jóságára (Zsolt 34,9), aki gondoskodik róluk (Zsolt 54,22).²⁷⁴

A nyájnak viszont nemcsak őrzője és gondviselője van a presbiterek (πρεσβύτερος) és a Főpásztor által (vö. Zsid 13,9), hanem az ordító oroszlán képében ellensége (ἀντίδικος) is: az ördög (διάβολος²⁷⁵). Az ellenség görög fogalma, az ἀντίδικος a Péld 18,17 tükrében a peres ügyek szakszava, a vádló, a perelő fél, az ellenfél. A Mt 5,25 is az ellenségről, mint vádlóról beszél, aki a bíró kezébe adhat. A bibliai sátánképzetekkel teljesen összhangban figyelmeztet itt a szerző. Egyértelmű a Jób hagyomány hatása (Jób 1,6–2,7) ill. a Zak 3,1–2 szövegének jelentősége.²⁷⁶ A zsidó apokaliptikában tovább fejlődött az ÓSz-i vonal, lásd például ennek hatását a Júd 9-ben megjelenő szokatlan epizódot, ahol Mihály angyal az ördöggel vitatkozott Mózes holttestéért. 1Pt kontextusában a lélek ellen nemcsak a testi vágyak harcolnak, hanem az oroszlánként zsákmányra lecsapó ördög is. Mindkét esetben a pusztítás, a megsemmisítés a cél. A keresztyéneknek résen kell lenniük, józanoknak, hogy ellene tudjanak állani az ördög támadásainak. Ezt az ellenállást gyakorolta Jézus is, tőle kell a mindenkori hívőnek példát venni: „Távozz tőlem, Sátán!” (Mt 4,10). A szerző arról tanít végsősorban, hogy a gonosz az nemcsak egy helytelen vágy, érzés, hanem léteznek embert meghaladó hatalmasságok és erők, amelyek Isten országának megbontása és terjedése ellen működnek, de amelyek mégis alávetettek Jézus Krisztus uralmának (3,22). Istennek tehát van hatalma kiszabadítani az oroszlán szájából úgy, ahogy azt a Zsolt 22,22; 58,7 és 2Tim 4,17 bizonyosága adja. Az „ordító oroszlán”, mint Izrael ellensége (1Krán 21,1; Zsolt 21,14; Ez 22,25²⁷⁷) a qumráni teológiában is tovább hagyományozódott.²⁷⁸

²⁷³ ACHTEMEIER: *I Peter*, 12; SCHUTTER, William L.: *Hermeneutic and Composition in I Peter*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1989, 43.

²⁷⁴ WILLIAMS–HORRELL: *I Peter*, első kötet, 50.

²⁷⁵ A LXX következetesen διάβολος-ként fordítja a héber יָצָן.

²⁷⁶ ÉLES Éva: „...ellenségetek, az ördög mint ordító oroszlán... Felfedezhető hagyományok az 1Pt 5,8–9-ben.” In: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 15.1 (2024), 145–165.

²⁷⁷ Vö. még Jer 50,17: „meghajszolt bárány Izrael, oroszlánok kergették”; Jer 51,34–38 szakasz különös érdekes, hiszen egyszerre van szó benne arról, hogy a sárkány elnyelt engem, és az Úr kinyilatkoztatásáról: íme, én perlem peredet, bosszút állok és ordítani fognak, mint az oroszlánok.

²⁷⁸ Például IQH 5,5–7; 9,13–14. 18–19; 4QpNah 1,5–6 (ld. ACHTEMEIER: *IPeter*, 341).

4. A legtöbb 1Pt-rel foglalkozó kutató arra a következtetésre jut, hogy az ÚSz könyvek közül ez a levél támaszkodik a leginkább az ÓSz-re (a Zsidókhoz írt levél és a Jelenések könyve követi a sorban). A fenti táblázat az explicit hivatkozásokat vázolta (6db), azonban ennél sokkal több utalás és motívum járul hozzá a levél képi világához.²⁷⁹ Ezek közül megemlítenéd az özönvíz, az idegenek és jövevények megszólítás, a pátriárkák, az exodus hagyomány, a szövetségi ceremónia, a rituális tisztaság, a templom, a kiválasztás, szent asszonyok (Sára), pásztor, nyáj, a babiloni gyülekezet, 1Pt, mint diaszpóra levél, stb. Tele van a levél intertextuális visszhangokkal, ún. „biblicizmussal”.²⁸⁰ Az ÓSz tehát az egyik legkarakteresebb hagyomány, amely mind tartalmilag, mint formailag a levélszöveg keletkezésében fontos szerepet játszhatott.

5. Felmerülhet a kérdés: ez a fajta telítettség nem kölcsönöz anakronisztikus légkört a levél szövegének? Könnyen ilyen irányba is terelődhetett volna, ám az 1Pt sorsa szerencsésebben alakult: szó sincs a hagyományok unalmas ismétléséről, hiszen itt a hagyományok újratereztődtek. Nem tudunk már Nőé bárkájára gondolni úgy, hogy közben ne hallanánk a keresztség vizének csordogálását. A *hagyományok újjászületésének* vagyunk a tanúi, és ezt az újjászületést a Lélek inspiratív munkájához köthetjük.

6. Szorosan ide kívánczik az a szakirodalomban gyakorta előkerülő kérdés is, hogy az 1Pt-ben az ÓSz-i az idézetek, utalások *illusztrációk* vagy *bizonyítékok* (proof)? Általában véve a vagy-vagy gondolkodás reflektálódik. Az ÓSz túlzónak²⁸¹ vélt megjelenését tompítja az a nézet, mely szerint inkább illusztrációknak kell tekintenünk ezeket az utalásokat, ugyanis Izrael, mint teológiai probléma már nem volt releváns a levél megírásakor.²⁸² A szerző hitbeli meggyőződéseinek bázisa nem az ÓSz, bár a szöveg felszíne kétségkívül ezt érezteti az olvasóval. Ezek a szkeptikus hangok bizonyos értelemben tagadják az ÓSz levélbeli jelentőségét. Ezzel szemben a retorika-kritika mindegyik képviselője megállapítja, hogy kifejezetten fontosak az ÓSz-i hagyományok az érvelés szempontjából. Ebből pedig egyszerre két dolog is következik. Egyrészt ez a feltárás belső *koherenciát* kölcsönöz a szövegnek, másrészt hangsúlyozza azt a szabadságot, ahogyan a szerző az ÓSz világában tájékozódik. Az ÓSz nemcsak egy illusztrációs kötet, 1Pt számára sem – bár kétségkívül irodalmi szempontból is fontos – hanem Isten kijelentése, vagy a péteri szóhasználatból élve: „Isten evangéliuma” (4,17). Az ÓSz-t megszólaltatni, annyi, mint Isten hangját felerősíteni. A szerző így nem a saját jártasságát csillogtatja meg a széleskörű ÓSz használatában, hanem az ÓSz-i szövegekből megismert Isten és a hallgatóság közötti találkozáshoz nyit meg egy ablakot.²⁸³ Talán valami hasonlóról vall maga a szerző is az 1,10–12-ben:

Ezt az üdvösséget keresték és kutatták a próféták, akik a nektek szánt kegyelemről prófétáltak, kutatva, hogy melyik vagy milyen időről tett kijelentést Krisztus bennük levő Lelke, amikor előre bizonyosságot tett a Krisztusra

²⁷⁹ Összesen 30–40 közé teszi a szakirodalom az idézetek és utalások számát (ACHTEMEIER: *1 Peter*, 12).

²⁸⁰ CARSON: „1 Peter”, 1051.

²⁸¹ Az ÓSz gyakori feltűnése a judaizálás ill. „filoszemitizmus” gyanúját is felveti. Ezt Michaels a kommentárjában szépen fel is oldja: a próféták Krisztus Lelke által hirdetett kijelentései (1,11), a gonosz lelkek (3,19) és az angyalok (1,12; 3,22), Nőé és társai (3,20), Sára és Ábrahám történetei (3,6), és a halott igazak, akik hittek Isten beszédének (4,6) már nemcsak a zsidó-keresztyének történetei, hanem a pogány-keresztyéneké is. Az ÓSz fokozott jelenléte az ÚSzi episztoláris helyzetekben tehát nemcsak arra utal, hogy a hallgatóság zsidó-keresztyén-e vagy sem (ld. MICHAELS, J. Ramsey: *1 Peter*. Dallas, Word, Incorporated, 2002 [Word Biblical Commentary 49], 1).

²⁸² ACHTEMEIER: *1 Peter*, 12–13.

²⁸³ Van Ruler is azt kutatta, hogy miképpen foghatjuk fel az ÓSz-t, mint Isten ígését. Kétségtelenül az a mód, ahogyan az ÓSz-i hagyományok a keresztyén szövegekben megjelennek mélyebb teológiai kérdésekhez vezetnek. 1Pt esetében pl. továbbgondolásra késztet az, hogy az ÓSz Istene megfeleltethető-e Jézus Atyjának, Jézus Atyja megfeleltető-e a hívőket megszilárdító „minden kegyelem Istenének”. Figyelemre méltó, milyen teológiai értelmezési spirál születik meg egy irodalmi kérdés kapcsán. Van Ruler értekezését lásd bővebben: BAKER, D.L.: *Két szövetség, egy Biblia*. Hermeneutikai Kutatóközpont és Harmat Kiadói Alapítvány, Budapest, 1998, 49–51.

váráról és az ezeket követő dicsőségről. Ők azt a kijelentést kapták, hogy nem maguknak, hanem nektek szolgálnak azokkal, amikről most az evangélium hirdetői prédikálnak nektek a mennyből küldött Szentlélek által, és amikbe angyalok vágyakoznak beletekinteni.

7. Végül: fel lehet-e ismerni a hagyományok használatában bármi célszerűséget, motivációt? Ismert az a vélemény, hogy a zsidó motívumok használata a levél metaforikus nyelvezetének reprezentánsai. Ez azonban csak részben igaz, hiszen van, amikor az üzenet konkretizálását segíti. Példa erre a 3,10–12, ahol az áldásmondást nagyon találékonyan egy zsoltáridézettel igazolja, benne konkrét instrukciókkal: „aki szeretne örülni az életnek: óvja nyelvét stb”. Cél lehet az ÓSz-ből ismert képek, történetek, események újragondolása, felfedezése, a hallgatóság íráseértelmezésének stimulálása, illetve cél lehetett a kerügma minél komplexebb hirdetése és szemléltetése.

1.4.3 Zsidó apokaliptikus hagyományok

Qumrán

Péter első levele olyan kérdéseket is felvet, amelyek a qumráni közösségre²⁸⁴ terelik figyelmünket. Mivel ez a közösség a zsidó apokaliptikus irodalommal szimpatizált (Énók és Jubileumok könyve 12 példányban is előkerült), ebben az alfejezetben ezzel foglalkozunk.²⁸⁵ Vermes Géza fogalmazza meg, hogy a Qumrán és az Újszövetség rendkívül különböző vallásos inspirációval rendelkezik, mégis az eszkatológia miatt közel állnak egymáshoz.²⁸⁶

1. Az eszkatológiai áthallások elemzése előtt szembevetendő hasonlóság az *idegenek és jövevények* megszólítás, amely túlmutat a hallgatóság aktuális helyzetén, vagy területi elhelyezkedésén (1,11). A qumráni közösség (esszénusok?) is úgy azonosította önmagát, hogy idegenekként és jövevényekként élnek az aktuális társadalomban, ugyanis Istentől új életet nyertek.²⁸⁷ Az új élet megkívánja a világtól való teljes elhatárolódást.²⁸⁸ Az 1,22 kapcsán továbbá az „egymást kitaróan, tiszta szívből szeressétek” felszólítás is érdekes, hiszen az 1QS 1,9–11, 12–13-ben, a közösség rendjét leíró szövegekben (Közösség Szabályzata) is hasonlót olvasunk: azok, akik a szektához csatlakoznak „szeressék a világosság fiait”. A sötétség és világosság antitezisé, ami szintén fontos szerepet kapott a qumrániak önmeghatározásában, 1Pt írója is használja annak a hitbeli, lelki folyamatnak a tükrözésére, amit teológiailag megtérésnek nevezünk: a sötétségből az ő csodálatos világosságára hívott el titeket (2,9). Továbbá, a qumráni közösség hermeneutikai gyakorlata kapcsán két irodalmi formának a párhuzama fedezhető fel 1Pt-ben:

²⁸⁴ A Khirbet-Qumránban (Qumrán romjai) végzett ásatások alkalmával különféle épületmaradványok kerültek napvilágra. A telep egy központi lakótoronyból és több hozzá kapcsolódó épületből állt, számos vízgyűjtő medence tartozott hozzá, valamint két temető is (1100 sírral). Ezt a közösséget gyakran az esszénusokkal azonosították, de máig megoszlanak a közösség kilétének meghatározásában a kutatók véleménye (ld. bővebben FRÖHLICH Ida: *A qumráni szövegek magyarul*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar-Szent István Társulat, Piliscsaba-Budapest, 2000, 7).

²⁸⁵ BENYIK György (szerk.): *Qumrán és az Újszövetség*. JatePress, Szeged, 2001, 9. 85.

²⁸⁶ VERMES Géza: A qumráni tekercsek és az Újszövetség eszkatológikus világnézete”. In: BENYIK: *Qumrán és az Újszövetség*, 13.

²⁸⁷ ACHTEMEIER: *1Peter*, 13.

²⁸⁸ Ez a gondolat hangsúlyos volt, bár tudunk arról Josephus beszámolóiból, hogy volt az esszénusoknak olyan ága, amelyik tovább folytatta civil életét szerte az ország városaiban (Joseph. *BJ* 2,8.2–13.). Vö. JOSEPHUS FLAVIUS: *Zsidó háború*. Ford. Révay Ferenc. Budapest, Káldor György, 1948, 134–136.

a 2,6–8-ban megformázott *catena*²⁸⁹ (4QTestimonia) és a 2,3–10 *florilegiuma* (4QFlorilegium, 11QMelchizedek).²⁹⁰

2.A 2,4–10 egyike azon péteri szövegeknek, amelyik háttérében több hagyomány is összekapcsolódik. Már ejtettünk szót az ÓSz-i párhuzamokról, fennebb láttuk az esetleges közös írásmagyarázati szempontokat, de további tematikus analógiák is előfordulnak: új templom (1QS 8,4–6), lelki áldozatok (1QS 8,4–6; 9,3–5; 4QFlor 1,6–7), közösség tagjai, mint élő kövek (4QpÉzs^d; 1QH 6,25–27), egyetemes papság elve is az új templom kapcsán (CD 3,19–4,3). Ezek a párhuzamok mind abból adódnak, hogy a qumráni szekta az ÓSz alapján alkotta meg sajátos hitrendszerét.

Az 1,11 kapcsán Michaels Hab 2,1–4 és 1QpHab-ra mutat rá: „eldöntött dolog már, amiről kijelentést kaptál, hamarosan célhoz ér és nem okoz csalódást”.²⁹¹ A qumráni peshet szerint a „hamarosan célhoz ér” megfogalmazás éppen az ellenkezőjét sugallja: az utolsó idők meghosszabbodnak (prolonged) és a beteljesedés a próféciaikat is túlszárnyalja.²⁹²

Már Goppelt felhívja a figyelmet az 1,3–4 és 1QH 3,19–21 közötti párhuzamra.

1Pt 1,3–4	1QH 3,19–21 ²⁹³
³Áldott a mi Urunk Jézus Krisztus Istene és Atyja, aki nagy irgalmából újjá szült minket Jézus Krisztusnak a halottak közül való feltámadása által élő reménységre, ⁴arra az el nem múltó, szeplőtelen és hervadhatatlan örökségre, amely a mennyben van fenntartva számotokra.	¹⁹Köszönöm Neked, Uram, hogy megmentetted lelkemet a Veremből, és a pusztulás (Abaddon) alvilágából ²⁰felemeltél örök magaslatra, és igazságosságban fogok járni, vizsgálat nélkül. Hisz tudom, hogy van remény annak számára, akit ²¹Te formáltál porból, örök körré, és az esendő lelket nagy büntől tisztítottad meg, hogy helytálljon őrhelyén.

A két hálaadásba burkolt teológiai mondanivaló a nyelvhasználati hasonlóságon túl nehezen közelíthető egymáshoz, hiszen 1Pt-ben alapvetően krisztológiai kicsengésű („Jézus Krisztusnak a halottak közül való feltámadása által”). A qumráni himnusz egy még további asszociációt felvet, éspedig a 3,3–4-ben megjelenő *dísz* metaforája. Az 1QH3,25–30-ban ez áll többek között: „dicsőségeddel díszítetted őt”. Ide tartozik a *hervadhatatlan koszorú* képe is (5,4), mint *dísz*, amely azon túl, hogy az antik világban a győztesnek járó elismerés, a qumráni irodalom is használja vallásos értelemben (1QS 4.6 skk.).²⁹⁴

Legvégül meg kell említenünk még egy aspektust itt. Péter első levelét kereszteselési liturgia részeként is értelmezte némely tudós (R. Perdelwitz²⁹⁵), mint a beavatás liturgikus dokumentumát. F.L. Cross a liturgia elméletet a *πάσχω* („szenvedni”) igének gyakori előfordulásához köti, ezáltal megteremtve a húsvéti kereszteselési szertartás hitvallásának

²⁸⁹ A latin *catena* (lánc) névvel az egyházatyák írásmagyarázatára különösen is jellemző költői formát jelöljük, amikor minden új mondat, gondolat láncszerűen kötődik az előző mondathoz, gondolathoz. Gázai Prokopiosz (Kr. u. 460/70–530/538) előszeretettel használta iskolájában, és Layton kutatása alapján elmondható, hogy a bizánci teológiai gyakorlatban élte virágkorát a 6. és 16. század között (Ld. LAYTON, Richard: *Catanae* in: BLOWERS, Paul M.–MARTENS, Peter W. (ed.): *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*. Oxford University Press, 2019, 221–230).

²⁹⁰ SCHUTTER: *Hermeneutic and Composition in 1 Peter*, 87.

²⁹¹ MICHAELS: *1 Peter*, 42.

²⁹² VERMES, G.: *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. 7th Edition. Penguin Books, Oxford, 2012, 586–587.

²⁹³ FRÖHLICH: *i.m.*, 434.

²⁹⁴ A koszorút, mint a győzelem jelképét, mind az ÓSz, mind az ÚSz ismeri. Eszkatológiai aspektusa pedig megjelenik a levélirodalomban és a Jelenések könyvében (vö. Ézs 28,5; Jer 13,18; Sírák 47,6; 1Kor 9,24–25; 1Thessz 2,19; Jel 2,10; Jak 1,12).

²⁹⁵ PERDELWITZ, R.: *Die Mysterienreligion und das Problem des 1 Petrusbriefes*. Giessen, Töpelmann, 1911.

hipotézisét, úgy amint erről az irodalomkritikai elemzésnél már szó esett.²⁹⁶ Ez megint csak felkeltette a figyelmet a bibliakutatók körében, hiszen a qumráni szekta esetében is létezik a Közösség Szabályzata című szöveg, ami a beavatottak számára nyújt eligazítást. Ennek analógiájára készülhetett Péter első levele is, ugyanis általa a szerző szempontokat, imperatívuszokat közöl a közösség szabályozására, jó működésére nézve.

A fenti vizsgálódásból kiderül, hogy szinte mindegyik esetben a qumráni irodalomhoz való hasonlóságban felsejlik a különbözőség is. Kiemelkedő példa erre a „jövevények és idegenek” teológiai interpretációja: a qumráni közösség tagjai a világtól elvonult hermetikus létmódban kívánták hitüket, kiválasztottságukat gyakorolni, míg 1Pt-ben az engedelmisségre (2,13–17), a jócselekedetekre (2,20; 4,19) kötelező elemei az „idegen és jövevény” kategóriának. Ahogyan fentebb utaltam rá, az esszénusok közösségének is volt egy ága, amely nem vonult ki a világból, de – és ez markáns különbség – az ő jótékonykodásuk egyértelműen a többi szektatagra fókuszált. A misszió apidititását a 2,11 körvonalazza: „mint jövevények és idegenek tartózkodjatok a testi vágyaktól, amelyek a lélek ellen harcolnak” értelmében a hívők elsősorban saját testi vágyuk ellen kell harcoljanak, és nem a világgal.

Báruk szír apokalipszise

A jelen szenvedése és a jövő dicsősége közötti teológiai kapcsolat egyik sarokpontja Báruk szír apokalipszisének (2Báruk) is.²⁹⁷ 2Báruk 1,4-ben továbbá arról is olvasunk, hogy Isten nem titkolt szándéka a népet szétszórni a pogányok közé, azért, hogy jót cselekedjenek a pogányokkal.²⁹⁸ Ebben akár analógiát is felfedezhetünk 1Pt címmelével, bár ennek kevés a valószínűsége, ugyanis 2Báruk Jeruzsálem lerombolásának eseményét dolgozza fel, ezért későbbi keletkezési idővel kell számolnunk.²⁹⁹

*Énók könyve*³⁰⁰

Michaels szerint Péter első levelének szerzője bizonyos zsidó apokaliptikus hagyományok visszaszorításán fáradozik.³⁰¹ Ez a megállapítás legszembetűnőbb talán a 3,18–22 szakasz kapcsán. Ez az a rész, amelyet a levél próbakövének (megütközés kövének) tekintik a kutatók.³⁰² Hova ment Krisztus, kiknek prédikált és mi volt a prédikáció tartalma? – ez a legjellemzőbb három kérdés a szakaszhoz kapcsolódóan, amire bibliai párhuzam hiányában csak az apokrif hagyományból nyerhetünk némi eligazítást.

Az egyértelmű Nőé-történetekre való utaláson túl, két másik, Biblián kívüli irodalmi forrás kerülhet még szóba: egyrészt az etióp Énók könyve (1Hen 6. ill. 12–22. részek), másrészt a Jubileumok könyve (5,6). Ezek az apokrif iratok elbeszélik azt, hogy Énók pátriárka (1Móz 5,22–24) alászállott az alvilágba és prédikált a bukott angyaloknak.³⁰³ 1Pt pedig implicit elmondja, hogy az, ami Énóknak nem sikerült, Krisztusnak igen: „aki miután felment a

²⁹⁶ CROSS, F.L.: *I Peter, A Paschal Liturgy*. London, Mowbray, 1954, 3. Cross „friss és megvilágosító” (T.F. Torrance) elmélete szerint egy zsidó gyakorlat keresztyénítésének a bizonyítéka 1Pt. Szerinte a vérrel való meghintés (1,2) a legerőteljesebb példa, ami ezt alá is támasztja. Ennek kritikájához ld. MOULE, C.F.D.: *The Nature and Purpose of I Peter*, in: *NTS* 3 (1956–57), 1–11.

²⁹⁷ MICHAELS: *I Peter*, xlv. ACHTEMEIER, *I Peter*, 65.

²⁹⁸ MICHAELS: *I Peter*, 73.

²⁹⁹ NIR, Rivka: *The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in the Syriac Apocalypse of Baruch*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, 1.

³⁰⁰ Keletkezését kb. Kr. e. 3.–Kr. u.1. sz. közé teszik.

³⁰¹ A péteri Krisztus-kép értekezésében Michaels azt sugallja, mintha 1Péter az apokrif irodalom messiás ábrázolásával polemizálna. Véleménye szerint, noha 1Pt nem apokalipszis, mégis apokaliptikus színezettel átítatott üzenetet proklamál (bővebben ld. MICHAELS: *I Peter*, lxi).

³⁰² GERÉB Zsolt: *Péter első levelének magyarázata*. Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2015, 128.

³⁰³ Az újszövetségi iratok között csak elvetve találunk ma apokrifnak nevezett könyvekre történő egyértelműbb utalásokkal. 1Péteren kívül, 2Péter (2,4) és Júdás levele (6,13–16) utalnak az apokrif könyvekre.

mennybe, Isten jobbán van, és alávettettek neki angyalok, hatalmasságok és erők” (3,22). Mivel 1Hen szövege bizarr asszociációkat tartalmaz és modern olvasók számára ismeretlen nyelvezetet használ, a rejtelmességet inkább fokozza, mintsem enyhíti.³⁰⁴ Hogyan értelmezhetjük mégis Énók hagyományának a bibliai szöveggel való találkozását? Ebben az esetben a hagyomány másképp funkcionál, mint pl. ahogy azt az ÓSz esetében láttuk. 1Pt szerzője egy olyan anyaghoz nyúl, ami valószínű igen népszerű volt a kis-ázsiaiak kultúrkörében és amiben rendhagyó túlvilági képzetek terjedtek, olyanok, amelyek problematizálták a keresztyén eszkatológiát. Kicsit részletesebben utalva a forrásra, a Virrasztók könyve (1Énók 1–36) az égi lények bukását írja le, akik fellázadtak (1Móz 6,1–4) és akik megkívánták az emberek lányait, majd együtt háltak velük és utódok születtek tőlük: az óriások. A Virrasztók tiltott dolgokra tanítják az embereket. Gábriel arkangyal feladata lesz, hogy elpusztítsa az óriásokat, Mikáél pedig, hogy bebörtönözze a Virrasztókat. A Virrasztók Énók prófétát kéri meg, hogy járjon közben Istennél, ám a válasz határozottan elutasító: nem szállhatnak fel a mennybe, az örökkévalóságba, a föld gyomrában maradtok, örökkévalóságig bebörtönözve. A Virrasztók utódai révén elterjed a gonoszság a földön, ez pedig az özönvíz pusztítását idézi elő. A Nőé történetére való utalás azt mutatja, hogy mennyire komplex feladatra vállalkozik itt az író: egyszerre polemizál, korrigál (a keresztség nem a test szennyének a lemosása) és aktualizál. A mai írásmagyarázók nehézsége abból adódik, hogy igen szűkszavú és koncentrált az, ahogyan ez a hármasság operál a szövegben. Gondolhatunk arra, hogy a hallgatóság a sorok között könnyebben olvasott, mint mi kétezer év távlatából, akik nehezen tudjuk megérteni, miért volt annyira népszerű az Énók pátriárka utazásait leíró apokaliptikus dokumentum. Vagy gondolhatunk arra, hogy a kép ismert volt, ha a teljes dokumentum nem is, és ezeket használja a szerző, mint ahogyan arra is, hogy egyszerűen csak arra a kérdésre kereste a választ, hogy mi van azokkal, akik Jézus előtt éltek. A passzus krisztológiai zárata az emberi fantazmagóriák destruktivitását, lefokozását célozza: Jézus Krisztus, aki felment a mennybe, Isten jobbán van és alávettettek neki angyalok, hatalmasságok és erők. Ez a krisztológia is arra bátorít: semmilyen a zsidó hagyományban megjelenő (titokzatos) történetet nem szemlélhetünk immár többé az üdvtörténeti események nélkül. A szerző ezeket mindenképpen Krisztuson keresztül szemléli, ahogyan az ÚSz szerzői mindannyian.

Az Énók-Nőé narratíva jó alkalmat nyújt ahhoz, hogy analógiát teremtsen az őstörténet és a gyülekezet aktuális helyzete között. Itt csak érintjük a legfontosabb kérdéseket, a perikópa sokféle és szerteágazó egzotikái megközelítésének bemutatása meghaladja az értekezés kereteit. Arra gondolhatunk, hogy a szerző a keresztes gyakorlatok téves teológiai felfogását igyekszik megszelídíteni ebben az apokaliptikus elemeket tartalmazó eszkatologikus tanításban. Kérdés, hogy mit üzenhetett a keresztes gyakorlata az első századi kis-ázsiai hallgatóságnak? A látható jegynek túl sok jelentőséget tulajdonítani tévútra terelheti a hitet, kétségtelen a szerzőnek eziránti aggodalma. Ismert, hogy Jézus mozgalmá Keresztelő János mozgalmától vette át a gyakorlatot;³⁰⁵ János hangszíve sokkal inkább eszkatológiai volt, szemben a kortársakéval, az eljövendő ítéletre készülve (Mt 3,11/Lk 3,16; Mk 1,2–5). A rituális tisztálkodás azonban az egész ókori világban elterjedt volt, ennek külső összefoglalója az, amit a szövegegység negatív jellemzése ad vissza: a „test szennyének lemosása” (3,21).³⁰⁶

³⁰⁴ JOBES, Karen: *1 Peter*. Grand Rapids, Baker Academic, 2005, 301.

³⁰⁵ Keresztelő János rituális bemelegítéséről Josephus is említést tesz: Joseph. *AJ* 18,5. (Lásd JOSEPHUS Flavius: *A zsidók története*. Ford. Révay Ferenc. Budapest, Európa kiadó, 1980, 210.)

³⁰⁶ A „test szennye (ρύπος)” képzete jóval összetettebb, mint az elsőre gondolnánk. Michaels szerint a ρύπος erkölcsi szennyre utal, a megtérés előtti életre (1,14; 2,1.11; 4,2–3.). E nézet szerint a vers azt jelzi, hogy a keresztség nem tisztítja meg az embert a hibáitól és vétkeitől. Ld. MICHAELS: *i.m.*, 215–216. Dalton szerint a szem előtt tartott gyakorlat, amivel a szerző polemizál nem más, mint a körülmetélés, amelyet a test szennyének eltávolításaként ábrázoltak (vö. Kol 2,11–12). Ld. Dalton: “Christ’s Proclamation”, 199–206. Fröhlich Ida például a qumráni irodalom alapján arra a következtetésre jut, hogy a „qumráni közösségnek nemcsak a fizikai életében

A kultikus tisztálkodásoknak mindig volt többletjelentése, belső, spirituális tartalma, ezt a belső tartalmat kívánja pontosítani és tisztázni a keresztyén közösségek számára a szerző a két pólus által. A megtisztuláshoz kapcsolódó tipikus szókészlet áthatja 1Pt-t is: szent és tisztátalan, illetve a hozzájuk tartozó ellentétpárok: profán és tisztátalan. A keresztség tehát nem annyi, amennyi látható belőle. Nem a test szennyének eltávolítása, azonban nem is mágikus erejű varázsszer. A keresztséget egy olyan belső eseményként ábrázolja a levélíró, amit így fejez ki, hogy „könnyörgés Istenhez jó lelkiismeretért” vagy a „jó lelkiismeret könnyörgése Istenhez”. Ez úgy is értendő, mint közösségre jutás Istennel δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. A közösségre jutás hasonló ahhoz, ami a Nőé történet is tükröz: egy régi világból az új világba való átmenet megtapasztalása. Nőé és családja, az özönvíz után új életet kezdhettek az Istennel kötött szövetségben. A kis-ázsiai olvasók számára a víz analóg funkciót töltött be: lemosta a megtértek korábbi életének bűneit, és az újjászületés tapasztalatában részesítette őket.³⁰⁷ A szerző a teológiai tisztánlátás és korrekció érdekében apokaliptikus, ósz-i és őskeresztyén hagyományokat (himnikus anyag) fűz egybe és így fejezi ki, hogy a keresztség most megment titeket Jézus Krisztus feltámadása által. A teológiai tézis közé ékelte minősítő kiegészítések alapján az üdvösség Jézus Krisztus feltámadásában megnyilvánuló objektív alapja összekapcsolódik a hívők szubjektív tapasztalataival. Ezért a keresztség *személyes jellege* is fontos üzenetté válik: a keresztség, mint könnyörgés vagy kérdés (az ἐπερώτημα kérdést jelent elsősorban) élő kapcsolatba akar vonni – nem egy rendszerrel, egy jól kidolgozott közösségi szabályzattal, világképpel, hanem *egy személlyel: Jézus Krisztussal*. A keresztség és az özönvíz narratívák összekapcsolása a szinoptikus-hagyomány ismeretét, feldolgozását is feltételezik a mindkettőt összekötő galamb motívum által. Nem kizárt, hogy a perikópa háttérében Jézus megkeresztelkedésének emléke is meghúzódik.³⁰⁸

1.4.4. Hellenista toposzok

A hagyományok megfigyelése és azonosítása jóval összetettebb akkor, amikor a hellenizmus kultúrkörének visszhangjait vizsgáljuk. A filozófia és teológia kölcsönhatásának hosszú útjából csak egy parányit érzékelhetünk Péter első levelében, és mégis ez a láncszem, ahogy látni fogjuk, képes arra, hogy kifejezzen olyan folyamatokat, amelyek meghatározták az első századi keresztyénség teológiai formálódását.

1. Házitáblák (2,18–3,7)

A házitáblák kérdése nem Péter-specifikus. Az ÚSz levélirodalmában³⁰⁹ megjelenő házi rendelkezések a hellenista morálfilozófiával állnak kapcsolatba. Egy közösség operatív szerveződéséhez, a tagok védelmében szükség van belső szabályzatra, olyan rendelkezésekre, amelyek formailag is sajátosak és jól megszerkesztettek. Az első századi keresztyénség terjedésekor hasznosnak bizonyult a görög-római kultúrában népszerű *oikonomikos* hagyomány, amely különösen a férj-feleség, szolga-úr, szülő-gyerek interperszonális kapcsolatok számára nyújtott instrukciókat. Később, az apostoli atyák írataiban (Római Szent

volt fontos az étkezéssel és általában az emberrel kapcsolatos fizikai tisztátalanságokra vonatkozó bibliai előírások betartása... foglalkoztak az ugyancsak bibliai eredetű, ún. etikai tisztátalanságok kérdéseivel is...”. Ld. FRÖHLICH Ida: „Tisztaság és szentség Qumránban a narratív szövegek szerint”. In: BENYIK: *Qumrán és az Újszövetség*, 89. A témához további szempontokat kínál WEBB, Robert L.: *John the Baptizer and Prophet: A Socio-historical Study*, Wipf and Stock, 2006, 96–108.

³⁰⁷ WILLIAMS–HORRELL: *1 Peter*, második kötet, 264.

³⁰⁸ Az ókorban a galambot többnyire Izrael szimbólumaként használták, semmint mennyei hangként vagy a Szentlélek reprezentánsaként. Jézus megkeresztelésének kontextusában viszont kevésbé érthető, hogy miért kellett volna „Izraelnek” alászállnia Jézusra. Annak viszont igen is sok értelme lehet, hogy Nőé galambja a teremtés megújításának szimbólumaként a „szeretett Fiú” küldetésének esszenciáját jelöli (Vö. Gen 8,8–12). Ld. bővebben KEENER: *1 Peter*, 270.

³⁰⁹ Ef 5,21–6,9; Kol 3,18–4,1; Tit 2,1–10; 1Tim 2,8–15.6,1–2.

Kelemen, Antiokhiai Szent Ignatiosz, Szent Polükarposz) is még mindig hatékony közlésformának bizonyulnak az oikonomos típusú szövegek.³¹⁰ A görög-római hagyomány további diverzifikálásában eltér a kutatók véleménye. Martin Dibelius hatására elterjedt a sztoikusokra (Epiktétosz) való visszavezetés, ám ez több sebből is vérzik, hiszen az ÚSz-i oikonomosok nem bizonyos személyeknek, hanem szociális rétegeknek szólnak. Balch szerint a hellenista zsidó, Philón *Dekalógusa* (165–167), sokkal valószínűbb háttérnek számít az individualista, kölcsönösségre épülő sztoikus etikával szemben.³¹¹ De ő maga még ennél is tovább lép, illetve vissza, hiszen eljut egészen Arisztotelészig (Kr. e. 384–322). Szerinte a péteri házitáblák megfogalmazásában (Philón és a zsidó történetíró Josephus Flavius műveiben is) Arisztotelész *Politika* (I 1253b1–14) és a *Nikomakhoszi etika* (VIII 1160a 23–1161a 10; V 1134b 9–18) szövegei kulcsfontosságúak.³¹² Arisztotelész szerint „a háznépnek pedig legelemibb és legkisebb részei az úr és szolga, a férj és feleség, az apa és gyermekek, ezt a három viszonylatot kell majd megvizsgálnunk, hogy mi a lényegük és milyeneknek kell lenniük”.³¹³

A görög-római kontextusban a keresztyén házitáblák *apologetikus* funkciót is betöltöttek (3,15: legyetek készen számot adni (ἀπολογία) mindenkinek,³¹⁴ és nem kizárt a *politikai* aspektus sem, főleg a 2,13–17 egységre nézve. A házitábla politizáló atmoszférája önkritika is abban az értelemben, hogy a felhasznált hagyomány kritikáját adja: az Úrért kell engedelmeskedni, és nem a látszólagos, aktuális „legfőbb hatalom” nyomása miatt. Másrészt a király, a legfőbb hatalom is csak egy *emberi rend*, vagyis ontológiailag megkülönbözteti Istent és a királyt. Az ember úgy lehet igazán szabad, ha aláveti magát az isteni rendnek. Ez a jó érzékelhető kontraszt könnyen megütközéshez vezethet, a politikai korrektséget mélységesen sértő lehet és látszólag a hierarchikus, alá-fölérendelő emberi kapcsolatok legitimizációját ajánlja. Ezért fontos megérteni, hogy a házitáblák egyfajta szellemiséget, „lelkiséget” közvetítenek, ahogyan a Tízparancsolat vagy a Tóra esetében is történik. Achtemeier ezt a szellemiséget nevezi talán az egymás iránti „sajátos érzékenységnek”, a görög-római sémának a jelenléte pedig nem véletlenszerű: ezáltal is a keresztyén közösségek és a keresztyén életforma elfogadhatóságában játszik szerepet.³¹⁵

Tehát látjuk, hogy több megközelítés létezik a házitáblák irodalmi háttérét és szocioetikai jellegéhez kapcsolódóan. A paletta nagyon széles és sokszereplős (Arisztotelész és Platóntól kezdve egészen Josephus-ig), ami azt bizonyítja, mennyire motiváltak voltak az ókori gondolkodók, filozófiai iskolák, hogy konkrét „használati utasítást” adjanak az emberek kezébe arról, hogyan éljenek a világban, a társadalomban, a családban. 1Pt-ben a „használati utasítások” viszont elsősorban nem az erények kimunkálására, az életben való boldogulásra fókuszálnak,³¹⁶ hanem annak a szellemiségnek az elsajátítására, amelynek sarokpontja az isteni rendnek és Isten akaratanak való alárendelődés (ὑποτάσσω). A fordítások ezt az „engedelmesség” fogalmával adják vissza. Engedelmesség által tudjuk egymást megbecsülni (vö. Mk 10,43–44), és megőrizni a tiszta és istenfélő életet a társas kapcsolatokban is (3,2). Világi mércével mérve, az engedelmesség nem a sikeres, beteljesült életnek az alapja. Ezért a

³¹⁰ AUNE, David E. & BRENK, Frederick E. (szerk.): *Greco-roman Culture and the New Testament*, Brill, Leiden-Boston, 2012, 113.

³¹¹ Lásd ennek részletes tárgyalását BALCH, David L.: „Household Codes.” In: AUNE, David E. (szerk.): *Greco-Roman Literature and New Testament: Selected Forms and Genres*. Scholars Press, Atlanta, 1988, 25–50; ACHTEMEIER: *1Peter*, 52–55.

³¹² BALCH, David L.: *Household Codes*, 26–27. Vö. ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Európa könyvkiadó, Budapest, 1987.

³¹³ ARISZTOTELÉSZ: *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Gondolat Kiadó, 1969, 3–4.

³¹⁴ KEENER: *1Peter*, 152.

³¹⁵ ACHTEMEIER: *1Peter*, 53.

³¹⁶ Vö. Arisztotelész gondolatával: „Így tehát mindenkinek annyi boldogság jut osztályrészül, amennyi erénye, okossága és ezen elvek szerinti cselekvő képessége van” (*Politika* 7,1; Szabó Miklós fordítása).

házitáblák forrásaként nem(csak) szövegeket, ideológiákat tekinthetünk, hanem *egy személyt*. Jézus Krisztus személyét. Róla tudjuk, egy korai Krisztus-himnusz közvetítésén keresztül, hogy engedelmes volt mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig (Fil 2,8). Krisztus indulatának (φρονέω) továbbélését védelmezték ill. katalizálták a különféle szerkezetileg is jól megformázott rendelkezési paragrafusok.³¹⁷ A házitáblák jelenléte, elterjedtsége ugyanakkor – másodlagos funkcióként – transzparenssé és világossá teszik a görög-római kultúra, társadalom számára, milyen belső alapelvek alapján működnek, jelen esetben a kis-ázsiai keresztyén gyülekezetek, akiket könnyen szektásnak, misztikusnak tekinthettek.³¹⁸

2. Antropológia

Péter első levelének teljes gondolatvilágába beágyazódik az antropológia: a hívő ember teljes mértékben részesedik Isten Jézus Krisztusban végzett megváltó munkájában, de ezáltal nem zárja ki magát a világban való élethez tartozó bajok és a hitét ért támadások alól.³¹⁹ A hit üdvözítő esemény (1,5a), de ugyanakkor a szenvedésben kell bizonyítania valóságát (1,7a). A hit tehát több annál, mint hogy valamit pusztán igaznak tartunk, hiszen az egész életünk Istenre való irányultságát jelenti (1,21). Hit által Isten ereje hatékonyvá válhat az emberekben, általa ellenállhatnak a próbatételeknek és elviselhetik az elkerülhetetlen szenvedést. Ezek a próbatételek elsősorban a környező világ ellenségeskedése formájában jelentkeznak, és lehetőséget nyújtanak arra, hogy a hit bebizonyítsa valóságát. A szerző tehát nem beszélhet úgy a hitről, hogy az antropológia érintetlenül maradjon.

A 2,11-ben olvassuk: „*Szeretteim, kérlek titeket, mint jövevényeket és idegeneket tartózkodjatok a testi vágyaktól, amelyek a lélek ellen harcolnak*”. Milyen antropológiai képzet húzódik meg a bensőséges formula által bevezetett intelem mögött? Rendkívül összetett, az ÓSz és ÚSz számára idegennek tűnő szembeállító beszédmódba ágyazott emberképpel találkozunk. Sajátos, ahogy a teológiai-társadalmi státuszra való apellálás keretezi a teste (σάρκιος, testi) és lélekre (ψυχή) vonatkozó felhívást. Miről is van szó? A szerző úgy tűnik, hogy szembeállítja az anyagi természetű testet a szellemi természetű lélekkel. Ez a dichotomikus modell a Kr. u. 1 században kezdett virágozni a platonista filozófia hatására. A diaszpórában a „jövevények és idegenek” könnyedén kapcsolatba kerülhettek a népszerű hellenista látásmóddal.³²⁰ A görög emberkép, amely a keresztyénséget főképpen a hellenista judaizmuson keresztül érte el, a testet jelentéktelennek szemléli, a lélek börtönként, és az érzékiségnek kiszolgáltatottként. A lélek egy magasabb szubsztancia, amelynek kiszabadításához és egy magasabb szintű világ eléréséhez különböző forгатókönyvet adnak a filozófiai iskolák. A megkülönböztető, szétválasztó beszédmód azonban az egyedi eszmeiségektől függetlenül is áthatotta mind a korabeli népszerű filozófiai irányzatokat (epikureusok, sztoikusok, szkeptikusok),³²¹ mind a népi, hétköznapi nyelvezetet, bár vannak,

³¹⁷ GERÉB: *Péter első levelének magyarázata*, 97.

³¹⁸ A misztériumvallások és 1Pt lehetséges kapcsolatáról értekezik többek között E. Richard Perdelwitz, ezzel kívánta megoldani a 4,12-ben beállt szerkezeti törést. Kutatását a Taurobolium és a keresztség kapcsolódásaira fókuszálta (ld. Selwyn: 305–311). A misztériumvallások teológiája, doktrínája távolról sem homogén, és amint Ferguson rámutatott a keresztségnek nincsen valódi párhuzama ezeknél. Esetükben a víz a tisztálkodási szertartások kelléke, és nem a beavatási ceremónia része. Tehát két eltérő eseményről van szó. A keresztségben bárki részesedhet, ám a misztériumok beavatásában csak egy belső kör. További összefüggésekért ld. FERGUSON, Everett: *Backgrounds of Early Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids, 1993, 279–282.

³¹⁹ SCHNELLE: *i.m.*, 610.

³²⁰ GERÉB: *Péter első levelének magyarázata*, 86–87.

³²¹ A hellenisztikus filozófia Kr.e. 322-től (Arisztotelész halála) a Kr.u. 3. századig terjedő szakaszt öleli át. Bartók György jellemzése szerint ebben az időszakban „az elmélyülő szemlélet helyére az utilisztikus jellegű gyakorlati érdeklődés lépett, az intellektualizmus gyakran a keleti miszticizmussal elegyül”. Ld. bővebben PÁSZTORI-KUPÁN István: *Ókori görög gondolkodók. Filozófiai bevezetés a teológia tanulmányozásához*. PTI, Kolozsvár, 2010, 162.

akik megkérdőjelezzik ezt és határozottan úgy vélik, hogy a filozófiai iskolák a kor kisebbségben levő értelmiségi rétegét érték csak el és eltért a népi vallásosságtól.

Felmerül a kérdés: vajon a szerző Platon tanaival való szimpatizálása miatt engedi meg magának itt ezt a leleplező beszédmodot?³²² Keener kimerítő keresztmetszetet ad a test és lélek ókori képzetéről, eljutva arra a konklúzióra, hogy a 2,11 szembeállítás a 3,18 és a 4,6 fényében egy természetes, judaizáló megfogalmazásról is vallhat, ami Pál leveleiből talán inkább ismeretes számunkra (Róm 8,4–9,13; 1Kor 5,5; Gal 3,3 stb.).³²³ Test mindaz, ami az ember halandóságához, a mulandósághoz, gyengeséghez, földi léthez kötődik. Ezt az ÓSz és az ÚSz is így gondolja. A testi vágyak ugyanolyan természetesek itt a földön, mint a bármilyen más testhez köthető funkció: légzés, szomjúság, éhség stb. Az intelmek, házitáblák, apostoli figyelmeztetések mind azt célozzák, hogy a hallgatóság komolyan vegye testiségét, ismerje meg a testi létezésének természetét. Talán ezért is apellál újfent a szerző itt arra, hogy „jövevények és idegenek” vagytok. Amíg a hellenista képzetekben hangsúlyosabban jelenik meg a lélek harca, lázadása, kitörése, addig a 2,11-ben ennek fordítottját észleljük: a testi (σαρκικός) vágyak (ἐπιθυμία), és nem pusztán, önmagában a test harcol a lélek ellen. Ez a szempontcsere két különböző következtést enged meg. (1) A hellén gondolkodásban a test rabul ejti a lelket, őrzi, magába bezárja.³²⁴ Viszont a 2,11 értelmében a testi vágyak nem őrízni kívánják a lelket, hanem elpusztítani, megsemmisíteni. A 2Pt 1,4 ezzel párhuzamos gondolatot tartalmaz, amikor az isteni természet és a pusztulást okozó kívánság (ἐπιθυμία) kettőségében beszél az emberről. A vágyak letagadása, a tőlük való félelem, illetve bagatellizálás mind megküzdési módok, és mindegyik attitűdhez köthetünk filozófiai rendszert. A vágyak mederbe tartásához konkrét felhívásokat fogalmaz meg a levélíró: tisztességesen éljetek (a pogányok között), engedelmeskedjetek minden emberi rendnek az Úrért (2,13), cselekedjék a jót és ajánlják lelküket a hű Teremtőnek (4,19). (2) A vágy nem szűnik meg, de mederben marad, és nem okozza a lélek kataklizmáját. Epikurosz *ataraxia-képzetében* a test egészsége és a lélek nyugalma a legvégső cél (*mens sana in corpore sano*/ép testben ép lélek), ehhez a belátáson keresztül vezet az út, olyan eszköz, amivel különbséget lehet tenni vágy és sóvárgás között: Vannak természetes és szükségszerű vágyak, mint pl. az éhező vágya kenyér után; vannak természetes, de nem szükségszerű vágyak, pl. a lakomázó ember vágya ingyenc falatok iránt; és végül vannak olyan vágyak, amelyek se nem természetesek, se nem szükségszerűek, ilyen pl. a hiú ember vágyakozása a dicsőség után.³²⁵

A sztoikusok *apateia*-eszméje (szenvedélymentesség/szenvtelenség), mint a bölcs ember legkívánatosabb lelkiállapota, újból felveti a testhez és lélekhez való viszonyulásnak a kérdését. A szenvedéstől és indulattól való mentességhez látni kell, hogy a jó és rossz dolgok között vannak közömbös (*adiaforon*) dolgok: élet, halál, gyönyör, fájdalom, hírnév, gazdagság, szegénység, egészség, betegség stb.³²⁶ Később, a 2. században, Marcus Aurelius megfogalmazásában így reflektálódik az *apateia*:

³²² KEENER: *1Peter*, 283.

³²³ KEENER: *1Peter*, 290.

³²⁴ A platonisták és néhány más gondolkodó szerint a testek burokként veszik körül a lelkeket – mint tartályok, hüvelyek, száraz, vagy más hasonló tároló-metaforák. Platon úgy tekint a lélekre, mint amely a testbe van zárva, mint egy kagyló a héjába: „meg nem bélyegezve azzal, amit most magunkon viselve testnek nevezünk, amibe kagyló módjára be vagyunk börtönözve.” (PLATÓN: *Phaidrosz*. Ford. Kövendi Dénes. Budapest, Atlantisz könyvkiadó, 2005, 30) Philostratos Apollóniosza azt állítja, hogy a lelkek fogságban vannak: „halandó testbe vannak kötve és bilincselve”, és az érzések rabszolgái (Philostratus, *Vit. Apoll.* 7.26). (lásd PHILOSTRATUS, Flavius: *The Life of Apollonius of Tyana*. Trans. F. C. Conybeare. 2 vols. LCL. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1912, 223.)

³²⁵ BARTÓK György: *A filozófia története. Első rész: A görög filozófia története az indiai és a kínai filozófia rövid vázlatával*, Mikes International, Hága, 2002, 174. (<http://mek.oszk.hu/00100/00198/>)

³²⁶ PÁSZTORI-KUPÁN István: *Ókori görög gondolkodók. Filozófiai bevezetés a teológia tanulmányozásához*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2010, 176–177.

Test és lélek vagyok. A testnek minden közömbös; mert nem lehet megzavarni. Értelmemnek viszont mindaz közömbös, ami nem az ő működésének következménye. Ami pedig az ő működésének következménye, az tőle függ. S ez is csak a jelen pillanatra vonatkozó dolgokra áll: mert jövődő vagy elmúlt működésének következménye számára pillanatnyilag közömbös...

Ha a lélek a közömbös dolgokkal szemben valóban közömbös – hiszen módjában áll – akkor igazán szépen élhetjük le az életet.³²⁷

1Pt szerzője bátran, következetesen és különféle konstrukciókban használja a test (σάρξ) fogalmát: testi vágyak (2,11), testi szenvedés (4,1), testi élet (4,2), testi halál (3,18), az ember teste (4,6). De ugyanilyen természetességgel járja át a levelet a lélek (ψυχή, πνευματικός) szava is: lélek üdvössége (1,9), lélek megtisztítása (1,22), lelki ház (2,5), lelki áldozatok, Isten szerinti lelki élet (4,6), Istennek ajánlott lélek (4,19). A felsorolt példák mind megérdemlik, hogy külön foglalkozzunk velük, ám a kutatás kerete csak azt engedi meg, hogy összefoglalóan értékeljük a levélben betöltött szerepüket.

Érdekes adalékot hordoz az 1,9.v., amely arról beszél, hogy „elértétek hitetek célját, lelketek üdvösségét”. A vers kapcsán Schnelle megjegyzi, hogy egyetlen más ŰSz-i irat sem dolgoz ki a lélekről a hellenista hagyományhoz hasonló differenciált tanítást.³²⁸ A versben a szotériológia összekapcsolódik az antropológiával, ebben is az derül ki, hogy a „léleknek” nagy jelentősége van Péter első levelében. Az ókori irodalomban szokatlan a péteri megfogalmazás.³²⁹ A ψυχή Isten üdvözítő tetteinek címezettje (vö. 2,25; 4,19). A kutatók szerint a dualista antropológia kezdetei tagadhatatlanok, hiszen a ψυχή kifejezéssel 1Péter az emberi ént jelöli, míg a „test” (σάρξ) a mulandó (1,24), a szenvedés (4,1) és a halál (3,18; 4,6) szférájába tartozik. Olyan hellenisztikus antropológiát látunk itt, amely, bár nem igazán dichotóm vagy trichotóm kategóriákban gondolkodik, mégis átvesz egy olyan hellenisztikus fogalomvilágot, amely a ψυχή-t az Istennel szemben levő emberi „én”-ként látatja. Ez minden bizonnyal azt jelenti, hogy a szerző átvett valamit az olvasók antropológiai értékrendjéből, amit teológiailag transzponál.³³⁰

A test és lélek ellentétpáron túl, a lelkiismeret (συνείδησις) fogalmát is használja a levélíró. A 2,19-ben egy nehezen fordítható variánssal van dolgunk, συνείδησιν θεοῦ, amit a RÚF „Istenre néző lelkiismeretként”, a Károli pedig „Istenről való meggyőződésként” ad vissza. A συνείδησις etimológiája – akárcsak a latin *conscientia* esetében – azt a gondolatot sugallja,

³²⁷ MARCUS Aurelius: *Elmélkedések VI* (ford. Huszti József), 32. (<http://www.ppek.hu/k402.htm>)

³²⁸ SCHNELLE: *i.m.*, 610.

³²⁹ PHILO: *De Ebrietate* 111: „Eltemette szem elől azt az elmét, amely az értelem nélküli szenvedélyek indulatain lovagolt – azt a négylábú vadat, amely nem ismeri a kantárt –, és megmutatta magát mint a látni képes lélek (ψυχή) segítője és bajnoka, hogy teljes üdvösséget (σωτηρίαν) adományozzon neki” (Ford. COLSON, G.H.–WHITAKER G.H.: *Philo in Ten Volumes, and Two Supplementary Volumes*. [LCL 247] Cambridge, MA, Harvard University Press, 1930.). Ld. még 4Makk 13,13.15; 18,23. Hasonló antropológiai szemlélet figyelhető meg egyes holt-tengeri tekercsek szövegeiben is, különösen a *Hodayot*-ban (lásd CAVIN, Robert L. *New Existence and Righteous Living: Colossians and 1 Peter in Conversation with 4QInstruction and the Hodayot*. BZNW 197. Berlin, De Gruyter, 2013, 97–101).

³³⁰ Williams–Horrell figyelmeztet arra, hogy a kommentátorok túlságosan ragaszkodnak ahhoz, hogy a ψυχή-t általánosan életként, vagy személyként fordítsák (más esetekben a ὁμῶν vagy αὐτῶν birtokos névmások helyettesítője). Feldmeier érvelését követve lehetőséget látnak abban, hogy specifikusabban értelmezzük, úgy mint az ember legbensőbb középpontjaként és magasabb rendű énjeként (vö. 1,9). WILLIAMS–HORRELL: 1Peter, első kötet, 699–700; vö. FELDMEIER: *1 Peter*, 87–92; FELDMEIER, Reinhard: „Salvation and Anthropology in First Peter”. In: *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition: A New Perspective on James to Jude*. (szerk. NIEBUHR, Karl-Wilhelm–WALL, Robert W.) Waco, Baylor University Press, 2009, 203–213.437–441. A péteri levél szerzője szerint a címzettek már megtapasztalták ψυχαί-juk megtisztítását a keresztény evangélium iránti elköteleződésük által (1,22), és bizonyos értelemben ψυχαί-juk már most is részesült az üdvösségben (1,9), Krisztus, a pásztorkuk oltalma alatt (2,25). Ugyanakkor ψυχαί-juk végső megszabadítása még nem történt meg, így az olvasók veszélyeztetett helyzetben találják magukat: rájuk hárult a feladat, hogy ψυχαί-jukat Istenre bízzák (4,19), miközben továbbra is olyan életformát élnek, amely gyűlöletet és előítéletet vált ki a kívülállók részéről.

hogy „másvalakivel megosztott tudásról”, „együttes tudásról” van szó, olyannyira, hogy a συνειδησις jelentheti a kommunikációt, tudást, tudatosságot vagy érzékelést, beleértve a jó vagy a rossz cselekedetek tudatát is.³³¹ Célszerűbb úgy értelmezni tehát, mint „tudatosság” vagy „Istenre irányuló érzékenység / tudat”. Ez a jelentés segít megérteni a θεοῦ funkcióját is, amely ebben az esetben leginkább genitivus obiectivus-ként értendő: az ember Istenre irányuló tudatossága vagy érzékenysége az, ami miatt (διὰ) bizonyos módon kell cselekednie. A 3,16-ban az ismertebb, jó (ἀγαθός) lelkiismeret konstrukció az ember gondolkodásának, tettének, viselkedésének, beszédének magját, motorját jelöli, akárcsak a 3,15 szív (καρδία) metaforája is. A szerző konkrétan is utal, többszörösen apellál a hallgatóság elméjére, értelmére, bölcsességére (διάνοια – elme, ἄγνοια – tudatlanság, σωφρονέω – νήφω – bölcsek, józanok, mértékletesek): „elméteket felkészítve” (1,13), „tudatlanság ideje” (1,14), legyetek bölcsek és józanok (4,7), legyetek józanok (5,8). A józanság a tudathoz, gondolkodáshoz, racionalitáshoz kötődő kifejezés. Az ἀναστροφή milyensége (1,15.17–18; 2,12; 3,1–2.16), amit életvitel, életmód, magatartás fogalmakkal fordítanak, a keresztyén ember rugalmas ellenállási képességéről és annak határaitól árulkodik. Az emberi test-lélek-szellem dinamikáját az ἀναστροφή katalizálja. Ez az ἀναστροφή akkor önazonos, ha az ember nagyszerűsége helyett Isten dicsőítéséhez vezet.

Ezek az antropológiai fogalmak együttesen az önértékelés *belső bíróságának* a hellenizmusban is ismert fogalmai, ám mint belső, „keresztyén fórum” tudja, hogy az igazságtalan szenvedés a keresztyén élet szerves része (2,19; 3,16). A keresztségben és az újjászületésben végbemenő megtisztulás nem az emberi élet külső felszínét érinti, hanem annak legbelső rétegeit: a lelkiismeretet (3,21). A „belső, elrejtett én” tehát értékes Isten előtt (3,4). A levélben tehát egyszerre van jelen a test-lélek dualista, ill. a test-lélek-szellem (lelkiismeret/értelem) hármassága, ez is azt mutatja, hogy a szöveg nem csak egy bizonyos forrásra támaszkodva szemléli az embert, hanem többnyire összetettebben, árnyaltabban, szabadabban, úgy, hogy mégsem lépi túl a kortárs antropológiai fogalomkészletét. Az ember fizikai és lelki természetéről való tanítás alárendelődik az ember és Isten kapcsolatának, ezért lesz a levélben az antropológia elválaszthatatlan a szótériológiától.

3. Igazságtalan szenvedés

3,17 – *Mert jobb jót, mint gonoszt cselekedve szenvedni, ha ez az Isten akarata.*

Amit ebben a közmondásszerű versben olvasunk a görög bölcsesség irodalomban is visszatérő gondolat.³³² Platón a Gorgiász című munkájában írja (474c), hogy kevésbé szegyszenteljes az igazságtalan szenvedés, mint az igazságtalan cselekvés.³³³ A péteri levélben viszont ez a jól hangzó, szegyszentől óvni akaró képzet lerántódik a filozófiai magaslatokból abba a hús-vér valóságba, ahol Krisztusnak, az Igaznak, igazságtalanul szenvednie kellett a „nem igazakért” (3,18). A görög-római kultúrában, közelebbről a sztoikusok, hasonlóan megkülönböztették az igazságos és az igazságtalan szenvedést, utóbbi magasabb rendű lévén az előbbinél. Epiktétosz (megh. Kr. u. 135), aki maga is rabszolga volt, mondja, hogy okozhatnak mások fizikai szenvedést, de nem kényszeríthetnek arra, hogy próbáld elkerülni azt, amit el kell szenvedned (Epiktétosz: *Beszélgetések* 2,2.5).³³⁴ Egy korábbi, első századi sztoikusnál, Gaius Musonius Rufus-nál (Kr.u. 25–95) is találkozunk a szenvedés és a jócselekedetek analógiájával. Ő azt vallja, hogy az emberi természet a szenvedés által jobbá válik.³³⁵ Tehát létezett az ókorban a

³³¹ WILLIAMS–HORRELL: *IPeter*, első kötet, 802.

³³² ACHEMEIER: *IPeter*, 237–238.

³³³ PLATÓN: *Gorgiász*. Ford. Péterfy Jenő, Horváth Judit. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1998, 69. Vö. JOBES: *IPeter*, 288.

³³⁴ STEIGER Kornél (ford.): *Epiktétosz összes művei*. Budapest, Gondolat kiadó, 2016. Vö. KEENER: *IPeter*, 120.

³³⁵ LUTZ, Cora E.: „Musonius Rufus: ‘The Roman Socrates.’” In: *Yale Classical Studies*, ed. Alfred R. Bellinger, 10:3–147. New Haven, Yale University Press, 1947, 50. Vö. KEENER: *IPeter*, 120.

szenvedésről alkotott ilyen képzet is, amely a 4,1-nek akár a háttereként is szolgálhat: „aki testileg szenved, elszakad a bűntől”. Ezt a filozófiai mondásnak is tekinthető szemléletet a szerző gyökérteleníti, mint szinte mindegyik hellenista bővítményt, és Krisztus testi szenvedésével asszociálja.

4. Világkép

Röviden utalunk a 3,19 kapcsán felmerülő *börtön* (*φυλακή*) képzetre is, amit az újabb magyarázatok a hellenista világkép alapján közelítenek meg.³³⁶ Ennek értelmében, a halottak nem a föld alatt, hanem a föld feletti térségben, a levegőben tartózkodnak, a föld és a firmamentum (égbolt) között, amelyen Krisztus áthaladt feltámadása és mennybemenetel alkalmával.³³⁷ Az apokrif iratok szerint a *börtön*, az a hely ahol a lelkek bűnhődnek, ez pedig a menny legszélsőbb határán található (Jub 5,6), ill. a hét ég közül a másodikban (slav Hen 7,1–3). Ha a zsidó forrásokat is figyelembe vesszük, azt látjuk, hogy aligha rajzolódik ki egy korabeli koherens képzet. Az etióp Hen például a *börtönt* egyszerre ábrázolja egy szakadék mélyén (21,7.10), máskor pedig mintha a földön helyezkedne el (13,9).

1.4.5. A Jézus-tradíció kérdése 1Péterben

A hagyománytörténeti elemzés utolsó szegmensében a Jézus-tradíciókról ejtünk szót, annak Péter első levelében betöltött helyéről és jelentőségéről. Tesszük ezt többek között azért, mert a Péter-kutatásnak van egy olyan szelete, amelyik kifejezetten azzal foglalkozik, hogy hogyan alakítja 1Pt szövegét az öskeresztyén (szóbeli) hagyomány, közelebbről Jézus mondásai, szavai, tanításai.³³⁸ A *Jézus tradíció*,³³⁹ ami mára műszóvá vált, a hit és történelem viharos kapcsolatának egyik leginkább megviselt és meghurcolt része.³⁴⁰ „Mert én elsősorban azt adtam át nektek, amit én magam is kaptam” – vallja Pál apostol (1Kor 15,3a). Ez a vallomás a Jézus-hagyomány működését világítja meg: Jézus útja szájról szájra, szívből szívbe, hitből hitbe vezetett (Róm 1,17), és ennek az útnak a koordinátáit matematikai pontossággal visszaadni vakmerőség és illúzió lenne. Ma már a Jézus-tradíciót körbeölelő szóbeli és retorikai kultúrának komolyan vétele kimozdít az ÚSz-i iratok kölcsönös függésére fókuszáló, statikus álláspontból.³⁴¹ Helyette felértékelődnek a *források és a szövegek* között létrejött folyamatos interakciók, amelyek sokkal nagyobb dinamizmusban láttatják a kiformalódott hagyományrétegeket.³⁴²

A *verba Christi* hagyománya sokáig mellőzött volt, hiszen a bibliakritika reneszánszában előtérbe kerültek azok a munkák és szemléletek, amelyek 1Pt és Pál levelei (különösen Róma és Efézus) közötti irodalmi függésről értekeztek inkább. Ma már a szakirodalomban, Lohse, Gundry, Best, Horrell, Watson hozzájárulásával³⁴³ egyetértés van abban, hogy az irodalmi

³³⁶GERÉB: *Péter első levelének magyarázata*, 129; ACHTEMEIER: *1Peter*, 256.

³³⁷Vö. Ef 1,20; 6,12: „Mert mi nem test és vér ellen harcolunk, hanem erők és hatalmak ellen, a sötétség világának urai és a gonoszság lelkei ellen, amelyek a mennyi magasságban vannak”.

³³⁸A Jézus-tradíció vizsgálatában Roelof Alkema disszertációs kutatására támaszkodunk, aki beszámol a Jézus-tradíció kutatástörténetéről és a lehetséges elképzeléseket részleteiben vizsgálja (ld. bővebben ALKEMA, Roelof: *The Pillars and the Cornerstone. Jesus Tradition Parallels in the Catholic Epistles*, Eburon, Delft, 2018, 108–112).

³³⁹A kutatás áttekintéséhez ld. DUNN, James D.G.: *Beginning from Jerusalem*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge, UK, 2009, 112).

³⁴⁰DUNN, James D.G.: *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, 881.

³⁴¹DUNN, James D.G.: *Kezdetben volt az evangélium. Pál, Jézus és az evangéliumok*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2014, 27.

³⁴²ALKEMA: *The Pillars and the Cornerstone*, 145.

³⁴³Tanulmányok, amelyek a téma pozitív megközelítését nyújtják: GUNDRY, R.H.: *Verba Christi in 1 Peter*, in: *NTS* 13 (1966–1967), 336–350; GUNDRY, R.H.: *Further Verba on Verba Christi*, in: *Bib* 55 (1974), 211–232; BEST, Ernest: *1 Peter and the Gospel Tradition*, in: *NTS* 16 (1970), 95–113; MAIER, Gerhard: *Jesustradition im 1. Petrusbrief?* in: WENHAM, David (szerk.), *Gospel Perspectives. The Jesus Tradition Outside the Gospels*,

párhuzamok az őskeresztyén hagyomány közös használatából erednek, és ennek nyomán az evangéliumokkal való rokonság sokkal természetesebb és közelebb.³⁴⁴ Ez a hagyománybázis, alapvetően szóban terjedt az őskeresztyének között.³⁴⁵ A szóbeliség sok más kérdést is felvet, többek között azt: hogyan emlékeztek Jézus szavaira? Megbízhatóak-e ezek az emlékezések? Milyen mértékben lehet akadály az emlékek szubjektívizmusa a Jézus-kutatásban? Hogyan viszonyul egymáshoz az egyéni és a közösségi emlékezés? A Jézus-hagyomány: valóság vagy fikció? A formatörténet jeles képviselőinek kimerítő munkái által (Dibelius, Bultmann, Schmidt) elismert nézet, hogy az evangéliumok ugyan tartalmaznak eredeti Jézus-logiont és hiteles csoda-beszámolókat, de a Jézus-hagyomány nagyrészt húsvét utáni időszakból származik, ezért pedig „gyülekezeti alkotásnak” minősül.³⁴⁶ A Jézus-hagyomány tehát távolról sem desztillált anyag, nagyon vázlatos, többretegű, húsvét utáni visszaemlékezés által is befolyásolt képződmény.

1. Jézus szavai és az emlékezés: benyomások és koherenciaküszöb

Az újszerű történeti Jézus-kutatásban kiindulópontnak tekinthető egyrészt az, hogy milyen átfogó ill. általános *benyomásokat*³⁴⁷ tett Jézus ott, ahol megjelent, ahol tanított és cselekedett, illetve milyen benyomást tett az, amit *hallottak róla* az emberek, vagyis a róla terjedő hírek milyen fogadtatásban részesültek. Másrészt, a róla szóló *hagyományok koherencia-küszöbe* (a formakritikában a többszöri hitelesítés/tanúsítás alakja) is szemponttá válik.³⁴⁸ Ezek az aspektusok újabb irányokat képesek kijelölni annál a fárasztó, és kimerítő munkánál, amely rekonstruálni próbálta a minél pontosabb, hitelesebb Jézus-mondások gyűjteményt.³⁴⁹ 1Pt kapcsán a Jézus-tradíció jellemzően a szerzőség kérdésével összenőve jelenik meg, hiszen amennyiben Péter apostolt tekintjük a levél szerzőjének felmerül a *személyesség, a tapasztalat, a szemtanúság* (vö. 5,1),³⁵⁰ mint forrás kérdése, valamint 1Pt és Mk egymáshoz való viszonya (többek között a passiótörténet szerepe).³⁵¹ Horrell például, a Jézus-tradíciót a levél Krisztus

Sheffield, JSOT Press, 1985, 85–128; LOHSE, Eduard: Paranesis and Kerygma in 1 Peter, in: TALBERT, Charles: *Perspectives on First Peter*, Mercer University Press, Macon, GA, 1986; METZNER, Rainer: *Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief: Studien zum traditions-geschichtlichen und theologischen Einfluss des 1. Evangeliums auf den 1. Petrusbrief*, Tübingen, Mohr, 1995; BATTEN, Alicia&KLOPPENBORG, John: *James, 1 & 2 Peter and Early Jesus Traditions*, T & T Clark, London, 2014.

³⁴⁴ CARSON–MOO: *Bevezetés az Újszövetségbe*, 627–628.

³⁴⁵ SCHUTTER: *Hermeneutic and Composition in 1 Peter*, 34–35.

³⁴⁶ STUHLMACHER, Peter: *Az Újszövetség bibliai teológiája. Alapvetés. Jézustól Pálig*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2017, 53.

³⁴⁷ A posztmodern keresztyén apologetikában a *benyomás*, mint közvetett bizonyíték fontos része a Jézus feltámadásáról szóló argumentációnak (ld. STROBEL, Lee: *A Jézus-dosszié*, Harmat, Budapest, 2019, 291–306; továbbá DUNN: *Jesus Remembered*, 882–883).

³⁴⁸ STUHLMACHER, Peter: *Az Újszövetség bibliai teológiája. Alapvetés. Jézustól Pálig*, 52–53.

³⁴⁹ ALLISON, C. Dale: *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Baker Academic, Grand Rapids, 2010, 1–10; HORRELL: „Jesus Remembered in 1Peter?”, 125. Ld. még THEISSEN, Gerd–MERZ, Annette: *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*. Trans. J. Bowden. Minneapolis, Fortress Press, 1998, 106–107. A Theissen–Merz kutatópáros érdeme, hogy részletesen ismerteti a Jézus-hagyománnyal kapcsolatos szkepticizmus legelterjedtebb formáit és ezekhez kritikai szempontokat rendelnek. A benyomás kritériuma kapcsán fontos a kutatópáros egyik megjegyzését idézni: „az egyediséget történelmi szempontból nagyon nehéz bizonyítani... minél bonyolultabb valami, annál nagyobb az esély arra, hogy egyedi jellemzőket találunk.” (Uo. 110.) Jézus mondásainak egyedi formája valóban képes volt arra, hogy mély benyomást tegyen mindazokra, akik hallgatták őt.

³⁵⁰ A feltámadás után Jézus életét az ÓSz-i szövegek alapján értelmezték elsősorban, ami meghatározta és befolyásolta a szemtanúság kritériumát is. Péter pünkösdi beszédében is azt látjuk, hogy a szemtanúság az ósz-i párhuzamokkal együtt alakítja a biznyságtételt és a hallgatóság meggyőzését. Ld. a kérdéskör részletesebb ismertetését WILLIAMS, Travis B.: *History and Memory in the Dead Sea Scrolls: Remembering the Teacher of Righteousness*. Cambridge, Cambridge University Press, 2019, 201–220.

³⁵¹ BATTEN–KLOPPENBORG: *James, 1 & 2 Peter and Early Jesus Traditions*, 146–147.

ábrázolásából vezeti le, a 2,21–25 alapján.³⁵² Az ő megközelítése felveti annak problematikáját, hogy a szöveg mentén kapott profil milyen mértékben tükrözi Péter Jézusát és milyen mértékben az őskeresztyénség Krisztusát? A kérdésre aligha találunk egyértelmű ill. meggyőző választ, hiszen az emlékezet működéséről szóló tanulmányok kimutatták, hogy az eseményekre és beszédekre való visszaemlékezés, még a szemtanúk esetében is, elkerülhetetlenül szelektív és értelmező, idővel átalakul, és az a tágabb társadalmi környezet alakítja, amelyben a közösségek értékrendje és jóváhagyása döntően befolyásolja az emlékezetet.³⁵³ Még az önéletrajzi emlékezet is ugyanilyen szelektív és csalóka. A múltrol szóló elbeszélések kétségtelenül kortárs konstrukciók, a jelenlegi meggyőződések és prioritások által formált visszaemlékezések.³⁵⁴ A levél, mint egy kiválóan megszerkesztett irodalmi mű, mellőzi a személyeskedést, az érvelések jól felépített struktúrájából kiszorul a szerző privát világa. Amit az 1Pt 2,21–25-ben találunk, Goodacre találó szavával élve, az a történelem és a hagyomány „szentírássá alakítása”: a szakasz a szenvedéstörténet ismeretét, Jézus jellemének és magatartásának emlékezetes képét tükrözi, és számos kapcsolódási pontot mutat az evangéliumokban feljegyzett korai Jézus-hagyományokkal.³⁵⁵

A záró intelmek megfogalmazásában viszont a szerző nagyobb szabadsággal él, hiszen az 5,1 azzal kezdődik: „én, a presbitertárs, és Krisztus szenvedéseinek tanúja (μάρτυς), valamint eljövendő dicsőségének is részese”. A szerző a *társ – tanú – részes* hármasságában reflektál önmagára, és ez a szemléletmód arról vall, hogy önazonosan ír: úgy, mint aki a jelenben (presbiter)társ, aki a múltban (Jézus/szem)tanú volt, és mint aki a jövőben részes lesz. Az 5,2 „legeltessétek” (ποιμαίνω) a Jn 21,16 evidens párhuzama. A személyesség itt is a tanú-társ-részes képeiben jelenítődik meg. Látjuk tehát, hogy 1Pt esetében egy sajátos szemtanúsággal találkozunk, olyannal, amely nem tolakodik előre, nem kérkedik, nem köré rendeződik a levél tartalma, de amely mégis finomhangoltan beleszövődik a levél szövetébe (ld. 1,8). Úgy gondolom, hogy a szemtanúság és az emlékezés kérdésköre még tovább is árnyalható, ugyanis a Jézusra való emlékezésnek Jézus követésében kellett megmutatkoznia. Tehát tanítványként, szemtanúként nem volt elegendő felidézni szavait, tetteit, hanem ennél fontosabb volt, hogy miként foganosítható az „itt és mostban” az, ami „egykor és ott” megtörtént, elhangzott, vagyis miként tehető élővé a „hagyomány”. A továbbiakban a Jézus-tradíció kérdését a szerzőségtől elvonatkoztatva elemezzük, az evangéliumokban rögzített elbeszélések mentén.

2.Főbb párhuzamok³⁵⁶

A főbb párhuzamok megjelenítésében Alkema sémáját alkalmazzuk. A következő öt kategória segítségünkre lehet az anyag elrendezésében: a szenvedés eszkatológiai perspektívái, élet a pogányok között, beteljesedett prófécia, idiómák, és a Passió-narratívák. Ezek a párhuzamok bizonyos esetekben nyelvek, máskor pedig konceptualizáltak.

a. A szenvedés eszkatológiai perspektívája

<u>1,8</u> Őt szeretitek, pedig nem láttátok, őbenne hisztek, bár most sem látjátok, és kimondhatatlan, dicsőült örömmel örvendeztek	<u>Jn 20,29</u> Jézus így szólt hozzá: Mivel látsz engem, hiszel: boldogok, akik nem látnak, és hisznek.
---	---

³⁵² HORRELL: „Jesus Remembered in 1Peter?”, 128–130.

³⁵³ DUNN: *Jesus Remembered*, 130–133.882–884.

³⁵⁴ HORRELL: „Jesus Remembered in 1Peter?”, 125.

³⁵⁵ GOODACRE: “Scripturalization in Mark’s Crucifixion Narrative”. In: VAN OYEN, Geert–SHEPHERD, Tom (szerk.): *The Trial and Death of Jesus: Essays on the Passion Narrative in Mark*. Leuven, Peeters, 2006, 39–45.

³⁵⁶ Lásd a lehetséges párhuzamok kimerítő listáját ACHTEMEIER: *1Peter*, 10–12.

	<u>Mt 5,12a//Lk 6,23a</u> Örüljétek és ujjongjatok, mert jutalmatok bőséges a mennyekben.
<u>1,9</u> Mert elértétek hitetek célját, lelketek üdvösségét.	<u>Mk 8,35//Mt 16,25//Lk 9,25//Jn 12,25</u> Mert aki meg akarja menteni az ő életét, elveszti azt, aki pedig elveszti az életét énértem, megtalálja azt.
<u>3,4</u> Hanem a szív elrejtett embere a szelíd é csendes lélek el nem múló díszével: ez értékes Isten előtt.	<u>Mt 5,5</u> Boldogok a szelídek, mert ők öröklük a földet.
<u>2,20</u> De milyen dicsőség az, ha kitartóan tűritek a hibátok miatt kapott verést? <u>3,9</u> Ne fizessetek a gonoszért gonosszal, vagy a gyalázkodásért gyalázkodással, hanem ellenkezőleg: mondjatok áldást, hiszen arra hívtatok el, hogy áldást örököljétek.	<u>Lk 6,28//Mt 5,44</u> Én pedig azt mondom nektek: Szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok azokért, akik üldöznék titeket <u>Mt 5,46</u> Mert ha azokat szeretitek, akik titeket szeretnek, mi a jutalmatok?
<u>3,14a</u> De még ha szenvednétek is az igazságért, akkor is boldogok vagytok.	<u>Mt 5,10</u> Boldogok, akiket az igazságért üldöznék, mert övék a mennyek országa.
<u>4,7</u> Mindennek a vége pedig már közel van: legyetek bölcssek és józanok, hogy imádkozhassatok.	<u>Mk 13//Mt 24//Lk 21</u> <u>Mk 1,15</u> Beteljesedett az idő és elközelített a mennyek országa.
<u>4,13–14</u> Sőt, amennyire részesültök Krisztus szenvedésében, annyira örüljétek, hogy az ő megjelenésekor is ujjongva örülhessetek. Boldogok vagytok, ha gyaláznak titeket Krisztus nevéért, mert a dicsőség Lelke, Isten Lelke megnyugszik rajtatok.	<u>Mt 25,31</u> Amikor pedig az Emberfia eljön az ő dicsőségében, és vele az angyalok mind, akkor odaül dicsősége trónjára. <u>Mt 5,11–12</u> Boldogok vagytok, ha énmiattam gyaláznak és üldöznék titeket, és mindenféle rosszat hazudnak rólatok. Örüljétek és ujjongjatok, mert jutalmatok bőséges a mennyekben, hiszen így üldözték a prófétákat is, akik előttetek éltek.

b. Élet a pogányok között

<u>2,12</u> Tisztességesen éljétek a pogányok között, hogy ha valamivel rágalmaznak titeket, mint gonosztevőket, a ti jócselekedeteiteket látva, dicsőítsék Istent a meglátogatás napján.	<u>Mt 5,16</u> Úgy ragyogjon a ti világosságotok az emberek előtt, hogy lássák jócselekedeteiteket, és dicsőítsék a ti mennyei Atyátokat.
<u>1,22//2,17</u>	<u>Jn 13,34</u>

Mindenkinek adjátok meg a tiszteletet, a testvéreket szeressétek, az Istent féljétek, a királyt tiszteljétek.	Új parancsolatot adok nektek, hogy szeressétek egymást: ahogyan én szerettelek titeket, ti is úgy szeressétek egymást. <u>1Jn 4,21</u> Azt a parancsolatot kaptuk tőle, hogy aki szereti Istent, szeresse a testvérét is. <u>Mt 17,27//22,15–22</u> Akkor ő ezt mondta nekik: Adjátok meg tehát a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami az Istené!
---	---

c. Beteljesedett prófécia

<u>1,10</u> Ezt az üdvösséget keresték és kutatták a próféták, akik a nektek szánt kegyelemről prófétáltak	<u>Mt 13,17//Lk 10,24</u> Bizony mondom nektek, hogy sok próféta és igaz ember kívánta látni, amit ti láttok, de nem látták, és hallani, amiket ti hallotok, de nem hallottak.
<u>2,4–8</u> Járuljatok Őhozzá, mint élő kőhöz, amelyet az emberek ugyan megvetettek, azonban Isten előtt kiválasztott és drága...	<u>Mt 21,42//Mk 12,10//Lk 20,17</u> Megkérdezte tőlük Jézus: Sohasem olvastátok az Írásokban: a kő, amelyet az építők megvetettek, az lett a sarokkő, az Úrtól lett ez, és csodálatos a mi szemünkben?
<u>4,12</u> Szeretteim! A szenvedés tüze miatt, amely megpróbáltatásul támadt közöttetek, ne csodálkozzatok úgy, mintha valami meglepő dolog érne titeket.	<u>Jn 13,16; 15,18–21; 16,1–4//1Jn 3,13; vö. Mt 10,24–25//Lk 6,40</u> Emlékezzetek arra az ígére, amelyet én mondtam nektek: Nem nagyobb a szolga az uránál. Ha engem üldöztek, titeket is üldözni fognak, ha az én ígémet megtartották, a titeket is meg fogják tartani.

d. Idiómák, motívumok

<u>Atya – 1,17</u> Ha pedig, mint Atyátokat hívjátok őt segítségül, aki személyválogatás nélkül ítél meg mindenkit cselekedete szerint	<u>Mt 6,9a//Lk 11,2</u> Ti azért így imádkozzatok: Mi Atyánk...
<u>Mennyei kincs – 1,4</u> Arra az el nem múló, szeplőtelen és hervadhatatlan örökségre, amely a mennyben van fenntartva számotokra.	<u>Mt 6,20//Lk 12,33–34//Mk 10,21</u> Gyűjtsetek magatoknak kincseket a mennyben, ahol sem a moly, sem a rozsdá nem emészti meg, és ahol a tolvajok sem törnek be, és nem lopják el.
<u>Újjászületés – 1,3.23</u> Áldott a mi Urunk Jézus Krisztus Istene és Atyja, aki nagy irgalmából újjászült minket Mint akik nem romlandó, hanem romolhatatlan magból születettek újjá Isten élő és maradandó ígéje által.	<u>Jn 3,3</u> Jézus így válaszolt: Bizony, bizony mondom neked, ha valaki nem születik újonnan, nem láthatja meg az Isten országát. <u>Mt 13,19//Mk 4,15//Lk 8,12</u> Mindazokhoz, akik hallják a mennyek országnak ígését, és nem értik, eljön a

	gonosz, és elragadja azt, ami a szívükbe van vetve: ez az útfélre esett mag.
<u>Jó Pásztor – 2,25</u> Mert olyanok voltatok, mint a tévelygő juhok, de most megtértetek lelketek pásztorához és gondviselőjéhez.	<u>Mt 18,12//Lk 15,4</u> Ha valakinek közületek száz juha van, és elveszít közülük egyet, vajon nem hagyja-e ott a kilencvenkilencet a pusztában, és nem megy-e addig az elveszett után, amíg meg nem találja? <u>Mt 9,36//Mk 6,34</u> Amikor látta a sokaságot, megszánta őket, mert elgyötörtek és elveszettek voltak, mint a juhok pásztor nélkül. <u>Jn 10,11</u> Én vagyok a jó pásztor, a jó pásztor életét adja a juhokért.
<u>Nyáj– 5,2–3</u> Legeltessétek Isten közöttetek levő nyáját, ne kényszerből, hanem önként, ne nyereszkeskedésből, hanem készségesen, ne is úgy, mint akik uralkodnak a rájuk bízottakon, hanem mint akik példaképei a nyájnak.	<u>Jn 21,16c</u> Jézus erre azt mondta neki: Őrizd az én juhaimat. <u>Mk 10,42b–43//Mk 20,25</u> A népek fejedelmei zsarnokoskodnak rajtuk, és nagyaik hatalmaskodnak fölöttük. De nem így van közöttetek, hanem aki naggyá akar lenni közöttetek, az legyen a szolgátok.
<u>Gondviselés – 5,7</u> Minden gondotokat őreá vessétek, mert neki gondja van rátok.	<u>Mt 6,25–26</u> Ezért mondom nektek: ne aggódjatok életetekért, hogy mit egyetek, vagy mit igyatok, se testetekért, hogy mibe öltözködjetek. Nem több-e az élet a tápláléknál? Nézzétek meg az égi madarakat: nem vetnek, nem is aratnak, csűrbe sem gyűjtenek, és a ti mennyei Atyátok táplálja őket. Nem vagytok-e értékesebbek azoknál?
<u>Vigyázás – 5,8a// 1,13</u> Legyetek józanok, vigyázzatok.	<u>Mk 13,37</u> Amit pedig nektek mondom, azt mindenkinek mondom: Vigyázzatok! <u>1Thessz 5,6</u> Akkor ne is aludjunk, mint a többiek, hanem legyünk éberek és józanok!
<u>Megjelenés – 1,20; 5,4</u> Amikor megjelenik a főpásztor	<u>Jn 21,14</u> Ez már a harmadik alkalom volt, hogy Jézus megjelenik a tanítványoknak, miután feltámadt a halottak közül.

e. Passió-történetek

<u>5,1</u> A közöttetek levő presbitereket tehát kérem én, a presbitertárs és <i>Krisztus szenvedéseinek</i>	Átfogó utalás a Passió-narratívákra Vö. <u>1,11.19; 2,19–24; 3,18; 4,1.12–14</u>
---	---

<i>tanúja</i> , valamint eljövendő dicsőségének is részese.	
<u>2,21</u> Hiszen erre hívatatok el, mivel Krisztus is szenvedett értetek, és példát adott nektek, hogy az ő nyomdokait kövessétek:	<u>Mt 16,24//Mk 8,34//Lk 9,23//Jn 12,26</u> Akkor Jézus ezt mondta tanítványainak: Ha valaki énutánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye fel a keresztyét, és kövessen engem!
<u>2,22–23</u> Ő nem tett bűnt, álnokság sem hagyta el száját, mikor gyalázták, nem viszonzta a gyalázást; amikor szenvedett, nem fenyegetőzött, hanem rábízta ezt arra, aki igazságosan ítél.	<u>Mt 5,39.44//Lk 6,28–29</u> Én pedig azt mondom néktek, hogy ne szálljatok szembe a gonosz emberrel, hanem aki arcul üt téged jobb felől, tartsd oda annak arcod másik felét is! <u>Mt 26,67</u> Azután szembeköpték, arcul ütötték, mások pedig bottal verték <u>1Kor 4,12b–13a</u> Amikor gyaláznak, áldást mondunk, amikor üldöznek tűrünk, amikor rágalmaznak jó szóval válaszolunk.

Megjegyzések

- 1Pt szerzője különös érdeklődést mutat a Hegyi Beszéd/Mezei Beszéd gyűjteményben megjelenő beszéd-hagyomány iránt, a levél parainéziseit áthatják az evangéliumokból megismert jézusi tanítások, logionok. A legtöbb párhuzam Mt 5-ből származik. Idéz Máté külön anyagából, Mt 5,5.16, és a gondviselés-párhuzamok kapcsán úgy tűnik, hogy az eltérő mátéi és lukácsi anyag egymáshoz simul.³⁵⁷
2. A passiótörténet, mint egy korai, önálló irodalmi egység, fontos szerepet kap a megszólítottak szenvedéseinek keresztyéni keretezésében. Azzal, hogy a szerző elsősorban nem a szemtanúságára hagyatkozva beszél Jézus szenvedéseiről, hanem mintegy zárójelbe teszi azt, kimondatlanul is azt üzeni, hogy elismeri a hagyományok identitás-formáló jelentőségét, és a levél megírásával tovább örökíti és gazdagítja a rendelkezésre álló források kis-ázsiai elterjedését. Az emlékek (mint elsődleges forrás) a kora keresztyén hitvallások és himnuszok rögzülése (vö. 1,18–21; 2,21–25; 3,18–22) és széleskörű terjedése miatt másodlagos forrásokká lesznek, és ez a levélben nagyon szépen meg is mutatja magát.
3. A fenti táblázat evidencia arról, hogy az evangéliumi hagyomány néhol terminológiai (1,22 – Jn 13,34; 5,8a – Mk 13,37), máskor pedig koncepciók alkalmazású (az esetek többsége).³⁵⁸ A Jézus-hagyománynak elsősorban nem a szókinése érdekes a szerző számára, sok esetben inkább kiindulópont, ami lendületet ad a kis-ázsiai hívek tanítására és a megtértek buzdítására néző üzenetnek.³⁵⁹ Olyan, mint a kovász, amely átjárva a levél anyagát sokszorosára növeszti azt.

³⁵⁷ Van, aki arra a következtetésre jut, hogy Jézus szavainak az evangéliumok előtti, szinoptikusoktól és Jánostól független formája visszhangzik a levélben, ezért ma ezt csak így észleljük és így tudjuk körülírni, hogy „egymáshoz simulnak”. Vö. JOBES: *1Peter*, 290.

³⁵⁸ Pl. Jézus megjelenései, ami az öskeresztyén hagyományban húsvét és pünkösd közötti időszaknak az egyik kulcsszava, itt eszkatológiai színezetet kap: amikor megjelenik a Főpásztor (Kol 3,4; 1Jn 2,28; 3,2).

³⁵⁹ MICHAELS: *1 Peter*, 54.

1.4.6. Összefoglalás

1.A hagyományok és a levélbeli szövegek közti folyamat

A fenti elemzés alapján megállapíthatjuk, hogy Péter első levelének szövege többdimenziós, organikus alkotás abban az értelemben, hogy a megfogalmazott tanításokat, intelmeket, bátorításokat az ÓSz, az apokaliptikus irodalom, a hellenista toposzok és a Jézus-tradíció együttese színezte olyanná, amilyenek ma is olvassuk. Ez a sokrétű hagyományanyag rendkívül összetetté és sűrűvé teszi a szöveget, amiről feltételezhető, hogy csak töredéke annak, ami a szerző (és szerzőtársak, amanuensisek) műhelyasztaláról a kis-ázsiai gyülekezetekhez került. Talán éppen erre utal a záradék „*röviden írtam*” kijelentése. Röviden írni veszélyes dolog, éppen ezért 1Pt a görög-római társadalom, illetve a második templom judaizmusának kontextusában bátor megnyilatkozás, bátor próbálkozás. A bibliakritika kora ennél jóval szkeptikusabban szemlélte ezt a bátorságot és rövidséget. Sokan a Pál teológiájának száraz és kései sűrítményének tekintették, és mivel többféle hagyomány járja át a mondanivalót, emiatt az önálló jelentősége a kritikusok szemében nagymértékben csökkenni kezdett.³⁶⁰ A szöveg extratextuális valósága egy eszméssel, ideológiákkal, hagyományokkal, tapasztalatokkal túlterhelt valóság. Gondolhatunk arra, hogy a megszólítottak aktuális helyzete rostaként működött, és végső soron az került be a szöveg szövetébe, ami a kis-ázsiai keresztyének krízishelyzetében releváns és használható. Jó látni 1Pt esetében is, hogy ez a rosta, ami a hagyomány és a szöveg között lép működésbe, nem jelent degradációt, sem homogenizálást. Nemcsak a könnyebb, „lágyabb” tartalmak integrálódnak, hanem pl. olyan nehezebben emészthető, ambivalens anyagok, mint a zsidó apokaliptikus irodalomból ismert Énók-anyag is. Nem egy jól behatárolt gyülekezet áll a levél mögött, ezért a fentebb említett rosta jóval tágabb, mint a páli levelek esetében megállapítható. A számos hagyomány összefogása széles olvasóközönség bevonását sugallja.

Mivel műfajilag diaszpóra levélnek tekinthető az 1Pt, és körlevélként terjedt először Kis-Ázsia területén, az *integráció* fontos szempont lehetett a szöveg létrejöttének folyamatában is. Az integrációnak nagyon sok aspektusára ráismerhetünk. Pl. a szóbeli és írott hagyományok (ÓSz és Jézus-tradíció//forráskritika és formakritika) integrálása, a képi és fogalmi tartalmak integrálása, a teológia és parainézis integrálása, a forma és a tartalom integrálása (retorika és kerügma), író és címzettek integrálása, hit és történelem integrálása, stb. Utóbbival kapcsolatosan érdemes megjegyezni, hogy a szöveg/levél létrejötte jel arról, hogy egyre nagyobb igény támadhatott a húsvét utáni keresztyénekben arra, hogy szövegeik is legyenek, ne csak hagyományaik. Hagyomány-központúságból kifejlődött a szövegközpontúság: hitték azt, hogy a szöveg az igazságot mondja nekik. A szöveg ugyanakkor *metaszöveggént* az Istennel való összetartozás pecsétje, mintegy prófétikus státuszba illeszkedve. David G. Horrell 1Pt eredetének és karakterének újraértékelésében konstatálja, hogy ma már meghaladott az a nézet, hogy 1Pt háttérében egy péteri iskola, péteri kör létezett. Szerinte 1Pt világa a kora-keresztyén hagyományoknak a római keresztyénségen belüli konszolidálását reflektálja.³⁶¹ Elvonatkoztatva a római jelzőtől, a *konszolidálás* koncepciója ráillik mindarra, amit ebben a dolgozatban a feldolgozott anyagban ismertettem.

Az, ami a hagyomány és a szöveg között zajlik tehát egy nagyon természetes, saját belső törvények által alakított folyamat. Ebben a folyamatban, 1Pt genézisében a sokféle hagyomány és a sokféle gyülekezeti helyzet katalizálása valósul meg, létrehozva egy olyan kerügmát, amelyről érezzük, hogy a koré, de kortalan is, a szerző írta, de a kora-keresztyénség is, a kis-ázsiaiaké, de a miénk is. Ezeknek az elemeknek a dialektikájában kell nekünk szemlélnünk 1Pétert és üzenetét.

³⁶⁰ CARSON & MOO: *Bevezetés az Újszövetségbe*, 637–638.

³⁶¹ HORRELL, D.G.: The Product of a Petrine Circle? A Reassessment of the Origin and Character of 1 Peter", in: *JSNT*86 (2002) 20–60.

2. A Lélek inspiratív hatása az üzenetre és szövegekre

Tettünk említést már korábban arról, hogy a hagyományokat egyedi módon, néhol öntörvényűen, kreatívan használja a szerző. Az ÓSz világának megjelenése 1Pt szövegében arra a következtetésre vezetett, hogy a hagyományok újjászülettek a Lélek inspiratív hatására. A Léleknek ez a munkája tovább folytatódott ott is, amikor a szöveg bemutatásra került. A Lélek teszi élővé és hatóvá a szöveg betűjét az első századi Kis-Ázsiában, de 2000 év távlatában is. Így egészül ki az emberi törekvés, az emberi szándék. Az üzenet a hagyomány – szöveg – ember/gyülekezet vonalon át halad, és ez nem egy kipárnázott út. A levél fogadtatása, befogadása legalább olyan fontos „munka”, lépés, mint a levél megírása, megfogalmazása. Az üzenettel, a kerügmával dolguk van a címzetteknek, vagy másképpen: a kerügma dolgozni akar a Krisztus követőiben, és rajtuk keresztül a világban. A kerügmával összhangban élni, dolgozni, hinni – kihívás a tanítvány számára és nem mindig magától értetődő, hogyan kell, hogyan lehet. A Lélek által értjük meg, mit jelent engedelmeskedni minden emberi rendnek, mit jelent a szenvedésben is kitartani, hűségesnek lenni és a jót választani, a jót cselekedni. A Lélek által épülhet fel a lelki ház, általa lesznek a keresztyének élő kövekké a sarokköhöz igazodva. A Lélek által lehet ellenállni az ördög kísértéseinek, és vágyakozni a hervadhatatlan koszorú dicsősége után.

2. A levél teológiai olvasata

2.1. Hit és tapasztalat

Péter első levele arra bátorítja a Krisztus-hívőket, hogy a szenvedések ellenére és a világ részéről tapasztalt ellenállások közepette is tartsanak ki a hitben és a jónak a cselekvésében. Krisztus megváltotta őket, az ő halála és feltámadása által szilárd és élő reménységük lehet üdvösségük felől. A levél teológiai tartalma a Krisztus-követők életvitelének ösztönzését szolgálja. A keresztyén hit és tapasztalat struktúráit a doxológia, antagonizmus és szotériológia mentén fejezi ki:

A keresztyén élet Isten dicséretében, imádásában és hálaadásában nyilvánul meg; a sátánnal és a gonosszal szemben él; erejét az Istentől Krisztusban és a Szentlélek által ajándékozott üdvösségből meríti.³⁶²

Teológiai tanítást az Istent magasztaló egységek nyújtanak. Megfigyelhető ez rögtön a legelső eulógiában (1,3–9), ahol megjelennek a páli és a Jézus-hagyomány által közvetített legfontosabb hittartalmak.³⁶³ A kis-ázsiaiak a hálaadásokból értesülnek arról, hogy mit tett értük Isten. Hangsúlyos egyfelől Isten hatalma, amely feltámasztotta Jézus Krisztust és így a gonosz erői felett győzelmet aratott. A levél közepén elhelyezett rejtélyes szakaszban csúcsosodik ki ez a teológiai tétel: Krisztus a börtönben levő lelkeknek is kihirdette diadalát, mennybemenetelét pedig uralkodói trónralépésként közli a szöveg: „miután felment a mennybe Isten jobbján van, és alávettek neki angyalok, hatalmasságok és erők” (3,18–22; vö. 4,11; 5,11). A hívőknek tovább kell harcolniuk az ellenük támadó gonosszal, amely mind a testi vágyak, szenvedélyek által (2,11), mind külső erőként (5,8) továbbra is pusztítani kíván. A levél viszont arról biztosít, hogy az ellenük támadó gonosz legyőzött ellenség, ezért hit által ellen lehet állni annak (vö. 4,2).

Másfelől, Krisztus megszabadítja övéit a bűnből, hogy Istenhez vezesse őket (3,18) és ígéretet kapnak ezáltal arra a mennyei örökségre, amely a „rövid szenvedés” után az övék lehet (5,10).

2.2. Teológia és Ószövetség

Az ÓSz kitüntetett szerepe kettős irányultságú. Egyrészt, levelünk nyújtja számunkra az egyik legfontosabb kijelentést az ÓSz prófétai jellegéről és állandó jelentőségéről. Maga az evangélium, az üdvösség, azaz a tartalom biztosítja a folytonosságot a múlt és a jelen igehirdetői között (1,10–12). Másrészt, a hivatkozások kiterjesztett volta és gyakorisága által világossá válik, hogy az ÓSz képezi a levél legfontosabb teológiai hagyományát. Krisztusról szóló igehirdetését az Isten akaratáról szóló tanítással együtt az ÓSz-re alapozva fogalmazza meg.³⁶⁴ A levél teológiai beágyazódása fejeződik ki abban, hogy az ÓSz-re egyszerre utal közvetlenül, sematikusan, expliciten, bevezető formulával (1,16), de ugyanolyan jellegzetesek az észrevétlen, spontán, rejtett analógiák is (1,2; 2,25). A változatos hivatkozások egyrészt Jézus személyének és munkálkodásának a megértését szolgálják. E tekintetben kiemelkedő Ézs 53: Jézus a szenvedő szolga, aki nemcsak példát nyújt a szenvedésben való helytállásra, hanem ő maga az, aki elhordozta az emberek bűneit. Átala meghaltunk a bűnöknek és az igazságnak élhetünk (2,21–25). Ehhez a prófétai látomáshoz szorosan fűződik az áldozati bárány képe, akinek a véréért azért ontották ki, hogy megszabadítsa és megváltsa az embereket a régi, bűnös

³⁶² MARSHALL: *New Testament Theology*, 384.

³⁶³ STUHLMACHER, Peter: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 2. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2012, 75.

³⁶⁴ STUHLMACHER, Peter: *Az Újszövetség bibliai teológiája. Alapvetés Jézustól Pálig*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2017, 19.

élettől és annak következményeitől. Legközelebbi párhuzama ennek a gondolatnak a húsvéti bárány, de az égőáldozati leírás is hasonló nyelvezetű a Lev 22,17–25-ben. A „Jézus Krisztus vérével való meghintés”/ῥαντισμὸν αἵματος viszont általánosabb értelemben utalhat az új exodusra és az új szövetségkötésre (Ex 24,3–8), amelynek kötelékében a megtérteknek engedelmes és tiszta életet kell folytatniuk (vö. Zsid 9,18–21).³⁶⁵ A szerző tehát úgy tekint az ÓSz-re, mint ami alkalmas arra, hogy kifejezésmódot és jelentést nyújtson a Krisztus-esemény áldozati és jogi oldaláról.

Az ÓSz kinyilatkoztatásai segítenek másrészt abban is, hogy megértsük az *egyháznak a jelentőségét* és világosan lássuk, hogyan pozícionálható Izraellel való viszonyában. A szerző magától értetődőnek tartja, hogy a megkereszteltek által formált új közösség Izrael utódja. Mivel Istennek „élő és maradandó a beszéde”, ezért a régi kijelentések a formák átalakulásával nem évülnek el, hanem az üdvkorszakok váltakozásaiban is megőrzik jelentőségüket.³⁶⁶ Az egység és kontinuitás gondolatát húzzák alá azok a teológiai konstrukciók, amelyeket a szerző a kis-ázsiaiak hittapasztalataiba kíván integrálni: választott nemzetség, királyi papság, Isten tulajdonba vett népe. Kiválasztottságukat a kijelentésekben való részesedés teszi világossá, nem véletlen a beszéd, a szó (λόγος), az Úr szava (ῥῆμα κυρίου) és a hirdetni kifejezések (εὐαγγελίζω) többszöri ismétlése (1,12.23–25; 3,1; 4,6). Ez a teológiai fonal a parainézis komolyan vételét szolgálja: egész magatartásukban szentnek kell lenniük (1,16). A szentségre való felhívás péteri kiegészítésében („egész magatartásban”/πάσῃ ἀναστροφῇ³⁶⁷) egymásba fonódnak az ÓSz apodiktikus (kultuszi) és kazuisztikus (ld. házitáblák) rétegei.³⁶⁸ Ahogyan a πᾶς szócska is jelzi, nincs olyan terület sem az emberen kívül, sem az emberen belül, ami az Istennel való kapcsolatban semlegesen maradhat (vö. „minden emberi rend” – 2,13). A kultusz tere az igazságnak (evangéliumnak) való engedelmesség tere: „tisztítsátok meg lelketeket az igazság iránti engedelmességgel képmutatás nélküli testvérszeretetre, egymást kitarthatóan, tiszta szívből szeressétek” (1,22; vö. 4,17).

De nemcsak hagyományfolytonosságról beszélhetünk akkor, amikor az ÓSz és teológia viszonyát tárgyaljuk. A levél továbbvezeti az ÓSz kijelentéseit megalapozva a *hitvallás-kontinuitást* is.³⁶⁹ A Szent, aki elhívta őket, és akinek nevét segítségül hívják, kiválasztotta Jézus Krisztust a világ teremtése előtt és feltámasztotta a halottak közül, dicsőséget adva neki. Ezek a kijelentések ahhoz a hitvalláshoz kívánják elvezetni a címzetteket, hogy „hitetek Istenben vetett reménység is legyen” (1,20–21), azaz bízzanak abban, hogy a múltban és jelenben munkálkodó Istennek gondja van a szenvedők jövőjére is: „ő maga fog titeket felkészíteni, megszilárdítani, megerősíteni és megalapozni” (5,10).

2.3. Istenről szóló kijelentések

Az Atya Isten az eleve kiválasztó (1,2), a Szent (1,15), a segítségül hívható (1,17), az ítélő (3,12; 4,17), a feltámasztó (1,21), hű Teremtő (4,19), a jóságos Úr (2,3). Ezt a konvencionális istenképet mélyen az ÓSz-i hagyomány formálja és olyan hitrendszert épít köré a levélíró, ami kizár minden alternatív forrásból fakadó bizonyosságot. Az Atya és a hívők közötti kapcsolat

³⁶⁵ MARSHALL: *i.m.*, 384; ACHTEMEIER: *1Peter*, 138.

³⁶⁶ Az időhatározószók finoman árnyalják ezeket az üdvfordulatokat: „utolsó időben”/ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ (1,5); „most”/ἄρτι (1,6.8) „most”/νῦν (1,12; 2,10.25; 3,21); „Jézus Krisztus megjelenésekor”/ ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ (1,7.13); „a világ teremtése előtt”/ προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου (1,20); „el nem múlt”/ ἄφθαρτον (1,4) „megmarad örökké”/μένει εἰς τὸν αἰῶνα (1,25); „egykor... most”/ ποτε... νῦν (2,10); „meglátogatás napja”/ (2,12) stb. Megjegyzendő, hogy a péteri üdvtörténet a kiválasztás, az elhívás és az ígért történeteként értendő.

³⁶⁷ A magyar fordítások többféleképpen adják vissza a πᾶσιν ἀναστροφῇ jelentését: „teljes életetekben” (Károli), „egész életmódokban” (KNV), „bármilyen körülmények között” (SIT).

³⁶⁸ A törvény és a törvény cselekedeteinek kérdése nem merül fel ebben a levélben. A szerző úgy beszél a törvény morális üzenetéről, hogy elkerüli azokat a feszültségeket és problémákat, amelyek visszaköszönnének a páli levelekben.

³⁶⁹ ACHTEMEIER: *1Peter*, 22.

dinamikájának fontos elemei jelennek meg a levélben. Az Atya kiválasztotta a címzetteket eleve elrendelése szerint (1,1–2), az ő irgalma (ἔλεος) által részesülhetnek az újjászületés eseményében és az ő hatalma (δύναμις) az, ami őrzi a hívőket hit által az üdvösségre (1,5). A hívők idegenek és jövevények, hiszen az Atyához tartoznak (4,19), mennyei származásuk Krisztus megjelenésében és váltságshalálában nyilvánult meg a legtisztábban (1,20; vö. Jn 3,16). Isten személyét a hívő emberek az Ő szabadító cselekvése nyomán ismerik meg és bizonyosságot is innen kapnak arra, hogy az Ő tulajdonba vett népének tagjai (2,9). Isten hatalma és irgalma mellett fontos motívum Isten akarata (θέλημα, vö. 2,15; 3,17; 4,3.19). Az Atya mindenek Teremtője (2,13; 4,19), és a hívők és a hitetlenek jövőbeli bírása (1,17; 2,23; 4,5). Ez nemcsak arra van hatással, hogyan imádják az Istent, hanem arra is, hogyan bánjanak a hitetlenekkel. Mivel Isten szuverén, nincs szükség arra, hogy megtorlásra vagy bosszúra törekedjenek; az ő igazságuk tőle származik, és következésképpen az igazságtalanok büntetése is Isten kezében van. Ezért hangsúlyozza, hogy minden gondjukat Őreá vessék, mert neki gondja van rájuk, mint hűséges Teremtő (4,19) és a minden kegyelemnek Istene (5,10). Jézus megaláztatása és felmagasztalása jelzi, hogy Istennek hatalma van arra, hogy a hívő emberek szenvedését és halálát győzelemmé és örök életté változtassa (1,21; 5,6).³⁷⁰ Mivel Isten a megváltás kezdeményezője, így a végcélja is egyben, hiszen Krisztus halálának célja az volt, hogy „Istenhez vezessen titeket” (3,18). Az Atya elfogadta a Fiú áldozatát, feltámasztotta a halottak közül és dicsőséget adott neki. Az alábbiakban négy olyan teológiai motívumra reflektálunk közelebbről, amelyek fontos adalékkal szolgálnak Isten és a szenvedők levélben vázolt kapcsolatához.

2.4. Exkurzus: Teodiceát érintő teológiai motívumok

a. Isten pártatlansága (1,17)

Az az Atya, akit a címzettek segítségül hívnak „személyválogatás nélkül (ἀπροσωπολήμπτως) ítél meg mindenkit cselekedete szerint” (1,17). A bírók elfogultságát, pártoskodását az ókori világban éppúgy kifogásolták, mint a modern világban. Az, hogy Isten ítéletei pártatlanok az ószövetségi¹⁹ és zsidó hagyományok²⁰ közvetítésén keresztül épült be a keresztyén közösség közös tradíciójába²¹. Bassler szerint a páli teológia hit általi megigazulás tana annak deklarációjából fakad, hogy *Isten nem személyválogató* (Róm 2). Azaz: Isten etikailag inkorrupibilis, nem befolyásolható holmi kegyes praktikákkal és szemfényvesztéssel.³⁷¹ Az isteni pártatlanság Keener értelmezésében a rabbinikus teológiában a teodicea részévé válik.³⁷²

b. Isten jósága (2,3)

A Zsolt 34,9a adaptációját olvashatjuk a levélben: „érezzétek és lássátok, hogy jó az Úr!” Az érezni és látni helyett a szerző az ízlelni ige múlt idejű alakját használja, és ezzel folytatja az előző vers „lelki tej” képének a kibontását: *megízleltétek*, hogy jóságos az Úr. Az ízlelés nyilvánvalóvá teszi, hogy Isten jósága tapasztalat alapú tudás része, kapcsolatban formálódó tudás, és nem egy absztrakt filozófiai eszme.³⁷³ A megízlelés a Zsid 6,4–5-vel összhangban („megízleltétek a mennyei ajándékot”) a keresztyén beavatás metaforája, mely eucharisztikus referenciaként hagyományozódott át az ősegyházban. Másrészt, hangsúlyos ebben a

³⁷⁰ FELDMEIER: *i.m.*, 79.

¹⁹ Lásd Deut 10,17; 2Krn 19,7; Lev 19,15; Deut 1,17; 16,19b.

²⁰ Vö. Sir 35,12; Jub. 5,16; 33,18; 2Bar. 13,8; SalZsolt 2,18–19.

²¹ Mt 16,27; Róm 2,6.11; 14,12; 1Kor 3,13–14; 2Kor 5,10; 2Tim 4,14; Jel 2,23; 22,12; Gal 3,28; Kol 3,11; Jak 2,1–9.

³⁷¹ BASSLER, Jouette M.: Divine Impartiality in Paul's Letter to the Romans, in: *Novum Testamentum*, 1984 / 04 Vol. 26; 43–58 (43).

³⁷² KEENER, Craig S.: *1Peter*, Baker Academic, Grand Rapids, 2021, 106. Vö. ACHTEMEIER, Paul J.: *1Peter: A Commentary on First Peter*, Fortress Press, Minneapolis, 1996, 124.

³⁷³ MICHAELS, J. Ramsey: *1 Peter*. Dallas, Word, Incorporated, Dallas, 2002, 90.

személyesség is. Noha nem személyválogató az Isten, de ez nem személytelenséget sugalló aporia. Isten, mint személyes Úr az emberrel való kapcsolatában tár fel önmagából annyit, amennyit ő akar, kíván. Ez pedig túlmutat a formális viszony minden elemén, liturgiai keretén. C. S. Lewis vallomása szerint Isten léteiben hinni ezt jelenti: nem érvek előtt hajolok meg, amelyekkel vagy egyetértek, vagy nem, hanem egy személy előtt, aki bizalmamat kéri.³⁷⁴ Az, hogy jó az Úr, úgy is érthető, hogy megismerhető, lehet hozzá kapcsolódni, kötődni és nem föltétlenül etikai értelemben vett jóságra, intaktságra kell gondolnunk. Bár kétségtelenül a bibliai istenkép következetes abban, hogy Istent jónak nevezi és szemléli – morális értelemben is. Sőt Jézus kontroverzális tanúsága szerint „senki sem jó az egy Istenen kívül” arra is enged következtetni, hogy Istenre nem mint legfőbb jóra kell gondolnunk, hanem mint *a* jóra (vö. Lk 18,18–19). Vagyis Istenről szóló beszédünkben nincs összehasonlítási alap, nem a jó, az erény abszolutizált non plus ultrája, nem valamihez/valakihez képest ilyen vagy olyan. Önmagában való létezése önmagáért létező attribútumokat hordoz.

c. Isten akarata (2,15; 3,17; 4,2; 4:19)

A levél ambiciózus tanúságtételt nyújt Isten akaratáról. A kép szövegbeli sűrűsége, gyakorisága azt az érzetet kelti, mintha a szerző Isten akaratának legfőbb ismerője lenne. Honnan ez a bátorság, tisztánlátás, közvetlenség, ami az alábbi kijelentésekből sugárzik: Isten akarata az, hogy jót cselekedve némítsátok el az értelmetlen emberek tudatlanságát; van Isten akaratából származó szenvedés is; ne emberi vágyak, hanem Isten akarata szerint éljétek le testi életetek hátralevő idejét. Vajon nem kikutathatatlan-e Isten akarata (*voluntas imperscrutabilis*)? Felveheti-e ember ezt a gigászi küzdelmet, hogy Isten akaratáról értekezzen?

Isten akaratára való erőteljes apellálást egyrészt a sürgetés eszközének tekinthetjük. Etikai kérdésekben, a szentség megőrzésében életveszélyes a halasztás (vö. 3,17). Viktor Frankl megjegyzi: ha halhatatlanok lennénk, folyton csak halogatnánk.³⁷⁵ Másrészt, Keener elutasít minden teodikus gyanút akkor, amikor Isten akaratáról van szó.³⁷⁶ Értelmezésében a szerző a vigasztalás és megnyugtató szándékával hivatkozik az isteni akaratra. Nem értekezni kíván róla, hanem vigasztalni. Talán legszembeütőbb a 4,19-ben leírtak: *akik tehát Isten akaratából szenvednek, azok is ajánlják lelküket a hű Teremtőnek, és cselekedjék a jót.*³⁷⁷ Achtemeier hangsúlyozza: abban, hogy a szenvedés az isteni akarat tárgya, egyértelművé válik, hogy nem értelmetlen és céltalan, és hogy túlmutat a szankció-rendszer paradigmáin.³⁷⁸ A szenvedésben nem válunk kegyvesztettekké. Az önsajnálát mocsarából emel ki, „ás ki” (ld. Pilinszky) ez a kétezeréves üzenet. Az, hogy Isten „akarja a szenvedést” egyszerűen így fordítható le számunkra: köze van hozzá. Ő nemcsak a szenvedők Istene, hanem a szenvedő Isten, mind a moltmanni velünk szenvedő Atya – mind a kitamori miattunk és értünk szenvedő³⁷⁹ Szentséges

³⁷⁴ Magyar fordításban a pontos idézet: „ha az, amit Krisztusban való «hiten» értünk, nem foglalja magában, hogy figyelembe vegyük, amit mond, akkor az egyáltalán nem hit, nem a Benne való hit vagy bizalom, hanem csak valamilyen Vele kapcsolatos elméletnek szellemi elfogadása.” LEWIS, C.S.: *Keresztény vagyok!* ford. dr. Várhidi Gyula. Budapest, Apostoli Szentszék könyvkiadó 1988, 143.

³⁷⁵ FRANKL, Viktor E.: *Az élet értelméről*. Ford. Kalocsai-Varga Éva. Budapest, Libri kiadó, 2020, 51.

³⁷⁶ KEENER: *1Peter*, 277.

³⁷⁷ Jörg Zink szerint Izrael ősi hite, amelyet még nem mätelyezett meg a perzsa hatás, egységben szemlélté istenképében a sötétséget és világosságot, a jót és a rosszat, az örömet és szenvedést. Konklúziója szerint: „mindaz a káosz, pusztítás és rossz, amit az ember tapasztal a világban, nem szemben áll az Istennel, hanem őbenne van... Isten mindenben jelen van, még teremtményei szenvedésében is...”. Ez a monasztikus istenkép túllépi szövegünk kereteit, bár látszólag Isten és a szenvedés kapcsolatára nézve kielégítő magyarázatként hathat (ZINK, Jörg: *Szent erőforrás. Keresztény hit a 21. században*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2005, 171. 175).

³⁷⁸ ACHEMEIER: *1Peter*, 318.

³⁷⁹ Nicholas Wolterstorff, miután fia korai halálában átéli, hogy a világ szenvedése „belém ívódott”, vallja: Isten ahelyett, hogy magyarázatot adna rá, osztózik szenvedésünkben... Miben hasonlítunk Istenre? Miben vagyunk az ő képmásai? ... szenvedésünkben. Vajon a szenvedés arra szolgál, hogy mindinkább Isten képére formálódjunk általa? Szándékos az, hogy a szenvedésben legyünk Isten képmásai? Szüvedésünk talán dicsőségünk lenne? WOLTERSTORFF, Nicholas: *Korai sirató*, Harmat Kiadó, Budapest, 2012, 109.

Úr tételének értelmében.³⁸⁰ Az akarat az isteni szolidaritás misztériumát idézi meg. Ilyenképp az, ami látszólag „kérgesíti, torzítja és rombolja az embert”³⁸¹, a szenvedés, nemcsak az önismeret útjává, lélekformálássá nemesedhet, hanem Isten lényének mélyebb szemlélése, istenismeretünk ziccere is egyben.

d. Isten sötétsége – az ordító oroszlán (5,8)

Péter első levelének realizmusa, egy korszellemmel szembemenő világlátás koherenciája reflektálódik a végső parainézisben: „legyetek józanok, vigyázzatok, mert ellenségetek, az ördög, mint ordító oroszlán jár szerte, keresve kit nyeljen el” (5,8). Az episztemikus egyenrangúság keresztyén és nem keresztyén között a levél sátánképében lepleződik le: minden ember potenciális prédája a kiéhezett ragadozónak,³⁸² az ördögnek (διάβολος, ἰσῶ),³⁸³ aki szorosabban szemlélve a címzetek ellensége (ἀντίδικος). A világon egyetlen hely sem immunis, oroszlán-biztos, az egész világ egy nagy aréna. Ez a ragadozó szertejár (Jób narratívára történő utalás: a földön barangoltam, ott jártam-keltem – Jób 1,7), vagyis bárhol megjelenhet, rendelkezik bizonyos függetlenséggel, szabad mozgással. Ennek a függetlenségnek az ember ellenállása, józansága, ébersége viszont határt szabhat. Az elnyeletés (megsemmisülés?) valóságos veszély, vagyis a sátán nemcsak egy fikció, egy teória, hiszen akkor a gondviselés is (a kereszt) fikcióvá válna. Ha nincs reális veszély, a gondviseléshez kapcsolatos kijelentések (minden gondotokat őreá vessétek, mert neki gondja van reátok, ő maga fog felkészíteni stb. 5,7.10.) hiábavalóvá, fölöslegessé válnának. Az ordító oroszlán, a gonosz, talán a legnagyobb istenbizonyíték. Ám sokkal inkább a rész-egész dialektikában, semmint a klasszikus dualizmus értelmében, ami Jörg Zink szerint a világot két részre elosztó (Ahura Mazda-Ahrimán) perzsa vallás hatására épült be a Kr. e. 6 században előbb a zsidó (apokaliptikába), később pedig a keresztyén világképbe.³⁸⁴

2.5. Krisztológia

1. Péter első levelére széleskörű krisztológia (*weitgespannte/broad*³⁸⁵) jellemző. Említést tesz a preegzisztens Krisztusról, születéséről, földi életéről, majd halálán, feltámadásán és felmagasztalásán keresztül elérkezik a második eljövételéig. Mindezek az üdvesemények a szöveg hitvallásos és himnikus jellegű szakaszaiban találjuk (1,18–21; 2,6–8; 2,21–25; 3,18–22). Az alábbi felsorolás is érzékelteti, hogy mennyire változatos megnevezésekben tárja fel a szerző Jézus Krisztus személyének és művének gazdagságát: Úr (κύριος 1,3; 3,15), szeplőtelen és hibátlan Bárány (ἀμνός – 1,19), élő kő (λίθος – 2,4), sarokkő (γωνία – 2,7), megütközés köve és megbotránkozás sziklája (λίθος, πέτρα – 2,8), lelketek pásztora és gondviselője (ποιμήν, ἐπίσκοπος – 2,25); Igaz (δίκαιος – 3,18); Főpásztor (ἀρχιποιμήν – 5,4). A névkatalógusból kiindulva csak sejteni lehet, hogy mennyi az előzetesen megformált tradíció és mennyi a péteri akcentus az előttünk álló szövegben. Kétség nélkül az olyan jellegű megfogalmazások, mint a „lelketek pásztora” vagy a „Főpásztor”, amelyek csak itt fordulnak elő az ÚSz-ben arra engednek következtetni, hogy a szerző sajátos mondanivalót kíván az aktuális teológiai köztudatba bevezetni.³⁸⁶

³⁸⁰ Szemben Plátó és Arisztotelész ókori görög istenképével, Isten szenvedésmentességének koncepciójával (*theos apathes*).

³⁸¹ ULICKAJA, Ljudmila: *Daniel Stein, tolmács*. Magvető Kiadó, Budapest, 2016, 347.

³⁸² Zsolt 22,13–14; Ezék 22,25; 2Tim 4,17.

³⁸³ Zak 3,1–2; Jel 12,9–10.

³⁸⁴ ZINK: *Szent erőforrás*, 169–178.

³⁸⁵ HAHN: *i.m.*, 412.

³⁸⁶ A Krisztusról mint Pásztorról alkotott kép Péter első levelében a feltámadással függ össze. Hasonlóan Márk 14,28-ban is arról olvasunk, hogy Jézus feltámadottként „előttetek megyek Galileában” és így veszi át a Pásztor szerepét szétszóródott juhait felett. MICHAELS: *I Peter*, lxi.; ACHTEMEIER: *I Peter*, 204.

2. Az 1,20–21-ben hallunk arról, hogy Jézus Krisztus a világ teremtése előtt kiválasztott (vö. Ef 1,4), de az idők végén megjelent értetek. Ez a mondat Jézus preegzisztenciáját és születését idézi, amit alapvetően palesztinai hagyományként azonosít a szakirodalom.³⁸⁷ Részleteket nem közöl a levél, a megfogalmazás a Krisztus-esemény emberi szemmel nézve szétágazó szárait fűzi egybe. Az ember megigazulása, a kiengesztelés, az ígéretek beteljesedése mind Isten kezdeményezése és műve. Irgalma és kegyelme fokozatosan bontakozik ki és éri el célját. Az Atya és Krisztus kapcsolatáról, noha szükséztől és elszórtan beszél a levél, mégis explicitté válik az a gondolat, hogy Krisztus áldozatát az Atya elfogadta: ő az élő kő, amelyet az emberek megvetettek ugyan, de Isten előtt kiválasztott és drága (2,4). Krisztus bízott az Atyában: rábízta sorsát arra, aki igazságosan ítél (2,23). Istennek Krisztusban és Krisztus által megmutatkozó szeretetét és kegyelmét tapasztalhatják a kis-ázsiaiak. A címzettek elhívása Krisztusban történt (ó καλέσας... ἐν Χριστῷ – 8,10), Krisztus által hisznek és reménykednek Istenben, a feltámadt Krisztus által könyörögnek, illetve Krisztus az, akinek szenvedésében és szeretetében összekapcsolódik Isten és a bűnös ember (Istenhez vezeti őket; Isten Lelke megnyugszik rajtuk).

3. A krisztológiai mérföldkövek közül markánsan jelenik meg a szenvedő Jézus képe, ami egyben a krisztológia szótériológiai értelmezése is. Stuhlmacher szerint Péter első levele jelentősen hozzájárult a *theologia crucis* kialakulásához.³⁸⁸ A πάσχω ige 12 alkalommal fordul elő a levélben (2,19.20; 3,14.17; 4,1.15.19; 5,10). Már a levél bevezetésében hallunk Jézus Krisztus véréről (1,2; vö. 1Kor 6,20; ApCsel 5,9), később jelzős szerkezetben a drága vérről/τιμίῳ αἵματι (1,19), amely megváltott az atyáktól örökölt hiábavaló élettől. A 2. fejezetben a szerző nemcsak hivatkozik rá, hanem mind az ószövetségi, mind a korakeresztyén hagyomány segítségével feltárja a szenvedés természetét és lényegét: ő az élő kő, akit az emberek megvetettek, a hitetleneknek a botránkozás és megütközés sziklája. Gyalázták, de nem viszonozta a gyalázást, szenvedett, de nem fenyegetőzött, hanem rábízta arra, aki igazságosan ítél. Krisztus értetek szenvedett, bűneinket maga vitte fel testében a fára, az ő sebei által gyógyultatok meg. A szerző pedig nemcsak elméleti szinten vagy a hagyományok recitálásával közelíti meg a hittartalmakat, hanem fontos látnunk, hogy a levél végén nem mulasztja el hozzátenni: Krisztus szenvedéseinek tanúja volt (5,1). Ez a vallomás visszautal Jézus földi életére, annak körülményeire és arra, hogy a szerző a jézusi önértelmezés tanúja is egyben.³⁸⁹ A levélben ábrázolt jézusi szenvedés kapcsán tehát egyszerre beszélhetünk arról, hogy önként vállalta és tűrte ezt az utat, saját akaratából ment a halálba (vö. 1Kor 15,3b–5; Róm 4,25; Gal 1,4), de közben ott volt az igazságosságért kiáltó kényszerhelyzet is: a bűnök miatt Isten ítélete alatt áll a világ. Mindezeknek a kijelentéseknek hatalmas teológiai jelentősége van, amelyet Stuhlmacher tolmácsolásában így olvasunk: Jézus halálának az őskeresztyén körülményben megjelenő szótériológiai értelmezése nemcsak a húsvét utáni gyülekezet értelmezési szándékából fakad, amely az Ézs 43,3–4; 52,13–53,12 és az ószövetségi engesztelés-hagyomány felől próbálta megmagyarázni, hogy mi történt a golgotai kereszten, hanem megfelel Jézus messiási küldetéstudatának és áldozatra való készségének, amit már húsvét előtt közölt a tanítványai. Jézus Isten és az emberek iránti szeretetből magára vállalta a szenvedést és a halált.³⁹⁰

Ezt az önkéntes és engesztelő szenvedést állítja a szerző a kis-ázsiaiak figyelmének középpontjába azért, hogy üdvbizonyosságot, élő reménységet nyerjenek és szenvedéseikben a krisztusi lelkülettel álljanak helyt és cselekedjék a jót (3,18; 4,1.13). Különösképpen hangsúlyos az, hogy a hitük miatti szenvedést Isten Krisztus szenvedésében való

³⁸⁷ GOPPELT: *A Commentary*, 67. vö. továbbá HERCZEG Pál: *Krisztológiai irányzatok a páli iratokban*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1998, 42.

³⁸⁸ STUHLMACHER: *Az Újszövetség bibliai teológiája. A páli iskolától A jelenések könyvéig*, 82.

³⁸⁹ STUHLMACHER: *Biblische Theologie*, 74.

³⁹⁰ STUHLMACHER: *Az Újszövetség bibliai teológiája. Alapvetés Jézustól Pálig*, 147.

részesedésként tekinti, s mint ilyen a dicsőség Lelke jelenlétében történik.³⁹¹ A szótériológia funkciója tehát a krisztológia és az etika közötti hídépítés. A Krisztus-követők nem maradnak magukra szenvedéseikben, hanem bízhatnak abban az isteni támaszban és szeretetben, amelytől származik Jézus kiválasztása és a Lélek kiáradása (4,14).

4. A szenvedő Krisztus képe mellett legalább olyan hangsúlyos a dicsőséges és hatalmas Krisztus (*theologia gloriae*) is, akinek váltsága kizárólagos, térben és időben jóval nagyobb kiterjedésű, mint ahogy azt gondolnánk. A levél egyik rejtélyes szakasza lényeges krisztológiai sarokpont. A 3,18–22 apokrif hagyományt (vö. Énók könyve), ÓSz-i (vö. Zsolt 110,1; 8,7) és őskeresztyén hitvallást (vö. Jn 3,13; 6,62; 20,17; ApCsel 2,33; 5,31; Ef 4,8–10) sző egybe és így fejezi ki azt, hogy a feltámadás eseménye kozmikus jelentőségű, hiszen a „börtönben levő gonosz lelkek” számára is maga Krisztus deklarálta, hirdette ki (κηρύσσω) győzelmét.³⁹² Az evangéliumi hagyományon kívül egyedül itt reflektál egy ÚSz-i író jelentős mértékben Jézus ördögűzési szolgálatára. Péter azt állítja, hogy a mennybemenetelével Jézus befejezte a démonok vagy gonosz szellemek leigázását, amely a földi szolgálata során kezdődött.³⁹³ Továbbá az igeszakasz fontos üzenet a kis-ázsiai kontextus Énók és Nőé kultusza miatt: az egyedüli Igaz, aki Istenhez vezet bennünket nem Nőé, sem Énók, hanem Jézus Krisztus, aki Isten jobbán van és alávetettek neki angyalok, hatalmasságok és erők. Minden természetfölötti és földi hatalom (2,13; 3,6; 5,3–4) felett Jézus, a Főpásztor áll.³⁹⁴ A hit vadhajtasait lemetshi, nem enged teret semmiféle kétségnek vagy bizonytalanságnak akkor, amikor a Krisztus-eseményről szól. A levél krisztológiai tanítása tehát a mítosztalanítás funkcióját is betölti, de nemcsak visszafele az ÓSz-i hithősök tekintetében, hanem az aktuális hittapasztalatok terén is hatni kíván, ami pl. a keresztség gyakorlatának korabeli felfogását illeti. Nem véletlen, hogy ebbe a szakaszba ékeli be a szerző a keresztségről szóló sajátos, páratlan definícióját: „most pedig titeket is megment ennek képmása a keresztség, amely nem a test szennyének lemosása, hanem könyörgés Istenhez jó lelkiismeretért a feltámadt Jézus Krisztus által”.³⁹⁵ A keresztség rítusában tehát a Krisztus-esemény személyessé és belsővé válik, szemben a kényszeres, külső mosakodással, ami csak a testet teszi tisztává (vö. Zsid 10,22). A keresztségben sokkal mélyebb, egzisztenciális fordulat következik be. A víz csupán képmás (ἀντίτυπος) és nem szabad, hogy elterelje a figyelmet a lényegről, az Istenbe vetett hitről, amelyre a feltámadt Krisztus által van lehetőség.³⁹⁶ Az egzisztenciális fordulat az *imitatio Christi*ben valósul meg, amely már a keresztyén élet témakörét érinti.

2.6. Pneumatológia

A Lélek egyszerre kötődik Istenhez („Isten Lelke”) és Krisztushoz („Krisztus bennük levő Lelke”). A mennyből küldött Lélek inspirálta a próféták és az evangélisták igehirdetéseit (1,11–12). Markáns és újszerű, hogy már a prófétákban is Krisztus lelke munkálkodott. Ez nem csak azért izgalmas, mert erősíti a preegzisztencia gondolatát, hanem mert egyértelműen megjelenik benne a filioque tan is. Jézus Lélek által elevenített meg és ment el a börtönben levő gonosz lelkekhez (3,18–19). A hívők megszentelődése a Lélek által történik (1,2), a közösségben megmutatkozó lelki ajándékok is hozzá kötődnek (4,10). Fontos szerepet tölt be akkor, amikor a hívők megpróbáltatások alatt állnak, Isten és a dicsőség Lelke „megnyugszik rajtuk” (ἀναπαύω; vö. Mt 11,28; 2Kor 7,13; Jel 14,13). Az ÓSz-re utaló (Ézs 11,1–2) megfogalmazás mögött nem egy absztrakt Lélek-eszmére kell gondolnunk, hanem a hívő embernek

³⁹¹ DUNN: *Unity and Diversity*, 196.

³⁹² HAHN: *i.m.*, 414–415. Ld. még SCHNELLE: *i.m.*, 606.

³⁹³ MICHAELS: *1Peter*, lxxii.

³⁹⁴ Bővebb magyarázatért lásd ÉLES Éva: Rejtélyes találkozások. A börtönben levő lelkek az 1Pt 3,18–22 kontextusában. In: *Református Szemle* 115.3 (2022), 247–258.

³⁹⁵ DUNN: *i.m.*, 155.

³⁹⁶ Dunn szerint a péteri szemlélet a keresztség intézményesítése ellen kíván hatni. Uo. 358.

ajándékozott csodálatos erőre, amivel ellene állhatnak a fenyegetéseknek. A Lélek tehát a hívők segítségére siet a különféle kihívások közepette, ezért a keresztyének ellen elhangzó sértések és bántások a Lélek elleni káromlások (vö. Mk 13,11; Mt 10,19; Lk 12,11–12). Feltűnő, hogy a levél nem köti a Lélek munkáját ahhoz az új korszakhoz, amely Jézus eljövetelével kezdődött (1,20). Sőt olybá tűnik, hogy a Lélek idő felett áll, a próféták igehirdetésénél is ő munkálkodott, de a jelzős szerkezetben a dicsőség jelzi az általánosan elterjedt keresztyén meggyőződést (vö. Róm 8,23; 2Kor 1,22; 5,5; Ef 1,13; Zsid 6,4):³⁹⁷ tudniillik annak, hogy a Lélek az eljövendő dicsőségnek, az eszkatologikus beteljesedésnek az előlege és záloga.³⁹⁸

2.7. Eszkatológia

A levél eszkatológiai kijelentéseiből kiderül, hogy a szerző meg akarja erősíteni a címzetteket a végidőkre vonatkozó várakozásaiban. Újjászületésük biztos és élő reménységet/ἐλπίς (1,3.21; 3,15) és örökséget biztosított nekik. Az örökség a mennyben van fenntartva számukra, amely készen áll arra, hogy az utolsó időben nyilvánvaló legyen. Ezzel szemben az 1,9-ben már azt a határozott kijelentést teszi a szerző, hogy „elérvén hitetek célját, lelketek üdvösségét”. Hogyan kell a kétféle kijelentést értenünk? A levél a múlt, jelen és jövő kategóriáit az üdvjavaknak rendeli alá, ezért az ÚSz-ből megszokott „már igen... még nem” feszültség itt is érvényesül. Edward Gordon Selwynhez hasonló megállapításokat tesz: Péter első levele úgy beszél a végről, mint amely szervesen kapcsolódik mindahhoz, ami már megtörtént, mind Jézus Krisztussal, mind az egyházzal. Nem valami teljesen újszerű dologról beszél, hanem valami már megtapasztalt és ismert történés beteljesedéséről.³⁹⁹ Az eszkatológiai otthon nem valami távoli képzet, hiszen annak építése már itt megkezdődik: „ti magatok is mint élő kövek lelki házzá építettek” (2,5). Elég, ha a dicsőség (δόξα) fogalmát nézzük, amely nemcsak a jövőre vonatkozik (5,1), Krisztus megjelenésére, hanem már itt a földi életben, Krisztus követése a megelőlegezett dicsőség megtapasztalásával kéz a kézben jár (szemben az örök dicsőséggel). Különösen igaz ez a szenvedésekre nézve. Az igazságtalanul szenvedők számára nemcsak jövőbeni ígéretet ad Isten (5,6), hanem azt mondja, hogy „boldogok vagytok, mert az a dicsőség Lelke, Isten Lelke megnyugszik rajtatok” (4,14). Viszont hangsúlyos az idő illékonyságának, múlandóságának aláhúzása. Az ÓSz-ből vett idézet szerint „megszárad a fű, virága elhullik”, ezzel szemben Isten beszéde megmarad örökké. A szenvedés hasonlóan „rövid ideig” tart, ezért nem kell nagyon csodálkozni rajta, sem kétségbeesni miatta (1,6). A Krisztusért való szenvedés miatt a szerző kétszer is boldognak nevezi a kis-ázsiaiakat (3,14; 4,14). A szenvedés jele annak, hogy megismerték az igazságot, azaz elérték lelkük üdvösségét. Az üdvösség a legegyszerűbben megfogalmazva Jézus követése (ld. 2,25).⁴⁰⁰ Ez a követés viszont eszkatológiai identitásként nyeri el értelmét. A címzetteknek nem szabad elfeledkezniük arról, hogy a megkeresztelkedés és újjászületés ellenére „idegenek és jövevények”, akiknek józanul és éberen kell leélniük „testi életük hátralevő idejét”, vigyázva arra, hogy a társadalmi nyomás ne oltsa ki élő reménységüket (3,15), továbbá nem elhanyagolva a testi vágyak és ordító oroslán elleni küzdelmet sem (4,2).⁴⁰¹ A levél tehát arra törekszik, hogy fenntartsa, elevenné tegye a kis-ázsiaiak körében az eszkatológiai feszültséget. Ennek érdekében a reménységre néző buzdítás mellől nem hiányzik az ítélet gondolata sem (1,17; 4,6.17kk.).

³⁹⁷ BULTMANN: *Az Újszövetség teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 135.

³⁹⁸ Ld. Uo. 371.

³⁹⁹ SELWYN, E. G.: Eschatology in 1 Peter. In: DAVIES, W. D. – DAUBE, D. (szerk.): *The Background of the New Testament and its Eschatology: In Honour of Charles Harold Dodd*. Cambridge University Press, Cambridge, UK 1956, 394–401.

⁴⁰⁰ MICHAELS: *i.m.*, lxxii.

⁴⁰¹ VAN DEN BRINK–VAND DER KOOI: *Keresztyén dogmatika*, 8.

Az eszkatológiai irányultság alapvetően inkluzív. A parainézisek explicit célja, hogy a pogányok „a ti jó cselekedeteiteket látva, dicsőítsék Istent a meglátogatás napján” (2,12). A tűrés, az engedelmesség túlmutat önmagán, hiszen Isten jelenlétéről és szeretetéről tesz bizonyosságot, magáról a Teremtőről (κτίστης–4,19) egy olyan világban, amely még tudatlanságban él, nem ismerve még azt az élő reménységet, amelyben a hívők az igehirdetés rendjén már korábban részesültek (1,12; 4,3.11).

2.8. Ekkleziológia

A levél ekkleziológiája gazdag teológiai látásmódról árulkodik. A kis-ázsiai eszkatológiai közösséget alkotnak, együtt kell növekedniük az üdvösségre (2,2). A levél felütése háromszorosan juttatja kifejezésre a megszólítottak világtól való elkülönülését, hiszen „jövevények”, „kiválasztottak” és „megszenteltek”. Egyházfelfogása közel áll az Apostolok Cselekedeteinek szemléletéhez és a zsidó-keresztyénekre jellemző megközelítésekhez.⁴⁰²

Az egyház Isten lelki háza/οἶκος πνευματικῶς/τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ (2,5; 4,17; vö. 1Tim 3,15), amely az Isten által lerakott alapkőre/sarokkőre (λίθος, ἀκρογωνιαίος) épült (2,4.6; vö. Zsolt 118,22; Ézs 28,16). Ugyanakkor ez Isten választott, tulajdonképpen népe, amelyet Jézus engesztelő halála szentelt meg (2,9; vö. Ézs 43,21).⁴⁰³ Ebben a felfogásban Jézus áldozati halála az eszkatológiai megszentelődés aktusa, amely megadja az egyháznak azt a szentséget, amelyet Isten követel népétől (1,15–16; vö. Lev 11,44–45; 19,2). Mivel Jézus engesztelő halála által megszentelődtek és a keresztség által megszabadultak bűneiktől (3,21), a közösség tagjai a 2,9 szerint királyi papság/βασιλειον ιεράτευμα (2,9; vö. ApCsel 1,5–6). Papi szolgálatuk a lelki áldozatok/πνευματικὰς θυσίας, azaz a Lélekkel teli imák felajánlásából (2,5), Isten üdvözítő tetteinek dicsőítéséből (2,9; vö. Ézs 43,21) és a hitetlen világ közepette példamutató életmód vezetéséből áll (2,12; 3,15; 4,4). Ez utóbbihoz szorosan fűződik az egyház igehirdetésének kívülállókra való irányultsága. A kis-ázsiaiak arra kapnak felszólítást, hogy papi mivoltukból fakadóan hirdessék Isten nagy tetteit (2,9). Erről a hivatásról később így beszél a szerző: legyetek készek számot adni mindenkinek a bennetek élő reménységet (3,15).

A közösség rendjét teljes mértékben Isten kegyelme (χάρις) határozza meg, a levélben cantus firmusként vonul végig ez a motívum (1,2.10.13; 2,19.20; 3,7; 4,10; 5,5.10.12). Megmutatkozik ez a lelki/kegyelmi ajándék (χάρισμα⁴⁰⁴; 4,10–11) jelenlétében és sokféleségében (ποικίλος). A keresztyének nemcsak azt élik meg, hogy sokféle kísértést kell elszenvedniük (1,6), hanem megtapasztalják azt is, hogy az Istentől biztosított ajándékok is sokfélék. A keresztyén közösségben minden (ἕκαστος) ember valamilyen módon megajándékozott, és elvárható, hogy ezt az adományt mások szolgálatára használja. A karizmák sokfélesége vonzóvá és élővé teszi a közösséget. A levél megkülönbözteti az ige hirdetését (λαλεῖ) és a társadalmi szolgálatot (διακονεῖ; ld. ApCsel 6,1–4), ám mindkettőnek Isten és Krisztus dicsőségére kell történnie. A tett és a szó megkülönböztetése megtalálható máshol is az ÚSz-ben (vö. Róma 15,18; Kol 3,17; 1Thessz 1,5; 2Thessz 2,17; Jak 2,12). Azoknak, akik Krisztusról tanítanak és az ő nevében tanácsot adnak, úgy kell látniuk magukat, hogy Isten szavait képviselik a közösség felé. Ezért azoknak, akik felszólalnak, meg kell érteniük, hogy milyen komoly ügyben vesznek részt, így óvakodva attól, hogy pusztán a saját emberi spekulációikat hangoztassák. Ehelyett annak a kinyilatkoztatásnak megfelelően kell

⁴⁰² STUHLMACHER: *Biblische Theologie*, 79.

⁴⁰³ Ugyanez visszhangzik a páli levelekben (vö. Róm 9,24–26; 2Kor 6,16; Tit 2,14), találkozzunk vele a Zsidókhöz írt levélben (vö. Zsid 4,9; 10,30; 13,12), és a Jelenések könyve is tanúsítja (vö. Jel 5,9–10; 7,4–8).

⁴⁰⁴ Az ÚSz-ben a χάρισμα e helytől eltekintve csak a páli korpuszban jelenik meg (Róm 1,11; 5,15–16; 6,23; 1Kor 7,7; 12; 2Kor 1,11; vö. 2Tim 1,6). Pál χάρισμα-nak nevezi a gyógyítást, nyelveken szólást, csodatevő erőt (1Kor 12,4.9.30–31). A péteri levélben, ahogy az egyes szám is sugallja, sokkal általánosabb értelemben használja (demokratizálva), a ποικίλης χάριτος θεοῦ/Isten sokféle kegyelme kiegészítés mégis sejteti a karizmák sokszínű jelenlétét.

beszélniük, amelyet Isten az ÓSz-ben és Krisztus apostolai által adott. Ahogy Goppelt kifejti: „Aki az evangéliumot továbbadja, az nem a beszűkült egyéniségéből kifolyólag szólal meg, hanem abból a testtartásból, hogy Istenre hallgatott.”⁴⁰⁵ A keresztyén tanításnak és tanácsadásnak tükröznie kell annak az élő reménységnek az igazságát, amelybe újjászülettek, ezáltal egymást szeretettel bátorítva, építve és dorgálva.

Mindemellett a gyülekezet konkrét szolgálattevőit, a vezetőket (vö. ApCsel 14,23; 20,28) külön intésben részesíti. Presbitertársként (5,1) az önkéntes, készséges és példamutató vezetés eszményére mutat rá, amely a Főpásztortól várja a jutalmát és elégtételét (hervadhatatlan koszorú (στέφανος – 5,4). Ez a tanítás Jézus tanítványainak adott utasításait visszhangozza (Mk 10,42–44).⁴⁰⁶ Fontos részét képezik a levélnek a közösség erősítésére néző felhívások és erénykatalógusok (2,12; 3,8–12; 4,7–9; vö. ApCsel 2,42; Gal 2,9; 1Jn 1,3.7). A szerző szorgalmazza a testvérszeretetet (φιλάδελφος), az együttérzés (συμπαθής), egyetértés (ὁμόφων) gyakorlatát, hiszen ezek által épül, növekedik és erősödik a közösség. A bűnökből fakadó nézeteltérések, konfliktusok, a szeretet által hidalható át, ugyanis a szeretet sok bűnt elfedez (vö. 1Kor 13). A megbocsátásra, egymás iránti könyörületre, a kölcsönösségre épülő kapcsolatokra való törekedés azért is szükséges, hogy sem a személyes, sem a közösségi imádságuk (προσευχή) ne ütközzék akadályba (3,7; 4,7).⁴⁰⁷ Az Istennel való személyes lelki kapcsolat, ami a levélnek egyik fontos témája, a hozzá való odafordulás nem mellőzheti tehát a felebarát iránti szeretetet és felelősséget.

2.9. Keresztyén élet, etika

Az üdvösség jelenléte, amiről fentebb szoltunk, új életmódban bontakozik ki, és ez a keresztség általi újjászületésben fejeződik ki. A Krisztus-eseményben való részesedés viszont nem ruházta fel őket egy olyan új természettel, amelynek birtoklása garantálná a jövő üdvösséget. A gonosz továbbra is kísérteni fogja őket, de a lélek ellen támadó testi vágyak is komoly próbák elé állítják a keresztyéneket (2,11). Éppen ezért a címzetteket többször felszólítja a szerző az engedelmisségre (ὕποτάσσω)⁴⁰⁸, amelyből az egész magatartást átható szentség fakad (1,15). Az engedelmisség tehát antropológiai szempontból egy kohéziós erő. A magatartás magába foglalja az ember teljes valóját, a kedélyét, lelkületét, öntudatát és akaratát. Bultmann segítségével fogalmazva, a keresztyén életnek ez az aspektusa az „aktív megszentelődésnek” felelne meg, amit Isten kíván tőlük (vö. 1Thessz 4,3; Róm 6,19.22).⁴⁰⁹ Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az engedelmisség által megszentelődik a hívők élettere. Érvényes ez a magánkapcsolatokra és a társadalmi viszonyokra is. A közösség megélésének gyakorlati kudarcaitól nem mentesek, ezért felkészült elmével (διάνοια) és jó lelkiismerettel (συνείδησις) Isten rendelkezésére kell állniuk. A házitáblák rendjén a szerző külön nyomatékosítja azt, hogy

⁴⁰⁵ GOPPELT: 1993, 304.

⁴⁰⁶ STUHLMACHER: *Biblische Theologie*, 80.

⁴⁰⁷ MARSHALL: *New Testament Theology*, 386.

⁴⁰⁸ Ez a rész felvet egy érdekes kérdést, éspedig azt, hogy az engedelmisség ethosza keresztyén mítosz vagy valóságformáló erő? Nem véletlenül került reflektorfénybe 1Pt az úji társadalomtudományi kutatások meggyökerezésével. A péteri imperatívuszok az „ők” és „ti” spektrumán szabályozzák a kis-ázsiai keresztyének és az őket körülvevő társadalom pozícióját. A szerző provokatív és hajthatatlan akkor, amikor mind a mikro- (házasság, család, gyülekezet), mind a makroközösségek (római birodalom, kis-ázsiai társadalom) optimális működésére nézve az engedelmisséget (ὕπακοή, ὑποτάσσω) jelöli meg *modus vivendiként*. A levél felütése egyenesen arról beszél, hogy a keresztyének engedelmissége nem csupán emberi teljesítményként könyvelhető el. Az Atya Isten eleve elrendelő és kiválasztó akarata ennek gyakorlása és megvalósítása. A történelmi tapasztalatok viszont azt mutatják, hogy az engedelmisség nevében rettenetes visszaélések történtek, ezért ma már kevésbé megfogható számunkra e koncepció ekkleziológiai jelentősége. Mégis, talán ezek a visszaélések és a belőlük származó tragédiák láttatják meg napnál is világosabban velünk az engedelmisség ethosának valóságformáló erejét.

⁴⁰⁹ BULTMANN: *i.m.*, 274.

tisztaságra és szentségre kell törekedniük a házastársaknak, a rabszolgáknak, a gyülekezet szférájában a presbitereknek és ifjaknak, és innen tovább szélesedik az engedelmesség köre a polgári kapcsolatok aktuális struktúráira (környezetükben élők, helytartók, király).⁴¹⁰ Az egyre szélesedő engedelmességi kör arról tanúskodik, hogy a keresztyének élete így növi be a világot a szenvedések és fenyegetések közepette is. Ilyen módon az engedelmesség nemcsak antropológiai, hanem társadalmi kohéziós erő, aminek működésében strukturális átszerveződés képződik. Az engedelmességről való tanításban a szerző kerüli a kényszernek még a látszatát is. A hívők szabadon (ἐλεύθερος⁴¹¹) engedelmeskednek, önkéntesen, éppen az új életmódból fakadóan, amikor a kényszer átminősül lehetőséggé. A Krisztus-követők új élete Isten akarata iránt tájékozódik (4,2) és Jézus nyomdokain halad előre, addig míg ez a hátralevő idő el nem fogy. Az ilyen életből kisugárzik a szent félelem, élő reménység, testvérszeretet, könyörületesség, alázat és az Isten teremtet világa iránti mély tisztelet (vö. τιμᾶω–2,13.17; 3,16). Fontos megjegyeznünk, hogy a keresztyén élet tisztaságára és szentségére néző parainézisek nem egy szolid polgári élet megalapozását célozzák, hanem ezek betartása által a keresztyének a hitnek szereznek becsületet egy olyan társadalomban, amely ellenséges és gyanakvó irányukban.⁴¹²

2.10. Exkurzus: A szenvedés mérlegén

Péter első leveléről azt is tudjuk, hogy a szenvedők levele. A keresztyének sokrétű, akut szenvedésére rezonál benne pásztori hangon a szerző. A levél üzenetének felépítéséből kiderül, hogy a szenvedés problémájára nem lehet elméleti bölcseleddel⁴¹³ vagy valamiféle teologizálással/teológiai rendszerrel válaszolni, hanem az etika, a cselekedetek megerősítése, érvényre juttatására történik egyfajta reorientáció. A szerző nem bonyolódik bele abba, hogy miért van szenvedés a világon, miért szenvednek a keresztyének, miért engedi meg Isten a gonosz kibontakozását, azt, hogy a társadalom ennyire elnyomóan reagáljon a keresztyénség terjeszkedésére. Miért éri annyi gyalázás, megvetés, gúny a címzetteket? Ezek a kérdések *szóltalanul hívogatnak*, hangtalanul kiáltanak a levél sorai között. A szerző a hit és üdvbizonyosságra apellálva (1,8–9) az engedelmes gyermek lelkületét, a levél szófordulatához híven, magatartásformáját, életformáját (ἀναστροφῇν - 2,12; 3,2; 3,16) szeretné kimunkálni. Természetesen felmerül a kérdés: az engedelmes gyermek mellőz minden (isten)kritikát? Lehet-e bizonyosság kétkedés nélkül? Lehet-e engedelmesség engedetlenség nélkül? Lehet-e kiáltás hallgatás nélkül? A levél tanúsága szerint a szenvedés maga a nagy válaszdás eseménye. Egybecseng ez azzal, amit Hamvas Béla is mond: „a krízis legmélyén születik meg a katarzis”.⁴¹⁴ A válság megtisztulási „rítussá” minősül át, „tűzben kipróbált arannyá” (1,7). Erre a megtisztulásra rezonál a levél azon kijelentése is, hogy „aki testileg szenved, az elszakad a bűntől” (4,1). A teodicea tehát Péter első levelében nem Istennek a szenvedésben tanúsított hűségéhez kötődik, hanem a szenvedésben (és a szenvedés ellenére) megmutatkozó *emberi hűséghez*. A keresztyénség esszenciája nem a szenvedés mértéke, hanem a hűség mértéke. Ezt élte a kis-ázsiaiak elé Jézus Krisztus is: amikor szenvedett nem fenyegetőzött, hanem rábízta ezt arra, aki igazságosan ítél (2,23). Az itt megfogalmazott paradigmaváltás az *imitatio Christi* ethoszába gyökerezik. Krisztus nyomdokába lépni a szenvedés és gyógyulás, a tévelygés és a megtaláltatás, a krízis és katarzis útján való járást jelenti. A teodiceát mintegy lábjegyzetbe teszi a krisztológia, a péteri rekontextualizáció. De szót kell itt ejtenünk még arról, hogy a szenvedés ethosza konkrétan a jócselekedetek ethoszává válik a szerző szemléletében: kedves

⁴¹⁰ Ld. HAHN: *i.m.*, 420.

⁴¹¹ SCHLIER: ἐλεύθερος címszó. In: *TWNT* II., 484–500.

⁴¹² BULTMANN: *i.m.*, 426.

⁴¹³ Visky Béla a *szenvedés misztériumáról* beszél, amit téves lenne *elvi tisztázással* profanizálni. Ld. VISKY S. Béla: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában*. Kolozsvár, Koinónia Kiadó, 2006, 10.

⁴¹⁴ HAMVAS Béla: *Krízis és katarzis*. Debrecen, Medio Kiadó, 2019, 9.

az Isten szeme előtt, ha kitartóan cselekszitek a jót és túritek érte a szenvedést, jobb jót, mint gonoszt cselekedve szenvedni, ha ez az Isten akarata, akik tehát Isten akaratából szenvednek, azok is ajánlják lelküket hű Teremtőjüknek és cselekedjék a jót (2,19–20; 3,17; 4,19). Takács Ferenc utószava Samuel Beckett: *Előre vaknyugatnak* című művéhez a péteri ethosz árnyaltabb megértését szolgálja:

...az önmagával és az önmaga létevel szemben őszinte *homo patiens* számára az emberi világ, ahogy ezt köznapilag felfogjuk és elfogadjuk, benne a hittel és a reménnyel, a gyermekáldással és a politikával, az anyagi sikerrel és szellemi teremtéssel, nemzettel, hazával, művészettel, miegyébbel valójában gigantikus méretű önáltatás, a hovatarozás, a valahova tartozás cinkos fikciója, mellyel eltakarjuk szemünk, mert nem merünk, és nem akarunk látni. De a végsőig a *homo patiens* sem bírja, hiszen minél tisztább a látása, azaz minél végsőbb a passzivitása, annál kínzóbb a szenvedése, a passiója, s ebből idővel kénytelen valamiféle szervezett és gépiesen rendezett időtöltésbe, passzióba menekülni. Azaz cselekvőleg visszatérni a köznapilag felfogott és elfogadott emberi világba, ebbe a *globális pótcselekvésbe* – ahogy Beckett nevezte Proust nyomán 1931-es, Proustról írott, javarészt viszont Beckettről szóló híres esszéjében – a Szokásba. Ott viszont újabb rém várja, az Unalom, s ha ezt sem bírja, egyetlen útja van: vissza a Szennvedésbe.⁴¹⁵

A szenvedés és *pótcselekedetek* helyett szenvedés és *jócsselekedetek* programja/víziója az, ami méltósággá teheti a kifacsart életutat, a *homo christianust*. S végezetül: a levél záradékából kiderül az is, hogy nem is annyira a hittapasztalatok, hanem *ugyanazok a szenvedések* (5,9) azok, amelyek episztemikusan egyenrangúvá teszik a Krisztus-követőket.

Lehet-e a haláltáborokból vagy a szenvedés bármilyen poklából úgy kikerülni, hogy aztán tisztá emlékezettel – nem pedig felejtéssel, mely e táborok és poklok lelkének újraéledési esélyeit növeli – mégsem a halál, hanem az élet médiuma legyen az ember? Ez a gyakorlati teodicea egyetlen kérdése

kérdezi és vallja Visky S. Béla.⁴¹⁶ Hozzáteszem: ez a péteri levél egyetlen kimondatlan kérdése, amely a történelem mélypontjaiban, tragikus fordulópontjaiban, nem kevésbé a Covid 19 korszakában, redivivuszát éli meg.⁴¹⁷ A 21. század, mint a poszttraumák (világháborúk, holokauszt, kommunizmus), poszttraumás társadalmak százada megteremtette a péteri teológia pszichológiai paralleljét az ún. poszttraumás fejlődés irányzatában. A transzgenerációs hatásokat, örökségeket vizsgáló pszichoterápiák (Orvos-Tóth Noémi) és a logoterápia (Viktor E. Frankl) klasszikus példái annak a mély emberi drámának, amelynek missziója deklarálni: nem a szenvedése az utolsó szó. A végsőig lecsupaszított létélményben születik meg annak a felismerése, hogy az emberi szabadságnak utolsó maradéka az adott körülményekhez így vagy úgy való viszonyulása.⁴¹⁸ *Ha boldogtalanságomra lépek, magasabban állok* – idézi Hölderlint Viktor E. Frankl akkor, amikor Goethe-vel egyhangúlag a fatalizmus és determinizmus ellenében vallja: nincs olyan helyzet, ami ne lenne nemessé tehető vagy cselekvéssel, vagy azzal, ahogyan elviseljük.⁴¹⁹ Ezzel összhangban a *kompetens szenvedő* profilját nyújtja 1Péter szerzője is.

⁴¹⁵ BECKETT, Samuel: *Előre vaknyugatnak*. Európa, Budapest, 1989, 382.

⁴¹⁶ VISKY S. Béla: *A keresztyén etika alapelemei: Teodicea egykor és ma*, Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2010, 214.

⁴¹⁷ Eme redivivusz spekulatív megközelítését találjuk Friedrich Hermann a logikai teodiceához köthető végső tételében: „Amennyiben a világot egy mindenható, mindentudó és jóságos Isten teremtette, akkor az felülmúlhatatlan módon jó. Ebben az esetben a rossz konstitutív eleme ennek a felülmúlhatatlan jóságnak, és Istennek elégséges morális alap áll a rendelkezésére, hogy azt megengedje.” (ld. Hermann, Friedrich: *Das Böse und die Theodizee: Eine philosophisch-theologische Grundlegung*. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2002. 240. 284).

⁴¹⁸ Ld. Gordon W. Allport előszava FRANK, Viktor E.: *Mégis mondj igent az életre! Logoterápia dióhéjban*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2021, c. művéhez, 8–9; vö. EGER, Edith E.: *A döntés*, Open Books, 2017.

⁴¹⁹ FRANKL, Viktor E.: *Az élet értelméről*, Libri kiadó, Budapest, 2020, 46–47.

2.11. Exkúrszus: A levél etikai olvasata

Péter első levelének etikai meghatározása folyamatban levő és kidolgozásra váró terület.⁴²⁰ Az utóbbi időben megjelenő tanulmányok többnyire a házitáblákkal és a különböző etikai témákkal foglalkoznak, és kevésbé azzal, hogy az 1Pt etikai meghatározottsága milyen jelentőséggel bír egyrészt a levélben belül, másrészt pedig az ÚSz egészében. E levelet illetőleg mindenesetre meg kell jegyeznünk, hogy a kis-ázsiai szenvedő Krisztus-követők olyan etikai útbaigazítást kaptak benne, amely számukra *releváns* volt saját kontextusukban, viszont nem volt átfogó és széleskörű. A levélben szertelenül váltakoznak az indikativuszok és az imperativuszok, s ennél fogva *szindetikus*, *kontúrok nélküli* üzenettel találjuk szembe magunkat.⁴²¹ De ez a jellegzetesség talán inkább csak a modern kutatók számára jelent „szertelenséget”, vagyis azoknak, akik inkább kontúrok, struktúrák és definíciók mentén tanultak/tanultunk szöveget boncolgatni. A szertelenség érzetét pedig még az is mélyíti, hogy Pál apostol jelentős számú levelei révén megszoktuk mind a teológiai, mind az etikai tartalmak nagyobb kidolgozottságát.

2.11.1. Intuíció és imitáció

A szindetikus struktúra arra engedi következtetni némely tudóst (pl. Selwyn és Michaels), hogy emiatt a *primitív etika* felelős, vagyis az az egyszerű etikai szemlélet, amely a „jócselekedet” (ἀγαθοποιέω: 2,12.15.20; 3,6.13.17; 4,19) gyakori, szinte túlzó hétszeri említésében sűrűsödik. A fogalom feltételezhetően vagy a Zsolt 33[34],15-ből származik (ld. 3,11), vagy a jézusi mondás lukácsi változatának háttérében álló hagyományból: *tegyetek jót azokkal, akik gyűlölnék titeket [...], és ha azokkal tesztek jót [...]* (Lk 6,27.33). Negatív formában a parancs ekképp hangzik: Ne vétkezz!⁴²²

Megjegyzendő, hogy az úgynevezett *primitív* vagy *alulfejlett etika* nem annyira alábecsülendő, mint azt gondolnánk. A keresztyénség átmeneti időszakában, amikor sok hívő neofita, frissen megtért zsidó és pogány lépett be a gyülekezetek közösségébe, talán éppen ez a „kisstilű” etika hordozta a legnagyobb lehetőséget a kontinuitás és a kapcsolópontok megteremtésében. Adott egy olyan etikai alap, azaz forma, amire a teológiai tartalom építkézhetett.⁴²³ Az 1Pt-ben éppen egy episztemológiai fordulat tükröződik a moralitást illetően: a primitív etika intuitív jellege megszűnik, s az *intuíció* helyébe az *imitatio* lép (*imitatio Christi* – Krisztus nyomdokainak követése: ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἰχνεσὶν αὐτοῦ; ld. 2,21–25).⁴²⁴

Mindazonáltal a kérdés ennél jóval összetettebb, ha figyelembe vesszük azt is, hogy mind a parainézis, mind a kerügma eszkatologikus keretezésű. A 1Pt jellegzetesen elliptikus eszkatológiát tükröz, azaz a két idői gyújtópont strukturál minden tanítást és intést: utalás történik a már megvalósult eszkatológiára (*az idők végén megjelent tiértetek* – 1,20; *Mert itt van az idő, amikor elkezdődik az ítélet Isten háza népén.* – 4,17), és a még kiteljesedésre váró, jövő eszkatológiára (*Isten ereje a hit által megőriz titeket az üdvösségre, amely készen áll, hogy az utolsó időben kinyilvánuljon.* – 1,5; *dicsőítsék Istent a látogatás napján* – 2,12). Az

⁴²⁰ Davids, Peter H.: *A Theology of James, Peter, and Jude. Living in the Light of the Coming King.* Biblical Theology of the New Testament. Zondervan, Grand Rapids 2014, 98.

⁴²¹ Az etikával kapcsolatos meglátások bővebb tárgyalását ld. De Waal Dryden, J.: *Theology and ethics in 1 Peter. Paraenetic Strategies for Christian Character Formation.* Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 1–4. Carson, D. A. – Moo, Douglas J.: *An Introduction to the New Testament.* 2nd edition. Zondervan, Grand Rapids 2005, 650. Davids, Peter H.: i. m. 98. Selwyn, E. G.: *The First Epistle of St. Peter.* 2nd edition. Macmillan, London 1949, 64.

⁴²² WILLIAMS, Travis B.: *Persecution in 1 Peter: Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering.* Brill, Leiden–Boston 2012, 273. MICHAELS, Ramsey J.: *1 Peter.* Word Biblical Commentary, vol. 49. Word, Dallas 2002, lxxiii.

⁴²³ DE WAAL DRYDEN, J.: i. m. 45.

⁴²⁴ Uo. 83.

elliptikus eszkatológia *interim etikát*⁴²⁵ és teológiát eredményez egy olyan átmeneti időszakban, amikor a „lelki tej” nem a szellemi érettséget, rövidtávú célként a morális növekedést, hanem az üdvösségre való növekedést táplálja (2,2: *mint újszülött csecsemők a hamisítatlan lelki tejet kívánjátok, hogy azon növekedjete az üdvösségre*). Ezért tehát, a levél intelmei, a házitáblák (2,13–17; 2,18–25; 3,1–7; 5,1–5; 4,6–9), az erénylisták (1,22; 3,8; 4,7–11) a teocentrikus etikában, vagyis a keresztyén magatartásban való növekedésre, fejlődésre készítetnek, és nem az antropocentrikus etikára, azaz a morális attitűd és készségek kifejlesztésére.⁴²⁶

Mivel az 1Pt megszólítottjai megváltattak a hiábavaló élettől (1,18), és mivel teológiailag szentnek nevezhetőek (1,16), szükséges, hogy elidegenedjenek és eltávolodjanak a görög-római destruktív pogányságtól és a befolyásos zsidó etikai szemlélettől is.⁴²⁷ A szentség kapcsán Konradt az *imitatio Dei*-ről beszél: paradigmátikusán a „szentek legyetek, mert én szent vagyok” (1,16; Lev 19,2) felszólításban válik egyértelművé, hogy a szentség fogalma, amely az Istenhez tartozásban az Isten általi elhívásra utal, nemcsak képessé tesz bennünket arra, hogy ekképpen cselekedjünk, hanem kötelez is rá.⁴²⁸

Meglátásom szerint ez az elidegenedés nem *etikai integritásból* fakad a péteri diskurzusban, hanem az úgynevezett *etikai intelligenciából*,⁴²⁹ amely tudatában van ennek az örökségnek a rizikójával (ld. a bűnlajstromokat – 2,1; 4,3.15), de a keresztyén magatartás, életforma (ἀναστροφή – 1,15.18; 2,12; 3,1.2.16) tűz által kipróbált (1,7; 4,12) hatalmával is. Az etikai integritás inkább arról szól, hogy *valaki jó, jószágos*, míg az etikai intelligencia arról, hogy *a jót, a megfelelőit teszem*. Ezt a fajta megkülönböztetést a szövegbizonyosság is támogatja, hiszen az 1Pt-ben arról olvasunk, hogy „cselekedd a jót” és nem arról, hogy „légy jó”.

2.11.2. Péter első levele és a Kohlberg-modell

Az alábbiakban az etikai intelligencia apropóján Lawrence Kohlberg elméletére, az erkölcsi fejlődés szakaszaira, annak teológiai értelmezésére utalnék. Amint látni fogjuk, ez a modell alkalmas az 1Pt kulcsfontosságú etikai jellegzetességének, az intuíció helyébe lépő imitációnak rendszerezésére és illusztrálására.

Kohlberg három szakaszt különít el a morális fejlődés folyamatában:⁴³⁰

a) *Prekonvencionális*, amelyhez a mások szükségéi iránti csekély érdeklődés, a tekintély iránt tanúsított engedelmesség és a büntetéstől való félelem tartozik.

b) *Konvencionális*, amikor a cselekvések moralitását a társadalom szemlélete és elvárásai alakítják: a vágy, a közösségi megerősítés, az elismerés. Itt a külső erők irányítják az erkölcsi döntéseket, és ez az írott és íratlan szabályok szakasza. A ne lopj! tiltás így szólna a konvencionális szakaszban: ne lopj, ha szeretnéd a közösség tiszteletét megkapni.

⁴²⁵ Wolfgang Schrage függetleníteni kívánja az interim etika koncepcióját az eszkatológiai modellektől (ld. SCHRAGE, Wolfgang: *Ethik des Neuen Testaments*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, 35–42).

⁴²⁶ FELDMIEIER, Reinhard: *The First Letter of Peter. A commentary on the Greek text*. Baylor University Press, Texas 2008, 107.

⁴²⁷ KOK, Jacobus (Kobus)–NICKLAS, Tobias–ROTH, Dieter T.–HAYS, Christopher M. (szerk): *Sensitivity towards Outsiders. Exploring the Dynamic Relationship between Mission and Ethics in the New Testament and Early Christianity*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 364. Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 2.

⁴²⁸ KONRADT, Matthias: *Ethik im Neuen Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2022, 457.

⁴²⁹ Az etikai intelligencia további részletezését a 2Pt 1,5–7 is visszaadja, mint olyan készséget, amellyel differenciálni és szintetizálni lehet azokat a lépéseket és erényeket, amelyek abban segítenek, hogy „ne legyünk a mi Urunk ismeretében sem tétlenek, sem terméketlenek” – 2Pt 1,8.

⁴³⁰ COLE, Michael – COLE, Sheila: *Fejlődéslélektan*. Ford. Bíró Szilvia, Bodor Péter, Csibra Gergely, Kalas Zsuzsa, Kéri Rita, Király Ildikó, Kiss Szabolcs, Koós Orsolya, Kovács Mónika, Medgyesi Patrícia Ragó Anett. Osiris tankönyvek. Osiris Kiadó, Budapest 2006, 563–566.

c) *Posztkonvencionális* szakasz, amely az egyetemes erkölcsi elvek szintje: a szabályok hasznosak, de nem örökérvényűek, hanem változóak. A döntést az alapvető értékek vezérlik: a személy méltóságának tisztelete, az élet tisztelete, a jogok egyenlősége.

Hogyan néz ki ennek a struktúrának a teológiába való transzponálása különös tekintettel az 1Pt üzenetére? Az alábbiakban ennek vázolója következik.

a) *Prekonvencionális* szakasz. Ez a gonoszt gonosszal, a gyalázkodást gyalázkodással viszonzó magatartás (vö. 3,9: *Ne viszonzátok a rosszat rosszal, sem a szidalmat szidalommal*), a *pre-kleos* és a *pre-charisz* szakasza, amelyben a szemet szemért, fogat fogért elv érvényesül. Itt nincs etikai dilemma. A kötelezettségeink elhanyagolása is ide tartozik, amennyiben annak teljesítése nem jár felbecsülhető haszonnal. Ha valaki megkér, hogy menj el vele egy mérföldre, módot keresel arra, hogy visszautasítsd, elhárítsd azt, ami viszont a Római Birodalmon belül általános jogi eljárásként ismert.⁴³¹

b) *Konvencionális* szakasz. Ez a társadalmi elvárásoknak, standardoknak, trendeknek való elégtétel szakasza (vö. 2,20: *kitartóan tűritek a hibátok miatt kapott verést*): ha egyvalaki megsérti a társadalmi szabályt, valószínű, hogy mindenki megtenné. Ez a *kleosz* szakasza, amikor a kötelezettségeinknek hűségesen eleget teszünk, hiszen a szabályok és törvények betartása tartja fent a társadalmi rendet. Ha valaki megkér, hogy menj el vele egy mérföldre, elmész egy mérföldre. A köteleességtudó embert a közösség nagy becsben tartja, kiváltképpen méltányolja. A szolgák a kitartásuk által társadalmi előnyt kovácsolhatnak maguknak, hiúságuk legyezésére kiválóan alkalmas.

c) *Posztkonvencionális* szakasz. Ebben a fejlődési szakaszban az *imitatio Christi* motiválja a cselekvést. Ám nem a hipotetikus Mit tenne Jézus? (What Would Jesus Do? – WWJD) kérdés alapján, amely ismét az intuíció egyik formája lenne. Itt inkább egy másik kérdés bevezetését látnám helyesnek, éspedig a Mit tett Jézus? tényszerű kérdést (What did Jesus Do? – WDJD). Ez a biztos pont az etika számára is. Ebbe a szakaszba tartozik az ellenség szeretete, valamint a szenvedők jócselekedetei: ha valaki azt kéri, hogy menj el vele egy mérföldre, elmész vele kettőre (Mt 5,41). Ez az a szakasz, amikor a motiváció, a szándék ugyanolyan fontos, ugyanolyan értékű, mint a konkrét cselekedet. A „túlteljesítés” gondolata áthatja az egész péteri levelet és nem véletlen, hiszen a szentség nyomatékossítja az *imitatio Dei* által a szituációval szembeni szuverenitást.⁴³² A jócselekedetekre való felszólítás primitív szemléletének pozitív kicsengése van, hiszen „az embernek meg kell tanulnia a jogi fogalmakban gondolkodás helyett a javak szabadságára hagyatkozni, ami megengedi, hogy a keményre fagyott követelések kérésse olvadjanak és mint ilyenek, a legegyszerűbb emberi szükségletekre válaszoljanak. Mindenesetre így azt fogjuk látni, hogy a másiknak, még akkor is, ha követel és jogi kényszerrel akarja ezt elérni, valójában sokkal többre van szüksége, mint amit ily módon elérhet.”⁴³³

2.11.3. Következtetések

Mivel az 1Pt-ben nem találkozunk erkölcsi fejlődésre tett utalással, itt csupán egyfajta növekedést láthatunk: az üdvösségre való növekedést, mely nem magatartásbeli fejlődéssel vagy személyiségfejlődéssel függ össze, és nem is a jóságban való előhaladás, hanem a szeretet

⁴³¹ Az ἀγαπεύσει μίλιον ἔν megfogalmazás olyan kényszerszövegre utal, amelynek jogával általában a római katonák élhettek. „A kifejezés egyébként általánosan elterjedt volt a zsidó törvénykezés nyelvezetében is, mint technikai megjelölése egy másik ember ránk kényszerített, ámde jogos követeléseinek végrehajtásának, és ennek megfelelően részletes szabályozás is kapcsolódott hozzá a zsidó jogalkotásban. Ebben az esetben, nem lehet különbséget tenni zsidó- és pogánykeresztyének között, mindenkire érvényes volt ez a kötelezettség”. Ld. a példa magyarázatát részletesebben KÓKAI-NAGY Viktor: *A hegyi beszéd. A hegyi beszéd értelmezése a nagyobb igazság tükrében*. Budapest, KRE HTK Doktori Iskola – L'Harmattan Kiadó, 2007, 193.

⁴³² THEISSEN, Gerd: „Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund”. In: THEISSEN, Gerd: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1983, 160–197 (163).

⁴³³ DREWERMANN, E.: *Das Matthäusevangelium*, Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau, 1992, 495.

folyamatos áradásának a biztosítása, amely összhangban van azzal a teológiai állásponttal, hogy az újjászületés nem csupán érzelmi fellángolás, kegyes szokások felvétele. Talán találóbb, ha azt mondjuk, hogy nem az etikai integritás a cél, hanem az *etikai intelligencia*. Az etikai integritás azt jelenti, jónak lenni; az etikai intelligencia pedig ezt: jót cselekedni. Az etikai intelligencia nemcsak tudja, hogy mi a jó, a helyes, hanem meg is teszi azt, még akkor is, ha az a bizonyos tövis folyamatosan szúr és sebez. Az etikai integritás teológiailag talán lehetetlen küldetés (*mission impossible*). Elég, ha Pál apostol azon szuggesztív megnyilatkozására gondolunk, amelyben a külső és belső ember folyamatos küzdelméről szól (Róm 7,14–25).

Az etikai intelligencia konstruktuma arra hívja fel a figyelmet, hogy a tudatnak, a kogníciónak szerepe van, szerepe lehet az etikai diskurzusban, és főleg a kritikus helyzetekben, amikor érzelmileg labilisak vagyunk és az akaraterő gyenge. Mindkét péteri levelében hangsúlyos a „legyetek józanok” imperatívusz és a „tisza gondolkodás” etikai kiterjedése (1Pt 1,13; 4,7; 2Pt 3,1). A keresztyén etika végső soron racionális és logikus, ezzel szemben a rajongó és pneumatikus etika a bokortűzhöz hasonlóan hamar elég és kiég, nem biztosít elegendő konzekvenciát, amikor az ellenszélben helyt kell állni.

2.12. Összefoglalás és értékelés

A levél teológiai olvasatát az óvatosabb kritikák különlegesnek, sajátosnak és figyelemreméltónak (*Besonderheiten*⁴³⁴, *distinct*⁴³⁵, *remarkable*⁴³⁶), a lelkesebbek pedig önállóan és koherensnek (*coherent*⁴³⁷, *self-contained*⁴³⁸) minősítik. Az előbbi egyik képviselője Michaels, aki arra figyelmeztet, hogy ha csak 1Pt alapján fogalmaznánk meg az ÚSz teológiáját, rövidsége miatt egyoldalú lenne és számos fontos kérdés megválaszolatlanul maradna. A kánon nagyobb összefüggésében viszont értékes és különleges tanúságtételként emlékeztetőül szolgál arra, hogy az első századi egyháznak Pálnál több vezetője és tanítója volt. Ugyancsak ő állapítja meg azt, hogy teológiájának íze olyan, amelyet a szinoptikus írók bármelyike írhatott volna, ha a levélformát választotta volna. Stuhlmacher olvasatában az önállóság annak kifejezése, hogy a krisztológia és a keresztyén élet meghatározásában alapvetőbb, mint Pál. Michaelshez hasonlóan, ő is megállapítja, hogy szorosabban összefonódik az evangéliumi hagyománnyal, mint Pál apostol kerügmájával: Péter első levelének üzenete egyfajta arany középutat⁴³⁹ képez az újszövetségi kánonban a paulinizmus és a zsidó-keresztyén hithagyomány között és teológiailag már önmagában is méltó minden tiszteletre.⁴⁴⁰

Holladay pedig arról értekezik, hogy 1Pt forrásainak sokfélesége félrevezető, hiszen hajlamosak vagyunk arra, hogy szerzőjét pusztán a hagyományok gyűjtőjének és továbbadójának tekintsük.

⁴³⁴ HAHN: *i.m.*, 423.

⁴³⁵ MICHAELS: *i.m.*, lxxv. Ld. még HOLLADAY, Carl R.: *Critical Introduction to the New Testament. Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ*. Nashville Abingdon Press, 2005, 695–696.

⁴³⁶ MARSHALL: *Theology*, 388.

⁴³⁷ HOLLADAY: *Critical Introduction*, 696; ACHTEMEIER: *1 Peter*, 66.

⁴³⁸ STUHLMACHER: *Biblische Theologie*, 74.

⁴³⁹ Érdekes, hogy Stuhlmacher és Marshall is Jakab levelére hivatkozik, amikor a levél teológiai olvasatának konklúziójához érnek. Stuhlmacher szerint nem történelmi véletlenség (*kein historischer Zufall*), hogy Jakab levele a páli teológia bírálója, nem pedig Péteré. Amit Kéfás mondott és írt, nem volt annyira ismert Jeruzsálemben és a zsidó diaszpórában, mint Pál tanítása. Marshall pedig arra mutat rá, hogy Jakab leveléhez képest Péter első levele inkább a bátorítás levele, mintsem a gyakorlati útmutatásé. Schnelle pedig a teológiai értékelésben megállapítja, hogy a levél explicit a péteri hagyományhoz kötődik, implicit pedig a páli hagyományhoz. A levél mondanivalója a két nagy apostoli tekintély mártíriumából születik. Mindketten kiállták a szenvedések próbáját, nem tagadták meg hitüket, ebből kifolyólag lesz erőteljes a levél üzenete és bátorítása is. (Ld. MARSHALL: *i.m.*, 388; STUHLMACHER: *Biblische Theologie*, 83; SCHNELLE: *i.m.*, 577.).

⁴⁴⁰ STUHLMACHER: *Biblische Theologie*, 83–84.

Mindemellett míg a szerző forrásainak sokfélesége és bősége nyilvánvaló, ugyanígy a szerző kreativitása is, amikor a tanúságtétel koherens, erőteljes formájává alakítja őket.⁴⁴¹ Szemléletében tehát a levél teológiai koherenciája a tanúságtételen keresztül teremődik meg. Saját megfigyeléseim alapján *pásztori teológiaként* jellemezném 1Pt-t. A fejezet témaköreinek vázolásában láthatjuk, miként nyújt *gazdag forrásként* segítséget abban, hogy megérthessük a keresztyén élet mibenlétét egy ellenséges környezetben. A teológia pásztori jellegét abban is látom, hogy nem bocsátkozik polémiába⁴⁴² az olvasókkal, vagy a közösségükben levő csoportokkal, és ugyanígy kerüli a moralizálást akkor, amikor a világi vezetőkről vagy a rabszolgák urairól szól.⁴⁴³ A figyelmeztetéseket és a szembesítéseket nem a vita színterén, hanem az értük való aggodásban, a Krisztusra és Isten irgalmára való szüntelen emlékeztetéssel közvetíti. Az intések participiumos szerkezetei is szelídebb és enyhébb beszédmódról vallanak.⁴⁴⁴ A levél teológiájának *jellemző hangsúlyai* a következő pontokban vázolhatók:

1. Az ÓSz-től való erőteljes függés és annak tudata, hogy a hívők most Isten népét képezik.
2. A hit *reményteljes* aspektusa, amely Isten halottakat feltámasztó és a hívőket védelmező hatalmára tekint.
3. Jézus Krisztus személyének megértése a *sarokkő* és a *szenvedő szolga* képek által.
4. Egyedülálló utalás arra, hogy Krisztus a *börtönben levő lelkeknek* prédikált.
5. A *szenvedések, mint bizonyágtétel*, az Isten melletti elköteleződés és az értékteremtés egyedi alkalmai.
6. Pozitív hozzáállás a keresztyének világban való forgolódásához, életéhez.

Összegezve, a szerző szilárdan bizakodik abban, hogy miközben olyan sok gonoszság és szenvedés van a világban, a mindenható és szerető Isten nem hagyja népét elveszni, gondjukat viseli. Ahogyan Isten nem hagyta el Fiát a szenvedésekben, hanem feltámasztotta őt, úgy nem engedi el az övéit sem, hanem átviszi minden nyomorúságon. A levél teológiájának pásztori volta ezt a *reménységet* híven közvetíti.⁴⁴⁵

⁴⁴¹ HOLLADAY: *Critical Introduction*, 696.

⁴⁴² Több értelmezés szerint a polémia hiánya azzal is magyarázható, hogy a levél oldani kívánja a jeruzsálemi keresztyének és a páli vonal közötti teológiai feszültséget, olyan „köztes teológia” által, amelyet Péter tekintélye alapozhat meg (ACHTEMEIER: *1 Peter*, 66).

⁴⁴³ MARSHALL: *i.m.*, 389.

⁴⁴⁴ A participiumok imperatívuszi használatáról és azok jelentőségéről lásd THURÉN: *Rhetorical Strategy*, 4–20. Thurén kritikáját ld. WILLIAMS–HORRELL: *1 Peter*, első kötet, 464.

⁴⁴⁵ Péter első levelét nemcsak a „szenvedés levele” néven emlegetik, hanem a „remény levele” címen is ismertebbé vált. CHESTER, Andrew; MARTIN, Ralph P. (szerk.): *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 88–89.

3. Péter első levelének homiletikai olvasata

Általános bevezetés

A kutatás harmadik nagy ága a gyakorlati teológiába torkollik. Ennek a fejezetnek az a célja, hogy az irodalomtörténeti és teológiai olvasatok által meghatározott koordinátarendszerbe illessze Péter első levelének homiletikai megközelítését. Az interdiszciplinaritás nagyobb ügyet szolgál annál, mint hogy feltárja a mesterségesen elidegenülő világok találkozási lehetőségeit. Ian Paul és David Wenham szerkesztők a *Preaching the New Testament* többszerzős kötet előszavában vonakodás nélkül állítják: „bármit is tudunk az Újszövetségről, bármennyit is tanulmányoztuk, bármilyen igazságokat is bányásztunk ki belőle, csak akkor van igazi értéke, ha úgy hirdetjük, hogy mások életét (és velük együtt a mi életünket is) átalakítja ez az igazság.”

⁴⁴⁶ Darrell Johnson hasonlóan merész állítást tesz: „Amikor Isten beszél, az életek megváltoznak. Amikor hűségesen prédikálunk, részt veszünk Isten beszédében. Amikor tehát prédikálunk, bekapcsolódunk Isten világot átalakító munkájába.”⁴⁴⁷ A homiletikai olvasat számol azzal a hitbeli meggyőződéssel, hogy Isten akarata egymás mellé állította, kölcsönösen egymásra utaltta tette az írott ígét és a hirdetett ígét.⁴⁴⁸ Egyházi szóhasználatunkban az ún. textuszerű prédikáció szófordulata őrzi az egymásrautaltságot. A textushűség fogalma szerteágazó asszociációkat tett lehetővé a homileták között, arra törekedve, hogy sajátosan megjelenítsék azt a hagyományos reformátori örökséget, miszerint a prédikáció *írásmagyarázat*.⁴⁴⁹ Barth ekképp vélekedik erről: „a prédikációnak a tartalom és forma szempontjából egyaránt írásmagyarázatnak kell lennie.”⁴⁵⁰ A megfogalmazás a fejezet legfontosabb lépéseit rögzíti és a kutatás lényegét tárja fel korszerű megközelítés által. Először is a prédikáció és a bibliai szöveg kapcsolatának hagyományos meghatározását és jelenlegi perspektíváit tárgyaljuk (3.1.). Másodszor a prédikáció és a bibliai szöveg formai jellegzetességei közötti kapcsolatot vizsgáljuk a formatörténet és hagyománytörténet írásmagyarázatban betöltött szerepének meghatározásával és az irodalmi forma szerepének az evangélium hirdetésében (3.2.). E tekintetben túlnyomórészt Thomas L. Long kutatására támaszkodunk, aki elméleti alapvetésével arra törekedett, hogy egy ióta vagy vessző se vesszen el a bibliai szöveg homiletikai alkalmazása során, így tudományos érdeklődése a bibliai szöveg tartalom és forma viszonyára összpontosult. Ezt az érdeklődést a jelen kutatás is kamatoztatni szeretné.⁴⁵¹ Végül pedig Péter első levele alapján megkíséreljük alkalmazni azokat a következtetéseket, amelyeket az elméleti kutatás során megfogalmaztunk (3.3.).

⁴⁴⁶ PAUL, Ian–WENHAM, David: *Preaching the New Testament*. Illinois, InterVarsity Press, 2013, 13.

⁴⁴⁷ JOHNSON, Darrell, W.: *The Glory of Preaching: Participating in God's Transformation of the World*. Downers Grove, IVP Academic, 2009, 3.

⁴⁴⁸ KÁDÁR Ferenc: „A prédikáció meghatározása”, in: *Igehirdetők kézikönyve*, FEKETE Károly, LITERÁTY Zoltán, STEINBACH József (szerk.), Budapest, Kálvin Kiadó, 2021, 24.

⁴⁴⁹ LITERÁTY, Zoltán: „A homiletika reformátori öröksége a magyar prédikáló egyházban ma”, in: *A reformáció örökségében élve. A reformáció hatása a teológiai oktatásra*, Lányi Gábor János (szerk.), Budapest, KRE–L'Harmattan, 2018, 61–70.

⁴⁵⁰ BARTH, Karl: „A jó prédikáció”, *Theologiai Szemle*, 2000/5, 292–303.

⁴⁵¹ Roland Barthes: „mind az írás, mind az olvasás a demokráciák megjelenése előtt osztálykiváltság volt. A korszak nagy irodalmi kódja, a retorika az írást tanította (még ha az eredmény általában nem a szöveg, hanem a beszéd volt). Lényeges, hogy a demokrácia megjelenése megfordította a rendet: a középiskola ma azzal büszkélkedik, hogy a (jól) olvasást tanítja, és nem az írást.” Ld. BARTHES, Roland: *A szöveg öröme. Irodalomelméleti írások*, Budapest, Osiris Kiadó, 1996, 56–74 (60). Barthes irodalomelméleti felismeréseit a homiletikai gyakorlat is fontolóra veheti: az irodalmi formák érvényesítése nem osztálykiváltság-e az igehirdetők között? Kérdés az is, mennyire valósul meg a mai teológiai akadémiákon az irodalomelméleti tudás demokratizálása?

3.1.A prédikáció és a bibliai szöveg kapcsolata

A bibliai szövegnek az egyház ígehirdetésében betöltött helyét évszázadokra meghatározta a Sola Scriptura reformatori elv. A prédikáció a Bibliából indul ki és oda tér(ít) vissza. Az első alfejezetben a bibliai szöveg homiletikai jelentőségének ezzel a hagyományos meghatározásával foglalkozunk. Innen indulva látni fogjuk, hogy egyre nagyobb igény támadt olyan elméletekre, amelyek korszerűen és szakszerűen értelmezik a biblikusságot, mint homiletikai kategóriát és amelyek leleplezik a Sola Scriptura pátosza mögött meghúzódó paradigmaváltásokat. Erre az igényre több válasz is érkezik. A téma szempontjából viszont lényeges kiemelni és bemutatni a német nyelvterületről származó Wilfried Engemann és az amerikai Thomas G. Long elméleteit, ugyanis mindketten felismerték többek között azt, hogy az irodalomelméletnek lényeges hozama lehet a homiletika aktuális kérdésfelvetéseire nézve.

3.1.1. A bibliai szöveg homiletikai jelentőségének hagyományos meghatározása

Írásmagyarázat: hitvallás, történetiség, dogmatika

A bibliai szöveg homiletikai jelentőségének hagyományos szemléletéről aligha találunk rendszerező értekezést. Mindazonáltal a homiletika-könyvek összehasonlításából kitetszik három súlypont, amely köré jól illeszthetők a hagyományos elemek. Így beszélhetünk a hitvallásos, történeti és teológiai reflexióról. Az alábbiakban röviden ezeket a szempontokat érintjük.

A *hitvallásos jelleg* kiindulópontja, hogy a prédikáció írásmagyarázat, bár a szóhasználatban elterjedtebb az evangélium hirdetése megnevezés. Isten igaz igéje a Bibliában van előttünk. A Szentírás tekintélye nem emberektől származik, hiszen maga Isten szólt az atyákhoz, prófétákhoz és apostolokhoz és szól még mindig hozzánk a szent írások által. A prédikáció anyagát és alapját abban a Szentírásban kell keresnünk, amelyről a Második Helvét Hitvallás I. fejezete így vall: „a Szentírásban Krisztus egyetemes egyháza a legteljesebb mértékben kifejtve találja mindazt, ami egyrészt az üdvözítő hitre, másrészt az Istennek tetsző élet helyes alakítására vonatkozik”. A prédikáció forrása és normája tehát a Biblia (nem a hagyományok vagy egyházatyák írásai) és ezzel a tulajdonságával a nota ecclesiae sorában legelől számlálандó.⁴⁵² A homiletikai jelentőség elválaszthatatlan az ekkléziológiai beágyazottságtól. A (textusszerű) prédikáció a sákramentumokkal együtt olyan jegy, amely az egyház lényegét, identitását jelzi.⁴⁵³ Ebből az is következik, hogy a Szentírás magyarázatának helyességéért az egyház egésze felelős. „Az egyház egyik legfőbb feladata tiszta kritikát gyakorolni az írásmagyarázat fölött, ami körében hangzik.”⁴⁵⁴

A hitvallásos jellegén túl fontos aláhúzni a *kanonikus-történeti szempontot* is. Jézus első prédikációja a Lk 4. fejezete alapján textusprédikáció volt. Jézusnak, mint az emberré lett és embereket megváltó isteni szeretetnek az üzenetét például a jánosi passióelbeszélésben cantus firmusként hatja át a „szentírási evidencia”. Az újszövetségi szerző az Írás tekintélyével garantálja, hogy az olvasó bízhat a látottakban, a hallgató a hallottakban: „Elvégeztetett” (Jn 19,31).⁴⁵⁵ Az ösgyülekezetek prédikációs gyakorlata a zsinagógai hagyományból nőtt ki⁴⁵⁶, és

⁴⁵² „A Szentírás tesz bizonyosságot a kijelentésről, alapítja az egyházat, adja a parancsot, és a Szentírás által kerül sor a *vocatio*-ra”. Ld. BARTH, Karl: *Homiletika. A prédikáció lényege és előkészítése* (ford. Horváth Gabriella), Szólj! Homiletikai tankönyvek 12, Pápa, DRE, 2021, 50.

⁴⁵³ Pásztor János megfogalmazásában: „a prédikálás az egyház funkciója, hiszen az egyház küldetése Krisztus hirdetése”. Ld. PÁSZTOR János: *Krisztus hirdetése a Magyarországi Református Egyházban. Homiletika*. Debrecen, DRTA, 1986, 106.

⁴⁵⁴ BOROSS Géza: *Homiletika*. Szólj! Homiletikai tankönyvek 1. Pápa, DRE, 2015, 33.

⁴⁵⁵ ENGEMANN: *Homiletics*, 103.

⁴⁵⁶ A palesztinai zsidóságban három év alatt perikóparendszerűen (párások) végigolvasták a Tórát. A prófétákból csak „haftárákat”, kiválasztott részeket olvastak. A felolvasásokat rendszerint magyarázat követte. A keresztyén

hatással volt rá a kortárs vándorfilozófusok sajátos tanbeszédének, az ún. diatribének a mintája.⁴⁵⁷ Czeglédy szerint az egész „Újszövetséget úgy tekinthetjük, mint a keresztyénség legelső évszázadának igehirdetését. Maga az újszövetségi kánon abból jött létre, amit a gyülekezeti istentiszteleten az ószövetségi írások mellett felolvastak és magyaráztak.”⁴⁵⁸ Prekritikusnak és predogmatikusnak is nevezhető ez a kanonikus-történeti szempont, hiszen az ÓSZ népének, Jézusnak és első követőinek az Írások magától értetődő, sosem vitatott tekintéllyel bírtak.⁴⁵⁹ Abból, hogy évszázadok hosszú során a prédikációt szoros értelemben írásmagyarázásnak tekintették megteremtődött a két, napjainkig rivalizáló történeti műfaja: a homília és a sermo.⁴⁶⁰ Ez a rivalizálás kiegészült olyan modern (al)formákkal, mint a tanító, építő, ébresztő (evangelizáló), kerügmaticus, bizonyoságtétel, narratív prédikációtípus.⁴⁶¹ A hagyományos meghatározások viszont nemcsak hitvallásos vagy történeti jellegűek. A 20. század fordulóján a bibliai szöveg homiletikai jelentőségét jelentősen átalakította a *dialektika-teológiai szellemiség*.

Karl Barth (1886–1968)

Karl Barth homiletikai kiindulópontja, hogy Isten megszólalt, Isten szól (*Deus dixit*).⁴⁶² A prédikáció „Isten Igéje, amit ő maga szól, miközben igénybe veszi egy bibliai textus szabad beszédben történő... magyarázatának szolgálatát...”⁴⁶³ Isten Igéjének hangsúlyozása azt jelentette a dialektika-teológiai szellemiségben, hogy minden embernek el kell tűnnie az igehirdetésből. Továbbá megállapítja, hogy „nem minden emberi beszéd Istenről való beszéd.” Ezzel pedig meg is határozta az igeteológia retorikához való viszonyulását. „Az igehirdetés emberi beszéd, amelyben és amelyen keresztül Isten maga beszél, mint a király saját hírvivője szája által, és amit úgy is kell hallgatni, mint amelyben és amelyen keresztül Isten beszél... Isten megszenteli az emberi tanúságtételt... Az ember akarata ebben az esetben csak annyi lehet, hogy elfogadja ezt a küldetést.”⁴⁶⁴ Isten ugyan emberi szavak által szólal meg, de soha sincs hozzákötve az emberi szavakhoz. Az igehirdetés fogalmát nem alapozhatjuk az emberi tapasztalatokra – mondja Barth –, mert az egy teológiai fogalom, amelyet csak a hit felől lehet értelmezni.

gyülekezetekben a karizmatikus tanítókra hárult a magyarázás szerepe, így a „ma gyülekezeti prédikáció őseit az ő tevékenységükben kell keresni.” Ld. CZEGLÉDY Sándor: *A homiletika vázlata*. DRE–TRE, 2021, 26–27.

⁴⁵⁷ A diatribé az értekezés és a párbeszéd műfajának ötvözése. A műfajt a sztoikusok fejlesztették ki a társadalmi felelősségvállalásra való buzdítás hatékonyságának növelésére. Stíluselemei az újszövetségi szövegekben is felismerhetők, leggyakrabban a páli levelekben fordulnak elő (Róma 2–3, 6–7; 11,19; 1Kor 15,35; Mt 11,16kk). DODD, C. H.: *The Apostolic Preaching and Its Developments*. London, Hodder & Stoughton Ltd 1936, 82.

⁴⁵⁸ A Zsidókhoz írt levélről általános az a vélemény, hogy a benne található nagyszámú retorikai eszköz miatt prédikáció vagy prédikációsorozat volt, melyet szabálytalan levélformába öltöttek. F.F. Bruce szerint a Zsidókhoz írt levél „írásszerű homília, a végén néhány személyes megjegyzéssel”. Ld. BRUCE, F.F.: *The Epistle to the Hebrews*. NICNT, átdolgozott kiadás, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, 389. Az irodalomtörténeti elemzés rendjén már szót ejtettünk arról, hogy Péter első leveléről is született olyan elképzelések, amelyek szerint az 1,3–4,11 kereszteselési igehirdetés volt. Lásd még CZEGLÉDY: *i.m.*, 26.

⁴⁵⁹ FABINY Tibor: *Szóra bírni az Írást*. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2010, 11.

⁴⁶⁰ A homília az analitikus prédikációnak, a versről versre való magyarázatnak, a sermo pedig a szintetikus, tételesen építkező prédikációnak a feleltethető meg. A két műfajtypust szinte minden homiletikai könyv részleteiben ismerteti, ezek közül kiemelendő DAEWEL, Hartwig: „Der Weg zur Predigt”, in: *Handbuch der Predigt, Evangelische Verlagsanstalt*. Berlin, 1990, 530. Vö. RAVASZ László: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*. Pápa, Ref. Főiskolai Könyvnyomda, 1915, 387–420.

⁴⁶¹ A felsorolás nagyban igazodik a KISS Jenő: *Hármasban Isten színe előtt*, Exit Kiadó–Napoca Star, Kolozsvár, 2010, 28–29; DE VRIES, Reijer: „De opbouw van de preek”. In: VAN DER MEULEN, Henk (szerk.): *Als een leerling leren preken. Preekvoorbereiding stapsgewijs*. Zoetermeer, 2008, 100–110 és Bonhoeffer, Dietrich: *Homiletika* (ford. Steinbach József), Pápa, DRE, 2000, 40–42 ismertetéséhez.

⁴⁶² BARTH: *Homiletika*, 27.

⁴⁶³ Uo.

⁴⁶⁴ BARTH, Karl: *Church Dogmatics*. I., Edinburgh, T&T Clark, 1960, 57.

Az emberi tényezők háttérbe szorulása sajátos írásmagyarázati ethoszt teremtett. A biblicitás, mint homiletikai kategória a dialektika-teológia szellemiségben a prédikátor eszményítését eredményezte. A prédikátornak *teljes bizalommal* kell lennie a Szentírás iránt, ami azt jelenti, hogy a prédikációt textusmagyarázattá formálja azzal a meggyőződéssel, hogy mindaz, ami a gyakorlati élethez szükséges, benne megtalálható. A prédikátor csak így adja bizonyosságát annak, hogy *hitből él*.⁴⁶⁵ Az eszményképhez hozzátartozik az is, hogy az Írás magyarázójának lenni azt jelenti, hogy „olyan emberek vagyunk, akinek *tekintélye*” van, akik nem önmagukkal vannak elfoglalva, saját „rendszerükkel”, hanem *figyelnek* a textusra. A biblicitás erodálását leginkább a „szorgalmas, elfoglalt lekipásztorokra” jellemző szellemi *lustaság* és az „előre tolazkodó” *személyi adottságok* és tulajdonságok szolgálják. Ezeknek helyét át kell vennie a saját igazunkról való lemondás *szerénységnek* és a Szentírás esemény-jellegéhez igazodó *rugalmasságnak*.⁴⁶⁶ Barth szerint a valódi írásmagyarázat és biblicitás „fegyelem”, amely megóv attól, hogy papos, rajongó és unalmas igehirdetők legyünk. Az eszményített prédikátorhoz felzárkózik az eszményített igehallgató is, akinek „eszébe sem jut elaludni”, hiszen a Szentírás sok „érdekes, új és izgalmas mondanivalóval” bír. A jelenlegi perspektívák körvonalazásában ezt az eszményítést is figyelembe kell venni. Nyilván nem azért, hogy a ma igehirdetőit és igehallgatóit bármilyen mulasztás alól felmentsük, vagy egy megengedőbb perspektívába helyezzük, hanem azért, hogy az igehirdetés felelősségéről és eseményéről szakszerűen gondolkodjunk, illetve azért, hogy a lekipásztor felkészültségén túl hangot kapjon a bibliai szöveg szöveg voltának természete és a hallgatóság megszólíthatóságának lehetőségei és korlátai.

Eduard Thurneysen (1888–1974)

Röviden említést kell tennünk a Bázelen tanító és lelkészként szolgáló Eduard Thurneysenről, aki Karl Barth barátja volt és teológiai gondolkodásukban is közel álltak egymáshoz. „Az Íge Szolgálatára” című művet Thurneysen egyetemi előadásainak és szemináriumainak anyagára alapozva a soproni Evangélikus Hittudományi Kar Ifjúsági Köre adta ki 1942-ben. Ebben a műben Thurneysen élesen elválasztja egymástól a tartalmat és a formát, mondván „A tartalom, az üzenet tisztázása mindig a legelső homiletikai feladat. A „hogyan” csak másodrendű; alája van rendelve az elsőnek.”⁴⁶⁷ A hierarchikus szemlélet abból az igeteológiából ered, amelynek fontos állítása, hogy a prédikáció „nem Istenről szól, hanem Isten maga mondja nekünk (Deus ipse loquens). Isten felhangzó igéjében tehát maga Isten van jelen: ő maga cselekszik, ítél és ajándékozik. Csak Isten igéjének ilyen igazi felismerése alapján kerülhet sor igazi prédikálásra és igazi homiletikai munkára.”⁴⁶⁸ Az emberi beszéd mesterfogásai iránti érdeklődés Isten igéjét teszi erőtlenné. Retorikaellenes gondolataiban elveti a 19. században népszerű sermo formát azzal az indokkal, hogy „a keresztyén beszédnek megvan a saját maga logikája”.⁴⁶⁹ Ehhez kell igazodnia a prédikátor ethosának is, akinek „nyilvánvaló kötelessége, hogy szavait nyelvileg szabatosan és találóan fűzze össze, beszédét logikailag helyesen építse fel, de ezzel még nem ért végére feladatának. Igazi feladata ott kezdődik, hogy az ilyen módon előkészített beszédét azonnal és teljesen Isten Igéjének a szolgálatába állítsa. Eközben egy nagy veszedelmet kell legyőznie: a retorikának, az ékesen szólásnak a kísértését.”⁴⁷⁰ Az igeteológiától áthatott prédikációelméletben a forma másodlagosságának hangsúlyozásával Thurneysen az esztétikai

⁴⁶⁵ Uo. 50.

⁴⁶⁶ A gondolatvezetés több ellentmondást hordoz, és viszonylag statikus, lekerekített jellemkép vagy emberkép rajzolódik ki. A szerénység és rugalmasság is olyan kategória, amely az igehirdető személyi vonásaiba sorolandó. BARTH: *Homiletika*, 52.

⁴⁶⁷ THURNEYSEN, Eduard: *Az Íge szolgálata*. Sopron, 1942, 60.

⁴⁶⁸ Uo. 18.

⁴⁶⁹ Uo. 83.

⁴⁷⁰ Uo. 29–30.

gyönyörködtetéstől és hatásvadászattól kívánja eltéríteni azokat az igehirdetőket, akik tartalmilag kevésbé kapcsolódtak a bibliai szöveghez, pontosabban az igéhez. Az igehirdetőknek fel kell ismerniük, hogy a „keresztyén beszéd a legtárgyilagosabb beszéd a világon.” Ehhez a szemlélethez pedig legalkalmasabb prédikációs műfajnak a homiliát tekinti. Thurneysen olvasatában a forma nem több, mint a tartalom, a prédikáció anyagának logikai elrendezése. Arra, hogy lehet-e a formának ennél nagyobb jelentősége, és miként tárható fel ez a jelentőség, a dolgozat utolsó fejezetében keresünk választ.

Barth és Thurneysen esetében is világosan látszik, hogy a prédikáció formájáról való gondolkodás és ahhoz való viszonyulás egy egész szemléletváltással ér fel és magán hordozza az adott kor túlkapásaira adott reakciókat. Végül is Thurneysen sem veti el teljesen a formát, hanem leszűkíti annak jelentőségét: „Ki kell azonban mondani, hogy forma, előkészület, gondos, sőt fáradságos kidolgozás nélkül beszélni akarni – tilos! Semmi sem mentheti föl a prédikátort az azzal járó vesződség alól, hogy a legnagyobb komolysággal és alapossággal dolgozzék prédikációjának előkészítésén és formába öntésén... Soha abba nem hagyhatjuk a próbálkozást, mérlegelést, keresést és fáradozást, hogy megtaláljuk a megfelelő szavakat és azokból kellő módon állítsuk össze prédikációnkat. Aki a keresztyén beszédre nem készül elő gondosan és alaposan, az elássa a rábizott talentumot. Az ilyenre pedig félelmetes ítélet vár.”⁴⁷¹ A bibliai szöveg homiletikai jelentőségének hagyományos meghatározásában fontos gondolat, hogy „a Biblia az egyház könyve, a prédikálás az egyház szolgálata, a prédikátor pedig az egyház szolgálja... és a Biblia, a prédikátor és az egyház kölcsönhatása következtében bekövetkezik egy esemény, amelyben Isten szabadon szól”.⁴⁷² A hagyományos szemlélet továbbá megerősíti a bibliai és teológiai jellegű prédikálást a moralizálással, a népi bölcselkedéssel, a kiteljesedett étellel kapcsolatos jó tanácsokkal szemben.

Dietrich Bonhoeffer (1906–1945)

Dietrich Bonhoeffer szorosabban köti a Barth homiletikájában megjelenő kulcsfogalmakat a prédikációírás folyamatának hermeneutikai követelményeihez⁴⁷³ és több dinamizmust kölcsönöz annak. Homiletikai programjába visszakerülnek a dialektika-teológia által száműzött antropológiai elemek, bár nála is hangsúlyos az a dogmatikai tétel, miszerint „a prédikáció szava a testet öltött Krisztus maga”, ill. az, hogy az Írás szava „biztos, világos és egyszerű”.⁴⁷⁴ Fontos gondolata, hogy a textussal szemben megélt hűség⁴⁷⁵ kifizetődő és felvértez azzal a bizalommal, hogy a textusnak alkalmas és alkalmatlan időben, mindenkor lesz mondanivalója a gyülekezet számára.⁴⁷⁶ Értekezésében is fontos elem a textusszerű prédikációk hallgatókra tett befolyása, amely a templomba járok, az igehallgatók biblikusságának a kiművelésében, az Írás használatának nagykorúságában, önálló ítélőképességük fejlődésében tárul fel. Bonhoeffer ennél is továbbmegy amikor így fogalmaz: „a textus határozza meg a prédikáció felépítését... a textusszerű prédikáció a mintaprédikáció... Minden textus a legkülönbözőbb lehetőségeket kínálja a diszpozícióra. Ezeket a lehetőségeket legjobban maga a szöveg teszi nyilvánvalóvá”.⁴⁷⁷ Az anyag közlésének formáinál hosszú ívet rajzol meg a cicerói, augustinusi⁴⁷⁸ és a reformátor hyperiusi elméletek

⁴⁷¹ Uo. 30.

⁴⁷² LONG: *A prédikálás tanúbizonysága*, 45.

⁴⁷³ Vö. ENGEMANN: *i.m.*, 110.

⁴⁷⁴ BONHOEFFER: *Homiletika*, 14.

⁴⁷⁵ A textussal szemben megélt hűség egyik alakzatának tekinthető a textus irodalmi sajátosságainak a felhangosítása, a munka, a megbirkózás, az exegézis – ami értékeket teremt – az akadémiai körben, a szolgálatban, a lelkiességben: hűséget, kíváncsiságot, rácsodálkozást, elköteleződést, kitartást, rezilienciát, ellenállóképességet.

⁴⁷⁶ BONHOEFFER, Dietrich: *Homiletika*, 38.

⁴⁷⁷ BONHOEFFER: *i.m.*, 37.

⁴⁷⁸ Cicero *Retorikája* alapján Augustinus a *De doctrina christiana* munkájában a prédikáció három funkciójáról beszél: docere, delectare, flectere (IV, 12–27).

között, melyek közösen a pszichológia értelemre, akaratra, és érzelmre való felosztásához igazodnak és így körvonalazódnak a tanítás, építés és térítés igehirdetői szándékok formai megnyilvánulásai. Mindhárom prédikációtípusnak a textus szolgálatában kell állnia, a textusnak uralkodnia kell, az igehirdetőnek háttérben kell maradnia, hiszen „csak Isten hívhat Igéje által megtérésre”. A prédikáció formájára nézve a homiletika irányvonalakat nyújt, és nem alternatívákat. A textus lesz az a végső fórum, amely dönthet a prédikáció formájáról és összehangolja, illetve mederben tartja az igehirdetői szándékokat és a hallgatók pszichológiai diszpozícióit. Az embrionális állapotban levő felismeréseket legmesszemenőbben Thomas G. Long karolta fel, ezért később több figyelmet szentelünk neki. Mindazonáltal Bonhoeffer tisztázza, hogy a forma térnyerése vagy hangsúlyozása nem tekinthető teológiai vagy lelkipásztori teljesítménynek, hanem a dolgok természetes kibontakozását kell szemlélni benne, egyre nagyobb álmélkodással és gyönyörködéssel. „De a prédikációban nemcsak a lelkész saját magával szemben felállított teljesítményéről van szó, amellyel a gyülekezet előtt igazolja, hogy ő erre is képes, hanem a prédikáció elsősorban és mindenekelőtt a „Krisztusról való boldog kiáltás” (Luther).”⁴⁷⁹ A biblicitás barthi (ön)fegyelem karaktere tehát Bonhoeffernél is lényegesnek mutatkozik, abban az értelemben, hogy az igehirdető habitusának minden esetben a gyülekezet nagykorúságát kell szolgálnia.

3.1.2. A hagyomány megkérdőjelezése. A bibliai szöveg jelentősége az új homiletika térnyerésében.

Az alábbiakban elsősorban az új homiletikához kapcsolódóan teszek pontszerű utalást arra, hogy az elmúlt 70–80 évben milyen szellemi és társadalmi változások állították kihívás elé a hagyományos felfogást.

1. A szakirodalom matematikai pontossággal jegyzi az új homiletika irányzat „születési bizonyítványának” adatait. Azok a társadalmi változások, amelyek a 20. század közepén következtek be Észak-Amerikában, az egyház igehirdetésében is éreztették hatásukat. Az 1960-as években lezajló társadalmi változások, illetve a nemi és drogforradalom a tradicionális tekintélyrombolással álltak összefüggésben. Minden autoritás gyanút keltett, legfőképpen az egyház és a vallás, mint a tradicionalitás összimbólumai. A prédikátorok és az igehirdetések kereszttűzbe kerültek. Fred B. Craddock, az új homiletika szülőatyja később felismerte:

„1965-ben tudatában voltam a 60-as évek forradalmának... amivel nem voltam tisztában az az, hogy a forradalom milyen mélyen megtámadta a hagyományt és a tekintélyt, beleértve a szószéket is.”⁴⁸⁰

Ettől kezdődően a *hídepítés* (John Stott⁴⁸¹) mint az új homiletika mozgalom esszenciája és hajtóereje járta be a maga elsőprő útját a tekintélyrombolás ellenhatásaként. A hídepítés abból a revelációból fakadt, hogy a prédikátor szerepe nem csak a bibliai üzenet kifejtésében mutatkozik meg, hanem abban is, hogy ezt az üzenetet megfelelőképpen közvetítse a sajátos kulturális kontextus által formált, földrajzilag behatárolt ember és közösség számára.

2. Clyde Fant szerint a keresztyén igehirdetés történeti értékelésében egyfajta ciklikus mozgás ismerhető fel, amely az alábbi szakaszokkal azonosítható: keresés, felfedezés, izgalom, rutinizálódás, unalom és kiábrándulás.⁴⁸² Mivel a konvencionális igehirdetés egyre inkább ősköveletként állt az egyházi élet középpontjában, a kiábrándulás, a csalódottság, a frusztráció

⁴⁷⁹ BONHOEFFER: *i.m.*, 38.

⁴⁸⁰ CRADDOCK, Fred B.: „Inductive Preaching Renewed,”. In: *The Renewed Homiletic*, ed. O. Wesley Allen, Minneapolis, Fortress Press, 2010, 41.

⁴⁸¹ STOTT, John R.W.: *Between Two Worlds: The Art of Preaching in the Twentieth Century*, Grand Rapids, Eerdmans, 1982, 128.

⁴⁸² FANT, Clyde E.: *Preaching Today*. Harper & Row, New York 1975, 10.

elkerülhetetlen volt. Az új homiletikában a rutinizálódás és kiábrándulás belső folyamatai kereszteződtek a külső társadalmi változásokkal, ez pedig létrehozta a keresés, majd a megújulás tereit.

3. A megújulás a *lelkipásztor központúság* destrukciójával kezdődött. A prédikátor többé már nem „használhatta” szuverén módon prédikációit arra, hogy általuk megmondja az embereknek, mit higgyenek és miért higgyenek. A meggyőzést, a tanítást, a figyelmeztetést a hagyományos prédikáció béklyóinak tekintették. A gyülekezet, a hallgató passzív szereplőként volt jelen ezekben a frontális modellekben. A lelkipásztor központúságon túl a *téma- és gondolatközpontúság* is hozzátartozott a hagyományos igehirdetés védjegyéhez. Egy tézis fölvezetését pontokban követte az argumentáció, a végén pedig a konklúzió. Ez a séma a Szentírás redukciójához, a műfaji sokszínűségek homogenizálásához vezetett, és kevésbé juttatta érvényre annak tapasztalati és érzelmi dimenzióit. David Buttrick „desztilláció”-nak nevezi ezt a redukcionizmust, amelyet érzékletesen ír le: ezek a prédikátorok nem tesznek egyebet, mint hogy leforrázzák a bibliai szövegeket, és így találják meg a gondolatot és a témát.⁴⁸³ Az új homiletikának ezen ága a bibliai történetkritikában bekövetkezett fordulatokat követte. A bibliai szövegek háttérére, a *Sitz im Leben*re és a különböző forrásokra vonatkozó kutatásokat egy új tendencia váltotta fel, amelyben egyre nagyobb teret kapott a bibliai szöveg végső formája iránti érdeklődés. Az új homiletikának tehát témánk szempontjából fontos hozamát láthatjuk abban, hogy felismeri a bibliai szöveg szövegszerűségét, annak tartalmi és formai elemeinek együttes hangsúlyozásával. Sidney Greidanus így foglalja össze a homiletikában bekövetkezett paradigmaváltást: ez a kor elhozta ama felismerést, hogy „a Szentírás elsősorban [first] és végső soron [finally] irodalmi tárgy [object]”.⁴⁸⁴ Az új homiletika ernyője alatt tehát a 20. század történelmi, társadalmi, irodalomelméleti és teológiai változások együtthatása lép működésbe, és ez leleplezi a hagyományos igehirdetés legfőbb mulasztásait. A mulasztások többek között a bibliai szöveg szerepét, illetve szereplését is érintik.

4. Az új homiletika fent említett törekvései és eredményei három kulcsszó köré csoportosíthatóak. A szakirodalom egy olyan „homiletikai családról” értekezik következetesen, amely legalább három, jól körülhatárolt téma köré szerveződik: a hallgatókhoz, az élményhez és az alternatív igehirdetési formákhoz való odafordulás.

a) *A hallgató mint a lelkipásztor partnere;*

Ronald J. Allen, Thomas G. Long, O. Wesley Allen Jr.⁴⁸⁵

Kétségtelen, hogy a prédikáció mindig is egy hallgatósághoz kapcsolódott mindegyik korban. Az új homiletika irányzatai a hallgatóközpontúság (*reader-response*) konstrukcióját a lelkipásztor-központúság destrukciójához használták. Amerika tekintélyromboló társadalmában egy újabb tekintély tűnt fel disszonáns módon a horizonton: a *hallgató tekintélye*. Ebből is kitűnik, hogy nincs tekintélyrombolás tekintélyépítés nélkül. Fred B. Craddock volt az első olyan homiléta, aki megteremtette a „hallgatók által vezérelt homiletika” paradigmáit a dialógusszerű prédikációalkotás által.⁴⁸⁶ Ez az úgynevezett induktív prédikálás

⁴⁸³ BUTTRICK, David: *Homiletic: Moves and Structures*. Fortress Press, Philadelphia, PA 1987, 265.

⁴⁸⁴ GREIDANUS, Sidney: *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature*. W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Mich 1988, 50.

⁴⁸⁵ ALLEN, Ronald J.: The Turn to the Listener: A Selective Review of a Recent Trend in Preaching. In: *Encounter* 64 (2003/2), 166–196. Long, Thomas G.: And How Shall They Hear? In: O’Day, Gail R. – Long, Thomas G. (eds.): *Listening to the Word: Studies in Honor of Fred B. Craddock*. Abingdon Press, Nashville 1993, 167–188. Allen, O. Wesley Jr.: Introduction: The Pillars of the New Homiletic. In: Allen, O. Wesley Jr. (ed.): *The Renewed Homiletic*. Fortress Press, Minneapolis, MN 2010, 8.

⁴⁸⁶ CRADDOCK, Fred: *As One without Authority*. Revised edition. Chalice Press, Saint Louis, Mo 2001, 46.

a sajátos, személyes tapasztalatból indul az általános konklúziók irányába, de itt is fontos, hogy a hallgatóknak meg kell legyen a saját konklúziója, ami adott esetben jó, ha különbözik a lekipásztorétól. A nyitott és sokféle konklúziók lehetősége a befogadó közeg peremegzisztenciájára hivatott megoldást nyújtani, ám a kérdés ennél jóval árnyaltabb, ha figyelembe vesszük azt a homiletikai szemléletet, amely szerint a lekipásztor tulajdonképpen *hallgató a hallgatók között*.⁴⁸⁷

b) Az élmény, mint a prédikálás legfőbb célja

Mi a prédikálásunk célja? A tanítás, a meggyőzés, a viselkedés befolyásolása, a hitre juttatás? Augustinus például a retorika célkitűzéseit egy az egyben a prédikáció célkitűzéseinek tekinti. A prédikáció célja ennek értelmében nem más, mint a tanítás (*docere*), gyönyörködtetés (*delectare*) és meggyőzés (*movere*).⁴⁸⁸ A kérdés tehát nem újkeletű. A rá adott válaszok széles spektruma, valamint összetettsége azt mutatja, hogy nincs abszolút felelet. Az új homiletika válasza is inkább releváns és aktuális, mintsem végérvényes és lezárt. Bár a téma- és gondolatközpontúság a prédikációk logikai linearitásával szemben jól követhetőnek számítottak, mégis megfogalmazódott az igény arra, hogy a prédikációk ne csak didaktikai eszközök, intellektuális alkotások legyenek.⁴⁸⁹ Többnek, másabbnak? kellene lenniük. A többletet végül az úgynevezett „új hermeneutika” nyelvi és filozófiai mozgalom jelmondatának homiletikai abszolválása teremtette meg: „nem mi értelmezzük a szövegeket, hanem ők értelmeznek minket”.⁴⁹⁰ A prédikáció eseményében a megtapasztalás és az élményszerzés elősegítése lett az új cél. Vagyis a prédikáció olyan esemény, amelybe bevonódnak a résztvevők, jelenlévők, és ez a bevonódás érintetté tesz, vagyis élményként raktározódik el. David Buttrick azáltal differenciálta az élményorientációt, hogy bevezette a *transzformáló igehirdetés* koncepcióját. Az igehirdetésnek a hallgató hitbeli beállítottságának alakítására kell néznie, s ezért arra összpontosít, hogy mi zajlik le a hallgató „belső világában” a prédikáció hallgatása alatt.⁴⁹¹ Többek között Eugene Lowry homiletikai megközelítése is ezen az irányvonalon halad. Jellemző rá, hogy irányultságában összefonódik a tapasztalás és az esemény: az igehirdetés olyan élményalapú esemény, amely a meglepetés, váratlanság eszközén keresztül juttat fordulópontra. Ezt pedig leginkább a narratív prédikálással lehet elérni.⁴⁹²

c. Alternatív formák keresése

A fenti útkeresés tükrében elkerülhetetlennek tűnik a prédikáció formai megújítása. A súlypontok megváltozása új kereteket, formákat követel. Az új homiletikát megelőző prédikációkat általában az arisztotelészi retorika képződményeiként értékelik. Ennélfogva formai szempontból a bibliai alapvetés hiányzott. Ezt a „homiletikai rést” ismerte fel Henry Grady Davis, és írta meg *Design for Preaching* című, úttörőnek számító munkáját (1958). Forradalmi megközelítésében az *organikus igehirdetés* eszméjét vezette be.⁴⁹³ Az igehirdetést a fa növekedésével ábrázolja, amely mélyre ereszti gyökereit az ige talajába, és amely képes

⁴⁸⁷ DINGEMANS, Gijsbert D. J.: *Als hoorder onder de hoorders. Een hermeneutische homiletiek*. Handboek praktische theologie. J. H. Kok, Kampen 1991.

⁴⁸⁸ AUGUSTINE: *On Christian Doctrine. In Four Books*, Grand Rapids, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, 174.

⁴⁸⁹ LONG, Thomas G.: *A prédikálás tanúbizonysága*. Ford. Tárkányi István-Attila, Koppándi Botond Péter. Teológiai Praxis. Exit Kiadó, Kolozsvár 2019, 140.

⁴⁹⁰ RANDOLPH, David J.: *The Renewal of Preaching*. Fortress Press, Philadelphia 1969, 19.

⁴⁹¹ BUTTRICK, David: *Homiletic: Moves and Structures*, 301.

⁴⁹² LOWRY, Eugene L.: *The Homiletical Plot: The Sermon as Narrative Art Form*, Westminster John Knox Press, Louisville 2001, xx.

⁴⁹³ DAVIS, H. Grady: *Design for Preaching*. Augsburg Fortress Press, Minneapolis 1958, vi.

táplálékot nyújtani és a szemet is gyönyörködtetni. Következtetése szerint „az élet a forma és a lényeg egységében létezik. Ezek az elemek. Forma nélkül hiábavaló az anyag és hiábavaló a gondolat”.⁴⁹⁴ Davis homiletikai magvetése termő talajra talált az új homiletika körein belül, s ez különösképpen Thomas G. Long elméletalkotásában érzékelhető. Látjuk tehát, hogy a bibliai szöveg jelentősége nem is annyira a tartalom miatt, hanem a formakeresés apropóján kezdett felértékelődni. A Szentírás nemcsak a mondanivaló forrásaként jelenik meg, hanem annak forrásaként is, hogy miként kell prédikálni. A *mit* és *hogyan* összhangja nem mesterségesen fabrikált egységben létezik, hanem ez a Szentírás természetéből fakadó sajátosság. Természetesen ez nem mindig evidens az igehirdetők körében. A formák keresése az irodalmi dimenzió túl a hallgatás pszichológiája felől is motiváltnak látszott. Az emberi figyelem mintázatai iránti érzékenység kopernikuszi forradalom módjára épült be szolidan az (új)homiletikai diskurzushoz. Melyik az a forma, ami leköti a figyelmet, amely a legnagyobb hatást tud gyakorolni a hallgatókra? Erre akár végtelen mennyiségű válasz is születhet, hiszen gyülekezetként, kultúraként más és más forma korrelál. A forma tehát attrakcióként és ízfokozóként is hathat az élményorientáció kontextusában, és létrehozza a formák harcát. Ez az irány viszont a *mit* és a *hogyan* kapcsolatát lazítja fel. Az üzenet, a kerügmá prioritását túlnővi az igehallgatókhoz való alkalmazkodás. Erre adott reakcióként tekinthetünk Kodácsy Tamás „homiletikai aptum” nevű koncepciójára, amely által az válik hangsúlyossá, hogy „a *mit*-ben benne foglaltatik az alkalmazkodás *hogyanja*.” Továbbá: „A *hogyan*-ból az inkarnációból kell levezetnünk, ahogyan Isten Jézus Krisztusban alkalmazkodott az igehallgatók világához. Minden olyan új homiletikai módszertan, amely nem vezethető vissza a kijelentés legnagyobb *hogyanjára*, az inkarnációra, eleve kudarcra van ítélve, mert a forma és a tartalom különválasztásával arra a csodára mond nemet, amely a testté lett Igében egyesítette a formát és a tartalmat, a szituációt és az üzenetet.”⁴⁹⁵

3.1.3. A bibliai szöveg homiletikai jelentőségének jelenlegi perspektívái

3.1.3.1. Igazság, kötelező erő, megbízhatóság

Az előző fejezetben érintett konfesszionális, történeti és teológiai elemekről hasznos áttekintést és keresztmetszetet találunk Wilfried Engemann prédikációelméletében. Szerinte a bibliai szöveg hagyományos értelemben a prédikáció üzenetének *igazságát, kötelező erejét és megbízhatóságát* szolgálja. A három címszó kidolgozásában egyszerre utal a hagyományos megközelítés problémáira és a jelenlegi perspektívákra, amelyeket igyekezünk mi is figyelembe venni.⁴⁹⁶

A bibliai szöveg, mint az igazság forrása

A bibliai hivatkozás, mint az *igazság* forrása vagy az igazság érve a szöveg tartalmához vagy üzenetéhez kötődik. A prédikáció *objektivitását* a textusszerűségből nyeri (reprezentációs⁴⁹⁷ vagy tanítói funkció). Miért alakult ki az idők folyamán az objektivitás iránti igény? Engemann szerint a textusszerűségnek ez az aspektusa abból a nehézségből születik, hogy a prédikátorok hiányosságként élik meg a jelenben azt, hogy Isten üdvözítő tevékenysége sosem ragadható meg közvetlenül. A hallgatók számára is kihívást jelent, hogy az Isten országának eljövételére

⁴⁹⁴ Uo.

⁴⁹⁵ KODÁCSY Tamás: *A homiletikai aptum. Hogyan lesz a szószéki beszédből igehirdetés?* Károli Könyvek, Monográfia. Questiones Theologiae 13. Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, Budapest 2019, 148.

⁴⁹⁶ ENGEMANN: *Homiletics*, 102.

⁴⁹⁷ Engemann szerint Karl Bühler háromtényezős kommunikációs modellje megfeleltethető a prédikáció funkciójának hagyományos hármass felosztásának: jelölő vagy konatív funkció – paraklézis, hivatkozó vagy reprezentációs funkció – tanítás, önkifejező vagy önfeltáró – bizonyágtétel. Ld. bővebben ENGEMANN: *Homiletics*, 57; BÜHLER, Karl: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Stuttgart, Lucius & Lucius, 1999, 10.

utaló jeleket a mindennapi eseményekben vagy a világ menetében folyamatosan felismerjék és értelmezzék. Mindez csalódással töltheti el a prédikátorokat és saját bizonyágtételük megkérdőjelezése könnyen terhelheti a lelkipásztori szolgálatuk hatékonyságát. Kézenfekvő tehát a szöveg igazságára hivatkozni és azt állítani a hitetlennek vélt ígéretek hitelessége érdekében. Korábban már láttuk történeti párhuzamait annak, ahogyan az igehirdetés hitelességét szövegek tekintélyéből nyeri.⁴⁹⁸ A „megmondatot” (ἠκούσατε ὅτι ἐπρέθη - Mt 5,38) és „megíratott” (διότι γέγραπται - 1Pt 1,16) formuláknak az Újszövetség irodalmában hitelesítő funkciójuk van és bizonyítékként szolgálnak. Egyrészt az evangélium kommunikálásának sajátos retorikai elemei ezek, másrészt magának az üzenetnek a részei, hiszen jó hír, hogy az ígértet egy része beteljesedett. Azonban a bibliai szövegre való hivatkozásnak napjainkban több nehézséggel kell megküzdnie. A történeti-bibliai párhuzamok már nem elegendőek ehhez. A ma igehallgatója számára nem egyértelmű az a tézis, hogy „jó és hasznos a bibliai szövegek értelmezése és magyarázata”.⁴⁹⁹ Nagy István a legsürgetőbb gondnak a prédikáció hatásának csökkenését nevezte, jellegzetes szóhasználatlalt annak „visszhangtalanságát”.⁵⁰⁰ A kiüresedő templomokkal egyenes arányban szaporodnak a homiletikai szakkönyvek. Ennél a körképnél nagyobb nyugtalanságot kelt az a megfigyelés, hogy azok az igehallgatók, aki még megjelennek az istentiszteleteken „jelen vannak, de nem látszik az eredmény. Természetesen vigasztalhatjuk magunkat ilyen módon: más a vető és más az arató, meg Augustinus nyomán azt is mondhatjuk: tisztulnak közben. Van ezekben igazság, de részigazságok, mert az evangélium által munkált új élet megszületésének látható, tapasztalható jelei vannak. Mi pedig azt tapasztaljuk, hogy híveinknek tekintélyes része teljesen érzéketlen és érintetlen az evangélium iránt. A félreértésekről még nem is beszéltem.”⁵⁰¹ Ez a jelenség hatással van a lelkészképzésre is. A teológiai képzés szövegorientáltsága összetűzésbe került az egyházban tapasztalt bibliai dezorientáltság jelenséggel, triviális megfogalmazásban a bibliaismeret hiányával, a Bibliával szembeni közömbösséggel. Manfred Josuttis ennek értelmében beszél arról a vonakodásról, amely az egyház szolgáin végighullámszik és amely olykor „tiltakozás azzal az akadémikus eljárással szemben, amelyet, éppen a bibliai és egyházi tradíció érdekében, ezekkel a szövegekkel folytatnak”.⁵⁰² Egybecsengenek Josuttisnak és Engemannnak a kihívások mezsgyéjén születendő perspektívái. Josuttis abból indul ki, hogy ebben a krízisben az a legjobb, ha a lelkipásztor Bibliához fűződő kapcsolatát nem a „birtoklás”⁵⁰³, hanem a „vagyok” létmódja mentén szemléljük.⁵⁰⁴ „A bibliai egzisztencia, a Bibliában benne élni ez esetben azt jelenti: úgy *tapasztalni* meg a szent hagyományt, mint az élethez nélkülözhetetlen ennivalót.”⁵⁰⁵ Engemann a közömbös egyháztagok belső monológjait hangosítja fel, amelyek ekképp parafrázálhatóak: Miért érdekelne az engem, ami a szószéken elhangzik? Semmilyen alapvető, logikus útmutatás a Biblia tekintélyéről nem segít. Nem a Biblia tekintélyének eszmei és hitvallásos jellege az, ami önmagában képes hatni rám, hanem az a *személyes* tapasztalat, hogy jó ez számomra. Igazán

⁴⁹⁸ ENGEMANN: *i.m.*, 103.

⁴⁹⁹ JOSUTTIS, Manfred: *A lelkész más. A jelenkori pasztorális teológia néhány szempontja*. Kolozsvár, Exit Kiadó, 2017, 183.

⁵⁰⁰ NAGY István: *A homiletika mai kihívásai*, 2012,

https://regi.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2013/1/18/nagy_istvan_a_homiletika_mai_kihivasai.pdf (Utoljára megtekintett: 2024.08.08.)

⁵⁰¹ NAGY István: *A homiletika mai kihívásai*, 2012,

https://regi.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2013/1/18/nagy_istvan_a_homiletika_mai_kihivasai.pdf (Utoljára megtekintett: 2024.08.08.)

⁵⁰² JOSUTTIS: *i.m.*, 182.

⁵⁰³ A birtoklás arra vonatkozik, hogy az igehirdető egyre több ismeretet, tudományos elméleteket, módszereket és képességeket birtokol. A felkészültség viszont nem jelenti azt, hogy a bibliai életbe is belenőtt.

⁵⁰⁴ JOSUTTIS: *i.m.*, 183.

⁵⁰⁵ Uo.

szükségem volt rá.” A tekintély elvi, hitvallásos vagy történeti hangsúlyozása/hivatkozása helyett, a „posztformulák” idejében, az erőfeszítéseknek arra kell irányulniuk, hogy a tekintélyt a lelkipásztor a hallgatókkal együtt *bizonyossággként élje meg*. Ennek a perspektívának legtisztább analógiáját találjuk a feltámadástörténetekben, közelebbről abban a beszámolóban, ahol Jézus felszólítja a tanítványait, hogy dobják ki a hálójukat a hajó jobb oldalára. Amikor a háló roskadozásig megtelt hallal, a tapasztaltak meggyőzték őket arról, hogy mindez a Feltámadottnak köszönhető. Mi is részesülhetünk az élet teljességében, ha elkötelezzük magunkat Isten akarata mellett. A lelkipásztor buzdíthatja a gyülekezetet arra, hogy Jézus Krisztus feltámadásával kapcsolatos kételyeitől úgy szabaduljon meg, hogy cselekszi Isten akaratát, és ezáltal megtapasztalja a feltámadás erejét. Ez az az igazság, ami az *engedelmességben* tárulkozik fel. Az engedelmesség által a lelkipásztor kifejezi, hogy az igazságot az igében és nem önmagában keresi, evangéliumot a szövegben és a betűben. Legvégül éppen az engedelmesség gesztusa miatt a prédikáció folyamatában nem a szöveg a végső tanú. A prédikátor az evangélium hirdetésének utolsó láncszemeként maga válik „végső tanúvá”, és az igehallgató pedig a prédikáció révén az evangélium „végső tanúja” a világban.⁵⁰⁶ Konklúzióként Engemann aláhúzza: a prédikálás során az igehirdető személyi, kommunikációs és hitvallói kompetenciáinak gyakorlása által tesz az evangéliumról konkrét, jellegzetes, egyedi és minden önkényességtől mentes végső tanúságtételt.

Intermezzo: Praktikus homiletika (Nagy István)

Mindazonáltal vannak olyan homiletikusok, akik kétellyel fogadják ennek a perspektívának az empirikus élet. Nagy István például kevésnek találja a homiletikának a misztériumtól az empiria felé való elfordulását. Ez a fordulat a prédikációt kommunikációelméleti, csoportdinamikai és retorikai eseménynek tekinti. Szerinte az igehirdetések visszhangtalansága összefüggésben van az igehirdető felelősségének a pneumatológia kárára történő túlhangsúlyozásával. „A homiletika klasszikus tartalmi elemeit nem szabad elvetni, de jobban kell prédikálni.” A mai prédikálás „terápiájának” nevezett felsorolásában egy olyan praktikus homiletika irányvonalait határozza meg, amely a klasszikus elemeket gondolja újra. Az első két pont olyan felszólításokat tartalmaz, amely a prédikáció tartalmi (A textusból prédikáljunk) és formai (Legyen rendje a prédikációnak) sajátosságaira tér ki.⁵⁰⁷ Kutatásom által azt szeretném hangsúlyozni, hogy a két felszólítás tulajdonképpen egy: aki a textusból prédikál, az nem kell külön gondot fordítson a rendre és a formára.

A bibliai szöveg és a prédikáció kötelező ereje (Verbindlichkeit/ reliability/követelménye)

A bibliai hivatkozás másodszor képes *kötelező érvényt* tulajdonítani a prédikációnak miközben a hallgatók számára olyan mondanivalót kínál fel, amely *releváns* a hit, gondolatok és cselekedetek számára (jelölő, parakletikus funkció). Bibliai szöveg nélkül az igehallgatók csupán a lelkipásztor magánvéleményét hallják, amely aligha elegendő arra, hogy életet átalakítóan, sürgetően szólaljon meg. Az ige üzenete viszont több mint egy emberi vélemény, amelyre elutasítóan vagy egyetértően reagálhatunk. Az újszövetségi levélirodalom számos példát nyújt abban is, ahogyan a szerzők világossá teszik, hogy buzdításuk alapja nem személyes véleményük, hanem az evangélium.⁵⁰⁸ Alfred Dedo Müller élesen fogalmaz: „az

⁵⁰⁶ ENGEMANN: i.m., 105.

⁵⁰⁷ NAGY István: *A homiletika mai kihívásai*, 2012,

https://regi.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2013/1/18/nagy_istvan_a_homiletika_mai_kihivasai.pdf

(Utoljára megtekintett: 2024.08.08.)

⁵⁰⁸ Péter első levelének szerzője is az isteni kijelentésből kiindulva fogalmazza meg buzdításait: „ti is szentek legyetek egész magatartásotokban, mert meg van írva: «Szentek legyetek, mert én szent vagyok»” (1Pt 1,15–16). A levél paraklézise Isten minden emberi cselekvést megelőző kegyelmes cselekvésén alapul. A szöveg kulcsszava nem véletlen Isten akarata, aminek még az apostoli tekintély is alárendelődik.

egyháznak garantálnia kell, hogy a prédikáció ne váljon a féktelen szubjektivizmus vagy a merev intellektualizmus kapujává.”⁵⁰⁹ Ebből kitetszik az is, hogy az üzenet fontossága és sürgetése érdekében nem elég a lelkipásztor lelkiismeretére hagyatkozni, hanem kollektív, összegyházi (strukturális) elköteleződésnek kell megmutatkoznia ezen a téren. Az elháríthatatlanság kapcsán Engemann részletezi azt a nehézséget is, hogy a szöveg megszólaltatása hagyományosan Isten hangjának a megszólaltatását jelentette. Ez az isteni hang ott van a szövegben, és a szövegorientáltság nem jelent mást, mint ennek a hangnak a kiszabadítására tett merész mozdulatot. A barthi homiletikában találkoztunk azzal a szemlélettel, hogy a bibliai szövegnek meg kell tisztítania minket minden személyes véleményről, kívánságtól és gondolattól. Csak azt kell kihallanunk belőle, amit az Ige mondani akar, nem pedig azt, amit egy tágabb réteg, szűkebb gyülekezeti közösség vagy a szívünk hallani szeretne. Isten mondanivalójába semmilyen téma, indíték, fókusz és funkció nem szólhat bele.⁵¹⁰ Ezeket a kijelentéseket nyilván nem lehet függetleníteni attól az egyházi kontextustól, amelyben megfogalmazódtak, de szükséges újszerűen megvizsgálni és feltárni azokat a kritikus pontokat, amelyek a prédikáció átalakító hatásába vetett bizalomindexre jó hatással van. Ebből a szempontból egyetértünk Engemannal, hogy a bibliai szöveg *követelményeiről és szándékairól* nem magától értetődő, hangzatos princípiumok által, hanem egy folyamat mentén bizonyosodhatunk meg.⁵¹¹ Nem meghirdetett igazságok által, hanem a szöveggel való *szembesülés* (előkészületek, hirdetés, hallgatás) révén győződhetünk meg annak szándékairól és kívánalmairól. Ez nem jelent kevesebbet annál mint, amit Long is állít: „a prédikátor szemszögéből a textus egy élő erőforrás az ő hitközössége számára, nem pedig egy egyszerű történelmi örökség”.⁵¹² A textusról így derül ki az, hogy mindig „tesz valamit” velünk/munkál valamit bennünk, ami végérvényesen megváltoztatja a saját és a közösség identitásunkat.⁵¹³ Csakis ebben az értelemben válik a textus „jogigénye”⁵¹⁴, szándéka és célja történetivé, magába olvasztva az igehirdető és igehallgató tanúságtételeit. Hasonlóan vélekedik Long is erről. A Biblia nem egy technikai értelemben vett szöveggyűjtemény. A keresztyén közösség kontextusában értelmezett bibliai textusoknak az a céljuk, hogy a keresztyén identitást alakítsák, ezért az igehirdető feladata nem „egy elvont gondolat” kibányászása vagy egy „megfoghatatlan esztétikai tapasztalat” kiemelése, hanem az, hogy rámutasson a textus hatására.⁵¹⁵ A bibliai szöveg dinamikussága azt jelenti, hogy „minden vonatkozása – fogalmai, nyelvezete, irodalmi formái, társadalmi és történelmi elhelyezkedése – együttműködik annak érdekében, hogy hatást gyakoroljanak az olvasóra”.⁵¹⁶ A disszertáció utolsó fejezetében részletesen kiterünk arra, hogy miként valósul meg konkrétan ez a szemléletmód a péteri levélből vett textus esetében.

A bibliai szöveg és az igehirdető megbízhatósága (Verlässlichkeit/credibility)

Harmadszor a bibliai szöveg az igehirdető *hitelességével* is összekapcsolható. A hitelesség által nő a prédikáció mondanivalójának *plauzibilitása* (önfeltáró, bizonyágtétel). A bibliai szövegre való hivatkozás nemcsak Isten szavának tekintélyével és elháríthatatlanságával függ össze, hanem a hitelesség iránti igénynek is eleget tesz. A Szentírás szilárdsága és érvényessége a prédikációra is átruházódik. Éppen ezért a legmerészebb és legfelkavaróbb tanúságtétel is bizalmat ébreszthet. Ez a „tanúságtétel” nem jelenti a szöveg kijelentéseinek elvont vagy

⁵⁰⁹ MÜLLER, Alfred Dedo: *Grundriss der Praktischen Theologie*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1954, 196.

⁵¹⁰ BARTH: *i.m.*, 53.

⁵¹¹ ENGEMANN: *i.m.*, 108.

⁵¹² LONG: *i.m.*, 147.

⁵¹³ KELSEY, David H.: *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Philadelphia, Fortress Press, 1975, 208.

⁵¹⁴ CRADDOCK, Fred: *A prédikálás*. Pápa, DRE, 2018, 56.

⁵¹⁵ LONG: *i.m.*, 150.

⁵¹⁶ Uo. 148.

parafrázisszerű ismétléseit. Korábban már érintettük azt a nyugtalanító körülményt, ahogyan a dialektikus teológia utolsó korszakában a szövegfetisizmus révén a saját tapasztalat, érzések és az önálló gondolkodás jelentősége a hit elsajátítása és kommunikáció szempontjából tabuizálódott.⁵¹⁷ A hitelesség az igehirdető személyes bizonyágtételének és világos teológiai állásfoglalásának mezsgyéjén születik. Isten, egyrészt a Szentírásban mutatja meg magát, hogy kicsoda ő számunkra. Másrészt viszont saját életünkben és kapcsolatainkban is megtapasztalhatóvá válik. Ez nem volt másképp a szentírók esetében sem. Pál apostolnál különösen is feltárul ez a jellemvonás, amikor saját erőtlenségét és Isten erejét állítja szembe egymással és így jut el arra a teológiai álláspontra, hogy „amikor erőtlen vagyok, akkor vagyok erős” (2Kor 12,1–10). A tanúságtétel által reprezentált hitelességet hangsúlyozza Thomas G. Long homiletikai ars poetica-ja is: „a prédikáló lelkész tanú, aki a közösség nevében fürkészi az evangélium igaságait, és erről tesz majd bizonyágot; a bibliai szövegek értelmezését is ebben a minőségben kell végezze, a gyülekezet képviselőjeként kell keresnie az isteni üzenet értelmét”.⁵¹⁸ A három megnevezett kategória és azok jelenlegi perspektívái a prédikálás hermeneutikai követelményeinek felmutatására és azok foganatosítására néznek. A Szentírásra, mint „írott szövegre” bizonyos értelmezési feltételek és követelmények érvényesek.

A bibliai szöveg	A prédikáció mondanivalója	A prédikáció funkciója	Jelenlegi perspektívák
Igazság	Objektivitás Tekintély	Reprezentációs/tanítói funkció	tapasztalat engedelmesség végső tanú
Kötelező erő	relevancia	Jelölő/parakletikus funkció	Szembesülés Hatás Jogigény
Megbízhatóság	plauzibilitás	Önfeltáró/bizonyágtétel	Személyesség Tanúságtétel

A következő két alpontban megnézzük közelebbről, hogy a hagyományos elemek és azok megkérdőjelezése miként mutatkozik meg Thomas G. Long és Wilfried Engemann elméletalkotásában.

3.1.3.2. A biblikus igehirdetés és ami mögötte van. Kitekintés Thomas G. Long elméletalkotására

1. Long számára hangsúlyos a *biblikus igehirdetés*, mint olyan koncepció, amely köré egy újszerű homiletikai programot lehet felépíteni. Eszerint a prédikátor teret enged a textusnak, hogy az a prédikáció tartalmára és célkitűzésére nagy hatást gyakoroljon. „Még a legkisebb bibliai textus is nagyobb, mint bármelyik prédikáció”⁵¹⁹ – vallja Long. Ebből is kitetszik, hogy szemléletében a bibliai szövegnek van primátusa a prédikációval szemben. Ez az elsőbbség abban is megnyilvánul, hogy amikor az igehirdető a Szentíráshoz fordul, ugyan jelen vannak a teológiai hagyományok és a hallgatóság élethelyzetei, de a textus az, amely kezdeményezi a vele való beszélgetést és megnevezi a témát.

2. A biblikus igehirdetés Long meglátása szerint többről szól, mint aminek „eddig” mutatta magát. Homiletikájában gondosan kiterjeszti a „biblikus”, olykor közhelyesként hangzó

⁵¹⁷ ENGEMANN: *i.m.*, 110.

⁵¹⁸ LONG, Thomas G.: *A prédikálás tanúbizonysága*. Kolozsvár, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2019, 15.

⁵¹⁹ LONG, Thomas G.: *A prédikálás tanúbizonysága*, 138.

megnevezés jelentéstartományát. A biblikus igehirdetés nem pusztán Bibliáról szóló beszéd, hitbeli tanítások bizonyítása és bibliai elvek gyakorlatba ültetése. De mi ez a többlet? A többlet egyetlen tett kettős irányultságában mérhető: akkor beszélhetünk biblikus igehirdetésről, ha a prédikátor imádságos lelkülettel fordul a Bibliához az emberek nevében, és ezt követően Krisztus nevében szól hozzájuk a hallottak alapján. Long fogalmazásban azt is érzékelhetjük, hogy ebben a homiletikai diskurzusban a bibliai szöveg élő orgánus, élő kapcsolódás a transzcendenciához és a profán szférához. Nem élettelen produktum, amelyet olvasni, „használni kell”, hanem amihez kapcsolódni lehet, amely ki tud bontakozni, meg tud nyílni, mint egy virág, és amelynek erőterében találkozások és tapasztalatok, élmények jönnek létre. Ezek a megnyilatkozások is mind a bibliai szöveg tárgyiasításának ellenében hatnak. A bibliai szöveg jelentősége nem abban áll, hogy mennyire idézik azt, hanem abban, hogy mennyire hitelesen értelmezik a mindennapi tapasztalataink közepette. Edmund Steimle szerint: „Egy prédikáció, amely a Bibliából indul ki és a Bibliával végződik, nem feltétlenül biblikus.”⁵²⁰ Homiletikai exegézise ebből a szemléletből nő ki. A szöveget tekintjük egy új barátunknak, akihez kérdéseket intézhetünk, hogy megismerjük és megértjük a maga sokszínű hangulati töltetében és gazdag élethelyzeteiben.

3. Tudjuk, hogy a bibliai szöveg prédikáció nélkül is Isten kijelentése marad az élet és a hit textusaként. De vajon mi mondható el a prédikációra nézve? Van-e prédikáció bibliai szöveg, textus nélkül? Milyen az a prédikáció, amelynek nincs textusa? Ebben a kérdésben Long bizonyos engedményeket tesz. A kérdés David George Buttrick kutatásában is felmerült: „nincs igazi igehirdetés a biblikus prédikáláson kívül?”⁵²¹ Long viszont ezt válaszolja: nem feltétlenül. Példaként említi a történelemből azokat a témapredikációkat, amelyeket mélyreható és hiteles igehirdetéseknél kell tekintenünk, noha nem egy bizonyos textusra koncentrálnak. A homiletikai valóság eme oldalát *evangéliumközpontú igehirdetésnek* nevezi, mint a biblikus prédikálás egyik sajátos formáját.⁵²²

4. Long erre a végső következtetésre jut: az igehirdetés viszonyítási mércéje *a Biblia mellett hiteles elkötelezettség*. Tehát nem pusztán *a Biblia* a mérce. A biblikus igehirdetés kulcsszava nem a Biblia, hanem az a bizonyos *elkötelezettség*, amely nem spórolható meg akkor sem, ha teljes körű Szentírásismerettel, illetve gyakori Szentírás-használattal rendelkezünk. Tovább szálazva: az elkötelezettség magában foglalja az őszinte és bizalomteljes közeledést, illetve azt a teológiai gondolatot is, hogy benne Isten jelenlétét és akaratát fedezhetjük fel.

Long szerint, noha nem mindig születik konszenzus arra nézve, hogy *mi* is a Biblia, és mit jelent az *ihletett* fogalom, abban mégis közelednek az álláspontok, hogy *mit* tesz a Biblia velünk, akik a hozzá fordulunk és megnyílunk előtte. Walter Brueggemannt idézve: „a valódi szerepünk az, hogy a bibliai szöveg, a textus emberei legyünk”.⁵²³

5. Ugyancsak Brueggemannra hivatkozva jegyzi meg, hogy a bibliai szövegek képesek magukban hordozni azt, amit az *ellenkor szellemeként* ismerünk, vagyis azt a világszemléletet, amely alternatívaként lép fel az éppen aktuális, hódító fogyasztói, militarista, halálközpontú kultúrákkal szemben.

⁵²⁰ STEIMLE, Edmund A.: By What Authority? In: Steimle, Edmund A., Niedenthal, Morris J., Rice, Charles L.: *Preaching the Story*, Philadelphia, Fortress Press, 1980, 12–15.

⁵²¹ BUTTRICK, David G.: *The Use of the Bible in Preaching*. In: Keck, Leander E. et al. (eds.): *The New Interpreter's Bible, Vol. 1. General Articles on the Bible, General Articles on the Old Testament, the Book of Genesis, the Book of Exodus*. Abingdon Press, Nashville 1994, (188–199) 188.

⁵²² LONG: *A prédikálás tanúbizonysága*, 83.

⁵²³ BRUEGGEMANN, Walter: *Inscribing the Text: Sermons and Prayers of Walter, Brueggemann*, ed. Anna Carter Florence, Fortress Press, Minneapolis 2004, 17.

6. Long szerint az igehirdető bibliai szöveggel kapcsolatos kritikai hozzáállása a történeti dimenzió apropóján kell, hogy megjelenjen. Számolni kell azzal, hogy a textusok bizonyos kor és emberek lenyomatait, körülményeit hordozzák, ezért lehet hatékony az úgynevezett *katalitikus bibliaolvasás* (J. Christiaan Beker),⁵²⁴ amelynek értelmében az evangélium kétféle kulturális réteg áthatolásában érvényesül, anélkül, hogy lényege bármiben is változást szenvedne. A bibliai szöveg rendelkezik egy kultúrába gyökerezett identitással, de egy „kultúra felettivel” is, amely szintúgy kultúra által ragadható meg. Kulturálisan kondicionált írás, kulturálisan kondicionált értelmezés és olvasás közé szorított isteni szó, evangélium. A kultúrák, pontosabban az „egykor” és „most” találkozásában lepleződik le a következetesség, vagyis a maradandó jelleg, és az esetlegesség, azaz a korfüggő értelmezés, mint ennek az összetett létezménynek az attribútumai. Long így fogalmaz: „mivel a bibliai szöveg végső címzettje maga Isten, az evangélium áthatja a teljes Bibliát”.⁵²⁵ Azaz: Long homiletikájában a bibliai szöveg egyszerre *kulturális* és *evangéliumi szöveg*. Ezt a kettős meghatározottságot sebészeti pontossággal sem lehet szétválasztani, elkülöníteni, hiszen a konkolyt sem lehet a búzától elválasztani, amíg el nem jön az aratás ideje. Simone Weil sokat idézett mondatát ide kapcsolnám: „Ha korszerűek akarunk maradni, valami örökkévalót kell mondanunk” („To be always relevant, you have to say things which are eternal”⁵²⁶). A bibliai szövegnek, mint evangéliumi szövegnek, mindig lesz aktuális mondanivalója bármilyen jellegű kultúra és kor számára. Long értelmezésében a hitbeli képzelőerőtől függ ennek az aktualitásnak a megragadása.⁵²⁷

3.1.3.3. *Prédikálás egy szöveggel. Kitekintés Wilfried Engemann elméletalkotására*

1. Wilfried Engemann esetében a bibliai szöveg jelentősége közvetett módon a prédikáció jelentősége által ragadható meg. Minél világosabb homiletikai kontúrok mentén határozzuk meg a prédikáció mai szerepét, annál tisztább a bibliai szövegről való gondolkodásunk. Ő úgy véli, hogy a prédikációnak nem lehet csak az a szerepe, hogy a bibliai szöveghez vezesse a hallgatókat. Ez abból is kitetszik, hogy a textus liturgián belüli pozíciójának újragondolását javasolja.⁵²⁸ A prédikációk a különböző élethelyzetben levő hallgatók *kísérői*. A kísérésnek csupán egy része az úgynevezett *hivatkozás, utalás (Bezugnahme)*, amely Engemann homiletikájában központi fogalom. A prédikáció olyan korábbi, régebbi hittapasztalatokra, hittradíciókra hivatkozik, amelyekben keresztül a *hit általi élet* mediációja valósul meg. Megfigyelhető, hogy ebben a homiletikai diskurzusban a bibliai szöveg a tradíció, a hagyomány szóval cserélhető fel (“preaching with a text = the sermon’s reference to the tradition”⁵²⁹).

⁵²⁴ BEKER, Christiaan J.: *Suffering and Hope*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, 25.

⁵²⁵ LONG: *A prédikálás tanúbizonysága*, 88.

⁵²⁶ GUINNESS, Os-SEEL, John: *No God but God: Breaking with the Idols of Our Age*. Moody Press, Chicago 1992, 169.

⁵²⁷ Uo. 89.

⁵²⁸ Engemann arra figyelmeztet, hogy a textusnak a prédikálás elejére időzített felolvasása minimálisra csökkenti a szöveg funkcionális repertoárját, különösen, ha olyan nehéz szövegekről van szó, amelyek lényege csak többszöri olvasás után érthető meg. Az ilyen, csupán egyszer hallott szövegek általában nem is töltenek be tájékoztató funkciót, inkább a prédikáció nyitó rituáléjaként érzékelik őket a hallgatók. Egy szövegnek a prédikáció tartalmára vonatkozó magyarázó funkcióját, valamint érthetőségét növeli, ha a prédikációban később használjuk fel, a szöveg későbbi helyének gondos kidolgozásával, a szöveg által érintett kérdések plauzibilis átbeszélésével - vagy a szöveg által megkérdőjelezett válaszok kifejtésével. A prédikáció legvégére is lehet időzíteni, így megvilágíthatja annak spirituális horizontját, és a hallgatók mindennapi életére nézve kísérő, biztató szavakat hordozhat. Engemann szerint legjobb, ha csupán a narratív textusokat idézzük a prédikálás előtt. ENGEMANN: *Homiletics*, 138.

⁵²⁹ Uo. 87.

2. Idevágó fejezetét úgy építi fel, hogy előbb leleplezi azokat a diszfunkcionális mintákat, amelyek a bibliai szöveggel való találkozás rendjén létrejöttek. Tehát amikor egy bibliai szöveggel találkozunk, akkor nem csak a megértés lehetőségei vannak jelen, hanem a félreértéseké is. Sőt, Engemannt olvasva az a benyomásunk támad, mintha a szöveghez kifejezetten csak „rosszul” tudunk kapcsolódni, és empirikus indikátoroknak nevezi azokat a vakvágányokat, amelyekre gyakorta rátéved az igehirdető. Ilyen például a fókusz nélküli egzegézis, a befejezetlen, szószéki egzegézis, a szöveghűség félreértése, a minimalizált üzenet, a pragmatikus hermeneutika, a szöveg- és koncepciófetisizmus.⁵³⁰ A szövegfetisizmus a dialektikus teológusokat és az Ige teológiája mellett elköteleződő teológusnemzedékeket is érinti, akik nem számoltak eléggé a hallgatók szükségleteivel, igényeivel és hitbeli tapasztalataikkal. Az Ige-teológia árnyékában pedig egyfajta élményciklusos folyamat indult el.⁵³¹ Megismertük egyrészt a Szentírás Istenét, hogyan cselekedett egykor, de azt is meg kell ismerjünk, tapasztaljuk, hogyan cselekszik ma velünk. Ilyen értelemben saját életünk is „textussá” válhat. Ezzel a dimenzióval az Ige teológusai kevésbé számoltak.

3. A bibliai szöveggel való találkozásunkhoz tehát szélsőségek kapcsolódnak: hol mellőzés, hol túlkompensálás történik. Ezeknek tárgyalása után Engemann egy homiletikatörténeti kitekintésben jelzi a sokrétű problémákat és ezeken keresztül mutatja be a bibliai szöveg koronként változó jelentőségét. Megidézve a kezdetek kezdetét arra fordítja a figyelmet, hogy az első igehirdetések nem szövegalapú igehirdetések voltak.⁵³² Az evangélium kommunikálása nem alapigeszzerű volt az őskereszténységben, vagyis az individuális textus helyett gyűjtemények – lásd az Ószövetséget, szóbeli források és kollektív (isten)tapasztalatok alapján hirdették Isten ígését. Így Longgal együtt Engemann is elismeri, hogy nemcsak a textusszerű prédikációk lehetnek teljes jogkörűek, hanem a témapredikációk is. Magyar nyelvterületen ezt talán így különböztethetnénk meg: minden textusszerű igehirdetés biblikus igehirdetés, de nem minden biblikus prédikáció textusszerű. Akadhat olyan mondanivaló, amelyhez aligha kapcsolódik megfelelő passzus, például az abortuszhoz, eutanáziához, a mesterséges intelligenciához. Ez akár szövegrésnek is nevezhető. Ilyenkor legjobb több bibliai passzust „összefésülni”, hogy minél teljesebb, átfogóbb legyen a reflektált kérdés.

4. Engemann mélyrehatóan foglalkozik a szöveghivatkozás, a szövegre való utalás (*Textbezug*) dimenzióival. Kíméletlenül feltárja a prédikátorok hivatkozó, pimasz, bizalmaskodó „nyelvbőlcsészéit”. A „szöveg azt akarja”, „az alapige arra indít”, „a szerző arra gondolt”, „Pál apostol azt szeretné” típusú mondatokat az alapvető homiletikai elvek megcáfolásának tekinti, mivel nem vesszük komolyan a szöveget, illetve a szöveg létrejöttének körülményeit. Erről szól többek között a *közvetlen értelmezés* („unmittelbaren Auslegung“) koncepciója is:

„Ahogyan egy inkarnációsán érvelő teológiának ragaszkodnia kell ahhoz, hogy Isten Jézus személyében az emberi lét feltételei között nyilatkoztatta ki magát, úgy az ő szavára is igaz, hogy – többek között – a szöveg feltételeibe is belép, és a szövegek feltételei között is megnyílik mondanivalója.”⁵³³

Vagyis lehetnek nekünk teológiai gondolataink a szövegről, például Isten szava hozzánk, ám a bibliai szöveg mégiscsak szöveg. Valakik, akik egy bizonyos kornak, kultúrának voltak a tagjai, megfogalmazták, leírták, javították, szelektáltak, ismételték azt – általában meghatározott

⁵³⁰ ENGEMANN: *i. m.* 88–96.

⁵³¹ Uo. 110.

⁵³² Uo. 98.

⁵³³ Uo. 111.

indítékokkal, céllal. Mindig volt egy közösség, amely hallgatta, olvasta, értelmezte, továbbadta, sarkította, elhallgatta, megerősítette, megkérdőjelezte a bibliai szöveget.

Mivel Wilfried Engemann egyoldalúsítónak találja mind a kerügmátikus, vagyis a központi gondolat megtalálásának, mind a történeti, azaz a háttér megértésének modelljét, ezért kidolgozza az úgynevezett *kooperációs és analogikus modell* módszertanát. A bibliai szöveg jelentősége szempontjából ezek a modellek többdimenziósak ábrázolják a szöveget: felismerhető egy külső és belső szint, amelyekhez meghatározott szerzői, olvasói, narrátori, megfigyelői, tanúi, elképzelt olvasói stb. szerepek, attitűdök és történeti, ábrázolt, elmesélt, idézett világok tartoznak. A szöveggel való együttműködés feltételezi a szerepek és a dimenziók közötti navigálás képességét. Az a helyes, ha egy komplex szöveget komplex módon közelítünk meg. A szöveg tehát nem zárt világ, hanem egy folyamatosan táguló, fejlődésre serkentő, új összefüggéseket, új jelentéseket felmutató nyílt rendszer, akárcsak a Földünk: energia szempontjából nyílt rendszer, anyag szempontjából viszont zárt. A Szentírás „köztes szöveg”, köztes stáció (*intermediate station*) a hit továbbadásának útján, az egykori és az aktuális hittapasztalatok között. Miután a mesélő elmondta a történetet, a bibliai előtti hagyományt, a szerző lejegyezte ezeket a történeteket, amely bibliai hagyománnyá lett; ezt valakik értelmezni kezdték – ez a homiletikai hagyomány; ezek után pedig a hallgatókon a sor, hogy saját életükre nézve határozzák meg a szöveg relevanciáját, és így váljanak Isten igéjének cselekvőivé.⁵³⁴

Az analogikus modellben az is világossá válik, hogy homiletikai szempontból nem a végső szöveg érdekli Engemannt, hanem a szöveget létrehozó tapasztalatok, motivációk. Az analógiákat nem a betűbe zárt világban kell keresnünk, hanem abban az „élő valóságban”, amelyben a szöveg megszületett.⁵³⁵ A bibliai szöveg a keresztyén hit és szabadság evidenciájának „irodalmi biztosítóka”, a hitben való járás útikalauza (*vademecum*).

5. Engemannt így foglalja össze a maga homiletikai célkitűzését: a cél nem az, hogy a bibliai szöveget a prédikáció fókuszpontjába helyezzük, hanem az, hogy kiemeljük a Szentírást, mint az élet forrását. Ezért a prédikáció nem a szöveghez kötődik, hanem bibliai hagyományhoz, s mint ilyenhez olyan bizonyágtételekhez, amelyek az életben való boldogulásról szólnak („dealing with text = dealing with life”).⁵³⁶ A szöveg nem szabályok és axiómák gyűjteménye, hanem tapasztalatok (tanúságtételek) tárháza, amelyekhez hozzacsatolódnak a hallgatók hitnarratívái.⁵³⁷ Engemann szemléletében a bibliai hagyomány a következőképpen körvonalazódik: „Minden szövegalapú hagyomány kezdetén vannak bizonyos események (folyamatok, cselekmények, helyzetek, történetek, észlelések), amelyek arra ösztönzik a szerzőt, hogy ezeket beszéddé alakítsa, elbeszélő formába öntse vagy írásban rögzítse jelentésüket egy (biblia)szöveg saját értelmezésére vonatkoztatva. Az elbeszélő vagy szerző elé kerül egy forrás (amely lehet már forgalomban lévő elbeszélés vagy szöveg), amelyből merít és kiválaszt releváns szempontokat, és amelyet végül úgy strukturál, hogy a forráshoz saját szavaival megalkotott magyarázó kísérszövegeket fűz. Ez a folyamat egyfelől egy forrás értelmezését, másfelől egy szöveg előállítását feltételezi. A szerzőknek rendszerint van egy üzenetük, amelyet másoknak szeretnének közvetíteni, különben nem írnának. A létrejövő szöveg egy adott szituációba ágyazódik. A szerzők nem csak bizonyos személyes körülmények

⁵³⁴ Uo. 144.

⁵³⁵ ENGEMANN: *i. m.* 132.

⁵³⁶ Uo. 145.

⁵³⁷ A bibliai hagyomány elég tág fogalom, nem rendelkezik egynemű jelentéssel. Osborne például hermeneutika könyvében a bibliai hagyomány alatt a Szentírás könyveit érti. Ő amellett érvel, hogy a bibliai hagyományok sokfélesége a műfajok, fogalmak változatos világát eredményezik, de tartalmi, jelentéstani szinten – a szöveg mélyebb szerkezetében – a nyelv felszínén észlelhető sokféleség egységessé válik. Ezért a bibliai iratok sokfélesége ellenében megalkotható egy egységes teológia gondolkodás. Ld. OSBORNE: *i. m.*, 314.

között írnak (pl. börtönből). Az is az érdekük, hogy a címzettek adott háttérhelyzetével szemben értelmezhető legyen, és hozzájáruljon a függőben lévő kérdésekre adandó válaszok megtalálásához. A szöveg tehát - bár önmagában véve „üzenet” - a (pl. szóban közvetített) evangélium helyzetelemzésének terméke, amelyet viszont bizonyos helyzetekben Isten-élmények, Jézussal való találkozások vagy a „kinyilatkoztatás” más formái előznek meg. Maguk a szövegek olyan erősen meg vannak terhelve szituációs kontextussal, hogy nem lehet megérteni a tanúságtételüket, ha elvonatkoztatjuk őket azoktól a körülményektől, amelyek között megfogalmazódtak.”⁵³⁸ A prédikációra nézve továbbá megállapítja, hogy a szövegre való hivatkozással tematikus folytonosságot teremt a bibliai hagyomány egy darabja és az evangélium kortárs kommunikációja között. A szövegre való hivatkozás mindig azzal a kérdéssel jár, hogy mit gondoltak és mit hittek a múltban az emberek, amikor hasonló kihívásokkal szembesültek és hasonló tapasztalatokat szereztek. Ezeknek a kihívásoknak és tapasztalatoknak a megértése, amelyek egykor a bibliai szövegek keletkezéséhez vezettek, lényeges része annak a kísérletnek, hogy elhelyezzük magunkat a „hagyományukban”.

6. Értékes adalék Engemann részéről a Szentírás tekintélyének és relevanciájának összefűzése. Rámutat arra, hogy a tekintély a nyomás vagy a kényszer alatt veszíti el igazi jellemvonását. A tekintélyt nem lehet birtokolni, pontosabban a szöveg tekintélye nem önmagától van. Amennyiben nem a *kommunikációs szituáció* szüli meg, akkor az engedelmeskedésnek csupán olyan gesztusaival találkozunk, amelyeket a követelmények, a kényszerítések generálnak.⁵³⁹ A Szentírás nem veszít tekintélyéből azért, mert bizonyos szakaszaival nem értünk egyet, vagy mert olyan megküzdési lehetőségeket tartalmaz, amelyeket ma nem fogadhatunk el. A tekintély *hermeneutikai kategória*, amely a tisztelet megtapasztalásának visszhangja (*echo*) a kommunikációs folyamatokban. A tekintélynek ebben a folyamatban újra és újra kell bizonyítania, „igazolnia magát”, másként hermeneutikai kategóriaként ténylegesen elenyészik vagy elerőtlenedik. Azaz: a tekintélykrízis nem a hitkrízis tünete, hanem a relevanciakrízissel függ össze. Minél magasabb egy-egy textus relevanciaértéke, annál magasabb lesz a tekintélyindexe. A relevancia felismeréséhez pedig elengedhetetlen az „emberi textus” által közvetített tanúságtétel megvizsgálása, igaznak találása, magának a homiletikai exegézisnek az elvégzése. Fontos megemlíteni, hogy a tekintély elismerése, felismerése által újfent tekintély teremődik.⁵⁴⁰ Ez a tekintély nem engedelmességből születik, hanem *szabadságból*. Szabad vagyok arra, hogy elkötelezzem magam bizonyos alapok iránt, és megengedjem, hogy ítéleteimet egy olyan tekintély befolyásolja és kondicionálja, mint amilyen maga a Szentírás. Engemann tehát kielezi a tekintély hermeneutikai jellegét, de ezt a dogmatikai állásponttal szemben teszi és nem a teológiai jelleggel szemben. A szöveg kapcsolatban áll Istennel, azzal, amit a szerzők „láttak és hallottak” Isten munkálkodásából.⁵⁴¹

7. Engemann homiletikai elméletalkotása a tárgy iránti mély elköteleződését tükrözi. Ez az elköteleződés reflektálódik abban, hogy az összes többi teológiai diszciplínával, valamint a szomszédos bölcsészettudományokkal és humán tudományokkal párbeszédet folytatva dolgozza ki a kortárs prédikációs kultúra kritériumait. Éppen az utóbbiak miatt homiletikájának megértése olyan irodalomtudományi előtudást és előképzettséget feltételez, amely korántsem egyértelmű egy (erdélyi) lelkipásztorképző intézmény curriculumját tekintve. A hiátusból adódóan Engemann gondolatainak mélysége és gazdagsága felszínesen ragadható meg. Ám

⁵³⁸ ENGEMANN: *i.m.*, 4.

⁵³⁹ Ld. Karl Barth ezzel szembemenő álláspontját: a prédikálás végső soron szövegnek való engedelmességet jelent. BARTH, Karl: *Homiletics*, ford. Geoffrey Bromily és Donald E. Daniels, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1991, 5.

⁵⁴⁰ ENGEMANN: *i. m.* 144.

⁵⁴¹ ENGEMANN: *i.m.*, 6.

éppen ez a hiátus ösztönözhet arra, hogy újragondoljuk a bibliai szöveg irodalmi jellegzetességeit és azoknak homiletikai jelentőségét.

Thomas G. Long és Wilfried Engemann elméleteinek összevetése és ábrázolása

Thomas G. Long		Wilfried Engemann
Evangeliumi szöveg, az evangélium hordozója; a „textus emberei” legyünk.	<i>A bibliai szöveg</i>	Bibliai hagyomány, hittapasztalatok hordozója; irodalmi szöveg; „emberi textus”; nyílt rendszer.
Imádságos lelkület, Krisztus nevében történő megszólítás; krisztológia; témaprédikáció; ismeretszerzési minta követése; normatív.	<i>A biblikus igehirdetés</i>	A Biblia-orientált homiletika a recepcióesztétika hiányát idézi meg; szituációs homiletika; az evangélium kommunikálása; a biblikus igehirdetés, mint bizonyos hagyományhoz való kapcsolódás; a szövegrések (enklávék) jelentősége; független, bátor lelkipásztorok.
A Biblia, mint kezdeményező.	<i>Bibliai szöveg és a prédikáció</i>	A prédikáció primátusa; szakszerű hivatkozás; a hit általi élet mediációja; a textusnak sokkal szabadabb és változatos helyet kellene kapnia a liturgiában.
Elkötelezettség; a tekintély, mint norma; tekintély és ihletettség kérdése.	<i>Bibliai szöveg és a tekintély</i>	Hermeneutikai kategória; szabadság és relevancia.
Krisztussal való találkozás; a Bibliába vetett hit helyett Krisztusba vetett hit; krisztológia.	<i>Bibliai szöveg és a hit</i>	Köztes stáció a hit terjedésében; a hit általi élet forrása; irodalmi biztosíték.
A kritika dimenziója; katalitikus bibliaolvasás; következetesség és esetlegesség.	<i>Bibliai szöveg és a történeti dimenzió</i>	A hittapasztalatok dimenziója.
Makacs bibliaolvasás: addig olvassuk, amíg a szöveg meg nem nyílik és meg nem mutatja áldásait.	<i>A bibliaolvasás</i>	Öntudatos bibliaolvasás, addig olvassuk, amíg meg nem tanulunk „jól olvasni” és a hibákat kiküszöbölni.
Cél: a módszer olyan kényelmessé válik, mint egy régi pulóver.	<i>A módszer</i>	Cél: a módszer, amivel dolgozunk és amit alkalmazunk minél <i>komplexebb</i> legyen.

A homiletikai olvasat első nagy fejezetében megkíséreltük bemutatni a bibliai szöveg és a prédikáció kapcsolatának hagyományos szemléletét. Ezt követően, Wilfried Engemann és Thomas G. Long elméleteire támaszkodva feltérképeztük, hogy ennek a kapcsolatnak milyen jelenlegi perspektívái körvonalazhatóak. A következő fejezetben érdeklődésünk elsősorban a prédikáció és a bibliai szöveg formai jellegzetességei közötti kapcsolatra irányul.

3.2. A prédikáció és a bibliai szöveg formai jellegzetességei közötti kapcsolat

Korábban utaltunk arra, hogy az új homiletika érdeme az, hogy a hagyományos szemlélettel ellentétben hangsúlyozta a bibliai szövegek szövegszerűségét és az ehhez szorosan kapcsolódó műfaji sokszínűséget. A prédikációs formákat viszont elsősorban a hallgatók felől vezette le, nem a textus formájából. Milyen lehetőségeink lehetnek arra nézve, hogy ezt a hiást orvosoljuk? Mit jelent a prédikáció megformálásakor a bibliai szöveg felőli kiindulás? A kérdésre adott válaszukban elsősorban kitekintünk a hagyomány- és formatörténetnek a mai írásmagyarázásban betöltött szerepére. Fontosabb kérdéseink: mit kezdenek a mai igehirdetők a bibliai szövegek műfaji sokszínűségével? Miként azonosíthatóak és milyen viszonyban állnak a felismert formák a textus tartalmával és üzenetével? Ezek után megfigyeljük, hogy milyen jelentősége van a bibliai szövegnek az irodalomelméleti megközelítésben. Ennél a pontnál két modellt mutatunk be: a *kooperációs írásmagyarázási* modellt (Engemann) és nagyobb homiletikai hozama miatt jóval részletesebben Longnak a holisztikusnak nevezhető, a tartalom formáját követő írásmagyarázási modelljét.

3.2.1. A hagyománytörténet és a formatörténet szerepe a mai írásmagyarázásban

1. A kérdés tárgyalását elsősorban az Újszövetségre korlátozom. A Bibliában található Jézus-történeteket és mondásokat a tanítványok vagy szemtanúk nem akkor jegyezték le, amikor azok megtörténtek vagy elhangzottak. Több évtized is eltelt, amíg a négy evangélium a mai formában megszövegezésre került. Ez azt jelenti, hogy jelentős időbeli távolság van Jézus élete, halála, feltámadása és a tanúbizonyságul szolgáló szövegek között. Ebben a köztes időben a Jézusról szóló hagyományok elsősorban szóban, szájról szájra terjedtek. A hagyománytörténet elsősorban arra kérdez rá, hogy mi történt az újszövetségi szövegek előtti időben. Hogyan váltak a szövegek olyanokká, amilyenekként most előttünk állnak? Milyen szóbeli hagyományok húzódnak meg az írott szövegek mögött? Hogyan befolyásolta és alakította az ősegyház a Jézusról és tanítványairól szóló történeteket? A hagyománytörténet kérdésfelvetései által az ÚSz-be integrált hagyományok társadalmi és kulturális aspektusait vizsgálja, különös figyelmet szentelve a hagyományokat szelektáló szerzői motivációknak és szempontoknak a körülhatárolására.⁵⁴² Az evangéliumok előtti hagyományok és a források rekonstruálása (ld. kétforrás-elmélet)⁵⁴³ során a kutatók azzal szembesültek, hogy a kerügma változatos formákban artikulálódott az ösgyülekezetek körében. A történetkritikai módszer alkalmazóinak érdeklődése egyre inkább az ÚSz nyelvi világára irányult, míg a hagyománytörténet a bibliai

⁵⁴² A történetkritika elsősorban a bibliai szövegek mögött meghúzódó események és a történelem rekonstruálásával foglalkozik. Mint ilyen, a történetkritika tág tudományága a bibliatudományon belül számos alkategóriát foglal magában, beleértve a szövegkritikát, a forráskritikát, a hagyománykritikát, formakritikát és a redakciókritikát. Az egyes módszerek részletes ismertetését lásd „Tradition-historical interpretation”, in: 359.

⁵⁴³ A formatörténet – amint a neve is mutatja – arra törekedett, hogy bebizonyítsa: a Szentírás egyes szövegei önálló történettel rendelkezhetnek, mielőtt bekerültek volna a bibliai elbeszélésekbe. Több újszövetségi hely is a figyelem középpontjába került. Például a Márk 2,18-22-ben található két példabeszédéről széles körben elismert, hogy már azelőtt elterjedt a gyülekezetekben, hogy Márk beemelte volna őket az evangéliumába. Ugyanez igaz a Márk 4,3-9-ben található, a Magvetőről szóló példabeszédnek egyes részeire és a 4,13-20-ban található értelmezésére is. A kanonikus evangéliumokban számos párhuzamot találunk a Jézus feltámadását követő megjelenések beszámolóiban. Ezek közé sorolható a tanítványok elveszettsége, Jézus megjelenése, az üdvözlés, a tanítványok általi felismerés és Jézus parancsoló szava. A formai hasonlóságok arra utalnak, hogy ezek a történetek széles körben keringtek a korai keresztyén közösségekben, mielőtt lejegyezték volna őket, és valószínűleg tanítási vagy katekétikai célokra használták őket. Azt is gyakran (bár nem általánosan) gondolják, hogy a Pál leveleiben található hitvallási megfogalmazások némelyike (pl. Róm 10,9-10; 1Kor 15,3-9; Fil 2,6-11) a hit korai keresztyén megerősítése volt, amelyet Pál beépített a leveleibe, és hogy az ÚSz írói által használt himnuszok közül sok (pl., Lk 1,46–55, 69-79; és valószínűleg Jn 1,1-14; 1Pt 1,18-21; 1Tim 3,16; Kol 1,15-20) korai keresztyén himnuszokat visszhangoznak. Ld. McDONALD, Lee Martin–PORTER, Stanley E.: *Early Christianity and its Sacred Literature*. Massachusetts, Hendrickson Publishers, 2000, 28.

szerző és címzettjei számára adott szellemi világra összpontosít, amelyre a szerző a szöveg megfogalmazásakor hivatkozik. A hagyománytörténet elemeit nehezebb felismerni, mint a formatörténetét, mivel azok nem jelennek meg mindig a megfogalmazás szintjén, mert sokszor csak beleegondolták, beleértették a szövegbe.⁵⁴⁴ A nyelvi világ megragadhatósága magabiztos módszerré tette a formatörténetet. Az Újszövetség nagy műfajai – az evangéliumok, levelek, apokaliptikus irodalom – mögött további alformákat lehetett azonosítani. Mind a tágabb, mind a szűkebb értelemben vett irodalmi formákat (pl. chreia, diatribé) egy adott kor és kultúra sajátos lenyomatainak tekintették, ebből adódott az, hogy történeti jelzőtáblaként felértékelődött a szerepük.⁵⁴⁵ Ez a paradigmaváltás kihatott az értelmezésre, Isten üzenetének feltárására is, és egyre inkább homiletikai kihívásként artikulálódott.⁵⁴⁶ A formatörténet programját legkorábban Franz Overbeck (1837–1905) fogalmazta meg: „a történelem a formákban őrzi irodalmát, ezért a formatörténet lényegében irodalomtörténet”.⁵⁴⁷ Hermann Gunkel (1862–1932) vezette be a formakritikát a modern bibliatudományba, és meghatározta az irodalmi műfaj felismeréséhez szükséges elveket és kritériumait.⁵⁴⁸ Ezeket a következőképpen írta le: domináns gondolatok és érzelmek sorozata; sajátos stilisztikai formulák és mondattani formák; jellegzetes, könnyen felismerhető szókincs; közös élethelyzet (*Sitz im Leben*), amelyből az irodalmi műfaj ered, és amelyben megismétlődik.⁵⁴⁹ Gunkel a formakritikát először a zsoltárookra, majd a Genézis könyvére alkalmazta, Martin Dibelius, K. L. Schmid és Rudolf Bultmann úttörő módon a szinoptikus evangéliumoknál, majd a János evangéliumánál hasznosította. A klasszikus formatörténet megteremtői, Martin Dibelius (1883–1947)⁵⁵⁰ és Rudolf Bultmann (1884–1976), Gunkel⁵⁵¹ tanítványaiként, elfogadták a forráskritika⁵⁵² fejleményeiből származó azon meggyőződést, hogy az ókori szóbeli kultúra kollektivistá és erősen strukturált volt, így „tisztá” műfajokban öltött testet.⁵⁵³ Az újszövetségi kutatók felkarolták ezt a nézetet, hogy az ókorban szigorú formai követelmények alakították a szóbeli és írásbeli közléseket. A kialakult formák és műfajok a közösség hétköznapi vagy kultuszi alkalmaihoz kötődtek. A német kutatók *Sitz im Leben*-nek nevezték el Izrael népének és az első keresztyén gyülekezetek életének azon helyzeteit, amelyekben a különböző irodalmi

⁵⁴⁴ KISS Jenő: „Prédikálás és írásmagyarázás, prédikáció és exegézis”, in: *Igehirdetők kézikönyve* (szerk. Fekete Károly, Literáty Zoltán, Steinbach József) Budapest, Kálvin Kiadó, 2021, 219.

⁵⁴⁵ McDONALD–PORTER: *i.m.*, 26.

⁵⁴⁶ Bultmann szerint a szinoptikus evangélisták elsődlegesen hagyományok gyűjtői és hagyományozói voltak, nem önálló teológusok. Teológiai munkájában nem is találunk olyan fejezetet, amely a szinoptikusok teológiáját fejtené ki. Vö. STUHLMACHER, Peter: *Az Újszövetség bibliai teológiája. Alapvetés Jézustól Pálig*, 30.

⁵⁴⁷ OVERBECK, Franz: „Die Anfänge der patrisischen Literatur”. In: *Historische Zeitschrift* 48 (1882), 471–472. Az irodalomtörténeten belül is sajátosan megteremtődött az ún. irodalomszociológia, ami nevében is mutatja, hogy az irodalom szorosan összefügg a társadalmi és történelmi körülményekkel. Lukács György *A regény elmélete* című munkájában (1915) a modern polgári társadalom és az irodalmi formák kapcsolatát tárgyalta. Átvette a marxista visszatükrözés-szemléletét, mely szerint az irodalomnak vissza kell tükrözni a valóságot, például úgy, hogy az irodalmi alakok egymáshoz való viszonyai képezzék le a társadalmi viszonyokat. Kutatását behatárolták a szocialista szimpátia, aminek következtében az irodalom és társadalom kapcsolata nála csupán a szöveg tartalmában jut kifejezésre. BÓKAY Antal: *Bevezetés az irodalomtudományba*. Budapest, Osiris Kiadó, 2006, 12.

⁵⁴⁸ A formák vizsgálatának hosszú történetéről megfelelő áttekintést nyújt BUSS, Martin J.: *Biblical Form Criticism in Its Context*. JsoT Supplement Series, 274, 1999, 15–16.

⁵⁴⁹ BUSS: *i.m.*, 226.

⁵⁵⁰ DIBELIUS, M.: *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919, 35; BULTMANN, Rudolf: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 29. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1921, 11.

⁵⁵¹ Hermann Gunkel (1862–1932) és iskolája az ószövetségi, közelebbről a zsoltárok irodalmi formáját elemezte. A formából következtetett a hagyományrétegek eredeti céljára és a gyakorlati felhasználhatóságra, amelyet később a bibliakritikában a „*Sitz im Leben*” szakszó foganatosított.

⁵⁵² Az újszövetségi iratok értelmezéstörténetében a legtöbb átható paradigmaváltás (forráskritika, formatörténet) a szinoptikus evangéliumok kutatásából eredt. A szövegek összehasonlíthatósága, intertextualitása jótékony hatással van a tudományos kutatás fejlődésére.

⁵⁵³ BUSS: *i.m.*, 286.

formákat és műfajokat használták. A formatörténet így azt a paradigmát képviseli, hogy a Szentírás egyetlen perikópáját sem lehet teljesen megérteni műfajának (*Gattung*) Sitz im Leben-e nélkül, ugyanis a szövegek a közösségek „életfolyamataiból” alakulnak ki.⁵⁵⁴

2.A formákat áthagyományozták. Ennek folyamatát vizsgálja a hagyománytörténeti iskola, mely további magyarázatot keres az irodalmi anyag keletkezésére. Az idők során létrejött hagyománykörök, hagyományegységek alapvetően kerügmaticus jellegűek, hiszen a szabadító Istenről, ill. a megváltó Jézusról szóló hitvallásokat tartalmaztak. Bultmann módszerének ars poeticája ez volt: kezdetben volt a kérügma. A radikális szemlélet szerint a különböző formák gyakran többet árulnak el az egyes anonim gyülekezetek hagyomány-használatáról és élethelyzetéről (Sitz im Leben-jéről), amelyekből ezek a hagyományformák kialakultak, mint azokról az eseményekről, amelyekről tudósítanak.⁵⁵⁵ A hagyományanyagok rögzült formákban maradtak fenn, ezért viszonylag stabilak és ellenálltak a komolyabb változtatásoknak.⁵⁵⁶

A formatörténet abban is radikálisnak bizonyult, amikor azt állította, hogy a formák által többet lehet megtudni az első századbeli keresztyének életkörülményeiről, mint a történeti Jézusról. Ennek a radikalizmusnak az értékeit a posztkritika túlnyomórészt felismerte, hiszen az irodalmi formák iránt soha eddig nem látott érdeklődést váltott ki, és a közösség Sitz im Leben-e is egyre több részleteiben vált megragadhatóvá. A részletek viszont elterelték a figyelmet az egésztől, ezért is mondja Grant Osborne, hogy a formakritika hatására az „elszigetelt részekre helyezték

⁵⁵⁴ OSBORNE: *i.m.*, 325. Ez az irány véget vetett a bibliai szerzők „teljes jogkörének”. Innen kezdve az újszövetségi iratokról már nem gondolkodtak úgy, mint irodalmi alkotásról, ugyanis a közösségi élet igényei és törvényszerűségei már eleve meghatározták az alkalomhoz illő beszéd vagy írás formáját, műfaját. Ez az oka annak, hogy az újszövetségi kutatók például Márk evangélista munkáját a mai napig ambivalensen ítélik meg. Vannak, akik olyan redaktornak látják, aki csak a hagyományokat rakosgatta egymás mellé. Ennek gyanúja Péter első levelének szerzőjére is rávetült, amint a hagyománytörténet fejezetben is utaltunk rá. Mások az egyik legkiválóbb innovatív irodalmárként tartják számon azzal, aki létrehozta az evangélium ma ismert műfaját. Az ambivalens megítélésen nem kell fennakadnunk. Látnunk kell, hogy a formatörténet elbizonytalanító jellege által is képes a kutatói figyelmet arra a keletkezési körülményre irányítani, amelyet a posztkritikus korban sem lehet közvetlenül definiálni.

⁵⁵⁵ A formatörténet közvetlen skandináv kritikus Birger Gerhardsson, figyelmet érdemel. Ő a rabbinikus judaizmus hagyományátadási modelljét állította szembe a formakritikai modellel. Ez a modell képes volt egyszerre biztosítani a hagyomány megbízható továbbadását, és azt, hogy akik a hagyományt átveszik, úgy alakíthassák azt, hogy belső lényege ne sérüljön. Gerhardsson szerint a Jézusról szóló hagyományokat nem anonim közösségek hozták létre és adták tovább, hanem konkrét személyek. A korabeli (judaista és hellenista) hagyományátadási folyamata személyes volt, ráadásul tekintélyszemélyek (hagyományőrök) örkölték a hagyomány továbbadása felett (ld. a három oszloppapostol, a Tizenkettő, Pál apostol és mások). Feltételezi, hogy a szóbeliség és írásbeliség egymás mellett is létezett, a szájhagyomány megőrzését kezdettől írott emlékeztető feljegyzések (hüpomnémata) segítették Gerhardsson hagyománytörténeti modellje értelmében felértékelődik az a szerző, akiről feltételezzük, hogy a többé-kevésbé rögzített, feltételezett eszmék és fogalmi komplexumok szellemi világában él. A hagyománytörténet így arra kérdez rá, hogy a szerző kijelentéseinek tartalmát mennyire határozzák meg a szerző szellemi világának már meglévő elemei, vagy mennyire térnek el azoktól. GERHARDSSON, Birger: *The Reability of Gospel Tradition*. Ada, Baker Academic, 2001, 4.

⁵⁵⁶ A kisebb változtatásoknak vannak törvényszerűségei, amelyekre a szinoptikus anyagok változataiból következtethetünk. A hagyomány szájról-szájra való terjedésével egyre részletesebb lesz a narráció, megjelenik a nevesítés tendenciája (például Jn 18,10-ben Péter Málkus fülét vágja le, Jn 18,26: a Pétert megszólító egyik szolga Málkus rokona). A változás iránya az egyszerűtől halad az összetettebb felé. Bultmann kétféle hagyományt különböztet meg: a palesztin hagyományt, amelyet eredetinek tart, szemben a hellenista hagyománnyal, amely későbbiként a keresztyén közösségek hatásának a bizonyítékai. A tudósok között ma sincs egyetértés az evangéliumokban fellelhető pontos formákat illetően, bár a bultmanni klasszikus kategóriákat nagyrészt elfogadják. Ezek közé tartoznak az apofthegmák (rövid, lényegre törő mondások vagy maximák, más néven aforizmák), mondások, csodatörténetek, történeti elbeszélések és legendák. Vannak, akik kiegészítették az osztályozást a Jézus-történetek és Krisztus-történetek megkülönböztetésekkel. Sokkal általánosabb az evangéliumi hagyomány elbeszélői anyagra (Jézus tettei) és beszédanyagra (jézusi mondások) való szétválasztása. Összegezve a fentieket tehát elmondható, hogy a bultmanni logika szerint kezdetben voltak a különböző formák, amelyeket az anonim közösségek átvették, valamit csavartak rajta saját *Sitz im Leben*-üknek szerint és az evangélium szerzői ezekből válogattak.

a hangsúlyt... különálló egységekre darabolták a könyveket, mielőtt elemezték volna jelentésüket.”⁵⁵⁷ A formatörténet tulajdonképpen háttérbe szorította azt a hermeneutikai folyamatot, amit Osborne így összegez: „először feltérképezzük az egész könyvet, hogy előzetesen elemezzük gondolatmenetét; azután minden egyes részét intenzíven tanulmányozzuk, hogy felismerjük a mondanivaló részletes kifejtését; végül az egyes részek fényében átdolgozzuk az egész mű gondolatmenetét.”⁵⁵⁸ Viszont nehezen lehetett kibékülni a radikalizmus szkepticizmusával, ami mégsem jelent teljes szkepticizmust. A következő generációt lépéskényszerre utalták a formatörténet radikalizmusai.⁵⁵⁹ Thomas Kuhn szerint paradigmaváltás akkor következik be a tudományban, ha a régi modell nem tudja kezelni az anomáliákat. Túl sok az, ami kilóg a korábbi modellből.⁵⁶⁰ Előbb a redakciókritika, később a retorika-kritika⁵⁶¹ és az irodalomtudományi módszerek (narratív, olvasó-központú írásmagyarázat) kívánnak választ adni a radikális formatörténet nyitva hagyott kérdéseire. A formatörténet ma már a műfajkritika vagy „irodalmi kompetencia” megnevezésekben él tovább.⁵⁶²

Hagyománytörténet, formatörténet és az irodalomelmélet kapcsolata

A fenti triád jellegzetességeinek a megvilágítását Mikhail Bakhtin elméleti munkájának legfontosabb eredményeire támaszkodva tesszük meg.⁵⁶³

1. Minden műfaj a valóság egy részének egy specifikus látásmódja (→vakság és látás/szűklátókörűség és perspektíva különös kombinációja. A formaválasztás egy látószög kiválasztása. Pl. a péteri levél himnikus szakaszaiban ünneplésre szólít fel, a parainézisekben pedig szembesít és cselekvésre ösztönöz).
2. A műfajok az ismételt, sajátos életterületet érintő társas interakciókból születnek. Társadalmilag alakított és meghatározott módon jönnek létre.
3. A legtöbb kultúra gazdag műfaji repertoárral rendelkezik, amely a valóságról alkotott sajátos elképzelések széles tárházát kínálja. A kultúrák műfaji sokszínűsége tehát a valóság gazdag és összetett észleléséből ered.
4. A műfajok generációk, vagy akár évszázadok alatt alakulnak ki (→a műfaj a memória érzékszerve. Világnézetek hordozói).
5. A „közösségi élet valóságának” („real social life”) változásai egy adott műfajon belül olyan mértékű módosuláshoz vezetnek, amelyek egy új műfaj születését eredményezik. Az új műfaj megtanítja az embereket arra, hogy új módon szemléljék az őket körülvevő valóságot (→ az evangélium olyan új műfaj, amely Jézus munkájának, megjelenésének meglepő karaktere hívott életre).
6. A nagyobb műfajok rugalmasságot mutatnak és meglepő/változatos módon alkalmazhatóak. (→A bibliai szövegek értelmezésekor figyelembe kell venni, hogy a

⁵⁵⁷ OSBORNE: *i.m.*, 33.

⁵⁵⁸ Uo.

⁵⁵⁹ A teljesség igénye nélkül a következő elemekre gondolhatunk: arra, hogy az evangéliumok nem nyújtanak megbízható képet Jézusról; a hagyományok elszigetelése; a bibliai szerzők tanúságtételének és teológiájuknak közösségi feloldódása; az értelmezésben az írás végső formája jelentéktelen tényező.

⁵⁶⁰ KUHN, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago–London, The University of Chicago Press, Year, 1996, 52.

⁵⁶¹ A szónoklatkritika a formakritika édes gyermeke. MUILENBURG, James: „Form Criticism and Beyond”. In: HOUSE, Paul R. ed.: *Beyond Form Criticism: Essays in Old Testament Literary Criticism*. Eisenbrauns, Winona Lake, Ind. 1992, 49–69.

⁵⁶² PORTER, Stanley E. (szerk.): *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*. London–New York, Routledge, 2007, 113.

⁵⁶³ Bakhtin elméletének kritikai összefoglalását és ismertetését, amire mi is támaszkodunk, megtaláljuk a következő műben: MORSON, Gary Saul–EMERSON, Caryl: *Creation of a Prosaic*. Stanford, Stanford University Press, 1990, 271–305.

megjelenő műfajok nem rugalmatlan edények, amibe a tartalmat beleöntik. Hajlékony és képlékeny szerves formák, amelyek úgy alakíthatók, hogy miközben régi felismeréseket közvetítenek újakat hoznak létre. Jó példák erre az újszövetségi levelek, amelyek köszöntő és üdvözlő részei keresztyén tartalommal bővültek.).

A formatörténet gyakorlati teológiai visszhangjai

1. A formatörténeti szellemiség felébresztése.

Josuttis jelenlegi perspektívái jól tükrözik a mai bibliatudományt meghatározó „történeti” és „irodalmi” kor paradigmaváltásának hatásait, hangsúlyeltolódásait. Ez egybeesik a formatörténet meghaladására tett kísérletezéssel, például az irodalmi stílus és a szerkezeti sémák esztétikai dimenzióinak feltárásával. Josuttis úgy véli, hogy a formatörténet „eredeti szociológiai kiindulópontját az ún. Sitz im Leben-jét, vagyis a szövegek társadalmi és lélektani háttérét szem elől tévesztik a tradíciótörténet és szerkesztéstörténet részletkérdéseinek kutatása miatt. Csak az elmúlt években állítottak fel végre fiatal kutatók olyan szempontokat, amelyek abból indulnak ki, hogy kölcsönös összefüggés van a Biblia nyelvi, társadalmi és lélektani jelenségei között, s ezért a hagyomány szövegeit nemcsak eszmetörténetileg kell vizsgálni, hanem a társadalomtörténeti és mélylélektanilag is.”⁵⁶⁴ Josuttis szerint ma fel kell éleszteni a „formatörténeti szellemiséget”, hiszen a Bibliában „nemcsak nagyszerű gondolatok vannak... szövegei az első keresztyének lelki-társadalmi valóságában gyökereznek”. Sok exegetikai elgondolás eredménytelenségéből nem azt kell leszűrni, hogy a Bibliának nincs mondanivalója a mai ember számára, hanem azt, hogy helytelen kiinduló szempontjaik miatt a Biblia konkrét mondanivalóját még az egykori ember számára sem tudták megfogalmazni.”⁵⁶⁵ A szöveg önkényes olvasataiban, a belemagyarázások elhárításában szemügyre kell vennünk a történetkritika által kínált eszköztárat.

Az irodalmi kor azt eredményezte, hogy a mai igehirdetőnek kettős hermeneutikai hídverésen kell munkálkodnia. Hidat kell építeni egyrészt a textus és a mai hallgatók közé, másrészt a bibliai szöveg és az egykori hallgatói közé. Ehhez a kettős erőfeszítéshez szeretne segítséget nyújtani a kutatásom, amely a bibliai szöveg irodalmi sajátosságait azért elemzi „formatörténeti szellemiségben”, hogy a hermeneutikai munkálkodás gördülékenyebben menjen.

2. Relacionális formakritika.

Josuttis szemléletével némileg egybevág az, amit Martin J. Buss *Biblical Form Criticism in Its Context* című művében megfontolásra ajánl, ti. hogy a formakritika kifejezés valójában a beszéd holisztikus felépítését jelöli, beleértve annak érzékelhető (fizikai) jelenségeit, (referenciális) tartalmát és (szociálpszichológiai) szerepét.⁵⁶⁶ Ebben a műben Buss nemcsak listázza, hanem mélyrehatóan mutatja be az irodalmi forma fontosságát. A mélyebb értelmezés szemléletében és nyelvében is meghaladja a korábbi irányvonalakat, ebből ered az például, hogy a diakronikus és szinkronikus szemléletek ötvöztetését új kifejezéssel jelöli meg, és megállapítja, hogy a formakritika jelenlegi perspektíváit transzkronikusan kell érteni. A transzkrón szemlélet összeköti a bibliatanulmányozást az antropológia, az általános vallástörténet, a szociológia és a pszichológia területeivel. Mivel minden tudomány kapcsolatok és viszonyok mintázataival dolgozik, ezért a formakritika nagy lehetőségeket nyithat meg, amennyiben a relacionalitás perspektíváját zászlójára tűzi. Ez a szemlélet egyszerre ismeri fel a kapcsolatot és a távolságot, a konfliktust és az együttműködést, a

⁵⁶⁴ JOSUTTIS: *i.m.*, 183.

⁵⁶⁵ Uo. 183.

⁵⁶⁶ BUSS: *i.m.*, 413.

változatosságot és a közös jelleg bizonyos fokát. Az emberi lények nagyobb változatosságot mutatnak, mint más, kevésbé összetett lények. Mindazonáltal bizonyos mértékig „megérthetjük” az emberi jelenségeket - például az öltözködésben, a zenében és a rituálékban -, ha meglátjuk azt a hálózatrendszert, amelyekbe belekerülnek; sok tekintetben ezek a relációk különböző csoportokban ismétlődnek. Az irodalmi struktúrák sajátos viszonyainak felismerése a formakritika feladata. Buss szerint egy ilyen megközelítés nem annyira egy tetszés szerint választott *módszert* jelent, hanem inkább a dolgok *szemlélésének* módját.⁵⁶⁷ A gondolatok és hangulatok, a nyelvi formák, valamint az élet tapasztalatai és tevékenységei közötti összefüggéseket figyeli meg egynél több szövegre való odafigyelés alapján; ideális esetben ez több kultúra ismeretét is magában foglalja. A formatörténet tehát segít az analógiák megtalálásában. A formák relációs megértése nem feltételezi, hogy az összefüggések merevek és így monista módon egyetemesek, hanem inkább a változatosságot látja és értékeli. Ugyanakkor úgy véli, hogy a jelenségek nem teljesen önkényesek, hanem közös, bár kontingens folyamatokat tükröznek. Ezért a formának olyan meglátására törekszik, amely a (mérsékelt) megfelelőséget vagy valószínűséget keresi, nem pedig a szükségszerűséget vagy a pusztá véletlenszerűséget. Más szóval azon a meggyőződésen alapszik, hogy a valóság bizonyos fokú elkülönültséggel és konfliktussal együtt kölcsönös összetartozást mutat. Buss pozitív kicsengésű zárszavában így fogalmaz: „az elkülönültség és a kapcsolódás ilyen kettősségében - sőt, csakis ezzel az együttállással - jöhet létre a kommunikáció; ez ugyan nem feltétlenül jó, de az öröm lehetőségét biztosítja.”⁵⁶⁸

3. Hatékony irodalmi forma nyomában

A formatörténet és hagyománytörténet mai írásmagyarázatban betöltött szerepének lényeges körvonalazását találjuk Kiss Jenő: *Prédikálás és írásmagyarázás, prédikáció és exegézis* című tanulmányában. A disszertáció témája szempontjából irányadó meglátás az, hogy a formatörténet „az elé az izgalmas feladat elé állít, hogy megtaláljuk az üzenet átadásának leghatékonyabb irodalmi formáját – ugyanolyan feladat elé, amely előtt egykor a Szentírás írói álltak”.⁵⁶⁹ A formatörténet megtanít egységben látni a bibliai szöveg irodalmi formáját és tartalmát, ezt a szemléletet pedig a prédikáció előkészítésében is kamatoztathatjuk azáltal, hogy *a mit mondjunk?* és *hogyan mondjunk?* kérdésköröket összetartozókká tesszük.

3.2.2. Az irodalmi forma szerepe az evangélium kommunikálásában.

A formatörténet impulzusai hatással voltak a homiletikai elméletalkotásokra is. A prédikáció előkészítésének folyamatában számolni kezdtek azzal, hogy a bibliai szövegek már előzetesen kialakult irodalmi formákként jelennek meg, és ennek alkalmazhatóságait nagyobb figyelemmel kutatni kell. Fred Craddock egyre világosabbá teszi, hogy a bibliai szövegek megértése nem választható el a formától: „amikor prédikálunk úgy kell tennünk, mint a Biblia... nem pusztán információkat kommunikálunk, hanem az Ige megtapasztalásának a módját is megteremtjük”.⁵⁷⁰ Craddock tézise befogadásra talált Thomas G. Longnál, aki egy olyan szövegolvasási módszert dolgozott ki, amelyet a továbbiakban részletesebben ismertetünk és alkalmazunk. Fontos ugyanakkor már itt hangsúlyozni, hogy különböző

⁵⁶⁷ Uo. 414. Ugyanitt utal Buss arra, hogy a tudomány területén az összekapcsolhatóság magában foglalja mind a kultúrák közötti összehasonlítás, mind a tudományágak közötti kölcsönhatás lehetőségét. Gunkel munkásságát emeli ki e tekintetben, hiszen világméretű összehasonlításokat végzett, és messzire nyúló interdiszciplináris érdekeket követett. Továbbá az a meggyőződése, hogy minden műfaj bizonyos élethez való kapcsolódást, meghatározott tartalmi kört (beleértve az érzelmeket is) és tipikus nyelvi formákat foglal magában, azt sugallta, hogy e három szempont között összefüggés van.

⁵⁶⁸ Uo. 420.

⁵⁶⁹ KISS Jenő: „Prédikálás és írásmagyarázás, prédikáció és exegézis”, 195–220.

⁵⁷⁰ CRADDOCK: *i.m.*, 24.

korokban, a különféle műfajokban írt szövegeken keresztül Isten beszél hozzánk. „Maga a Szentírás sem más, mint Isten nekünk címzett csodálatos retorikája... mely az egyes szerzők, könyvek, műfajok, beszédek sajátos retorikáján keresztül szólal meg... az isteni hang emberi hangon keresztül ér el bennünket”.⁵⁷¹ Az isteni retorika megértése érdekében szükséges tanulmányozni az emberi retorikát. Valószínű kevés prédikátor számára tudatosul, milyen befolyást gyakorol a prédikációs forma a gyülekezeti tagok hitének minőségére és annak teológiai tartalmára. Nem feledhetjük el azonban azt, hogy egy elsődlegesen a szóbeli hagyományon alapuló kultúrában az üzenet továbbélése nagymértékben múlt a formán. Az őskeresztény hagyományokban és történetekben az irodalmi forma több szerepet is betöltött. Egyrészt az emlékezetbe vésést szolgálta, ugyanis bizonyos fokú memorizálás nélkülözhetetlen volt a hagyományok megtanulására és hűséges továbbadására.⁵⁷² Ez viszont – amint Kustár György is utal rá – nem pusztán emlékezettechnikai eszköz, hanem tudatállapot, „egy a modern írásbeliségtől nagyon elütő gondolkodásmód, mely maga is formuláris, és mimézisre, teljes bevonódásra épülő elsajátítás révén örökít és öröklődik.”⁵⁷³ Gerd Theissen munkájában még kiemelkedőbb ez a megfigyelés. Szerinte ugyanis az első követők a „karizmatikus Jézus” radikális életformáját követik, és a legkorábbi hagyományok, konkrétan Máté és Lukács evangéliumának feltételezett közös anyaga, a Q-forrás a maga radikalitásával ezt az életformát tükrözi.⁵⁷⁴ Az irodalmi forma kialakulása szorosan összefügg azzal, hogy a szöveg egy életforma mementója, etikai felszólításai és normái pedig egy élhető életforma tükröi.

Emellett az irodalmi formák a hagyományt és azon belül a *kérügmát a közösség jelen életéhez* kívánták kapcsolni, hogy a múlt szólhasson a jelenhez. Ezért is annyira változatosak a Szentírás irodalmi műfajai és reményeink szerint a ma igehirdetőinek prédikációs formái. Az egykori pre-textuális élettapasztalat természeténél fogva élettapasztalattá akar lenni ma is, itt is, bárhol, ahol kapcsolatba lépnek az egykori Sitz im Lebennel. Ez jól tükröződik az evangéliumok keletkezési körülményeiben, hiszen példa nélküli az ókori világban az, hogy egy valódi igehirdetesként hangzó műben ötvözik a tanításokat és a történeti eseményekről szóló tudósításokat. Péter első levelében is hangsúlyos lesz az „egykor – most azonban” alakzata, amely „evangelizációs felhívó erővel” bír és megtérésre hívó prédikációs formának bizonyulhat (1,11–12; 2,10). Az irodalmi forma alkalmas ugyanakkor a *hagyománydarabok egyesítésére* is, ahogyan azt később közelebbről is értelmezni fogom a Péter első levelében felbukkanó krisztológiai szakaszok kapcsán. Erre egyre inkább szükség volt, hiszen amikor az evangéliumot egy elsősorban pogány világban hirdették, az óhatatlanul felmerülő kérdések és a leküzdésre váró nehézségek a Jézusról, mint a Messiásról szóló jó hír alakulására is hatással lettek. Ilyen körülmények között kellett értelmesnek és meggyőzőnek lenni.⁵⁷⁵ Craddock jogosan figyelmeztet arra, hogy ahogyan a kommunikáció területe egyre szofisztikáltabb, egyre összetettebb lesz, a forma fontossága és az, amit a forma megvalósíthat, kitüntetett figyelem tárgya kell, hogy maradjon mindenki számára, aki számít az emberek figyelmére. A forma a prédikációnak ugyanazt a szolgálatot teszi, amit a keret a képnek:

⁵⁷¹ FABINY: *i.m.*, 32.

⁵⁷² CRADDOCK: *A prédikálás*, 147; BAUCKHAM, *i.m.*, 11. fejezet.

⁵⁷³ KUSTÁR György: *Követhető-e Jézus? A mimézis szerepe Jézus tanításának megértésében*. Budapest, KRE–L'Harmattan, 2023, 9.

⁵⁷⁴ THEISSEN, Gerd: *A Jézus mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 62.

⁵⁷⁵ CARSON–MOO: *i.m.*, 67.

„megragad, kiemel, fókuszál, illetve segíti a hallgatót az üzenet felfogásában” és mindezekkel a hatásokkal együtt alakítja a hallgató hitét és élettapasztalatát.⁵⁷⁶

Frissen és elgondolkodtatóan értekezik Martin J. Buss a bibliai formakritika természetéről. Az ő gondolatait idézzük és e szavak jelentőségére való felhívással térünk át a forma és tartalom viszonyának bebarangolására.

Valamit megérteni azt jelenti, hogy felismerjük a formájának dinamikáját, azaz látjuk, hogy részei vagy aspektusai hogyan viszonyulnak egymáshoz. A kapcsolatok lehetnek logikaiak (a gondolkodás esetében), hatékonyak (a cselekvés esetében) vagy tér-időbeliek (pl. az esztétikai felfogás esetében). Amennyiben ezek felismerése összefüggést vagy célszerűséget mutat, azt „belátásnak” nevezhetjük... Az itt képviselt álláspont szerint a megértéshez vezető viszonyelemzés nemcsak lehetséges, hanem kívánatos is, és a létezés élvezetét és gazdagodását eredményezi. A formának mint viszonyok komplexumának felismerése a „formának”, „hitnek” és „ténynek” nevezett értelmezési háromszög dinamikáját jeleníti meg. Ezek az aspektusok megkülönböztethetők, de soha nem választhatók el egymástól. A formai elemzés - amely a viszonyok természetének megértésére törekszik - szükségszerűen a hitre támaszkodik, ezáltal pedig a valóság egészére irányul, túlmutatva a felfoghatóságon. Ugyanakkor a formális elemzés kölcsönhatásban van a történeti vizsgálattal, amely a konkrét történelmi realitásokkal, az ún. tényekkel foglalkozik, amelyek részben véletlen és jelentéktelen információkat is hordoznak...⁵⁷⁷

3.2.3. A kooperációs írásmagyarázási modell, mint az irodalomelmélet és a homiletika mátrixa.

Ebben a fejezetben arra tekintünk rá, hogy miképp viszonyul egymáshoz a homiletikai textus-lelkipásztor-prédikáció hármassága az irodalomelméletben megjelenő hermeneutikai szöveg-szerző-olvasó hármasságához. Az elemzés nem teljeskörű, csak azokat az elemeket említjük, amelyek segítenek kidomborítani a textus és a prédikáció kapcsolatának jelenlegi perspektíváit és kihívásait. A kétszeres triád találkoztatására Engemann vállalkozik és megalkotja az ún. „kooperációs írásmagyarázási modellt”. A bemutatott modell alkalmazási lehetőségeit Péter első levelének kontextusában vizsgáljuk.

3.2.3.1. Irodalomelméleti bevezetés

Engemann úgy tekint a kooperációs modellre, mint amely a történeti és kerügmátikus olvasatok rivalizálását meghaladó harmadik út, lehetőség.⁵⁷⁸ A kooperáció elsősorban a *szöveg és az olvasó együttműködésére* értendő. Viszont felmerül a kérdés: miért kell egyáltalán együttműködésről beszélnünk? Miért bizonyult elégtelennek a történeti és kerügmátikus olvasat? A felvetett kérdések megválaszolásában szükség van arra, hogy előbb vázlatosan bemutassuk milyen változásokon ment keresztül a szövegről alkotott felfogás a 20. század folyamán.

A történeti olvasat, amely a diakronikus irodalomelméletek alakzata, arra összpontosít, ami a szöveg mögött van. A szöveg/textus történeti-társadalmi háttérének meghatározására irányuló szándék évszázadokon keresztül meghatározta a teológiai diskurzust. A változó korszakok szellemiségének és a szöveg jelentéseinek megragadása a tények gyűjtésével, rendszerezésével és az információk kiválasztása által történt. A bibliai történetkritika reneszánszának olvasója a szerző szándékaira, a szöveg történeti-társadalmi kontextusára⁵⁷⁹ („Sitz im Leben”) és az

⁵⁷⁶ CRADDOCK: *i.m.*, 148.

⁵⁷⁷ BUSS: *i.m.*, 16.

⁵⁷⁸ ENGEMANN: *Homiletics*, 120–130.

⁵⁷⁹ A hagyománytörténet nagy múltra tekint vissza. Olyan nagy kiterjedésű időintervallumról beszélünk, ami magába foglalja az egyházatyák, illetve az antiókhiai iskola exegézisét, később pedig a kartéziánusi eszmeiséget, a felvilágosodás szellemiségét, Schleiermacher romantikus hermeneutikáját, Rudolf Bultmann mitológiátlanítási programját el egészen a második világháború kontextusáig.

alkotásban szerepet játszó tényezőkre összpontosított. Ez a diakrón-fókuszú szöveg szemlélet a bibliai szövegek autentikusságának meghatározását szolgálta, és ezek a teológiai folyamatok az egyház ígéhirdetésére is hatottak. Ebben a teológia-történeti kontextusban a szöveg egy eredeti, rögzített, egyirányú, objektív jelentés hordozójaként funkcionált. Az olvasó szerepe pedig a jelentés érzelmi és spirituális vonzatok nélküli reprodukálása (“reproducing”) és újrendszerezése (“recollecting”) között ingadozott.

A hagyományos értelemben vett olvasó legfőbb vágya az volt, hogy hű maradjon a szerző eredeti szándékához. A jó (biblia)olvasó az, aki a szerző akaratának megfelelően cselekedett. Ez tehát az az időszak, amikor a történetkritika, a redakciókritika, a formakritika és a forráskritika paradigmái befolyásolták az olvasó viselkedését és a szöveg státuszát.

A szöveg mögötti (“behind the text”) világra összpontosító olvasat hanyatlani kezdett, ugyanis idővel kiderült, hogy a történelemkutatásnak is megvannak a maga korlátai és zsákutcai. Helyét átvette a szövegre (“within the text”) való összpontosítás. A modern hermeneutika új égisze alatt a szöveg egyre nagyobbá kezdett nőni. A diakronikus elméletek háttérbe szorultak és a szinkronikus elméletek elkezdtek hódító útjukat, amely bizonyos értelemben máig is tart. Ez a váltás a *strukturizmus* eszmeáramlatának közvetítésével történt az 1950-es évek elején. A szinkronikus elméletek abból indulnak ki, hogy a szöveg struktúrája és jelentése független a történelmi korszakoktól, igazából kortalan vagy kor feletti. A diakronikus próbálkozások bebizonyították, hogy hiába a sok erőfeszítés, mert a ma embere nem rendelkezik azonnali hozzáféréssel a történelemhez. Ezért inkább arra kell koncentrálni, ami a *szövegben van*, és nem arra, ami *mögötte lehet*.

A strukturizmus a svájci Ferdinand de Saussure (1857–1913) nyelvtudós kutatásaira épül, az ő esetében látjuk, hogy a paradigmaváltások előbb a nyelvet érik el, és utána terjednek tovább a szövegre. Ferdinand de Saussure szerint a valóságról alkotott ismereteinket jelek által tudatjuk másokkal, vagyis jelölünk: bonyolultabb jelenségeket kevésbé bonyolult jelenségekkel tükrözünk. A jel fogalmánk előtérbe kerülése a szemiotika tudományágának megjelenéséhez vezetett a nyelvtudományban. Ez a tudományág a jelölt-jelölő összefüggésben közvetíti azt a képletet, amely előidézi minden tevékenység, minden kapcsolat működését. Ilyenképpen a nyelvi rendszer minden tagja kölcsönösen függ a többitől.

Saussure tehát szinkronikus rendszerbe helyezi el a nyelvet, amelyet a kapcsolatokat létrehozó különbségek és hasonlóságok alakítanak. A szinkronikus elmélet által jelzett irány nem egységes, hanem fragmentált (“non-unity”), bizonytalan, (instabil”), összefüggő, kapcsolati (“relational”) entitásnak minősíti a nyelvet. Mivel a nyelv az irodalom elsődleges közege, ezért maga az irodalmi jel is a nyelvi jel karakteréhez idomul. Ez pedig azt jelenti, hogy amikor egy szerző szavakat keres korábbi szövegekből gondolatai kifejezéséhez, tulajdonképpen szereplőket, cselekményt, térbeli és időbeli sajátosságokat, vagyis sajátos és a szövegek felszínén mozgó referenciákat keres. Továbbá ez éppen annak az esete, amikor a nyelvet *nem referenciálisan* (“non-referential”) szemléljük, azaz referenciáit nem a történeti valóságban, hanem a szöveg, a művek valóságában keressük.⁵⁸⁰ Például ha egy modern szerző jellemezni szeretné alkotásában a sátánt, akkor valószínű, hogy jellemzése John Milton *Elveszett paradicsom* című eposzával folytatna intertextualitást, és nem a keresztyének aktuális sátánértelmezésével. A szinkronikus irányzatnak kevés köze van a fizikai világhoz, amellyel csupán annyi a kapcsolata, hogy az őt létrehozó szubjektum a fizikai világ „figurája”.

A fizikai (történeti) valóság átértékelődése Roland Barthes⁵⁸¹ (1915–1980) szövegelméletében tovább radikalizálódik. Az ő elhíresült, olykor kiragadva idézett mondata

⁵⁸⁰ ALLEN, Graham: *Intertextuality*. Routledge, London–New York 2000, 11.

⁵⁸¹ LD. ALLEN, Graham: *Roland Barthes*. Routledge Critical Thinkers. Routledge, London 2003.

határozta meg a modern szövegelmélet radikális irányát: „intézményként a szerző halott”. A kijelentés viszont ekképp folytatódik: „a szenvedélyes, életrajzzal rendelkező személy eltűnt... nem gyakorolja többé műve felett azt az óriási atyai hatalmat, amelyet az irodalomtörténet, az oktatás, a közvélemény tulajdonít neki a mű létrehozásában és megújításában; de a szövegben valamiképpen vágyom a szerzőre, szükségem van az alakjára...”⁵⁸² Az idézet rávilágít arra, hogy a szerző halála milyen következménnyel van az olvasásra nézve. A szöveg végül is „amputált szöveggé” válik, az olvasó a szerző nélkülözésében kénytelen a „szöveg öröme” összpontosítani és elhinni, hogy a „szöveg, mint fétistárgy választ ki engem”.⁵⁸³

Barthes a szövegértés, pontosabban a három hermeneutikai instancia (szöveg-szerző-olvasó) határainak felülvizsgálatára szánja el magát. Ezt írja:

Ma már tudjuk, hogy a szöveg nem szavak halmaza és nem ebben a formájában hozza létre egyetlen »teológiai« jelentését (a szerző-Isten »üzenete«), hanem egy olyan többdimenziós tér, ahol a különböző, nem eredeti írások, keverednek és ütköznek. A szöveg megszámlálhatatlan kultúrközpontokból előállított idézetek szövete [...], s a szerző mindig csak annyit tehet, hogy korábbi gesztusokat imitál, sohasem tud önállóakat (egyedieket) létrehozni. Hatalma csak az írások kombinálására/kompilálására terjed ki, arra, hogy egyiket a másikhoz mérje, anélkül, hogy bármelyik mellett is megnyugodna (elkötelezné magát). Amikor *kifejezi magát*, legalább annyit kellene tudnia, hogy az a belső »dolog«, amit »tolmácsolni« szeretne, csupán eleve meglévő szótár, amelynek szavai a szótár többi szavaival magyarázhatók, és ilyenképpen meghatározhatatlan.⁵⁸⁴

Amiképpen ez a bekezdés is sugallja, a modern szövegelmélet derékba töri a szerző autoritását. Bertolt Brecht nyomán Barthes ezt a változást a szerző eltávolodásának nevezi: „a szerző egyre zsugorodó szobrocska az irodalom színpadának legszélén”.⁵⁸⁵ A szöveget létrehozó szubjektum elveszítette relevanciáját, a szövegre való összpontosítás pedig megteremtette a szövegközti alakzatát. Az intertextualitás viszont súlyos árat követelt: a szerző halálát.

A strukturalizmusra visszatérve meg kell említenünk, hogy a bibliai hermeneutika, közelebbről az Ernst Fuchs és Gerhard Ebeling, a késő heideggeri filozófusok által képviselt irány, az új hermeneutika és a narratív kritizmus szellemisége is innen inspirálódik. A szöveg időtlen, autonóm, és ezért megújulni, újabb jelentéseket hordozni képes az olvasó számára. A szöveg *kompetens szöveg* abból a szempontból, hogy képes túlnőni a saját történeti kontextusát és attól függetlenül hatni, jelentést létrehozni.⁵⁸⁶

A narratív megközelítés megteremtette a hallgatolagos/implicit szerző (“implied author”) és az implicit olvasó (“implied reader”) hermeneutikai konstrukciókat. Ezeket a konstrukciókat, amint később látni fogjuk, Engemann is alkalmazza homiletikájában. Az implicit szerző tehát olyan technikai kifejezés, amely a szöveg létrejöttét színező perspektívákat, az értékrendet, a világnézetet, a hitet jelöli. Így annak ellenére, hogy történetileg nem tudjuk minden esetben azonosítani a szöveg eredeti szerzőjét, mégis olvasni és értelmezni tudjuk az implicit szerző

⁵⁸² Barthes ezzel kapcsolatos írása 1973-ban jelenik meg, címe nem véletlenül *A szerző halála*. (BARTHES, Roland: *Le plaisir du texte*. Édition du Seuil, Paris 1973). Ld. BARTHES, Roland: *A szerző halála*. In: uő: *A szöveg öröme*. Irodalomelméleti írások – Irodalomelmélet. Fordította: Babarczy Eszter, Kovács Sándor, Mihancsik Zsófia, Romhányi Török Gábor. Osiris könyvtár. Osiris, Budapest 2001, (50–55). Barthes Balzac *Sarrasine* című novellájának mondatára hivatkozik és így jelzi a szerző elvesztésével járó értelmezési nehézségeket: „Valódi nő volt, a hirtelen riadozásban, az okatlan szeszélyeiben, az ösztönös zavarában, az alaptalan vakmerőségében, a kihívó dacában és az érzéseinek gyönyörű finomságaiban is.” A szövegösszefüggés alapján derül ki, hogy a „valódi nő” igazából egy férfi, aki kasztrálta magát. De vajon kinek tulajdoníthatók ezek a szavak? A novella hősné? Netalán maga a szerző, Balzac szólal meg itt? Vagy egy közösség hangja?

⁵⁸³ Uo. 90.

⁵⁸⁴ ALLEN, Graham: *Intertextuality*, 13.

⁵⁸⁵ BARTHES: *A szöveg öröme*, 52.

⁵⁸⁶ Ld. ENGEMANN, Wilfried: *Homiletics*, 121, (315. lábjegyzet).

perspektívájából.⁵⁸⁷ Az implicit olvasó az implicit szerző párhuzamos fogalma. A narratív olvasat e parallel fogalom által szeretné minimalizálni az eredeti hallgatóság, a címzettek jelentőségét. A „mindenkori” olvasó szembenáll az „egykori” olvasóval, ugyanis az utóbbi a szöveg potenciálját kisebbíti, míg az előbbi a jelentés pluralitását biztosítja. Így az irodalomelmélet a szöveg mögöttitől haladva jut el a szövegen át a szöveg előtti (“in front of text”) világhoz, az olvasó világához, amely olyannak tűnik, mint egy igazán izgalmas elektromágneses spektrum.

Hogyan olvas az olvasó? Milyen szándékkal, motivációval? Ki olvassa a szöveget? Egy nő, egy férfi, egy fehér, egy keresztyén, egy ateista, egy európai? Ezek a kérdések is már egy új korszak beköszöntét sugallják, olyanét, amelyben a narratív elmélet az *olvasóközpontúság* (“reader-response criticism”) képzetében csúcsosodik ki, úgy ahogyan az implicit olvasó/szerző konstrukciók is túlnövik a narratív kritika kereteit, és az eredeti kontextustól elvonatkoztatva új életre kelnek.

A következőkben röviden utalok az olvasóközpontúság további differenciálódására, hiszen az olvasó szerepe többféle módon és irányba fejlődött tovább.⁵⁸⁸

Lois Tyson legalább ötféle megközelítés mutat fel:

1. *Tranzakciós aspektus*, amelyet Wolfgang Iser és Louise Rosenblatt képvisel, s akik a szövegek és olvasói közötti tranzakciókat, kölcsönhatásokat elemzik.

2. *Affektív-stilisztikai aspektus* (“affective stylistic”). A Stanley Fish irodalomelméleti szakember által képviselt elmélet szerint a szöveg az olvasás által létezik, ugyanis az olvasás hívja életre.

3. *Szubjektív aspektus* (“subjective reader-response”). Ez David Bleich nevéhez fűződik, aki a jelentés/üzenet folytonosságára összpontosít az egyéni értelmezések összehasonlításával.

4. *Pszichológiai aspektus*. A Norman N. Holland irodalomkritikustól származó megközelítés szerint az olvasó motivációi mélyen befolyásolják azt, ahogyan olvas, ahogyan a szöveghez nyúl.

5. *Társadalmi aspektus*. Ezt a megközelítést Stanley Eugene Fish irodalomkritikus nevéhez fűződik és egy olyan társadalmilag kondicionált közösség létezését erősíti meg, amely ugyanazt az olvasási és értelmezési stratégiát alkalmazza.

A felsorolás jól tükrözi, hogy az olvasó hagyományos helyét a többdimenziós, interdiszciplináris olvasói identitás váltja fel, vagyis annak megtagasztalása, hogy *lego ergo sum*, vagyis hogy az olvasás egyszerre kelti életre a szöveget és az Én-t.

A strukturalizmusra ellenreakció is érkezik az úgynevezett *posztstrukturalizmus* formájában. Ez az ellenreakció az irodalomtudományok legfrissebb trendjeit jelzi a 1980-as és 90-es években. A posztstrukturális elméletek Jacques Derrida által lett ismertté *dekonstruktív* elméletekként. Kulcsfogalmai: komplex világlátás, az ideológiák ledöntése, a struktúrák és koncepciók szilárd és rigid aspektusainak meglazítása.⁵⁸⁹ Roland Barthes végül is a posztstrukturalizmus hatására megnövekedett olvasói szerep miatt jelenti ki: „az olvasó születése a szerző halálát követeli”.⁵⁹⁰ A szerző virtuális „meggyilkolása” a posztstrukturalizmus legnagyobb bűne.

Mindezek után van-e egyáltalán mód arra, hogy megkülönböztessük a jó megértést a rossztól? Dosztojevszkij kérdése idevág: amennyiben nincs szerző, akkor minden megengedett az

⁵⁸⁷ VANHOOZER, Kevin J.: The Reader in New Testament Interpretation. In: GREEN, Joel B.: *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. William B. Eerdmans, Grand Rapids 2010, 241.

⁵⁸⁸ TYSON, Lois: *Critical Theory Today: A User-Friendly Guide*. Second edition. Taylor & Francis Group, New York, Routledge 2006, 170–207.

⁵⁸⁹ Ld. bővebben VANHOOZER, Kevin J.: *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Zondervan, Grand Rapids 1998, 20.

⁵⁹⁰ VANHOOZER: *Is There a Meaning*, 148.

olvasónak (az értelmezéstudományban)? Talán nem véletlen, hogy az *értelmezés etikájának* kérdésfelvetései éppen a posztstrukturalista folyamatok hatására kezdtek egyre nagyobb figyelmet nyerni.⁵⁹¹

A szerző-szöveg-olvasó hermeneutikai triád mondhatnánk méltánytalanul zsugorodik az időszakok váltakozásával, és létrejön a szöveg-olvasó diád. De talán még ennél is méltánytalanabb az, ameddig a posztstrukturalizmus elmerészkedik: az egyre nagyobb figyelmet kapott olvasóról kiderül, hogy ugyanolyan zavaró tényező a jelentésteremtésben, mint a kibogozhatatlan történelem, ezért aztán elkerülhetetlen az olvasó lefokozása is. Olyan újszerű premisszák fogalmazódnak meg, amelyek a szöveg egoizmusába gyökereznek: minden szöveg önmagáért van; a szövegnek a humán tényezőtől teljesen független és szabad létezése van; metaszövegek, azaz minden szöveg egy sziget, az intertextualitás, transztextualitás, paratextualitás a textualitás aranykorának legjellemzőbb képzetei.

3.2.3.2. A kooperációs modell komponensei

A bibliai hermeneutikának óvakodnia kell a szerző-szöveg-olvasó triád redukcionista szemléletétől. Éppen ezért a redukcionizmus alternatívájaként üdvözlendő Wilfried Engemann kooperációs modellje, amelyet olyan „bátor” modellnek tekinthetünk, amelyben a zavaró tényezők megmaradnak tényezőkné, és amelyben a szöveg mögötti, a szövegen belüli és a szöveg előtti világ megőrzi a maga sajátos érvényességét az értelmezői műveletben. A szövegvilágokat Engemann történeti, megjelenített, elbeszél és megidézett világokra bontja. Ezeknek magyarázatát a táblázatban közöljük.⁵⁹² Az engemanni modell egyben Hans-Georg Gadamer szemléletének kritikája is, ugyanis ő egy olyan hermeneutikai körben szemléli a megértést, ahol a horizontok egyesülnek, összefolynak. A múlt (a szöveg) és a jelen (az értelmező) összeolvad.⁵⁹³

Az alábbiakban mivel nincs módunk részletesen magyarázni, egy táblázat és egy grafika segítségével ábrázoljuk a kooperációs modell fontosabb összetevőit, úgy ahogyan azt Engemann foglalta össze a *Homiletics. Principles and Patterns for Reasoning* című könyvében. Viszont a kooperáció általa kidolgozott változata még ennél is tovább finomítható, ugyanis a szöveg-olvasó tengelyén túl a kooperációt ki lehet terjeszteni a triád bármelyik irányába. A kooperáció alapvető kommunikációs készségként is viselkedhet, amely a triád elemei között működik.

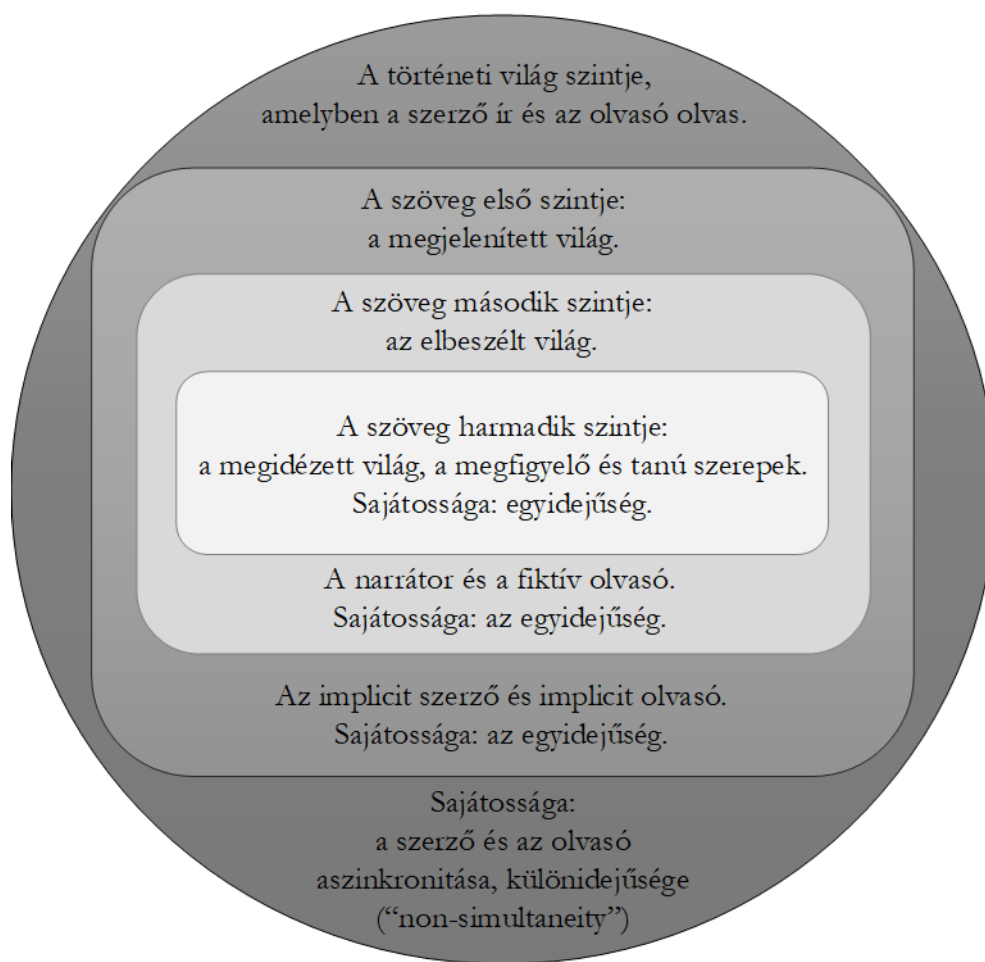
⁵⁹¹ Part 4. The Ethics of Interpretation: Improvisation, Participation, Authority. In: VANHOOZER, Kevin J. – SMITH, James K. A. – Benson, Bruce Ellis (eds.): *Hermeneutics at the Crossroads*. Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2006, 193–240.

⁵⁹² Thomas G. Long hasonlóan látja: „a szóbeli kommunikációnak szituációi vannak, a szövegnek világai”. LONG: *Preaching*, 36.

⁵⁹³ OSBORNE, Grant R.: *A hermeneutika spirálisa. Részletes bevezetés a bibliamagyarázathoz*. Ford. Gerzsenyi László. Keresztény Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest 2009, 428–431.

Engemann kooperációs modelljének fontosabb összetevői		
1. A textus külső szintje		
<i>A történeti szerző</i>	<i>A történeti/eredeti világ</i>	<i>A történeti/eredeti olvasó</i>
A tényleges szerző, aki egy valódi történelmi személy/ közösség.	Az a konkrét, valóságos világ, amelyben a szerző lejegyzí mondanivalóját.	Valóságos, létező befogadó, olvasói közösség.
2. A textus belső szintjei és ezek járulékos identitásai		
<i>Szerzői identitások (SZ)</i>	<i>Textusvilágok (V)</i>	<i>Olvasói identitások (O)</i>
<i>SZ1: Implicit/beleértett szerző</i> A szerző irodalmi alakja; a szöveg szerzőségével kapcsolatos absztrakció.	<i>V1: Ábrázolt/megjelenített világ</i> Az író tervrajza; a valóság redukálásához kapcsolódó absztrakt kommunikációs helyzet; az SZ1 értékrendjét és standardjait tükrözi. Ide tartoznak az adott kor hagyományai és szokásai, a tabuk, a társadalmi szerepek és a hierarchiák. Például az a világ, ahol a rómaiak, a farizeusok és vámszedők sajátos szerepükben jelennek meg, s ahol folyamatosan ismétlődő társadalmi és politikai konfliktusokat ismerünk fel.	<i>O1: Implicit/beleértettolvasó</i> Az elképzelt olvasó, mai szóhasználatban „virtuális” olvasó. A szöveg előre meghatározza az olvasás módozatait; arról is szól, hogy milyen szerkezetre van szüksége a szövegnek, ahhoz, hogy a jelentés létrejöhessen; a beleértett olvasó teremti meg a szöveg szereplőéhez kötődő egyidejűség szintjét: az olvasók ugyanazokkal a döntéshelyzetekkel szembesülnek, mint a szöveg karakterei.
<i>SZ2: Narrátor</i> Egy megteremtett szerző; a szerző hangja; egy fiktív szerző; a szerző által létrehozott szerző.	<i>V2: Elbeszélt világ</i> Egy elképzelt kommunikációs szituáció; egy világ, ahol minden, amit elbeszélnek, megtörténhet; a megjelenített világ status quo-jával ellentétesen, az elbeszélt világ dinamikus és eleven. Például az a világ, ahol a tanítványok mindegyikének külön személyes sorsa van, halfogás, vízen járás, közös étkezések Jézussal stb.	<i>O2: Fiktív olvasó</i> A narrátor megfelelőjeként azt a személyt jelöli, akire az elbeszélés bizonyos szempontjai és ítéletei vonatkoznak; a potenciális hallgatóság és olvasóközönség, a beleértett és fiktív olvasó és a narrátor által kézen fogott befogadók, akik olyan világba léptek be, ahol minden leírható és elmondható
<i>SZ3: Megfigyelő</i> A mindenütt jelenvalóság irodalmi eszköze; a mindenütt jelenvaló figyelő, aki mindig ott van, ahol történik valami, vagy beszél valaki.	<i>V3: A megidézett világ (cited)</i> Az egyének beszélgetése, dialógusa által teremtett világ, a szövegben érzékelt világ. Például az emmausi tanítványok beszélgetése az úton, Jézus Gecsemáné kertben való imádkozása.	<i>O3: A tanú</i> Egy olyan szerep, amely a megfigyelővel együtt lehetővé teszi az esemény-nyel való egyidejűséget; a tanú, aki a megfigyelő társa, s aki bármit megtapasztalhat, amit a megfigyelő engedélyez.

A szövegvilágok hierarchiája
a szerzői és az olvasói identitásokra való tekintettel



3.2.3.3. A kooperációs modell alkalmazási lehetőségei Péter első levelének értelmezésében

A kooperációs modell nemcsak a narratív textusok esetében alkalmazható. Hozadéka éppen az, hogy nem a szövegeket skálázza, hanem a szöveget körülölelő és a szövegekben található szinteket és világokat, Gadamer kifejezésével horizontokat. Ez azt is jelenti, hogy homiletikai szempontból önmagában nincs könnyebb, illetve nehezebb textus, hanem helyesebb, ha egy bizonyos szöveg esetén a szintek és a világok nehezebb megértéséről beszélünk. Jelen esetben egy olyan sajátos újszövetségi irat felé irányul tekintetünk, amely műfaját tekintve episztola, közelebbről *diaspóra-levél*.

A történeti világ szintje

A levél történeti világa a Kr. u. az 1. század közepének eseményeiben keresendő, és a levél (nem a történeti világ a mondat elejéről) egy földrajzilag jól körülhatárolt, nagyobb kiterjedésű célközönségnek szólt. A Kis-Ázsia szórványvidékein élő zsidó keresztyéneknek és pogánykeresztyéneknek, akiket súlyosan érintettek, megpróbáltak a helyi üldözések és rágalmozások.

A szöveg első szintje: a megjelenített világ

A levélben megjelenített világot ("portrayed world") a levélíró egy bizonyos történeti háttérrel szemben alkot meg, ahol az ő valóságészleléséről szerzünk tudomást. Megjelennek azok az elemek, amelyek által a szerző a jelentést/kerügmát készíti elő, és amelyek a cselekvések fázisát alapozzák meg.

Ehhez a világhoz tartoznak:

1. Jézus Krisztus Istene és Atyja, aki a hibátlan és szeplőtelen Bárány vérén váltotta meg övéit;
2. a jövevények és idegenek, akik választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet;
3. az engedelmesség és a szenvedésben gyakorolt jócselekedetek a Krisztus követésének, mint az *imitatio Christe* mintázatai;
4. Jézus Krisztus megjelenésének közelsége;
5. Jézus Krisztus halálának és feltámadásának gyümölcse;
6. a házitáblák;
7. Jézus Krisztus mint sarokkő és a lelki ház;
8. az ördög mint ordító oroszlán képzelet stb.

A szerzőnek olyan olvasóra, befogadóra van szüksége, aki kész arra, hogy ebbe az ábrázolt világba lépjen és bejárja azt. A „fogalommegzegzés” nagy segítséget nyújt az ábrázolt világ megragadásában (pl. a „jövevények és idegenek” koncepciók teológiai értelmezése).

A szöveg második szintje: az elbeszélt világ

Az elbeszélt világ részleteiben mutatja be, hogy mi és hogyan történik: a kiválasztottak örvendeznek a mennyben fenntartott hervadhatatlan örökségnek, azonban a szenvedések és kísértések miatt meg is szomorodnak és elbizonytalanodnak. A szenvedések nem csupán a mindennapi élet nehézségeiből fakadnak: betegségből, szegénységből, halálból és magányosságból. A választottak keresztyén voltak miatt társadalmi elnyomástól és üldözéstől szenvednek, másrészt a közösségen belüli konfliktusok is megterhelik az engedelmes és szent élet kibontakozását (lásd a házi rendelkezéseket). Emellett a lélek ellen harcoló testi vágyak (2,11) is próbára teszik a hiteles keresztyén életet. Az, hogy Jézus Krisztus szenvedve is a jót cselekedte, felszabadítja követőit és példát is ad számukra (2,21), hogy ne torolják meg a bántásokat és gúnyolódásokat, ne fizessenek a gonoszért gonosszal, hanem mondjanak áldást azokra, akik átkozzák és káromolják őket.

A kis-ázsiai keresztyéneket ért igazságtalan szenvedések lázongást válthatnak ki belőlünk is. Velük együtt mi is úgy érezhetjük, hogy a szerző erőnket meghaladó magatartásformára és cselekedetekre buzdít. Hogyan tehetnék jót azzal, aki bánt miket? Miként lehet legyőzni a testi vágyakat? Hogyan lehet megszabadulni az ordító oroszlán támadásától?

Az elbeszélő, aki olyan világot ábrázol, amelyben minden lehetséges abból, amit elbeszél, ezt írja: Istennek gondja van rájuk, ő maga készíti fel, erősíti és szilárdítja meg őket. Ezért a hívő ember nem tekint úgy a szenvedésre, mint valami meglepő dologra (4,12), hanem helyette a hatalmas Isten dicsőítését választja a Lélek által.

A szöveg harmadik szintje: a megidézett világ,

Az idézett világ a különböző személyek által elmondottak ill. gondolatai alapján épül fel. A szövegbeli világok modelljét – amint említettük – elbeszélő szövegek jellemzésére fejlesztettek ki. Mindazonáltal különböző formában más műfajokra is alkalmazni kezdték (pl. levelek, beszámolók), olyanokra ahol mindig feltételezhető, hogy a szerző rendelkezik egy címzettekkel alkotott elképzeléssel, és ennek megfelelően alakítja szövegét.⁵⁹⁴ Hagyományos értelemben vett dialógust tehát nem olvashatunk a levélben, viszont megkülönböztethetünk olyan hangokat, szövegeket, amelyek a szerző megfigyelői szerepköréből adódóan hozzáférhetők az olvasó számára is. Például:

- meghalljuk az elhívó, a kommunikáló, a kijelentő Atya hangját, aki így szól hozzánk: „*Szentek legyetek, mert én szent vagyok*” (1,16);
- a szerző a próféták és az evangélium hirdetőinek prédikációit idézi a *nektek szánt kegyelem* és a *nem maguknak, hanem nektek szolgálnak* (1,11–12) szavakkal;
- szinte halljuk a vágyakozó angyalok sóhajtásait (1,12v), az imádkozó gyülekezet, amelynek tagjai az Atyát segítségül hívják (1,17), az *értelmetlen emberek*

⁵⁹⁴ ENGEMANN: *i.m.*, 121.

tudatlanságának hangos hőzöngését, akik meghökkenve némulnak el a hívők jó cselekedetei láttán (2,15), a káromlók és csodálkozók hangját (4,4) és a lesben álló ordító oroszán, az ellenség hangját is (5,8). A közösségen belüli csoportok közötti megbékélésért való fáradozásai, a megszólítottak és a környezetük viszonyát rendező, közvetítő intelmek alátámasztják azt, hogy a szerző megfigyeli és érzékeli olvasóinak külső-belső világát, amely implicit jellegenél fogva rejtettebb a mai értelmező számára. Ahogy később tárgyalni fogjuk, a leveleket elsősorban a jelenlét vagy kapcsolat kedvéért írták, de a jelenlét egy másfajta módját jelentik.

Az olvasó tehát *tanúja* a különböző szinteken és helyeken zajló „beszédeknek”, ezt a szerző megfigyelői identitása/instanciája teszi lehetővé.

3. Következtetések

A szöveg jelentése tehát nemcsak egy szinten kereshető. A szöveg külső és belső tere *szimbiotikusan* van jelen az értelmezői műveletben, és ez a jellemvonás az, ami a síkok, a szintek *szuverenitása* ellen eredményesen hathat. A váltakozó szintek pedig több olvasói attitűdöt, identitást feltételeznek. Az identitások közötti navigálás az, ami kiváltságos státuszba helyezi az olvasót. Vagyis a *privilegium* nem természetyszerűleg, automatikusan jár az olvasónak, hanem a szöveggel való együttműködés hatékonyságából következik. Az együttműködés pedig akkor válik hatékonná, ha a szövegben felismert *intentio auctoris* és az olvasói elvárás, az *intentio lectoris* által olyan új, az első szövegértésen túlmenő értelem születik meg, amely túllépi az adott szöveg határait, és amelyet nem lehet automatikusan, mérlegelés nélkül a prédikációba illeszteni.

Fontos a szövegre való minél intenzívebb ráhangolódás, emellett az igehirdetőnek engednie kell, hogy a szöveg vezesse a készülés folyamatában, és nem(csak) fordítva. Így nem kell tartani attól, hogy a többszöri olvasás által unalmassá, kivesézetté válik egy-egy bibliai textus. A textus régi értelme is képes megújulni, újjá válni, ha az olvasó eléggé nyitott, kritikusan viszonyul korábbi megértéseihez és teológiai meglátásaihoz, és kész együttműködésre is. A szöveg és az olvasó többszöri találkozásai által világossá lesz, hogy Isten emberiséggel való kapcsolatáról nem lehet közhelyesen beszélni. Prédikációinkban hajlamosak vagyunk teológiai közhelyekkel közvetíteni a kerügmát.

Az együttműködés további kívánalmai közé tartozik az óvatosság, a többszöri figyelmes olvasás, illetve az előzetes megértés csapdájának elkerülése olyan „lebutított” kérdésekkel, mint például „miért?” és „minek?” Itt újból Péter első leveléhez fordulunk, és vele kapcsolatban is feltesszük ezeket a „buta” kérdéseket.

1. Miről beszél a szöveg?

Péter első levele a *reménység* episztolája a szenvedő keresztyének számára. Az üdvösség elkészített: Jézus Krisztus, aki miután felment a mennybe, Isten jobbán van, és az angyalok, a hatalmasságok és az erők alattvalóivá lettek. A szenvedés nem a hit ellensége, nem életellenes, hanem olyan lehetőség, amelyben a kitartáson túl a jót cselekedhetjük. A keresztyéneknek nem az a legfőbb céljuk, hogy elkerüljék a szenvedést, hanem az, hogy konstruktívan éljék meg az: válják a szenvedés is Isten dicsőítésének alkalmává és mások megnyerésének missziói eseményévé.

A keresztyének reménysége nem önámító reménység, hanem hangsúlyosan „élő reménység” perspektívája az „élő köhöz” való járulás és az „élő kövek” lelki házzá való épülése által. Aki Isten akaratát keresi, annak *vitalitását* a szenvedések sem képes kioltani, mert reménységének tárgya nem önmaga és földi boldogulása, hanem az értük szüntelenül munkálkodó és mindható Isten.

2. Miért született meg ez a levél?

A levél azért született meg, mert a kis-ázsiai keresztyének megpróbáltatásai elérték az értük aggódó apostolt. A levél azért született meg, mert Istennek gondja van az ő gyermekeire. De a

levél azért is született, hogy a vigasztaláson túl, konkrét felszólítások által óvja meg a búsakodó és megszorodott emberi szívet a destruktív hajlandóságaitól.

A levél örökké emlékeztet arra, hogy jövevények és idegenek vagyunk a földön; hogy a szenvedések nem feledtethetik el velünk: mi az Atyához tartozunk, aki eleve elrendelt és kiválasztott minket az üdvösségre; és hogy Krisztus, a mi Megváltónk dicsősége egyszer a miénk is lesz.

3. Hova vezethet a levéllel való foglalkozás?

A levelet olvasva felmerülhet bennünk a kérdés: hogyan lehet *teljes élet* a kisebbségi lét, a szórványsors? Úgy tűnik, hogy kis-ázsiai elnyomó, pogány társadalom keresztyénellenes magatartása nem rövid, hanem hosszabb távú. Lehet-e teljes az élet és kibontakozhat-e a hit a kisebbségben élő keresztyén közösségeket ért fenyegetések, rágalmozások árnyékában?

A többszöri olvasás rávezethet arra a felismerésre, hogy nem szakadhatunk ki ebből a világból, az adott társadalmi helyzetből, nem függetleníthetjük magunkat az „emberi rendektől”, mert nem arra kaptunk elhívást, hogy elszigetelten éljük meg keresztyén hitünket, vagy megdöntsük a világi hatalmat. A lázadás vagy elszigetelődés helyett Isten az engedelmesség útjára akar állítani.

4. Miért kellene/szeretnénk a ma gyülekezetét ezzel a szöveggel konfrontálni?

A szöveg alapos tanulmányozása és a többféle olvasói szerep begyakorlása közben felfedezhetjük a textus világa és a gyülekezet világa közötti párhuzamokat. Péter első levelének textusai kötődhetnek a szórványlét értelmezéséhez, amely Erdélyben fájdalmas kérdés és sok esetben ambivalensen megélt identitásként jelentkezik. Az, hogy „jövevények és idegenek” vagyunk, és hogy ez a föld nem végleges otthonunk, illetve a „lelki ház” képének üzenete sajátosan érinthetik meg hallgatóinkat.

További lehetséges párhuzam a szenvedés. A mai idők gyülekezete is *szenvedő gyülekezet* vagy *szenvedők gyülekezete*. A szenvedők, akárcsak a szegények, mindig velünk lesznek. Péter első levelében a szenvedés nem teodíceai kérdés. Ez a levél a szenvedés etikájának alapjait fekteti le. A szenvedéstörténetekben gyakori a megtorlás, az etikai deficit, a gonoszért gonosszal való fizetés, a bosszúállás, a haragtartás. A fájdalom és sértettség a rossz burjánzását legitimizálja, amint ezt a bántalmazó családok, a szenvedélybetegek stb. szemléltetik. Az üzenet tolmácsolásában figyelembe vehetjük például a mai pszichológiában képviselt poszttraumás fejlődés jelenségeit is.

4. Összegzés

1. A szöveg és olvasó kapcsolata tehát folyamatosan megújuló és dinamikus kapcsolat a jelentés megragadásában és az üzenet tolmácsolásában. Az Engemann által vázolt kooperációban az olvasó kezdeményező képessége hangsúlyos.⁵⁹⁵ Ez írásmagyarázási modell az olvasási szokásokkal, főképpen az újraolvasás, az ismételt olvasás mechanizmusával kapcsolatos folyamatokat tárja fel. A fókusz újból és újból az olvasóra kerül és úgy tűnik, mintha rajta állna vagy bukna a kooperáció hatékonysága. Ezért idézi Engemann a Roland Barthes által megalkotott „ideális olvasó” képzetet, ugyanis számára a szöveg mindig talány és gyönyörűség marad. Az „ideális olvasó” az, aki mindig rá tud csodálkozni a szövegre, és aki folyamatosan, megunhatatlanul ízlelgeti a textusokat, ahogyan azt a Zsolt 1,1–2-ben is olvashatjuk: *Boldog ember az, aki ... az Úr törvényében gyönyörködik, és az ő törvényéről elmélkedik éjjel-nappal*”.

Engemann a *szöveghezágokat*⁵⁹⁶ jelöli meg a kooperáció működtetőiként, motorjaiként. Az olvasó nemcsak a leírtakat értelmezi, hanem azt is, ami a sorok között olvasható, s ami

⁵⁹⁵ Szemben azzal a gondolattal, hogy a szöveg az olvasó megszólítása, illetve meghívása, arra, hogy kapcsolódjék be a jelentés létrehozásának folyamatába. Ld. bővebben: POWELL, Mark Allan: Narrative Criticism. In: GREEN, Joel B.: *Hearing the New Testament*. Eerdmans, Grand Rapids 2010, 240–258.

⁵⁹⁶ Ismertebb irodalmi párhuzamának tekinthetjük a balladai homályt.

kimondatlanul ott lebeg a szöveg körül.⁵⁹⁷ Péter első levelének esetében például feltűnő a szerző elhomályosító szándéka,⁵⁹⁸ mint olyan irodalmi technika, ami által a levél rövidsége ellenére hatásos lesz, ugyanakkor az olvasót nagyobb értelmezési erőfeszítésekre ösztönzi. Az intenzív bekapcsolás egyik célja, hogy az olvasó erősebben érzékelje a szövegben jelen levő érzelmeket. Ott, ahol indokolt lett volna a konkrétabb megfogalmazás, meghatározhatatlanul maradnak „a próféták” (1,10), a „nyolc lélek” (3,19), „néhány halott” (4,6). De a házastársak vagy a presbiterek intése mögött is ott lebegnek kimondatlanul a közösség hiteles és egységben folyó életét tarkító belső konfliktusok, amelyekről a levél szövege nem nyújt egyértelmű és konkrét információkat (3,1–7; 5,1–5).⁵⁹⁹

2. A kooperáció irányvonala összetettségénél fogva kétségtelenül jelentős kreatív folyamatokat indíthat el a lelkipásztor igehirdetői gyakorlatában. Engemann elmélete viszont témánk szempontjából kevésbé visz tovább. Az olvasó kezdeményező szerepének felértékelése beárnyékolja a textus domináns szerepét a prédikáció létrejöttében. Továbbra is megválaszolatlanul marad az, hogy a textus tartalma és formája miként alakítja a prédikáció tartalmát és formáját. A kiélezett kérdésre Thomas G. Long modellje alapján törekszünk választ adni.

3.2.4. Forma és tartalom Thomas G. Long szemléletében

3.2.4.1. A probléma körülhatárolása

Kopogtató igehirdetők

1. A forma és tartalom viszonyára nézve lényeges és újszerű szemlélettel találkozunk Thomas G. Long: *Preaching and the Literary Forms of the Bible* című könyvében. A kötet létrejöttében sejteni lehet azt az igényt, amely az elméleti kutatás eredményeit a gyakorlat számára is hasznosíthatóvá kívánja tenni, ugyanis Long a homiletikai irodalmat olyan módszerrel gazdagítja, amelynek alkalmazhatóságáról a lépések részletes bemutatása és a konkrét bibliai műfajok vizsgálata által győz meg. Meglepő, hogy módszere – gyakorlatiassága ellenére –

⁵⁹⁷ Ez összefügg az irodalmi szöveg azon sajátosságával, hogy fikcionalitása miatt a tárgya kifejezésében, létrehozásában, ábrázolásában, leírásában mindig „bizonytalan”, tökéletlen és befejezetlen. A valóság ábrázolásából – lett legyen az mikroszkópikus részletességű – mindig kimarad valami, s hogy mi, az a szerző tudatos szelekciójának eredménye. Az irodalmi szöveg egyidejűleg sokféle ún. sematikus nézőpontot tartalmaz, amelyek például a cselekmény különféle lefolyását, többféle befejezését teszik lehetővé, s ezáltal többféle elbeszélői szándékot feltételeznek. A köztük lévő kapcsolatot azonban a szöveg maga nem fogalmazza meg: gondoljunk például a több szálon futó cselekmény elbeszélésére: az egyidejű történéseket a szöveg csak egymás után tudja elmesélni. Ilyenkor a szövegben szakadás, űr keletkezik. Wolfgang Iser irodalomtudós ezt „Leerstelle”-nek, üres helynek nevezi, s az olvasó feladata, hogy értelmezési munkájával ezt az űrt betöltse. Ilyen űr keletkezhet például az elbeszélő perspektívaváltásnál (a péteri levélben a próféták igehirdetésére tett utalás, vagy a társadalom hangjának megszólaltatásánál figyelhető meg), egy új szereplő felbukkanásával (a különféle házitáblák), hely- vagy időváltáskor (Krisztus szabadító tette, a megtérés, a jelen nehézségei, a dicsőséges jövő), vagy például, ha az elbeszélő az addig feszült cselekményt nem folytatja, hanem hosszú, kitérő magyarázatba kezd (doxológiai megszakítások, ószövetségi idézetek) – megannyi lehetőség az olvasó/hallgató aktív közreműködésére, fantáziájának bevonására. Ld. ISER, Wolfgang: *Der Akt des Lesens Theorie ästhetischer Wirkung*. 4. Auflage. München, Fink, 1994, 301–303.

⁵⁹⁸ OSBORNE: *A hermeneutika spirálisa*, 190.

⁵⁹⁹ Michaels szerint az ilyen stílus hatása az, hogy teljes mozgásteret enged az olvasó bibliai és bibliai történelemmel kapcsolatos ismereteinek és képzeletének. Péter számára a jelen kontextusban aligha számít, hogy olvasói ismerik-e a „szorgalmas és gondos kutatás” egyes példáit, amelyekről beszél, vagy sem. Tudják, hogy mit jelentenek a próféták, és ezen túlmenően csak annyit kell megérteniük, hogy ezek a próféták „a nektek adandó kegyelemről prófétáltak”. Vö. MICHAELS S: *i.m.*, 40.

árnyékban és visszhangtalan maradt a kortárs homileták között.⁶⁰⁰ Ennek nincs nyilvánvaló oka, bár sejteni lehet, hogy az irodalomelméleti megközelítéstől való idegenkedés és a gyakorlottság hiánya mind közrejátszanak ebben. Idevágó Tóth Sárának a magyar kontextusunkat figyelembe vevő reflexiója, mely némiképp világosabb perspektívába helyezi a fenti sejtésünket: „A hittudomány irodalomellenes előítéleteit »az irodalomkritikusok körében tapasztalható vallásellenes előítéletek« egészítik ki, véli Frye, de míg Nyugaton a helyzet, mint maga is megjegyzi, már sokat változott, a magyar szakmai körök lassabban mozdulnak az interdiszciplinaritás irányába. Sejtésem szerint azért, mert míg az egyházi tudományosságot a sajátnyelv és előfeltevés-rendszer feltékenyen védelmező provincializmus veszélye kísérti, s így nem mindig szívesen nyílik meg a provokatív szellemi behatások előtt, másrészt a marxista idők emlékezetétől terhelt világi tudományosság vallási vagy teológiai kérdésfelvetéssel szembetalálkozva azonnali előíró, ideologikus látásmódot gyanít. Pedig éppen Northrop Frye életműve a példa arra, hogy a teológiai szempontok felvetése nem feltétlenül jár együtt dogmatikus szemlélettel, másrészt viszont, szemben a magyar tudományos körökben olykor még mindig követelt úgynevezett »világnézeti semlegességgel«, a nyugati tudományosság növekvő mértékben számol a posztmodernitásnak azzal a felismerésével, hogy az olvasandó szöveghez mindenki a maga faji, társadalmi, kulturális beágyazottságának megfelelő értelmezési mátrixszal közelít.”⁶⁰¹

A longi módszer igehirdetői habitusunkba való beágyazása valóban nagy szellemi, enyhe túlzással teológiai és kulturális kihívást jelent. Továbbá, elmélyültségre, kitartásra és nyitottságra van szükség, ahhoz, hogy működésére ráérezzünk és eredményességét mérni tudjuk. Homiletika könyvében egy másfajta nehezítő körülményt is megemlít. Megállapítja, hogy a prédikáció formája „elkerüli a hallgatóság figyelmét, mint ahogy egy-egy ének üteme is elkerüli”.⁶⁰² A prédikátorokat megtévesztheti az, hogy a hallgatóság számára nem feltűnő a forma, mégis, ha meggyőződnek arról, hogy létfontosságú erővé válik a megértés szempontjából, a forma iránti felelősségük is megnő.

2. Long sokunk nevében színvallást tesz akkor, amikor a *Preaching and the Literary Forms of the Bible* című könyvének előszavában megállapítja, hogy a Biblia műfajainak és a keresztyén igehirdetés kapcsolatának feltárásában turistaként járja végig a bibliai és irodalomkritika világát.⁶⁰³ Noha megfelelő portfólió nélkül érkezett erre a területre, anélkül hogy beszélne annak anyanyelvét, mégis ezeket a kezdeti akadályokat legyőzi az „új világ” feletti álmélkodás és azok az „öslakosok”, akiknek segítségére (türelme, benevolentiae) az ilyenfajta „kék zónák” iránt érdeklődő jövevények számíthatnak. James L. Bailey utal arra, hogy a kortárs diákok két ok miatt becsülik alá a műfajelemzést: egyrészt azért, mert nem találunk olyan közös szemléletet, amely beláthatóvá teszi azt, hogy miként kommunikáltak az ókori emberek. Másrészt azért izolált az irodalmi érdeklődés, mert saját beszédünk konvenciói annyira megszokottak, hogy kevésbé reflektálunk arra, hogy milyen változatos formákat használunk a társas interakcióinkban.⁶⁰⁴

3. Az előszóban Long megfogalmaz egy másik nagyon fontos dolgot, ami közel áll hozzám, és ahhoz, amit a kutatás által képviselni szeretnék. Dióhéjban utal arra, amit az interdiszciplinaritás ethoszának hívok. Különösen foglalkoztatta az Longot, hogy az

⁶⁰⁰ Engemann homiletikájában is alárendelt szerepe van a forma és tartalom viszonyának. Ld. ENGEMANN: *i.m.*, 171–172

⁶⁰¹ TÓTH SÁRA: *A képzelet másik oldala. Irodalom és vallás Northrop Frye életművében*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2012, 11.

⁶⁰² LONG: *A prédikálás tanúbizonysága*, 159.

⁶⁰³ LONG, Thomas G.: *Preaching and the Literary Forms of the Bible*. Philadelphia, Fortress Press, 1989, 7.

⁶⁰⁴ BAILEY, James L.: Genre Analysis. In: GREEN, Joel B. (szerk.): *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation* Grand Rapids, Eerdmans, 2010, 140.

igehirdetők mennyire függtek a bibliatudósok munkájától. A felelős prédikálás az ő munkájuk nélkül elképzelhetetlen. Long homiletikai pályafutása előtt biblikus volt, és ez a szakmai irány erőteljesen hozzájárul az itt feltárt interdiszciplináris hajlandóságban. De ez a hatás nem egyirányú. Úgy véli, hogy a bibliatudomány a prédikátorok sürgetései és ösztönzései által nyer lendületet és fókuszot. Az igehirdető nem a bibliatudósok várótermében rostokoló figura, türelmesen várva arra, hogy kinyissák az ajtót és bejelentsék a legújabb fejleményeket, ugyanis a gyülekezetben és gyülekezetért végzett szolgálatban élesebben és sürgetőbben merülnek fel egzisztenciális és hermeneutikai kérdések, mint az akadémikus világban. A legjobb bibliatudományt azok végzik, akik dolgozószobájuk ajtaján meghallják a következő vasárnapi prédikáció miatt aggódó igehirdetők sürgető kopogtatását.⁶⁰⁵

4. Long homiletikájában is előjön ez a látásmód. A prédikátorokat a bibliatudósok egyenrangú partnereiként tekinti és óva inti őket attól, hogy túl korán nyúljanak a hivatásos kutatókhoz. A prédikátornak a textust kell ostromolnia és faggatóznia, nem pedig a kommentárokat. Ennek értelmében a bibliamagyarázókhöz nem a vizsgálat miatt, hanem a „felülvizsgálat” miatt kell fordulniuk, így ellenőrizve azt, hogy mennyire helytállóak a saját következtetései.⁶⁰⁶ Mindezekből érezhető, hogy Long megközelítése túlértékeli a prédikátorok egzisztenciális képességeit. „Az, akit a hallgatóság küldött” minőség kevésbé alkalmas arra, hogy a lelkipásztort felruházza a szakszerű írásmagyarázáshoz szükséges képességekkel. Továbbá a kronológiai megköthettség kevésbé tekinti rugalmasnak és életszerűnek a biblikus és a prédikátor kapcsolatát.

Alulfejlett terület

Long a textusok irodalmi formájának a szerepét a biblikus prédikálás alulfejlett területeként határozza meg. Az igehirdetők a klasszikus műfajoknak, mint a példabeszédek, elbeszélések, zsoltárok és példázatok/parabolák, kevés jelentőséget tulajdonítanak akkor, amikor az igehirdetést előkészítik.⁶⁰⁷ Noha a hiátus indoklásában kevésbé nyújt támpontokat, a tézis megfogalmazásából következtetni lehet arra, hogy mi utal arra az „alulfejlettségre”, amit orvosolni kíván: „Ironikus, hogy a prédikátorok gyakran figyelmen kívül hagyják a szöveg ezen dimenzióit, mivel a «szövegpoétikára» való figyelem kapcsolatba hoz minket azzal, ami a legharmonikusabban rezonál a homiletikai feladat egyik legfontosabb összetevőjével: annak eldöntésével, hogyan prédikáljunk úgy, hogy a prédikáció nyelvén, formájában és stílusában megtestesítse azt az evangéliumot, amelyet hirdetni akar.”⁶⁰⁸ A probléma körülhatárolása a mindenkorai igehirdetés, pontosabban az ige kommunikálásának alapvető kérdésfelvetéseihez áll legközelebb: melyik a leghatékonyabb forma egy bizonyos üzenet átadásához?

Ez a kérdés nemcsak minket, mai igehirdetőket foglalkoztat, hanem a bibliai szöveg szerzőit is. A bibliatudományban népszerűvé vált retorikakritikai tanulmányok meggyőzően elének tárták, hogy az ókori írók hozzáférhettek sokféle retorikai módszerhez és különböző körülmények között alkalmazták azokat.⁶⁰⁹ A homiletikai elemzésekben is sok szó esik a

⁶⁰⁵ LONG: *Preaching*, 8.

⁶⁰⁶ LONG: *A prédikálás tanúbizonysága*, 119.125.

⁶⁰⁷ Uo., 12.

⁶⁰⁸ Uo.

⁶⁰⁹ Az angolszász teológiában klasszikus irattá vált Amos N. Wilder 1964-ben írt könyve: *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel* (Őskeresztény retorika: Az evangélium nyelve). Ld. részletesebb tárgyalásban Fabiny: *i.m.*, 32–36. A formatörténeti és redakciótörténeti iskolák egyoldalúságára adott reakcióként egyre több retorikai kommentár született a 20. század végén és az ezredfordulón az újszövetségi iratokhoz. 1984-ben George A. Kennedy *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (Az Újszövetség értelmezése a retorika-kritika segítségével) című szakmunkában kidolgozta a retorikai elemzés klasszikussá vált módszertanát, melynek lépései: (1) retorikai egység megállapítása, (2) a retorikai szituáció és probléma megállapítása, (3) a szöveg retorikai elrendezésének megállapítása, (4) a stílus retorikai vizsgálata, (5) visszatekintés a retorikai egységre, miképpen válaszolt az a retorikai szituációra. Péter első levelének szakirodalmában úttörőnek számít

prédikációkban használt képekről, történetekről, érvekről, költői eszközökről és azoknak használatáról. Kevesebb szó esik azonban arról, hogy *milyen értelmet kell tulajdonítani ezeknek az elemeknek abban a szövegben, amelyből prédikálunk*. Melyik az a bizonyos tartalom, amellyel kapcsolatba hozhatóak a felfedezett formai sajátosságok? A bibliai szövegekkel való foglalkozásunkban megszoktuk és begyakoroltuk a tartalommal összefüggő kérdéseink feltevését. A *Mit mond a szöveg?* típusú kérdéseken túl viszont hasznos lenne elidőzni amellett is *hogyan mondja, azt, amit mond?* Ez egy összetettebb kérdés, ami számol azzal, hogy mind a tartalom, mind annak kommunikálása formát követel.

A különböző irodalmi formák célja, hogy gyanakvókká tegyék az igehirdetőt és arra ösztönzik őt, hogy egy egész sor új kérdést fogalmazzon meg a szöveg értelmének és jelentésének feltárásában, ugyanis a tartalom formájának is köze van ahhoz a lényeghez, amelyet a tudós kíváncsiság hajlamos egyoldalúan kutatni. A műfajról gyakorta kuriózumként beszélünk, és nem olyan valóságként, amely szervesült volna az igehirdetői habitussal, vagy teológiai látásmóddal. Long szerint a készülő lelkipásztor a bibliai szöveget rendszerint beledobja egy egzegetikai présbe, kisajtolja belőle az eszmei anyagot, majd kifundálja, hogyan tegye vonzóvá ezeket az eszméket homiletikai szempontból az aktuális hallgató számára. A szövegek irodalmi és retorikai formája egyáltalán nem számít; azt, mint dísz, elvetik.⁶¹⁰ Nem feledkezhetünk meg arról a szempontról sem, hogy mind az Ószövetség, mind az Újszövetség könyveinek kanonikus sorrendjét a szövegek műfaji mérlegelése alakította.⁶¹¹

A tartalom formája

Long szerint a szövegek nem gondolatokat tartalmazó csomagok, hanem a kommunikáció eszközei. Amikor azt kérdezzük magunktól, hogy mit jelent egy szöveg, nem a szöveg eszméjét keressük. Megpróbáljuk felfedezni a szöveg teljes hatását az olvasóra; és minden, ami egy szövegben van, együtt dolgozik azon, hogy ezt a hatást létrehozza. Alkalmanként úgy beszélünk a szöveg formájáról és tartalmáról, mintha két különálló valóság lenne. Ám ha a tartalmat a jelentés szinonimájaként használjuk, a formát a tartalom lényeges részeként, akkor alkalmasabb a *tartalom formájáról* beszélni, és nem a szöveg formájáról.⁶¹²

Közvetlen, átsuhanó, ám mégis meggyőző példaként említi két bibliai szöveg megegyező teológiai tartalmának eltérő irodalmi dinamikáját. A Mt 24,43–44 és 2Pt 3,10 közös fogalmi magja első látásra ugyanazt a gondolatot tükrözi. Azonos a teológiai témájuk – az Úr napja, és a képi világuk is – a tolvaj váratlan érkezése. A hasonlóságok ellenére a szövegek két különböző irodalmi forma megnyilvánulásai és így sem egzegetikai, sem homiletikai szempontból nem vegyíthetőek. Az egyik szinoptikus diszkurzus részeként, a másik egy levélbeli érvelés részeként jelenik meg. Ugyanaz a tartalom tehát különböző helyzetekben más formában jelenik meg. Olvasókként egészen eltérő módon szembesülünk velük, más hatást váltanak ki bennünk. A megnevezett textusok alapján megírt prédikációknak tükrözniük kell ezt a (hatás)különbséget. Az, hogy a bibliai szöveg irodalmi formája hermeneutikai szempontból fontos, több megválaszolatlan és nehéz kérdéseket vet fel. Long tárgyalja ezeket a kérdéseket. Mi az irodalmi forma? Milyen kapcsolatban áll az irodalmi forma a bibliai

Barth L. CAMPBELL (*Honor, Shame, and the Rhetoric of 1 Peter* – 1998) és Ben WITHERINGTON III (*Letters and Homilies for Hellenized Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on 1-2 Peter* – 2008) retorika-társadalmi kommentárjai.

⁶¹⁰ LONG: 12.

⁶¹¹ A Tanakh elnevezés az Ószövetség nagy műfajainak gyűjtőneve, azok kezdőbetűiből képződött mozaikszó: Tóra (törvény), Neviim (próféták) és Ketuvim (írások). Az Újszövetség anyagának elrendezésében is nyomon követhető a műfaji szempontok szerinti szerkesztés: történeti könyvek (evangéliumok, Apostolok cselekedetei), levélirodalom (páli levelek, pásztori levelek, ún. katolikus levelek) és apokaliptika (Jelenések könyve). Ld. CARSON–MOO: *Bevezetés az Újszövetségbe*, 721–722.

⁶¹² Uo.: 13.

szövegek jelentéseivel? A szövegtől a prédikációig való átmenetben mikor és hogyan kell figyelembe venni a szöveg irodalmi dinamikáját?

3.2.4.2. Elméleti alapvetés

Long az emberi kommunikáció természetének ábrázolásával és irodalomtudósokkal (Stanley Fish, Robert Scholes, Wolfgang Iser) párbeszédet folytató kitekintéssel építi fel homiletikai bátorítását. Ezt mutatjuk be a következőkben úgy, hogy Long magyarázatát néhol árnyaló kiegészítésekkel szegélyezzük.

Az ismeretek közlése

A kommunikációs alaptétel szerint ismereteinket sokféleképpen közölhetjük másokkal, de a szándékolt közlendőket úgy kell eljuttatni és átadni, hogy ők is megértsék. A közölt ismeret egy darabig mindenki számára ugyanazt jelenti, de végül is mindenki számára mást mond és másra készíteti. A közlés csak akkor éri el célját, ha bizonyos szabályok ismeretében mindenki számára érzékelhető, felfogható.⁶¹³ A hallgatónak vagy olvasónak gyakran magába a kommunikációba ágyazott nyomok alapján kell kitalálnia, hogyan hallgassa vagy olvassa a szövegeket. A „találgatás” azt jelenti, hogy a közlés tartalmazza azokat a „nyomokat”, amelyek jelzik a hallgatónak vagy olvasónak, hogy a közlő egy bizonyos típusú kommunikáció felé mozdult el. Az „Egyszer volt, hol nem volt” a mesét jelzi; a „Kedves Angéla” a lap tetején egy levelet jelez. „Hallottad a két tengerésről és a papagájról szólót?” - tudatja a hallgatósággal, hogy viccnek néznek elébe. Ezek a célzások néha egészen finomak, néha még szándékosan el is rejtik őket egy pillanatra. Egy vicc például egyenes, tiszta közlésként is megjelenhet egészen a csattanóig. A csattanó azonban félreérthetetlen, bár megkésett jelzés arról, hogy mindvégig egy vicc részesei voltunk. A csattanó hallatán a vicc korábbi részleteinek ártértékelésére kényszerülünk. Stanley Fish szerint az olvasás és hallás egy sor „láthatatlan” műveletből áll, ezek a műveletek viszont a kommunikációs forma által irányítottak és befolyásoltak. Olvasáskor mindig „értelmezési döntést” hozunk a felismert és előfeltételezett kommunikációs formának megfelelően. A döntések a művelet sorok helyrebillenését jelentik, és ezt jelenti „elvárásnak” vagy „igénynek” megfelelően olvasni vagy hallgatni.⁶¹⁴ Honnan tudjuk, hogy mit várhatunk egy kommunikációtól? Amikor olvasunk vagy hallgatunk, honnan tudjuk, hogy az egyik beszéddel vagy szöveggel szemben miért kell másképp viselkednünk, mint a másikkal szemben? Néha persze előre megmondják nekünk, hogy mire számíthatunk. A beszélő azzal kezdi, hogy „Erről eszembe jut egy vicces történet”, vagy „Most nézzük meg a metróövezet időjárását”. Az ilyen bevezetések egyfajta instrukciót adnak a hallgatónak arról, hogyan hallgasson. Amikor Lukács evangélista azt mondja: „És mondott nekik egy példabeszédet, hogy mindig imádkozzanak, és ne csüggedjenek”, akkor az olvasónak egyszerre adja meg a következő perikópa irodalmi formáját és azt, hogy mire kell figyelnie benne – röviden: egy programot az olvasáshoz. Péter első levele esetében ez a program a legvégén található: „Szilvánusz által, aki – mint gondolom – hűséges testvéretek, röviden írtam, bátorítva titeket és bizonyosságot téve arról, hogy az az Isten igazi kegyelme, amiben álltok” (1Pt 5,12).

Szöveg és olvasó

A Long példái által megérthetjük mind a szóbeli kommunikáció alkotóelemeit, mind a szöveg és olvasó viszonyának rejtett mechanizmusait. A tapasztalt olvasó a szöveghez a különböző irodalmi formákkal való korábbi találkozások során szerzett készségek és képességek tárházával és olvasási stratégiák repertoárjával érkezik. Ezért az állandó szöveg ellenére

⁶¹³ A kommunikációelmélet különbséget tesz szintaktikai és szemantikai réteg között. A szintaktika a közlés formai szabályainak, míg a szemantika a közlés tartalmára vonatkozó szabályok összessége Vö. BALÁZS Sándor: *Az információk használata, hasznosítása és haszna*, OMIKK, Budapest, 1990, 20.

⁶¹⁴ LONG: *Preaching*, 17.

változnak megértésének feltételei.⁶¹⁵ Amikor az olvasó találkozik egy adott szöveggel, megpróbál „közös nevezőre” jutni vele, a szövegben és a szövegkörnyezetben található nyomok alapján kitalálja, hogy melyik olvasási stratégia a megfelelő, és arra számít, hogy ezt a játékot inkább ezek, mint más szabályok szerint játssza. Ha az olvasási folyamat során a találgatás tévesnek bizonyul, az olvasó további támpontok alapján újra találgat, amíg a szöveg formája és dinamikája, valamint az olvasó által alkalmazott stratégia között lehetőség szerint nem alakul ki egy bizonyos „illeszkedés” (vagy harmónia).⁶¹⁶ Ha a szöveg és az olvasó között viszonylagos együttműködés van, akkor megvalósul a kommunikáció - a szöveg tesz valamit az olvasó által és az olvasóval. Az ehhez szükséges együttműködés nem jelenti azt, hogy az olvasó mindent előre meg tud jósolni, ami a szövegben történik. Vannak meglepetések, de a meglepetések erejét az adja, hogy a szerző és az olvasó által közösen használt formák észszerűsége stabil keretein belül történnek. Ez az olvasási folyamat természetesen nagyrészt tudattalan tevékenység. De ha ezt a tevékenységet a bibliai szövegekre vonatkoztatva a tudatos színtérre helyezzük át, az lehetővé teszi számunkra, hogy felismerjük és odafigyeljünk arra, hogy a bibliai szövegek milyen módon hívnak meg minket az olvasásra, és ezáltal arra, hogy sajátos – zsoltáros, példázatos, narratív és egyéb – minőségeiben megtapasztaljuk őket. Idevágó Wolfgang Iser, az olvasás dinamikájának neves tanulmányozójának meglátása: „Ha a szöveg és az olvasó közötti kommunikáció sikeres akar lenni, akkor nyilvánvaló, hogy az olvasó tevékenységét ... valamilyen módon a szövegnek kell irányítania.”⁶¹⁷

A bibliai szöveg domináns szerepe és a prédikáció formája

Az irodalomtudósok által inspirálva, Long olyan szempontokat kínál, amelyek túlvisznek azon a vitán, hogy a deduktív (John A. Broadus), induktív (Fred Craddock), narratív (Eugene Lowry) vagy egyéb megközelítések segítik legjobban a prédikálásunkat. Ehelyett beutazhatjuk az egyes szövegek kommunikációs világát, felfedezzük a beágyazott nyomokat. Long ezzel továbbviszi David Randolph kutatásait, aki ugyancsak hangsúlyozta a textus irodalmi formájának figyelembevételét a prédikációírás során. Négy bibliai formát ajánl homiletikai formaként: költészet, történet, esszé, személyes reflexió.⁶¹⁸ Másképp mondva a szövegnek is van véleménye, követelménye arról, hogy hogyan prédikáljunk róla. Ebben az értelemben a Nagy István által diagnosztizált visszhangtalanság a szövegre is vonatkoztatható.

A lelkipásztor sokféle elvárással közeledik a szöveghez, sokféle ismeretet birtokol, ami tovább sokasítja elvárásainak listáját. Az előzetes elvárások erőteljes befolyást gyakorolnak a kommunikációs folyamatra, amit bár nem lehet teljesen megszüntetni, de fegyelmezni lehet azáltal, ha engedjük, hogy a szöveg átvegye a domináns szerepet a kommunikáció irányításában és így egyre nagyobb visszhangra lelhet az evangélium kommunikálásában. Az önkényesség mindig veszélyeztette az evangélium hirdetésének útját. A szövegek korlátozottan tudnak „visszavágni”, vagy a jogtalan megközelítések és ethoszok ellen tüntetni. Ezért volt szükség ismételen arra, hogy a szöveg tekintélyét hangsúlyozzák.

Az újraolvasás és a kérdés szerepe a szövegészlelésben

A tekintély a longi módszerben „profánabbul”, közvetlenebbül jut szóhoz és pedig a *kifinomult kérdés* megtanulása által.⁶¹⁹ Az, hogy a textushoz kérdéseket intézünk talán közhelyesen hangzik, mégis nem jelent mást annál, hogy elismerjük elsőbbségét. Tartalmaz valamit, ami nagyobb nálunk, ami megelőz minket, aminek mi nem vagyunk birtokában és ami

⁶¹⁵ SZIKSZAINÉ NAGY Irma: *Leíró magyar szövegtan*. Budapest, Osiris Kiadó, 2006, 401.

⁶¹⁶ Uo.: 21.

⁶¹⁷ ISER, Wolfgang: „Interaction Between Text and Reader”, in *The Reader in the Text*, ed. Susan R. Suleiman and Inge Crosman, Princeton University Press, Princeton, 1980, 110.

⁶¹⁸ RANDOLPH, David: *The Renewal of Preaching*, Philadelphia, Pennsylvania, Fortress Press, 1969, 131–132.

⁶¹⁹ LONG: *Preaching*, 22.

értünk van. Ez azt is jelenti, hogy a lelkipásztor a prédikáció előkészítését, a munkafolyamatot nem elszenvedi, hanem aktívan megéli. Minden fázisában felelős olvasóként jár el, értelmezési döntéseket hoz, vállalva az ezzel járó felelősséget. A kérdező-modellben leképeződik a recepcióesztétikai-hermeneutikai és hatásesztétikai elmélet, mely szerint a szöveg diszkurzív, azaz a szövegolvasás dialogikus tevékenység: az irodalmi szöveg és az azt befogadó képezi a dialógus két pólusát.⁶²⁰

A *kérdezésre* jó hatással vannak a tudományos írásmagyarázat paradigmaváltásai.⁶²¹ Általuk ma már megtanultunk egyre kifinomultabban és sokrétűbben kérdezni, de az újraolvasás habitusára is rászoktatnak. Az „újraolvasás” noha ellentétes társadalmunk fogyasztói és ideológiai szokásaival... mégis ez az, ami sokszorozza meg a szöveg sokrétűségét és pluralitását.⁶²² Továbbra is fontosak a hagyományos egzegézis szerzősége, datálásra és keletkezési körülményre irányuló kérdései, de ezeknek a teljesebb megértés érdekében ki kell egészülniük olyanokkal is, amelyek a szöveg irodalmi dinamikájának feltárásában segítenek. Long módszere abban segít, hogy a történeti, szöveg mögötti kérdésekhez (Ki írta ezt? Kinek címezte? Mikor? Miért?) felzárkózzanak azok a kérdések is, amelyek a szöveg előtti térben, az olvasó és a szöveg között merülnek fel.⁶²³ Ezekről hosszú listákat lehetne összeállítani. Világossá válik az, hogy eleve egy megkettőzött (vagy épp megtöbbszörözött) kommunikációs helyzettel állunk szemben (szerző-olvasó, ill. a szöveg szereplői és az olvasó). Long az elméleti alapvetések figyelembevételével a következő kérdéssort állítja össze, amely a megközelítés fókuszát adja. Az első négy egzegetikai kérdés kiegészül egy homiletikai kérdéssel.

1. *Mi a szöveg műfaja?*
2. *Milyen retorikai funkcióval rendelkezik az illető műfaj?*
3. *Milyen irodalmi eszközöket használ az illető műfaj a hatás eléréséhez?*
4. *Hogyan testesíti meg az illető szöveg, a saját irodalmi környezetében az előző kérdésekben leírt jellegzetességeket és dinamikát?*
5. *Hogyan mondhatja és érheti el a prédikáció egy új környezetben azt, amit a szöveg a maga környezetében mondott és tett?*

A következőkben a fenti kérdések megértésére törekszünk, hogy aztán megvizsgáljuk a módszer alkalmazhatóságát egy konkrét irodalmi forma, nevezetesen a körlevél esetében.

⁶²⁰ SZIKSZAINÉ NAGY Irma: *Leíró magyar szövegtan*, Budapest, Osiris Kiadó, 2006, 402. A szöveg dialogicitását alapvetően megkérdőjelezi Paul Ricoeur: „a szöveg írásban rögzített megnyilatkozás (discours)... amit az írás rögzít, az olyan megnyilatkozás (discours) amit kimondhattunk volna... az írásban való rögzítés magának a beszédnek (parole) a helyére kerül...” Az olvasó/kérdező így a „beszélgetőtársat (interlocutor) helyettesíti”. Az olvasás a párbeszéd helyébe lép. Vö. RICOEUR, Paul: *Mi a szöveg?* (ford. Jeney Éva) in: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris, 1999, 11.

⁶²¹ HAYES, John H.–HOLLADAY, Carl R.: *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*, John Knox Press, Atlanta, 1982, 24.

⁶²² Barthes, Roland: 1997, 28.

⁶²³ Az Új Hermeneutika gondolkodóinak, Ernst Fuchs és Gerhard Ebeling, erőteljes befolyását itt is tapasztaljuk. A bibliai szöveg „egzisztenciálisan érinti” annak olvasóját, ezért tud hatni rá és hitre juttatni. Vö. FUCHS, Ernst: *Hermeneutik*. Bad Cannstatt, Müllerschön Verlag, 1958, 94; EBELING, Gerhard: *The Nature of Faith*. London, E.T. Publishers, 1961, 188; LONG: *i.m.*, 24.

3.2.4.3. A módszer lépései

1. Mi a szöveg műfaja?

Long John Barton szűkszavú definíciójából indul ki. A műfaj⁶²⁴ „bizonyos formai kritériumok (stílus, forma, hangnem, sajátos szintaktikai vagy akár nyelvtani szerkezetek, visszatérő formulák) alapján felismerhető konvencionális mintázat, amely egy adott társadalom formai konvenciói szabályoznak...”⁶²⁵ A műfajelmélet szerint az irodalmi szöveg mindig szabályrendszer alapján strukturált szövegvilág, vagyis „szövegkijelentések rendezett halmaza: a műfaj jelzéseként. Ez egy konstruált, teremtet világ, amely nyelv által születik meg”. Klaus Brinker a szövegfajtaikat (más elnevezéssel: szövegosztályokat vagy szövegtípusokat) úgy definiálja, mint amelyek „[...] a nyelvi kommunikáció összetett mintái [...], melyek egy-egy nyelvi közösségben a történeti-társadalmi fejlődés során kommunikációs szükségletek alapján alakultak ki. A konkrét szöveg mindig valamely szövegfajtaként jelenik meg. [...] a szövegalkotás és a szöveg befogadása egyaránt szövegfajtaik keretében megy végbe”.⁶²⁶ Long a limerik⁶²⁷ példán keresztül mutat rá a műfajazonosítás műveletére. A limerik könnyen azonosítható kötött, szokványos sajátosságai miatt: humoros témájú ötsoros vers, rímképlete aabba, verssorai jambikusak, a második és harmadik sorai rendszerint rövidebbek.⁶²⁸ Mivel a hagyományos minta elemeit sikeresen felismertük, limeriknek⁶²⁹ nevezzük. Várad Szabolcs a mi szempontunkból is érdekes összefoglalót ír a limerik műfaj történetéről: „a XX. század közepéig csakis szájhagyomány útján terjedt az irodalmi berkekben, egyetemeken, katonatiszti körökben, de bizony a felsőbb papság körében is, hasonlóan a malac viccekhez, csak éppen virtuózan leleményes rímekkel, énekelhető formában előadva. A műfaj illetve a versforma valójában sokkal régebbi eredetű, csírát már a középkori angol költészetben is kimutatták. Büszké is rá az angolok, és annyira a nyelvükbe ágyazottnak tekintik ezt a formát, hogy azt tartják, jó limeriket írni csakis angolul lehet.”⁶³⁰ Nem minden társadalom rendelkezik limerik-kultúrával. Míg az amerikai iskolák mellékhelyiségeiben könnyen rábukkanhatunk limerik-felírtakra, az ókori Babilonban hiába kerestünk volna ilyet. A kultúrák saját műfajokat hoznak létre. Például a reklámdalok is jellemzően kultúrspecifikusak, de a népmesék gyakran univerzálisak. A levelek megint általánosan elterjedtek minden társadalomban, de kultúráként

⁶²⁴ A besorolás olyan kérdéseket vet fel, hogy például hány jellemző tulajdonság megléte határozza meg egy műfajt, minden ilyen tulajdonságnak adottnak kell-e lennie egy szövegben, hogy az adott műfajhoz tartozónak ismerjék el, vannak-e kitüntetett tulajdonságok, hogyan írható le a „kevert” műfajok megléte stb. Alapvető problémát okoz az is, hogy a ’műfaj’ (szövegfajta, -típus) relacionalis, azaz viszony-fogalom, vagyis a viszonyítás alapjától függően tágabban vagy szűkebben értelmezhető. A műfajelméleti vizsgálódásokban hagyományosan megkülönböztetnek tágabb, összetettebb és szűkebb kategóriákat: az átfogó kategóriákat a ’műnemek’ jelentik, amilyeneknek hagyományosan a líra, dráma, epika szövegosztályai számítanak, melyek mindegyikéhez számos szűkebb kategória, vagyis ’műfaj’ tartozik, így például a lírai műnemhez az óda, elégia, szonett, a drámai műnemhez például a tragédia, komédia, az epika műneméhez pedig például az eposz, novella, regény.

⁶²⁵ BARTON, Josh: *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. Philadelphia, Westminster Press, 1984, 32.

⁶²⁶ BRINKER, Klaus: *Linguistische Textanalyse - Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*. Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1988, 14.

⁶²⁷ Más nyelvre nehezen áültethető műfajról van szó, ezért eredeti angol nyelven idézem:

There was a young woman named Bright,
Whose speed was much faster than light.
She set out one day
In a relative way

And returned on the previous night.

⁶²⁸ Magyar nyelvterületen Várad Szabolcs *Magyar badar: 300 limerik* (2002) gyűjteményei tették az „értelmiség obszcén” műfaját népszerűvé a szemérmesebb olvasók számára is. A „magyar badar” cím Kosztolányi Dezső leleményes fordítását veszi alapul.

⁶²⁹ Limerick eredetileg Írország hatodik legnagyobb városa.

⁶³⁰ Várad Szabolcs (szerk.): *Magyar badar: 300 limerik*, Európa Könyvkiadó, 2002, 2.

jelentősen eltérhetnek azok mintái.⁶³¹ A Biblia számos műfajt tartalmaz: zsoltárok, példázatok, csodatörténetek, példabeszédek, orákulumok, csak hogy néhányat említsünk. Ezek mind olyan jellegzetes irodalmi formát testesítenek meg, amelyek azonosak azzal a kultúrkörnyezettel, amelyikben a bibliai szövegek keletkeztek. A szöveg sajátosságainak megnevezését azzal kezdhethetjük tehát, hogy műfaját azonosítjuk.⁶³² Egy-egy ígérés irodalmi műfaja vagy típusa megadja a „nyelvi játékszabályokat”, vagyis azokat a hermeneutikai alapelveket, amelyekkel értelmezzük az ígét.⁶³³

2. Milyen retorikai funkcióval rendelkezik az illető műfaj?

Long alapján ennél a pontnál arra kérdezzük rá, hogy milyen szerepet tölt be az azonosított műfaj az olvasás rendjén?⁶³⁴ Fontos, hogy különbséget tegyünk a szöveg irodalmi jellege és retorikai funkciója között, a poétikai és retorikai kódok között. Az irodalmi sajátosság a nyelvnek és a jelsoroknak (sequence) azok az elemei, amelyek a nyelvi produktumot szövegértékűséggel ruházza fel.⁶³⁵

A retorikai dinamika azzal foglalkozik, hogy miként hatnak az olvasóra a szövegértékűségben szerepet játszó irodalmi sajátosságok által hordozott szándékok.⁶³⁶ Egy leírt vicc esetében például a csattanó irodalmi sajátosság, ám a csattanó által kiváltott nevetés már a retorika dinamikáját jelzi. Long magabiztosan vezet végig ezen a bonyolultnak és nehéznek tűnő akadálypályán. Hozzáállása számunkra is könnyebbé teszi a módszer idegenségét, ugyanis aligha vagyunk ahhoz szokva, hogy megkérdezzük: szöveg műfaja milyen hatást válthat ki egy átlagos olvasóban vagy hallgatóban? Az egyszerűbb példák felől indul. A vicc olyan műfaj, amely szeretne megnevettetni minket. A találós kérdés célja, hogy elgondolkodtasson, a szellemekről szóló történetek megijeszteni akarnak. A műfajoknak azonban sokszor összetettebb és többretegű funkciójuk van. Long beismeri, hogy nem könnyű megmondani, hogy egy példabeszéd, egy zsoltár vagy egy példaelbeszélés mit tesz az olvasóval (for and to). Retorikai dinamikájuk leírásait sokszor nem találjuk kielégítőeknek, de ennek ellenére a műfaj rendelkezik sajátos retorikai hatással. Egy példaelbeszélés eltérően hat az olvasóra, mint egy

⁶³¹ A japán kultúrához kapcsolódó haiku, a limerikhez hasonlóan például rendkívül szigorú, alakilag kötött verselés, háromsoros, 17 szótagból álló, rímtelen, de hangsúlyos vers. A sorok szótagszáma: 5, 7, 5. Minden sorban 2 hangsúly van. Ebben a formájában egyetlen más nyelvre sem lehet tökéletesen átültetni, vagy újraköltöni.

⁶³² Az itt ábrázolt megközelítés az ún. *kommunikatív jellegű*, komplexebb műfajelméleti koncepcióhoz áll közel. Ez a szöveg alkotóját és a befogadóját egyaránt figyelembe kívánja venni, a műfajokat kommunikatív normáknak többé vagy kevésbé megszilárdult és internalizált játékszabályoknak tekinti, melyeknek van egy történetileg változó komponense. Ez ad magyarázatot a műfajok történetileg átalakuló formáira, így például a regény „alakváltozásaira” vagy az eposz „eltűnésére” a modern irodalomban. De van egy a nyelvhasználat általános szerkezete által adott teljesen vagy viszonylagosan állandó komponense. Ide tartoznak az általános kommunikációs szerkezetek, a nyelvi kijelentés funkciói. Ld. a műfajelmélet rendszerező elveit részletesebben tárgyalja HEMPFER, Klaus: *Gattungstheorie. Information und Synthese*. München, Fink, 1973, 45.

⁶³³ OSBORNE: i.m., 19.

⁶³⁴ A retorikai funkcióról szóló értekezés fontos pontja a módszernek. Érdeemes utalnunk itt Gert Otto (1927–2005) a mainzi egyetem gyakorlati teológusára, aki arra vállalkozott, hogy a prédikációról szóló korabeli uralkodó alapvetően dogmatikus tanítást megkérdőjelezze. Az „ellentípusként” értelmezett homiletikája többek között a dialektika teológia által félreértett és száműzött retorikának rehabilitációjára is vállalkozik, mondván, hogy a retorika „olyan értelemben a beszéd művészete, amely által az igazság, és az igazság közlése lehetségessé válik és realizálva lesz. Az igazság közlésének formája magát a tartalmat is meghatározza. Egy tartalom pedig a saját magához illő formát keresi.” Vö. GERT, Otto: *Rhetorische Predigtlehre. Ein Grundriss*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1999, 95kk; GERT, Otto: *Die Kunst, verantwortlich zu reden*. Rhetorik - Ästhetik – Ethik. Gütersloher, Gütersloher Verlagshaus Kaiser, 1994, 72–130. Gert Ottóval ellentétben, aki a nyelv és beszédből indult ki, Long elkerülte a retorika homiletikai radikalizálódását. Az irodalomelméleti megközelítés által kiegyensúlyozottabb és mérsékeltbb szerepet tulajdonít a retorikának, amint a lenti vizsgálódás is körvonalazza.

⁶³⁵ SZIKSZAINÉ NAGY: i.m., 57.

⁶³⁶ A formalisták szerint a forma alapvető szerepe, hogy az indifferens anyagot beemelve a művészi létezés keretébe. Vö. BÓKAY Antal: *Bevezetés az irodalomtudományba*, Budapest, Osiris Kiadó, 2006, 106–107.

zsoltár. Bár tudásunk és gyakorlatunk korlátolt, szövegészleléseinkre alapozva mégis készek kell legyünk arra, hogy elmondjuk, amit tudunk. Tehát nem tudhatunk mindent, de amit tudunk, az fontos és azt érdemes alkalmazni is. A szövegbefogadás kapcsán Szikszainé Nagy Irma ekképp fogalmaz: „az ösztönös műértelmező képességet fejleszteni szükséges, nem lehet az ún. egyszerűség igényét támasztani az alkotókkal szemben, hanem szellemi küzdelem kell a szépirodalmi szövegek befogadásához.”⁶³⁷ Oszthatjuk Kulcsár Szabó Ernő megállapítását: „Az irodalomértés minőségének a folytonos gazdagítása, továbbépítése minden nemzeti irodalom létezésének elemi feltétele”.⁶³⁸

De vajon az olvasó befogadói affinitásának hiányossága, a szubjektivizmus mocsarába való belemerülés nem destabilizálja-e a szöveget? A szöveg hatások olvasóként más és más utat járnak be? Hol találhatunk fogódzókat az értelmezési folyamat kontrollálásához?

Bár igaz, hogy a jelentés az olvasóban keletkezik, és hogy az, amit az olvasó az interakcióba hoz, egyszerre korlátozza és hozzájárul a jelentésképzéshez, a *figyelmes olvasó* számára a jelentést maga a szöveg tartalma és irodalmi dinamikája irányítja.

Az értelmezés tehát bár a befogadótól függ, de nem parttalan módon. Az irodalomelmélet szerint neki nem önkényes értelmezést kell kreálnia, hanem egy lehetségest.⁶³⁹ „A szöveg poétikai adottsága tartalmazza azokat az útmutatásokat, amelyek meghatározzák a közölt információk értelmezésének módját. ... A szöveg szerveződése ... mindig megfelelő utat biztosít a mű világába.”⁶⁴⁰ Ennek a nézetnek kritikai recepcióját Stanley Fish-től származó „értelmezői közösség” (interpretive communities) eszméje hordozza. Fish olvasatában olyan csoportra kell gondolnunk, amely közös értékek, célok és szándékok vezérelnek, azaz egy ún. értelmezői (interpretive) töke. Egy teológiai iskola vagy politikai frakció ilyen értelmezési közösségnek számítana. „Nem a szöveg vagy az olvasó, hanem az értelmező közösségek azok, amelyek jelentéseket hoznak létre, és felelősek a formai jellemzők kialakulásáért”.⁶⁴¹ Fish saját tézisének egy igen izgalmasnak ígérkező egyetemi hallgatókkal végzett kísérletnek vetette alá, aminek részleteit itt nem közölhetjük, de elolvasható Longnál is.⁶⁴² Fish kísérletsorozata viszont azt tükrözi, hogy az értelmezői közösség háttérismeretével és konvencióival nagyobb szerepet játszott az értelmezésben, mint maga a szöveg. Az olvasók teremtik meg a saját jelentésüket ahelyett, hogy fölfedeznék a szerző szándékolt jelentését. A kísérletben résztvevő értelmezők nem dekodolják a verset, hanem létrehozzák, hiszen ahelyett, hogy felfedezték volna a szöveg rejtőzködő struktúráit, ők maguk voltak azok, akik értelmezői tökéjük (szűrő) alkotói felhasználásával felépítették a struktúrákat. Gondoljuk csak meg: ha a táblára az egymás alá felírt, versformát megidéző kísérletszöveg részeit prózai formára változtatjuk (lásd a 158-as lábjegyzetet), azaz a neveket egymás mellé írjuk, akkor Fish arra a kérésére, hogy

⁶³⁷ SZIKSZAINÉ NAGY: *i.m.*, 403.

⁶³⁸ KULCSÁR SZABÓ ERNŐ: *Műalkotás – szöveg – hatás*. Budapest, Magvető, 1987, 268.

⁶³⁹ SZIKSZAINÉ NAGY: *i.m.*, 402.

⁶⁴⁰ KULCSÁR SZABÓ: *i.m.*, 89.94.

⁶⁴¹ FISH, Stanley: *Is There a Text in This Class?* Cambridge, Harvard University Press, 1980, 27.

⁶⁴² LONG: *Preaching*, 27–29. Röviden arról van szó, hogy Fishnek két nyári kurzust ugyanabban a teremben és időben közvetlenül egymás után kellett tartania. A két óra között nem törölték le a táblát, így rajta maradt egy, az első csoportnak szánt a szerzők vezetéknévéből álló ajánlott olvasmány lista a következő formában:

Jacobs-Rosenbaum
Levin
Thorne
Hayes
Ohman (?)

A felsorolás véletlenül lett oszlopszerű, az utolsó névnél a kérdőjel a helyesírási bizonytalanságot jelzi. Nem emlékezett pontosan, hogy az Ohman-t egy vagy dupla *n*-nel írják. Fish a következő kurzus előtt hirtelen ötlettől vezetve bekeretezte a táblán maradt felsorolást és a vonal fölé írta: p. 43. Az óra elkezdődött Fish pedig úgy mutatta be a kurzushallgatóknak azt, ami a táblán látható volt, hogy ez egy vallásos költemény és felkérte a diákokat, hogy értelmezzék és elemezzék azt. Ld. FISH: *i.m.*, 322.

értelmezzék ezt a vallásos verset, nem jöhetett volna létre olyan értelmezés. Fish nézetére több párhuzamot is találunk a bibliaértelmezés történetében. Fundamentalisták, feministák, karizmatikusok, szociális aktivitásták, evangelikálok, tradicionalisták, liberacionalisták – azaz valamennyien – a Bibliához fordulunk és trófeával a kezünkben térünk vissza a valóság talajára modnván, hogy megtaláltuk az „igaz értelmét”.⁶⁴³ Az értelmezések pedig érvénytelenítik és relativizálják a Szentírás mondanivalóját. Saját hangunk visszhangja elnyomja a Szentírás hangját.

Az „értelmezői közösség” koncepciónak mégis van egy pozitív hozadéka a bibliaértelmezés területén. Az egyházában, közelebbről gyülekezetében élő és mozgó értelmező, teológiai beállítottságától függetlenül, azzal a feltételezéssel fordul a Bibliához, hogy annak szövegei úgy szólnak meg, ahogy más írások nem. Amint kiderül egy szövegről, hogy a Bibliából származik, más befogadói attitűddel közelítünk hozzá. Ez a mondat Fish alapján azt jelentené, hogy az értelmezői közösség elvárásai teljesen uralják, irányítják az értelmezés menetét. Az igazság az, hogy néha tényleg úgy teszünk, mintha mi uralnánk az értelmezési folyamatot. Ez viszont helytelen következtetés. Fish nézete szerint a Bibliát nem azért olvassuk, hogy megtaláljuk a benne rejlő mondanivalót, hanem hogy megteremtsük azt. Ezzel szemben megállapítható, hogy a Bibliával való találkozások alakították ki a Szentírás különleges elvárásait, és nem fordítva. Az elvárások, amelyeket a hívő olvasó a Szentíráshoz fűz, közösségének a Bibliával való korábbi foglalkozásainak történetéből erednek.

Az értelmezés körülhatárolt éppen azért, hogy a szöveg a vonatkoztatási pontja. A szövegnek megvan a maga valósága – vonja le a következtetéseket Long. Ez a döntő pont. A bibliai szövegek valósága többféle módon jelezte a keresztyén közösségek számára, hogy ezek a különleges rangú szövegek Szentírásnak számítanak. Most azt jelzik a gondos olvasónak, hogyan kell őket olvasni. Így maguk a szövegek szabályozzák a retorikai lehetőségeket.

3. Milyen irodalmi eszközöket használ az illető műfaj a hatás eléréséhez?

Az előző kérdésben azt kutattuk, hogy mit tesz a szöveg az olvasóval, ennél a kérdésnél pedig azt kérdezzük: hogyan teszi azt, amit tesz? Milyen irodalmi jellemzők vannak jelen a szövegben, amelyek lehetővé teszik, hogy elvégezze retorikai feladatát? Példaként Long a szójáték hatását említi, amely egy sportesemény közvetítésekor hangzott el. „Azért olyan csípős a San Franciscó-i baseballstadion, a Candlestick Park, mert sok Giant-szurkoló van jelen”. A szójáték kuncogásra vagy fanyalgásra szeretne volna rábírní a közönséget. Mindenképp valamilyen reakciót szeretett volna kiváltani a szurkolók között. Hogyan éri el a hatást? A „Giant-fans” használata által, mely egyszerre két dolgot is jelenthet, és amíg mindkettő „játékban” van, addig a kettőség által szült feszültség képes retorikai hatást kifejteni. Hadd említsünk egy hazai példát. József Attila az *Eszmélet*ben írja: „Láttam a boldogságot én,/ lágy volt, szöke és másfél mázsa./ Az udvar szigorú gyöpen/ imbolygott göndör mosolygása.” A költő szokatlan képpel kapcsolja össze a boldogságot. A költői képnek, mint irodalmi formának retorikai hatása kétségtelen, hiszen kinek jutna eszébe egy hízott disznóról a boldogság? A *meglepetés* készíti komoly gondolkodásra az olvasót amíg rájön, hogy a költő felfogása szerint ez a fajta boldogság egy „beszűkülő állapot, melyben az ember pusztán az állati lét igényeinek a kielégítésére szorítkozva csapja be önmagát, és kizárja annak a lehetőségét, hogy saját létezésének a valóságával szembenézzen.”⁶⁴⁴ Látjuk, hogy a meglepő kép milyen erőteljesen fejez ki egy nagyon összetett tapasztalatot és retorikai hatását úgy éri el, hogy felébreszti bennünk azt az *undorral vegyes csodálkozást* is, amit egy filozófiai

⁶⁴³ Uo. 28.

⁶⁴⁴ SZÁLKÁNÉ GYAPAY Márta: *Gyakorlati retorika*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1999, 28.

fejtegetés nem tudna így elérni.⁶⁴⁵ A műfajok (élő sportközvetítés vagy egy vers) olyan irodalmi jellemzőkkel rendelkeznek (operálnak), amelyeken keresztül hatni kíván a befogadóra. Ez a felismerés arra szólít fel, hogy a műfajokat részletesebben elemezzük, és így képesek legyünk elkülöníteni azokat az elemeket, amelyek reakcióra készítetik az olvasót.⁶⁴⁶

4. Hogyan testesíti meg az illető szöveg, a saját irodalmi környezetében az előző kérdésekben leírt jellegzetességeket és dinamikát?

A módszer a negyedik és ötödik kérdésben még konkrétabb és specifikusabb tevékenységet ír elő az első három lépés szintetizálása során. A korábbi kérdések mentén a textus szövegtípusokba való illeszthetőségének szempontjait láthattuk, a szövegértés hatékonyságát segítő szövegalkotási tényezőket, amelyek mentén csoportosítani lehet a szövegeket és így folytonosságot mutatni fel közöttük. A szöveg, noha beleillik egy bizonyos műfajba, mintába, mégis megőrzi egyediségét, egyedülállóságát. Hogyan értsük ezt a gondolatot? Long a Máté evangéliuma prologusában található nemzetségtáblázat (1,1–17) alapján szemlélteti egyre inkább feldúsuló tennivalónkat.⁶⁴⁷

Jézus nemzetségtáblázata (Mt 1,1–17)

A perikópa első verse egyértelműsíti az olvasó számára annak műfaját: ez egy nemzetségtáblázat. A második kérdés arra szólít fel bennünket, hogy elgondoljunk ennek a műfajnak a retorikai hatásán. Mi történik az olvasóval, olvasóban egy genealógiával való találkozás során? Milyen kíváncsiak vannak a műfajnak és hogyan alakítják ezek a kíváncsiak az olvasást és hogyan segítik a megértést? Az első kézenfekvő válasz az az, hogy a nemzetségtáblázatok által az olvasó (1) szélesebb és mélyebb betekintést nyer arról a személyről, akinek a családfáját olvassuk. Az emberek családokba születnek és ott formálódnak. Így a családfa által gazdagabban és összetettebben ismerhető meg az ember. Másodszor a genealógiák, mint társadalmi pedigrek az adott személy státuszát is megjelölik. Általa az olvasó megítélheti az illető személy (2) társadalmi rangját, hiszen látja származása összefüggéseit. Ezentúl a genealógiában szereplő nevek (3) emlékeket és asszociációkat idézhetnek elő az olvasóban.

A harmadik kérdés arra kér bennünket, hogy még közelebbről és figyelmesebben vizsgáljuk meg azt, hogy milyen irodalmi dinamika teszi lehetővé a műfaj retorikai hatását? Ennél a pontnál megállapítható, hogy a nemzetségtáblázat nem pusztán a nevek felsorolását jelenti, hanem célja, hogy időrendi sorrendbe állítsa és az apai származás említése által összekapcsolja a neveket.

A módszer negyedik lépésében összevetjük a fenti általános megállapításainkat egy konkrét perikópával.

A norma érvényesülése

Jézus mátéi nemzetségtáblázatának műfaji dinamikája a helyén van: a nevek időrendi sorrendben követik egymást és megtaláljuk azt a formulát is (ἐγέννησεν, nemzette), ami ezeket a neveket összekapcsolja egymással. Több név ismerős számunkra: Ábrahám, Boáz, Dávid, Salamon, ez az ismerősség történetek emlékeit eleveníti fel bennünk (felidézhetőség).

⁶⁴⁵ Szerkezetileg ez a költői kép egy metafora és egy metonímia kombinációjából áll, hiszen a boldogságot egy disznóval azonosítja (metafora), de a disznó szót nem mondja ki, hanem tulajdonságaival érzékelteti (metonímia).

⁶⁴⁶ LONG: *Preaching*, 30.

⁶⁴⁷ Uo.

A normától való elhajlás

Ám a szövegben meglepetésekkel, fordulatokkal is találkozunk. A közelebbi vizsgálat során kiderül, hogy nem egy szokványos genealógiával szembesülünk. A szerző néhol eltér a normától, hogy elérhesse célját. Máté itt-ott megszakítja a felsorolás gördülékenységet (1) olyan kiegészítésekkel, amelyek valamilyen sajátosságra hívják fel a figyelmet, plusz információt közöl, vagy egy múltbeli eseményre való emlékeztetőül szánta (Dávid király volt, Jekonjának testvérei voltak és a babiloni deportálás idején élt). Ez egy apró, de jelentős eltérés. A másik meglepetés a (2) névlista 3x14-es ciklusra való osztása: Ábrahám-tól Dávidig (1–6vv), Dávidtól a száműzetésig (7–11vv), és a babiloni fogságtól Jézusig (12–17vv). Tehát egy szimmetriát hangsúlyozó tudatos kompozícióval szembesülünk, ezért el kell gondolkodnunk ennek jelentőségén. A családfa harmadik meglepetése a (3) női nevek beiktatása: „Júda fia volt a Támártól született Pérec és Zerah”; „Boáz fia Ruthtól Obéd”; „Dávid fia volt Salamon, Uriás feleségétől”. Ezek az utalások előkészítik a legnagyobb meglepetést. A családfa egyenes ági vonalán jelenik meg az utolsó, negyedik női név, Mária neve: „Jákób fia volt József, férje annak a Máriának, akitől Jézus született, akit Krisztusnak neveznek”. A családfa betetőződik Jézus nevének említése által, de meg is törik.

Az adatok kiértékelése

1. Jézus családfája kapcsán olyan jellemzőkkel szembesülünk, amelyek más szövegek olvasására is érvényesek. Az olvasó tudja a genealógiai besorolás révén, hogy mit várjon a szövegtől, ráhangolódik annak kívánalmaira és játékba hozza az olvasás révén. De mit tesz a szöveg ezekkel az elvárásokkal és olvasói késztetésekkel? Bizonyos helyeken megerősíti azokat. Az olvasó azt találja, amire számított, az olvasás kényelmesen és konvencionális módon folytatódik. A szöveg más helyen árnyaltan és szokatlan módon tesz eleget az elvárásoknak. A szöveg elbizonytalanít, megzavarja a kényelmes olvasást megállásra és töprengésre készítve az olvasót. A szöveg viszont nemcsak finomkodik, hanem van, ahol „megsérti”, szembemegy az olvasó elvárásaival, és ezáltal új, nem várt retorikai hatást gyakorol rá.
2. A fenti megfigyelések nagy jelentőséggel bírnak a mátéi családfa értelmezésére nézve. Jézusnak olyan családfája bontakozik ki, amely feltételezi a királyi családdal való kapcsolatát, de ezen túlmenően Izrael történelmének egészére vonatkozó emlékekkel is kapcsolatba kerül. Ábrahám és Dávid hangsúlyozása, a száműzetésre és a Dávidra, mint királyra történő kifejezett hivatkozás olyan elemek, amelyek nyomatékosítják a körvonalazódó identitást, és kiemelik a történelmi emlékeket. A lista szimmetrikus tagolása mindent átfogó tervezésre utal. Az olvasónak az a benyomása, hogy az egymást követő nemzedékek kibontakozása nem véletlenszerű, hanem egy elejétől a végéig célirányosan, mindent átfogóan haladó terv része. A nők szokatlan beiktatása az elbizonytalanítást munkálja az olvasóban: az átfogó, célirányos út nem egy „egyenes út”; kanyarok és kitérők szegélyezik az Ábrahám-tól Jézusig vezető genealógiai irányt. A szöveg további értelmezését az is befolyásolja, hogy az a Máté evangéliumának a legelején, a prológusban helyezkedik el. Összefoglalva, retorikai hatásával azt mondja: „Hadd mutassam be nektek Jézust, a Krisztust; azt, aki Isten tervei szerint Dávid királyságának örököse és Izrael történelmének teljessége, de olyan módon, ami meglepő és nyugtalanító lesz számotokra. Hallgassátok most meg az ő történetét...”⁶⁴⁸

⁶⁴⁸ LONG: *Preaching*, 33.

5. Hogyan mondhatja és érheti el a prédikáció egy új környezetben azt, amit a szöveg a maga környezetében mondott és tett?

Az ötödik kérdéshez értünk. A korábban megtett lépések során felhalmozódott bennünk a kíváncsiság. Hova vezet ez az út? Hogyan lehet biztonságosan megtenni az utolsó homiletikai jellegű lépést? Hogyan lehet a bibliai szöveg és a prédikáció közötti explicit, egyértelmű kapcsolópontot megtalálni? Az előzőekben láttuk ahogy a szöveg tartalmi vonatkozásai és irodalmi formái miként fonódnak össze és ebben a minőségben hogyan hatnak az olvasás folyamatára. A prédikáció feladata, hogy kiterjessze (extend) a textus eredeti hatásának egy részét egy új kommunikációs szituációba. Long itt mondja ki a kulcs gondolatot. A szöveg hatásának „egy részét” (one portion) említi, mert egy prédikáció sosem merítheti ki a textusban rejlő lehetőségeket, jelentésrétegeket.⁶⁴⁹ A kérdésfelvetésnek két tévhittel kell leszámolnia. A félreértések korrigálása során pedig kirajzolódik a járható út.

- (1) Először is, mivel a szöveg a retorikai hatását az irodalmi formáján keresztül éri el, úgy tűnhet, hogy a textushoz hűnek maradó prédikátornak nincs más választása, mint ezt az irodalmi formát választani a prédikációhoz. Egy narratív textus alapján íródott prédikáció is elbeszélés lesz, egy zsoltár alapján íródott egy költemény. Ez nyilvánvalóan nehéz és kevésbé gyakorlatiasnak hangzik. A prédikátornak nem az a feladata, hogy a szöveget reprodukálja/ismételje (tartalom és forma parafrázisa), hanem az, hogy újraterelessen hatásának egy részét. Nem kísérelheti meg elmondani és elérni mindazt, amit a szöveg *egykor* mondott és tett. A prédikátornak ehelyett arra kell törekednie, hogy azt mondja és valósítsa meg, amit a szöveg *egy része most* egy új és sajátos közösség számára mond és tesz. Továbbá ehhez kell igazodnia a prédikációnak, mint beszédnek a műfaji követelményeinek és konvencióinak is. Ez azt jelenti, hogy a prédikációírás során a lelkipásztornak mindig egy kritikus kommunikációs kérdéssel kell szembenéznie: *Hogyan tudom úgy alakítani a prédikációt, hogy az aktuális igehallgatóknál elérjem azt, amit a textus bizonyos aspektusa munkálni szeretne?*
- (2) A textus egy részének a kiválasztására nézve Long a homiletikájában nyújt irányvonalakat. A prédikátor miután küszködik a textussal és több szemszögből megvizsgálja, több próbálkozás után megfogalmaz egy működőképes fókusz- és funkció-kijelentést. Ezeknek világosnak és egyszerűnek, tömörnek és erőteljesnek kell lenniük.⁶⁵⁰
- (3) A forma lemásolása helyett, a formával való kreatív foglalkozást kell munkálni. A textus irodalmi formája tehát időnként mintául szolgálhat, máskor a prédikátor megőrizve a szöveghez való hűségét, eltérő vagy kombinált prédikációs formát választ. Long megközelítése körültekintő és rugalmas, ugyanis elővételezi a formalizmus veszélyét azáltal, hogy szövegrealizmus talaján nem áll meg a műfaj felismerésénél, hanem a szerző és címzett közötti térben keresi az üzenet jelentőségét.⁶⁵¹
- (4) Egy másik tévhitnek számít az az elképzelés, hogy a szövegtől a prédikációig vezető út egyoldalú lépések sorozatából épül fel: meghatározzuk a szöveg jelentését és utána döntést hozunk arról miként alkalmazzuk ezt a jelentést a prédikáció által a mai helyzetre. Ez a beállítottság figyelmen kívül hagyja az értelmezés középső fogalmát, és pedig azt a tényt, hogy az aktuális helyzet, beleértve a közösség teológiai

⁶⁴⁹ Uo.

⁶⁵⁰ LONG: *A prédikálás tanúbizonysága*, 156–158.

⁶⁵¹ *Introducing Biblical Hermeneutics: A Comprehensive Framework for Hearing God in Scripture*, 239.

meggyőződését, az értelmezőn keresztül már jelen van a szövegértelmezési tevékenységben. A prédikátor nem steril módon végzi az értelmezést és az aktualizálást. Bár igaz, hogy a bibliai szöveg domináns szerepet játszik az értelmezés folyamatában, a jelentés a szöveg és az értelmező közötti kölcsönhatásban tör elő. A szöveg irányítja az olvasás folyamatát, de az, amit az olvasó hoz magával ebbe a találkozásba, korlátokat szab és lehetőségeket teremt a folyamat számára. Mivel a szöveg uralja ezt a folyamatot, azt jelenti, hogy vannak határok, amelyeket a szövegszerűségre igényt tartva nem léphet át az értelmezés. Azaz: nem lehet szövegszerűnek megmaradni úgy, hogy átlépjük annak határait.⁶⁵² Mivel azonban minden egyes olvasás új körülményt feltételez, új jelentések mindig születnek. A prédikálás nem azt jelenti, hogy meghatározzuk mit jelentett a szöveg, és aztán kitalálunk valamilyen kreatív módszert arra, hogy ezt a jelentést a mai helyzethez igazítsuk. A prédikálás azt jelenti, hogy a mai értelmező figyelmesen követi a szöveget, mi az, amit a textus sajátosan megtestesít üzenetén keresztül, a szövegmagyarázat (egzegézis) következtében felismeri, hogy a szöveg milyen igényt, követelményt támaszt a gyülekezet aktuális életére, és ezt a *fókusz és funkció*⁶⁵³ körvonalazása során a prédikációban hirdeti meg.⁶⁵⁴

3.2.4.4. Összegzés: A megközelítés kiértékelése a szöveg olvasása és a történetkritikai szemlélet egybevetése által

Long módszerének elméleti bemutatása után fontos és kritikus megállóhoz érkeztünk, ugyanis fel kell vetnünk azt a kérdést, hogy miként viszonyul a bibliai szövegek ilyen megközelítése a történeti-kritikai elemzés hagyományosabb módszereihez?

Elsőre megállapítható, hogy az irodalmi-retorikai megfontolások többnyire csak kiegészítik a gondos értelmező által a szövegnek feltett kérdések repertoárját. Egy másik látószöveget biztosítanak, amelyből a szöveget szemlélteni lehet. Long rámutat ennél a kritikus pontnál arra, hogy létezik legalább egy gyakorlati módja annak, hogy ez a megközelítés átirányítsa a történetkritikus energiáit: a történeti eszközöket az „eredeti retorikai helyzet” rekonstruálására lehet alkalmazni.⁶⁵⁵ Tekintettel arra, hogy az irodalmi műfajok társadalmilag és történelmileg kondicionáltak, érdekeltek vagyunk abban, hogy megtudjuk, mit vártak az eredeti olvasók egy adott szövegtől, és hogyan hathatott rájuk a szöveg. A disszertáció irodalomtörténeti fejezete ezeknek a kérdéseknek biztosított helyet. A formatörténet és hagyománytörténet rendjén pedig még hangsúlyosabbá tettük a történeti kutatás érvényességét. A szöveg irodalom-retorikai értelmezéséről azt mondhatjuk el, hogy *függ* a történeti kutatástól, mégis *átirányítja* vagy

⁶⁵² A beszéd ereje által – mondja már Platón Teisiaszról és Gorgiaszról – „a kis dolog nagyként, a nagy pedig kicsiként jelenik meg”. PLATÓN: *Phaidros*, 267a,b. A prédikáció textuszerűségére való törekvés segít ezt a mindenkori késztetést elhárítani, a beszédet nem manipulációra használni, a dolgok elferdítésére. Nagynak kell láttatnunk és mondanunk azt, amit a textus is nagynak láttat, és kicsinek, amit a textus kicsinek láttat. A homiletikai alkalmazásnál különösen is fontos lesz ügyelnünk arra, hogy pl. a péteri keresztyének szenvedéseit ne trivializáljuk, vagy az engedelmségre való ismételt felhívást is jól értsük, és ne az abúzus elfogadásának bibliai példájának tekintsük.

⁶⁵³ Long homiletikájában gyakran előfordul kifejezésekről van szó. A fókuszról és funkcióról kiindulópontja az a szemlélet miszerint „a bibliai szöveg mondanivalója és célja meghatározza majd azt, amit a lelkipásztor szeretne mondani és általa elérni a prédikációban.” Ld. részletesebben Long: *A prédikálás tanúbizonysága*. 150–151.

⁶⁵⁴ Uo.: 34.

⁶⁵⁵ Uo.: 35.

célirányosítja annak erőfeszítéseit. Az 1Pt 3,18–22 perikópa kapcsán jól körvonalazható a függés és az átirányítás dinamikája.

Például Williams–Horrell a legújabb Péter-kommentárban (2023) a perikópa kapcsán a következő megállapításokat teszi:

1. Első ízben rámutat azokra a sajátosságokra, amelyek a közvetlen és tágabb szöveggörnyezethez fűződő viszonyát jellemzik. A szakasz szorosan kapcsolódik a 3,13–17-ben leírtakhoz, és arra szolgál, hogy krisztológailag megalapozza az igazságtalanul szenvedőktől elvárt magatartásformát. Az összetartozásra utal a nyitó ὅτι καί, de az átfedő szókincs is, mint a πάσχω (14.17.18.v.), δίκαιος/δικαιοσύνη (14. 18.v.) és συνείδησις (14.18.v.; 16.21.v.). Az itt olvasható krisztológiai megalapozás jól illeszkedik egy mintához. Az 1,19–21 és a 2,21–25 esetében is ugyanúgy jár el a szerző: a címzetek buzdítását himnikus stílusban fejezi be. A három szakaszcól még az is feltételezhető, hogy valamiféle logikus, szekvenciális sorrendet alkot: Krisztus preegzisztenciájára és megjelenésére (1,20), szenvedésére és halálára (2,21–25), végül pedig mennybemenetelére és megdicsőülésére (3.18–22) összpontosítanak.⁶⁵⁶
2. Ezek után utal arra, hogy a kutatók már régóta feltételezték azt, hogy a szerző itt is felhasznált bizonyos hagyományokat. Az öskeresztyén himnikus hagyomány leginkább a 18. és 22. versekben mutatható ki, három szempont alapján: formailag (a lazán kapcsolódó kerügmátikus formulák, a participiumok, a viszonzószó használata, ὅς), a fókusz (Jézus Krisztus) és tartalmuk (Krisztus engesztelő szenvedése, halála, feltámadása, mennybemenetele és az Isten jobbán való léte, a neki alárendelt kozmikus hatalmakkal) szempontjából. A Krisztus „történetét” összefoglaló (passzív) participiumokkal először a 18. versben találkozunk: θανατωθεῖς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεῖς δὲ πνεύματι. Ezekhez hozzátehetjük a πορευθεῖς εἰς οὐρανὸν (22. v.; vö. még 19. v.). Ezekből és a korábbi krisztológiai szakaszok elemeiből kirajzolódik a „Krisztus-történet” péteri váza:
 Προεγνωσμένος/előre kiválasztott
 φανερωθεῖς/megjelent
 θανατωθεῖς/halálra adatott
 ζωοποιηθεῖς/megelevenített
 πορευθεῖς/felment

3. Legközelebbi párhuzamnak az 1Tim 3,16 „tisza” hitvallás merül fel, amely szintén aorisztosz passzív formákat használ, bár nem participiumokat:

ὅς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.	aki megjelent testben, igaznak bizonyult lélekben, megjelent az angyaloknak, hirdették a pogányok között, hittek benne a világon, felvitetett dicsőségben.
---	---

Az összevetés lehetővé teszi annak gondolatát, hogy valamilyen bevett hitvallási megfogalmazást feltételezzünk. A szerző szavai a korai keresztyén istentisztelet

⁶⁵⁶ WILLIAMS–HORRELL: *i.m.*, 190.

kontextusában kifejezett Krisztus-hitvallások hatását tükrözik (vö. Fil 2,6–11; Kol 1,15–20).

4. A „Krisztus-történet” viszont rendelkezik egy köztes szakasszal, a keresztyén himnikus hagyomány körbeöleli a 19–21 versekben található szokatlan narratív elemeket, amelyek egy bizonyos zsidó és apokaliptikus hagyományra utalnak: Krisztus a börtönben levő lelkeknek híradást vitt, az egykori özönvíz történet, Nőé és családja megmentése pedig megfeleltető annak, ami a kis-ázsiaiakkal a jelenben történt és történik a keresztség által.

Mi az, amit megfigyelhetünk?

1. Williams–Horrell olyan, mint az a nyomozó, aki sok bizonyíték birtokában van, de még nem fejtette meg, hogy a nyomok hogyan illeszkednek az ügyhöz. Felfedezi azt, hogy egy korábbi szerkezeti minta ismétlődik meg abban, ahogy a szerző megszakítja a parainézist, és egy bizonyos magatartás népszerűsítését krisztológiaiailag indokol. Feltételezi, hogy a himnusz közvetlen forrása a gyülekezeti istentisztelet, és hogy legszorosabb újszövetségi párhuzama az 1Tim 3,16-ban található Krisztus-himnusz. Ha mindez így van, akkor nem mehetünk el emellett anélkül, hogy megállapítanánk, hogy mindezek a kritikai adatok számottevőek az értelmezés folyamatában. A szerző nem véletlenül tér át a buzdításról a himnikus hangvételre. A himnikus jelleg másképp hat az olvasóra, mint a buzdítás és intés. A 3,14 súlyos felszólítást tartalmaz, ami felett nem könnyű napirendre térni. A szerző tisztában van ezzel, ezért érveléséhez olyan diszkurzusfajtát keres, amiben közvetíthetővé válik az intés jelentése, pontosabban a tartalma. Az, hogy a szerző himnikus és más zsidó, apokaliptikus anyagot használ forrásként, érdekes történeti adalék, kuriózum, de hermeneutikai szempontból lényegtelennek tűnik. A történeti vizsgálat semmiféle reflexiót nem nyújt arra vonatkozóan, hogy az értelmezést és a jelentésképződést miként befolyásolják az információk. Ez a hiány abból adódik, hogy a retorikai hatás feltárása módszertanilag nem tartozik a történet-kritikai vizsgálatához. A homiletika azonban ezt a kérdést nem kerülheti el. A szöveg irodalmi-retorikai elemzése azt jelenti, hogy a Williams–Horrell féle egzegetikai kifejtés eredményeit felhasználjuk, de más módon hasznosítjuk őket.⁶⁵⁷

2. Az egész szakasz tartalmi és formai szempontból talányos, mégis kétségtelen, hogy páratlan retorikai hatással bír. A zsidó, apokaliptikus és őskeresztyén istentiszteleti hagyományok és ennek nyomán a himnikus és narratív műfajok találkozása, a szóbeli és írott források egybetartása mind a szenvedő kis-ázsiaiak bátorításának szolgálatába állnak, akiket a szerző a nekik címzett levél által beemel az első század keresztyénségének hálózatába. A bátorításhoz szükséges pátoz megteremtését célozza meg a hallgatóság által feltételezhetően más ismert hagyományok ismeretlen, újszerűen való alkalmazása, így adja jelét a szerző, hogy helyzetüket figyelembe véve fogalmazza meg üzenetét. A műfajok találkozása a szerző és az egyedi szituáció találkozásáról nyújt híradást. Idevágó Robert Alter észrevétele: „a jó szerzők mindig finom nyomást gyakoroltak a konvencióra, úgy, hogy mialatt a keretei között építkeztek, bizonyos módon újra is alkották azt”.⁶⁵⁸ Az újraalkotásban a szerző nem feledkezett meg arról, hogy a levelet felolvasták a közösségekben, ezért a tartalom megfelelő közlése érdekében olyan irodalmi formákkal élt, amelyek a hallgatók érzelmére és emlékezetére apelláltak.

3. Az újraalkotást a krisztológiai szakasz kapcsán az applikáció mozgósítja, amely egyszerre hordoz azonosulási és elkülönülési lehetőséget, ugyanis a korábbi bekebelezi és meghaladja az az új, amit a Krisztus-történet reprezentál. Ne feledjük, hogy az Énok-Noé-hagyományt, amely Kis-Ázsiában nagy tekintélynek örvendett, az 1Pt szerzője formailag és tartalmilag is bekeretezte egy ösgyülekezetben meghonosodott himnuszba. Jelzésértékű az is, hogy éppen

⁶⁵⁷ LONG: *Preaching*, 38.

⁶⁵⁸ ALTER, Robert: *A Biblia versművészete*. Kolozsvár, Exit kiadó, 2013, 130.

egy olyan himnikus hagyományhoz közelítette az Énok-Noé narratívát, amelyben a krisztológia és szótériológia elválaszthatatlan kapcsolata jut kifejezésre, és amelyet a timóteusi levél is a „kegyesség titkának” nevez. A bekebelezést egy másik irányban is érzékelhetjük: a himnikus hangvétel által a szerző lehetővé teszi levelének gördülékenyebb „bekebelezését” a helyi gyülekezetek kultikus rendjébe.

4. A Noé-történet funkciója az, hogy kidomborítsa: Isten szüntelenül az emberért munkálkodik, mind a látható, mind láthatatlan világban. Mintha azt mondaná a szerző: „Ne aggódjatok a gonosz hatalmak miatt, amelyek a titeket fenyegetőkben megnyilvánulnak. Nekik már megmondatott, hogy végzetük biztos”. A múltbeli történetek alkalmasak arra, hogy megvilágítsák jelen állapotukat. Ahogyan Isten megmentette népét, bár kevesen voltak („nyolc lélek”) az engedetlen többséggel szemben, úgy fog cselekedni a kis-ázsiai keresztyénekkel is, akik a pogány, hitetlen társadalomban kisebbségként és elszórtan élnek. Az analógia képes a nyugtalan körülmények szorongását feloldani és nyugalmat és stabilitást munkálni a hallgatóságban. Ezt a hatást kevésbé érné el, ha csupán az intés nyelvére szorítkozott volna: „a fenyegetésüktől ne ijedjete meg, se meg ne rettenjete” (3,14).⁶⁵⁹ De ennél tovább is megy. A szakasz célja nemcsak az ellenállás képességének kimunkálása a Noé-azonosulás által. Noé (és áttételesen Énok) bár nagy tekintélyek voltak abban a kultúrkörben, amelyben a szenvedők éltek, mégiscsak ἀντίτυπος vagyis szerepük korlátozott. Az analógia és a fokozás a krisztológiai tartalmat fejezik ki: az egyedüli Igaz, aki Istenhez tud vezetni, nem Énok, sem Noé, hanem Jézus Krisztus.⁶⁶⁰ Tehát a himnikus keretezés egy fokozást is tartalmaz a felidézett, látható és láthatatlan világ „hőseinek” (börtönben levő lelkek, angyalok) felsorakoztatásában. Krisztus győzelme nem maradt véka alá rejtve, mégis rengeteg titok övezi. Az 1Pt 3,18–22 olyan határtextus, amely a győzelem határtalanságáról tesz bizonyosságot. Ez a *határtalan* győzelem vigasztalásul szolgál azoknak a megpróbált keresztyéneknek, akiket nagyobb hatalmak fenyegetnek és szorongatnak. Nem test és vér ellen van tusakodásuk, a keresztyének igazi hatalma az Istenhez való szüntelen könyörgésben nyilvánul meg, vagyis – a péteri koncepcióhoz híven – engedelmséggben (ὑποτάσσω – 1Pt 2,13.18; 3,1.5; 5,5) és a jó lelkiismeretben (1Pt 2,19; 3,16.21), amelyek a keresztség ajándékainak is tekinthetők. A levél egészének kontextusában a keresztség „megmentő ereje”, az üdvtörténetbe való bekebelezése magába foglalja az átfarmálódás, a szenvedőnek a feltámadt Krisztussal való identifikáció, a szent és kiválasztott népbe való beilleszkedés, a mennyei Atya védelme és az Isten akaratának alárendelt új életmód iránti elkötelezettség szempontjait. A krisztológiai tartalom célja tehát már itt körvonalazódik: az etikai magatartásra nézve lesz kötelező érvényű az imitációra való felszólítás által (ld. 2,21). A bekebelezés technikája alkalmas annak a tartalomnak a kifejezésére, mely szerint a megváltás nem a címzettek feje fölött történt. A himnusz tehát sajátosan péteri, éppen azért, mert ennek a krisztológiai tartalomnak a formájaként viselkedik. A tartalomnak ez a formája valóban erőteljes, tegyük hozzá rendhagyó, vigasztalás az idegenek és jövevények számára abban az ellenséges társadalomban, amelyben élnek.

5. Az elemzést tovább folytathatnánk, itt viszont megállunk. A fenti kitekintés csupán ízelítő annak alátámasztására, hogy a Szentírás irodalmi és retorikai megközelítésének együtt kell működnie a hagyományosabb történeti megközelítéssel. Ha a történeti adatok a himnusz liturgikus eredetére ill. zsidó és apokaliptikus hagyományra utalnak, az retorikai szempontból jelentős. Ha a bizonyítékok a másik irányba mutatnak vagy kétértelműek, az is retorikai szempontból jelentős. Long amellet érvel, hogy az irodalmi megközelítés kevésbé spekulatív,

⁶⁵⁹ CAMPBELL: *i.m.*, 183.

⁶⁶⁰ ÉLES Éva: „Rejtélyes találkozások. A börtönben levő lelkek az 1Pt 3,18–22 kontextusában”. In: *Református Szemle* 115.3 (2022), 247–258.

mint a tisztán történeti vizsgálat (Kik azok a lelkek? Mikor történt a találkozás? Mit hirdetett nekik Jézus?), mivel a konkrét szöveg valóban a „kezünkben van”.⁶⁶¹ Bármilyen történeti eredetű is legyen a 3,18–22 szövege, tény, hogy egy olyan levélformát látunk magunk előtt, amelynek három kulcsfontosságú helyén egy-egy sajátosan alkalmazott himnikus forma van. Ahogy Robert Alter megjegyezte: „[Mivel az irodalmi] jellemzők a ... szövegben felismerhető részletekhez kapcsolódnak, az irodalmi megközelítés valójában sokkal kevésbé feltételes, mint a történeti tudomány, amely azt kérdezi egy vers kapcsán, hogy tartalmaz-e akkád kölcsönszavakat, tükrözi-e a sumér rokonsági gyakorlatot, nem rontotta-e el esetleg a szöveget egy másolási hiba.”⁶⁶²

Tény, hogy Péter első levele nem minden esetben alkalmas a gyors és könnyed homiletikai alkalmazásra. A tartalom és a forma szétválasztása, egyik vagy másik túlhangsúlyozása felszínes és részleges megértéshez vezethet. Egy meg nem értett, vagy rosszul értett levelet, aligha fog bárki is lényegesnek tekinteni, holott itt hallatlanul fontos dologról van szó. Az értelmezési nehézségek viszont nem újkori jelenségek. Tekintettel az egyház hitével és életgyakorlatával összefüggő fontosságára, az újszövetségi egzegézis a hiteles értelmezés érdekében napjainkban is ara törekszik, hogy feltárja az egyes teológiai döntések mögötti előfeltevéseket, álláspontokat, érdekeket és problémákat. Így kerülhető el, hogy a hermeneutikai naivitás vezérelje a textus megértését és az igehirdetés előkészítését. Mindezeket szem előtt tartva térünk át a bibliai szöveg homiletikai jelentőségének felmutatására Péter első levelének összefüggésében.

3.3. A bibliai szöveg homiletikai jelentőségének felmutatása Péter első levele alapján

3.3.1. A levél műfajának homiletikai jelentősége

Az elméleti alapvetést követően Long a módszer alkalmazhatóságát dolgozza ki a Biblia nagy műfajai alapján. Így veszi sorra a zsoltárok, a Példabeszédek könyve, az elbeszélői szövegek, Jézus példázatai és végül a levélirodalomhoz tartozó textusok szempontjait. Long hozzáértően és körültekintően kalauzol a szövegtípusok sajátos világában, olyan hasznos/használható segítséget nyújt, amihez bizalommal fordulhatunk igehirdetői gyakorlatunk, szövegértési készségeink megjobbítása érdekében.⁶⁶³ A doktori kutatásom Péter első levelére irányul, ezért a folytatásban, a disszertáció utolsó fejezetében Long módszerét a levél műfaj homiletikai jelentőségének körvonalazására szorítkozom.

1. A műfaj meghatározása

A levél a szóbeli közlés legközelebbi irodalmi formája, a személyes párbeszédet helyettesíti.⁶⁶⁴ Jellemző rá a megszólító forma. Első emlékei az írásbeliség kezdeteiről valók. A valóságosan

⁶⁶¹ LONG: *Preaching*, 38.

⁶⁶² ALTER, Robert: *The Art of Biblical Narrative: A Literary Approach to the Bible*. New York, Basic Books, 1981, 21.

⁶⁶³ Grant O. Osborne: *A hermeneutika spirálisa* (1991) című szakkönyv még részletesebben tárgyalja a Long által felvetett témákat. Kimelkedő a műfajok hermeneutikai jelentőségének megfogalmazásában nyújtott tájékoztatása.

⁶⁶⁴ A műfaj tipológiáját többféle kidolgozásban találjuk. Doty a személyes levelezésen kívül a levelek négy alaptípusát sorolja fel: a hivatalos levél (királyi, katonai, jogi levelezés); a nyilvános levél, a „nem valódi” levél (álnéven közzétett irodalom, levelezési regény, mennyei levelek); és a diszkurzív levél (vallási, tudományos és erkölcsi intés, melynek célja mindig a tanítás). Ld. DOTY, William G.: „The Epistle in Late Hellenism and Early Christianity: Developments, Influences and Literary Form”. In: *Letters in Primitive Christianity*. Philadelphia, Fortress Press, 1973, 102–123. Stowers nagyobb hangsúlyt fektet a retorikai konvenciókra, ezért funkcionális megközelítést ajánl: baráti levelek (2Kor 1,16; 5,3; Fil 1,7–8; 1Thessz 3,6–10); családi levelek; dicsérő és hibáztató levelek (1Kor 11; Jel 2–3); buzdító vagy intő levelek (1Thessz, pásztori levelek, Zsid, Jak, 1Pt); elmélkedő vagy valaki érdekében írt ajánló levelek (Filemon, Fil 2,19–30); és jogi vagy bírósági (vádoló, védekező,

létező címzetthez szóló és kézbesített leveleket misszilisnek nevezik. Az ókori görög-római világban ismertek voltak a személyes jellegű magánlevelek, amelyek a baráti-rokoni érintkezés formája. A levélstílus ebben az esetben közvetlen, igazodik a köznapi beszéd fordulataihoz, lazában szerkesztett és természetességre törekszik. Amikor a levelet olvassuk szinte halljuk az író hangját, és érezzük jelenlétét. A levél olvasása során benyomást szerzünk a feladóról és a címzetről és arról a konkrét szituációról, amiben keletkezett.⁶⁶⁵

Közelség és távolság

A levélforma még a mesterségesen generált, személytelen és általános leveleknél is a személyesség látszatát kívánja fenntartani, azt az érzést kelteni, hogy ismeri a címzettet, tud róla. Ez a *mintha* a levélforma kapcsán elgondolkodtat és arra szólít fel, hogy még ha elsőre nehezen tudjuk, mégis tegyünk különbséget a szóbeli párbeszéd és a levél közlése között. A levelek megközelítik a szóbeli párbeszédet, de nem azonosak vele, nem egy „rögtönzött helyettesítő”. A telefonbeszélgetésről való percepciónk egy reklám a következő mondattal szeretné befolyásolni: „a következő legjobb dolog, hogy ott legyél”. Ha lemaradtál arról, hogy fizikailag jelen legyél, második opcióként választhatod a telefonbeszélgetést, amely által jelen lehetsz. Hiba úgy gondolni a levelekre, mint a „a következő legjobb dolog, hogy ott legyünk”. A leveleket elsősorban a „jelenlét” vagy kapcsolat kedvéért írták, de a jelenlét egy másfajta módját jelentik. A levelek egyszerre jelzik az ottlét és hiányzás módjait. A közelség és távolság egyedülálló keveréke. A személyes jelenlét számos tulajdonságát ötvözi a távollét valóságával.

Illékonyág és tartósság

A beszélgetések általában mulékonyak, ahhoz a pillanathoz kötődnek, amelyben elhangzanak. A levelek, éppen azért, mert leírják, inkább tartósabbak. Mivel a levél megírása és elolvasása között szükségszerűen több idő telik el, és mivel a leveleket valóban „megírják”, a legtöbb beszélgetéssel ellentétben képesek túllépni azon a konkrét időn és helyen amelyben keletkezett.

Újszövetségi levelek

1. A magánlevelek mellett kifejlődött az irodalmi levélforma is (görögül episztolé, jelentése küldemény), ami filozófiai traktátusok, tanítások kedvelt műfaja volt az ókorban. Szerzője a levélformát mondanivalója művészi stílusú megjelenítésére használja fel. Az újszövetségi levelek túlnyomórészt mind terjedelem, mind tartalom tekintetében túllépnek a magánlevelezési formán. Ezek az episztolák, a legtöbb esetben, eredetileg egy gyülekezet életének bizonyos körülményeihez kötődtek, de a kanonizáció során felkerültek az egész egyház „hirdetőtáblájára”, egyetemessé váltak. A szakirodalom a magánlevelezés és a szépirodalom jellegű episztola közé sorolja őket.

A műfajon belüli osztályozás nem mindig volt egyértelmű. Adolf Deissmann például megpróbált élesebben különbséget tenni a levél és az episztola között. Az episztolák formálisabb, esszézerű írások, általános közönségnek szólnak. A páli levelek ezzel szemben spontán, közvetlen megnyilvánulások, konkrét és specifikus helyzethez kötődnek.⁶⁶⁶ Ma már a legtöbben egyetértenek abban, hogy ez túl leegyszerűsített nézet. A hellenisztikus és zsidó

számot adó) levelek (IKor 9,3–12; 2Kor 1,8–2,13; 7,5–16; 10–12). Ld. STOWERS, Stanley K.: *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia, Westminster, 1986, 49–173.

⁶⁶⁵ LONG: *Preaching*, 108.

⁶⁶⁶ DEISSMANN, Adolf: *Light from the Ancient East*. (Ford. L. R. M. Stracham) London, Hodder and Stoughton, 1909, 224–246.

levelezési szokásokban sokkal több minta volt, mint ahogy azt Deissmann gyanította.⁶⁶⁷ Noha felismerhetőek benne az alkalmi levelek jellemzői, egy-egy lakóterületen levő problémák és témák tárgyalása, de Pál és a többi újszövetségi író apostoli tekintélyük tudatával írt az egész egyháznak, azzal a szándékkal, hogy leveleiket felolvassák a gyülekezetekben (1Thessz 5,27). Ismerünk személyesebb leveleket (Filem, 2–3Jn), de ezek is *képesek a közvetlen körülményeken túl is szólni*. Longenecker megkülönbözteti a „pásztori levél” és „traktátus” kategóriáját. Az utóbbiakban olykor megmarad a levelezési forma (a Zsidókhoz írt levélből hiányzik a bevezetés, Jakab, 2Péter és Júdás leveléből hiányoznak a záró üdvözlések, János első leveléből pedig hiányzik mind a bevezető, mind a záró formula), de tartalmuk túlmegy a helyi körülményeken, és az egyház egészének általános kérdéseit érintik. Azok a levelek, amelyeket gyakran értekezésnek vagy traktátusnak tekintenek, a következők: Róma, Efézus, Zsidók, Jakab, 1Péter és 1János.⁶⁶⁸ Péter első levelének gondos teológiai elemzéséből viszont kiderült annak „pásztori” jellege, ezért aligha lehet tisztán traktátusnak nevezni (lásd fentebb a teológiai olvasat című fejezetet).

Hermeneutikai szempontból fontos kiemelni tehát, hogy *a levelek alkalmi és a kultúra fölött álló elemeket is tartalmazzak*. Vannak olyan perikópák, ahol nehéz elkülöníteni a kulturális összetevőket a kultúra fölött álló elemektől (például a nők gyülekezeti szolgálatáról vagy kiközösítéséről szóló szakaszok⁶⁶⁹), de a két elem vegyítéséből fakadnak azok a nehézségek is, amelyek a levélszituáció és a szerző teológiájának rekonstruálását érintik. Bizonyos kijelentések mögötti problémák azonosítása fontos az értelmezés számára, de ezt a munkát nehezíti a fent említett elegyítés. Meg kell értenünk, hogy „a szentírók nem rendszerezetten adták elő teológiájukat, hanem a teológiát felhasználva beszéltek konkrét helyzetekről. Ezért nem szabad úgy olvasnunk egyes kijelentéseket, mint lezárt dogmákat, hanem az egyes kijelentésekből kiindulva kell megállapítanunk a bibliai teológiát, és utána kidolgoznunk egy dogmatikát vagy rendszeres teológiát”.⁶⁷⁰

2. A levelek másik jellemzője a *stilizált forma*. Az író különösebb átgondolás nélkül követheti a hagyományos kompozíciós szabályokat. A levelek egy bizonyos módon kezdődnek és végződnek, a lapon való elhelyezésük is szabványos mintát követ. Az író szabadon megszegheti ezeket a szabályokat, de ez mindig eltérő retorikai hatást vált ki.⁶⁷¹ Az újszövetségi levelek általánosan követik az ókori levélírás szabványait, de némiképp módosítják is azokat. A változtatásokra adott összegző indokként a keresztyén hit tartalmának és jellegének sajátossága szolgált. Doty meggyőzően érvelt amellett, hogy Pál apostol fokozatosan adaptálta a levél tipikus görög-római mintáját keresztyén célokra, és ezzel egy olyan új irodalmi műfajt hozott létre, amely erősen befolyásolta a későbbi keresztyén levélírást. Pál levelei újak formájukban (bevezető és záró formulák), tartalmukban (az anyag változatossága és intenzitása egyetlen levélben) és terjedelmükben (még a fokozottabban

⁶⁶⁷ Minden ókori levél három szakaszból állt: bevezetés, a levél főrésze és befejezés. Jellemző, hogy a bevezetés és a befejezés szorosan kötődött a megszokott mintákhoz, a levél főrésze pedig a témától függően igen sokféle lehetett, ezért sem olyan könnyű osztályozni. A megszólítás gyakran az érintettek egymáshoz viszonyított társadalmi helyzetét jelzi, mivel az ókori etikett szabályai a társadalmi rétegeken alapultak (a magasabb, azonos vagy alacsonyabb státusú emberekhez való viszonyulás). A levél tartalma és stílusa a küldő és a fogadó relatív státusától függött

⁶⁶⁸ LONGENECKER, Richard N.: „On the Form, Function, and Authority of the New Testament Letters”, in *Scripture and Truth*, (szerk. D. A. CARSON és John D. WOODBRIDGE), Grand Rapids, Zondervan, 1983, 102–106.

⁶⁶⁹ A téma kiváló tárgyalását lásd AUNE, David: *The New Testament in its Literary Environment*, Philadelphia, Westminster, 1987, 226–249.

⁶⁷⁰ OSBORNE: *i.m.*, 299.

⁶⁷¹ LONG: *Preaching*, 110.

irodalmi beállítottságú írók műveinél is hosszabbak).⁶⁷² Azt írja Doty: „arról szeretném meggyőzni az olvasót, hogy amikor a páli levelezést olvassa, egy olyan műfaj létrejöttek tanúja, amelynek lenyűgöző utóélete lesz. Egyes Pál utáni levelek ortodoxabb hellenisztikus levélmodellekhez térnek vissza; mások szlávosan utánozzák Pált. De a páli levelek megírása és közzététele után a korai keresztyén írók egyetlen pillanatra sem tudták figyelmen kívül hagyni a páli levelek hatását.”⁶⁷³ Doty érvelése megfelelően rávilágít arra, ahogyan a páli levelek hatása elnyomta és elszigetelte Péter első levelének recepcióját, ami hermeneutikai nehézségeket eredményezett, hiszen egy elidegenített alkotás (vö. „az Újszövetség mostohagyereke”) megértése nagyobb erőfeszítést, elköteleződést igényel.

Osborne összegző gondolatait érdemes fontolóra venni, márcsak azért is, mert olyan tényezőket érint, amelyek átvezetnek a retorikai dinamikával foglalkozó második kérdéskörre: „Az újszövetségi levelek valahol a magánlevelek és az értekezések között helyezkednek el, mivel mindkét típushoz tartozó összetevőket tartalmaznak, és amellet a hellenisztikus és a zsidó formákból merített retorikai vonásokkal is rendelkeznek. Konkrét helyzeteket érintenek (még az olyan általánosabb levelek is, mint a 2Péter, Jakab vagy 1 János), és mégis arra szánták őket, hogy újra meg újra felolvassák őket a gyülekezetekben (Filem 2, mely azt mutatja, hogy a levelet „házadban levő gyülekezetnek” is címezték). Ezenkívül csaknem minden levél (az olyan tiszta leveleken kívül, mint a Filemonhoz írt levél és János második és harmadik levele) számos formát elegyít, és nem könnyű őket osztályozni... Az olyan összetett levelek, mint a Római levél vagy a Korinthusi levelek sok retorikai típust tartalmaznak, és szakaszonként kell megvizsgálnunk őket.”⁶⁷⁴

Hasznosnak találom megemlíteni röviden Bolyki János megközelítését. A levél műfajának hermeneutikai jellegzetességeit a következő szempontok szerint rendszerezi:⁶⁷⁵

- A levél az író *odafordulása* a címzettekhez. Pál minden nagy tanítása felelet a gyülekezet szituációjára. Péter első levelének irodalomtörténeti és teológiai olvasata is alátámasztja ezt a hermeneutikai szempontot. A szerzőségi nehézségeken túl, a nyelvi elemek és a teológiai jellegzetességek alapján felmutatható a szerzőnek a pásztori viszonyulása és érzékenysége.
- A levél hatására *ledőlnek a korlátok* (tér, idő, előítélet, információhiány) a címzettek és a feladó között.
- A levél *közbenjárás*. Ezt fejezi ki az eulógiás kezdés, de a párbeszédes dinamika által érzékeltetett jelenvalósága, a közösségen belüli csoportok közötti megbékélésért való fáradozásai, vagy a megszólítottak és a környezetük viszonyát rendező, közvetítő intelmek.
- A levelek evangéliumot hirdetnek *in concreto*, az emberi élet mindennapjaiban. A péteri levél minden tanítása az alapra: Krisztus tetteire, Isten tetteire Krisztusban megy vissza (lásd a krisztológiai szakaszokat).

⁶⁷² Az Újszövetség levelei tehát ötvözik a megszokott mintákat és a keresztyén újításokat. Osborne továbbá megjegyzi, hogy „az üdvözlés összekapcsolta a görög charis és az arám sálom szót, de mindkettőt kiegészítette egyfajta teológiai mélységgel, ami korábban hiányzott belőlük. Ezenkívül az ókori levélirodalomban megtalálható hálaadás és imádság kibővült, és került a sablonosságot... a hálaadások és közbenjáró imádságok csírájukban megtestesítik az egyes levelek alapvető célját vagy üzenetét. Pál a qumráni himnuszok és zsidó liturgikus imádságok mintáit követte, így imái nem spontán jellegűek, hanem a gyülekezet számára gondosan megszerkesztett imádságok voltak.” Ld. még OSBORNE: *i.m.*, 298.

⁶⁷³ DOTY: *i.m.*, 44.

⁶⁷⁴ OSBORNE: *i.m.*, 298.

⁶⁷⁵ BOLYKI János: *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1998, 45.

- A levelek *gyülekezetépítő iratok*. Az imádkozásnak nem szabad akadályba ütköznie, ezért megfelelően regulázza a vegyesházások rendjét, a közösség tekintélyesebb vezetőinek és a fiatalabb megtérteknek, tagoknak a kapcsolatát, egymásnak szolgálniuk kell az Istentől rájuk bízott karizmákkal, egymást szeretve és tisztelve kell felépülniük lelki házzá.

3.3.2. Péter első levelének műfaja

A műfaj általános „portréja” és az ókori párhuzamok említése jó kiindulópont Péter első levelének értelmezésében, de amint a fenti megállapítások is mutatják szükség van arra, hogy behatóbban vizsgáljuk minden irat esetében azt, hogy milyen formában alkalmazza a szerző a levél keret-műfaját mondanivalójának megfogalmazásában. Péter első levele sem tiszta műfaj, ezért még nagyobb a csapda, a kísértés, hogy hermeneutikai kényszerzubbonyba kerüljön. A péteri levélnél is meglátszik, hogy ez a műfaj olyan olvasztótégely, amelyben mind a személyes, mind az általános jellemzők további pásztori és traktátusszerű formákkal elegyednek. A szöveg bizonyos ambivalens szakaszai alapján a kutatók eltérő típusokat állapítottak meg, amint korábban is jeleztük főleg a 4,12-ben észlelt töréspont miatt. Van, aki nem tartotta valódi levélnek, hanem *homiletikai értekezésnek*, amihez később levélre emlékeztető formulákat illesztettek.⁶⁷⁶ A levélformában stilizált prédikáció elméletét követte az a felfogás, amely bizonyítani igyekezett, hogy a misztériumvallásokból frissen megtértek számára íródott *keresztelési homília* (Taufrede) és az utógondozás szerepét betöltő levelezés egybefonódása Péter első levele.⁶⁷⁷ Később a római egyházból származó *keresztelési liturgia* példányának minősítették. Mint ilyen, úgy vélték, hogy egy korai keresztyén istentisztelet legrégebbi feljegyzését tartalmazza. A keresztelés pillanatát az 1,21 és 1,22 között becsülik.⁶⁷⁸ Felmerült az a nézet is, hogy *húsvéti homília*, ugyanis a sajátosan húsvéti ethoszra emlékeztető terminológia, az öröm és a szenvedés összekapcsolása hangsúlyos a levélben (πάσχω/πάθημα).⁶⁷⁹ Az egymást követő elméletek a legfurcsább kombinációt születték: Péter első levele nem más, mint egy *húsvéti keresztelési eukharisztia* írásos lenyomata.⁶⁸⁰ A levél műfajától ezek a megközelítések messzire sodródtak, a levél értelmezése parttalanná vált. Az 1950-es években Dalton *Christ's Proclamation to the Spirits* című munkája hozott új fordulatot. Daltonnak sikerült a levél egységessége és valóságága mellett érvelni és ezzel mai napig meghatározta a kutatás irányát.⁶⁸¹ Az irodalmi egységre való fókuszálás termékennyé tette a levél hermeneutikai irányait. Williams–Horrell 2023-as Péter-kommentárja szerint ma már a kutatók konszenzusosan vallják azt, hogy Péter első levele *valódi levél és egységes irodalmi alkotás*.⁶⁸² A recepciótörténet végeredményben alátámasztja Long szemléletét, miszerint a műfajnak kulcsszerepe van a szöveg mondanivalójának értelmezésében.⁶⁸³ Péter első levelének

⁶⁷⁶HARNACK, Adolf von: *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*. Leipzig, Hinrichs, 1893, 451–465.

⁶⁷⁷PERDELWITZ: *Die Mysterienreligion*, 12–16.

⁶⁷⁸PREISKER: „Anhang zum ersten Petrusbrief”, 156–162.

⁶⁷⁹Cross a πάσχειν (szenvedni) ige és a πάσχα („húsvét”/exodus) szójátékból indul ki, a levél szövege viszont nem tartalmaz elegendő bizonyítékot ahhoz, hogy ezt a szójátékot feltételezni lehessen. Vö. CROSS: *1 Peter*, 9.18.

⁶⁸⁰WILLIAMS–HORRELL: *i.m.*, 26.

⁶⁸¹DALTON, William Joseph: *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18–4:6*. An Bib 23. Róma, Pontifical Biblical Institute, 1965, 10.25.65.

⁶⁸²WILLIAMS–HORRELL: *i.m.*, 28.

⁶⁸³Minden esetben olyan műfajról van szó, amely a retorikai elemzést is szükségessé teszi. Aune megjegyzi, hogy „a prédikáció vagy a hitszónoklat szó pontatlanul írja le az olyan levelek irodalmi műfaját, mint a Zsidókhoz írt levél, Jakab levele, Péter első levele, Kelemen első levele vagy Barnabás levele. A levelek háttérben kimutatja az említett hellenisztikus (bírósi, célzatos és ráirányítató [dicsérő és hibáztató], támadó) és zsidó (zsinagógái

feltételezett műfajai irányították az adott értelmezést. A nem megfelelő diagnosztizálás azt eredményezi, hogy a szövegek bizonyos elemei kihullanak a rostán. Az a fajta letisztultság, amihez a jelenkori kutatás elérkezett felszabadít arra, hogy a szöveg konkrét elemeit kutassuk. Mire gondolok itt? A műfaji képlékenység ellenére találunk egyértelmű elemeket is, amelyeket nem szabad lebecsülnünk és amelyeket mélyebben ki lehet aknázni. Az alábbiakban néhány pontban összefoglalom azokat az elemeket, amelyek a műfaj hermeneutikai jelentőségéhez hozzájárulnak.

- Péter első levele esetében a szerző nem hagy kétséget afelől, hogy körlevélnek szánta az írást, nagyobb *nyilvánosságnak*, akik társadalmi körülményeiket illetően a *mainstream* keresztyénségtől, és a jeruzsálemi központtól (az ún. „anyaországtól”) és egymástól is távol élnek. Az „idegenek és jövevények” megszólítás kongruensen illeszkedik a keretműfaj elvárásaihoz. Amint a levél felirata is jegyzi Pontusz, Galácia, Kappadócia, Ázsia és Bitinia római tartományok által behatárolt vidékről van szó. Egy *diaspórai körlevél*, és ez a kettős minőség másként hat az olvasás, értelmezés folyamatára, mintha pusztán körlevél, vagy pusztán diaspóralevél lenne. Továbbfejlesztett zsidó modelltől van szó, amelyet a keresztyén szerzők új olvasóközönséghez igazítanak.⁶⁸⁴ Az irodalomtörténeti elemzésnél erről már szoltunk.
- A körlevél tehát *hídepítésre*, a kötelékek felmutatására, megerősítésére alkalmas. A hídepítéshez gazdag hagyományanyagot (öskeresztyén, páli, liturgikus, narratív, himnikus, házitáblák) használ fel a szerző. Imádságaikban mindnyájan az Atyához fordulnak (1,17), egymás iránt vendégszeretetet kell gyakorolniuk, zúgolódás, elégedetlenség helyett a szolgálatra összpontosítanak (4,9–10), Isten nyája ők, akik várják a Főpásztor megjelenését (5,3–4).⁶⁸⁵ A szerző úgy hivatkozik magára, mint presbitertárs (συμπρεσβύτερος), és az a gyülekezet, amelyben él és ahol üzenetét megfogalmazza nem más, mint a „veletek együtt kiválasztott babiloniak” (συνεκλεκτός). A levél záradéka így nyilvánvalóvá teszi, hogy maga a megszólító is osztozik a megszólítottak sorsában, ezért alapmeggyőződését világosabban és radikálisabban képviseli, és így hirdeti az egy és egyetlen Isten uralmáról szóló üzenetet, aminek mindent alá kell rendelni az életben.
- Fontos szempont ugyanakkor, hogy mint diaspóra levél a megkülönböztetett és *szent életmód fenntartását* sürgeti az idegen környezetben (1,16), így kívánja tenni őket ellenállókká a változások és idegen hatások között (4,4). Ezek miatt nem kell nekik „megleپődniük”, így hangolja rá őket a szerző erre a sajátos kisebbségi létformára, amelyet az újjászületésük még inkább nyomatékosít: szakítaniuk kell a szokásos világi kötelékekkel (1,3.23), és meglátniuk, hogy marginalizált állapotuk különösképpen is alkalmas arra, hogy „hirdessék nagy tetteit annak, aki a sötétségből az ő csodálatos világosságára hívott el” (2,9). Az identitáselemek halmozása és fokozása által segíti őket önértékelésükben („választott nemzetség, királyi

hítségönöklet) típusokat.” Ld. AUNE: *i.m.*, 197–204. Vö. még WILLIAMS, Travis–HORRELL, David G.: *A Critical and Exegetical Commentary on 1 Peter in Two Volumes*. London, T&T Clark, 2023, 21.

⁶⁸⁴ DOERING, Lutz: *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 434.

⁶⁸⁵ Doering, Lutz.: „First Peter as early Christian Diaspora letter”, 2009, 215–236. Doering kimerítően tárgyalja azokat a szempontokat, amelyek alapján Péter első levelét diaspóra levélnek nevezhető. Vö. DOERING: *i.m.*, 434–452.

papság, szent nemzet, Isten tulajdonba vett népe” – 2,9), a fenyegetettségben való kitartásra, reményteljes cselekedetekre buzdítva őket (3,14).⁶⁸⁶

- A körlevél tehát „*kötőanyag*” a keresztyén *identitás* megformálásában és megerősödésében Kis-Ázsia járatlanabb, lakatlanabb területein. Talán nem véletlenül állnak hozzá közel az építészetből vett példák (sarokkő, élő kövek, lelki ház). A szétszórt keresztyének közötti kohézió megteremtésében nagy szerepet játszik, ezért is hangsúlyozza, hogy „tévelygő juhok” voltak, de most „Isten nyája”, azaz a földrajzi szétszórtság most már áthidalható azzal a lelki fordulattal, amely az Isten tulajdon népe és irgalomra találás motívumai kifejeznek (2,10).
- A körlevél bár jellegénél fogva mellőzi az erőteljesebb, közvetlen *személyességet* a szerző és hallgatósága között, mégsem lesz dogmatikus hangvételű. Selwyn helyes megvilágításba helyezi ezt problémafelvetést: „a levél a személyes vallásosság izzásától meleg, mint akinek gondolatai és tanításai Isten jelenlétének folyamatos érzésén alapulnak. A nagy témák, amelyeket a szerző tárgyal - Krisztus keresztyéje és feltámadása, az imitatio Christi, az alázat természete és alapja, a megtérés és a keresztség értelme - soha nem pusztán beszédtemák, hanem mindig az élő, személyes hit szerves részeként kezeli őket”.⁶⁸⁷
- A szerző egyértelművé tette azt is, hogy röviden írt, a rövidsége miatt lett túlsúlyos, magas viszkozitású, a megértésben kisebb folyékonyságú az üzenet. Azaz a péteri levéllel való foglalkozás a megértés fokozatosságának elvével szembeesik: „minden részmegértés élesíti az érzékenységet, növeli a biblikus mondanivaló iránti fogékonyságot, azt a készséget, amit az iratok »fűlnek«, »meghallásnak« neveznek.”⁶⁸⁸ Ezért valószínűleg a levelet többször is felolvasták az istentiszteleti közösségben, akár összefüggően, akár lectio continuaként. A „röviden írtam” indokolja a kihagyásos beszédmod használatát, és jelzi továbbá, hogy nyitott, befejezetlen, sokkal több mondanivaló „maradt nála” a leírtakon túl. Jelzi azt is, hogy a befogadói oldalon nagyobb intenzitással kell dolgozni azon, hogy megértsék és meggyőződjenek arról, amit a szerző a konklúzióban oly világosan és biztosan állít: „az az Isten igaz kegyelme, amiben álltok” (5,12). A szerzőn túl, Szilvánusz alakja is felértékelődik, hiszen ő az, aki hűséges testvérükként, talán régebbi ismerősként, alkalmas arra, hogy megbízhatóan tolmácsolja a levél tanítását. A tömör írás asszisztált (fel)olvasást igényel, erről pedig maga a szerző rendelkezik és gondoskodik. A következőkben közelebbről nézzük meg azt, hogy a jelzett elemek milyen retorikai dinamikát eredményeznek.

⁶⁸⁶ ELLIOTT: *i.m.*, 12.

⁶⁸⁷ SELWYN: *i.m.*, 3.

⁶⁸⁸ DÉR: *i.m.*, 99.

3.3.3. Mi a retorikai funkciója az illető műfajnak?

Long az újszövetségi levelek világát egy olyan házhoz hasonlította, amelynek szobáit más-más tervező dekorálta ki. Igaz, hogy az építészeti stílusnak van egy általános összhatása, de minden egyes szobának megvan a maga esztétikája. Hasonlóképp lehet általánosan beszélni a levélnek, mint egésznek a retorikai funkciójáról. Miként vannak elrendezve a különböző elemek, milyen olvasási elvárásokat támaszt, de fontos figyelembe venni, hogy a levél egyes részeinek milyen retorikai dinamikája van. Egy tipikus, hagyományosan szerkesztett levél tartalmazhat elbeszélést, párbeszédet, közvetlen megszólítást, formális érvelést vagy költeményt, amelyek mindegyike saját, elkülöníthető retorikai szabályokkal és hatásokkal rendelkezik. Ebből az következik, hogy a levél egyik jellemzője az, hogy felhívja az olvasó figyelmét arra, hogy gyorsan kell reagálnia a változó retorikai jelekre. Bekezdésről bekezdésre váltogatnia kell az olvasási stratégiákat.⁶⁸⁹

Mielőtt értékelnünk tudnánk, hogyan működnek a levél kisebb egységei, vissza kell mennünk, és át kell tekintenünk az egészet. Mit tesz/munkál egy újszövetségi levél a legtagabb értelemben véve az olvasókkal? A kérdés megválaszolását a görög levél irodalmi jellemzőinek vizsgálatával kezdetjük el, annak a levelezéstípusnak a vizsgálatával, amely az újszövetségi levelek mintájául szolgált. Heikki Koskenniemi a tipikus görög levélnek három fontos retorikai funkciót tulajdonít.⁶⁹⁰

1. *Philophronesis*. Az író és a címzett közötti „baráti kapcsolat” felidézése és kifejezése. A modern kifejezések (pl. „Kedves Ferenc” és „Őszintén üdvözlöm”) megőrzik ezt a retorikai intuíciót, miszerint a leveleket egy szívélyes, bizalmi kapcsolat kontextusában olvassuk.
2. *Parousia*. A „jelenlét” megteremtése, a levél célkitűzésének észlelése, vagyis hogy áthidalja az író és az olvasó közötti fizikai távolságot. A levél nem pusztán információt közvetített két fél között; a feladót összeköti a befogadóval. Ezt a tulajdonságot a modern levélírás is megőrzi: az izgalom, amit gyakran érzünk, amikor egy szerettünk levelét találjuk a postaládában, nem csupán a levélben olvasható információ várakozásából fakad, hanem a levélben szereplő személy jelenlétének tudatából is.
3. *Homilia és dialogos*. A görög levelekre jellemző dialogikus és kezdeményező beszédmód. A levelek párbeszédes formához folyamodtak a mondanivalók átadásában, ez pedig az olvasó érzelmi bevonódását segítette elő.

Hogyan illeszthető ebbe a retorikai sémába Péter első levele?

1. *Philophronesis*. Péter és a címzettek közötti baráti vagy személyes kapcsolat feltételezése sok vitát gerjesztett. Történeti evidenciák nem állnak rendelkezésre, de a levél szövege sem feltételezi a személyes kapcsolatot Péter apostol és a kis-ázsiai diaszpóra keresztyének között (1,12). A philophronesis-t viszont jóval árnyaltabbá tette a keresztyén kommunikáció.⁶⁹¹ A görög levelekben a baráti kapcsolatnak nem volt más, önmagán túlmutató

⁶⁸⁹ LONG: *Preaching*, 110.

⁶⁹⁰ DOTY: „Letters in Primitive Christianic”, 10kk.

⁶⁹¹ Igaz Pál leveleire is, ahol a péteri levéllel szemben a személyes és baráti kapcsolat nyilvánvaló. A baráti kapcsolat „közösségvállalással az evangélium hirdetésében” (Fil 1,5), „dicsekszünk Isten gyülekezeteiben veletek, állhatatosságokkal és hitetekkel” (2Thessz 1,4). Bár a páli levelek sokszor valóban a baráti kapcsolatok fenntartását szolgálják, céljuk ennél továbbmegy. Pál arra törekedett, hogy címzettjeit az új vallás gazdagabb tapasztalataiba vonja be, hogy a cselekvés és a válaszcselekvés új helyzetei felé mozdítsa őket, nem csupán a saját személyéhez fűződő kapcsolatok javítására vagy fenntartására.

referenciája, az újszövetségi levelek esetében, beleértve Péter első levelét is, a címzettekhez való viszony mindig a Krisztusban való közös kapcsolatukra utal. A szokásos görög üdvözlés *chairein* (üdvözzetek!) *charis* (kegyelem) lesz, a vele járó teológiai töltettel együtt. A *philophronesis* egyértelműbb nyomait a levél bevezetésében és zárásában találjuk, de a levéltörzs elején is az Isten magasztalás, az eulógia, a felkiáltás képes tükrözni az írónak a címzettekhez való jóindulatú hozzáállását és ezzel ráhangolni a kis-ázsiaiakat az üzenet pozitív recepciójára. A hallgatóság jóindulatának (*benevolentia*) és befogadó készségének (*docilitas*) megragadása abból indul ki tehát, hogy a szerző saját jó szándékairól győzi meg a címzetteket.

A *philophronesis*⁶⁹² alkotóelemei:⁶⁹³

- *A címzett jólétével kapcsolatos általános aggodalom*
„egy kissé megszorodtatok különféle kísértések között” (1,6)
- *Valetudinis formula*
„ha szenvednétek az igazságért, akkor is boldogok vagytok” (3,14); „boldogok vagytok...mert a dicsőség Lelke megnyugszik rajtatok” (4,14); „az az Isten kegyelme, amiben álltok” (5,12)
- *Proskynema formula*
„a minden kegyelem Istene... maga fog titeket felkészíteni, megerősíteni...” (5,11)
- *Kölcsönös emlékezés*
„ugyanazok a szenvedések telnek be testvéreiteken” (5,9); „köszönsétek egymást a szeretet csókjával” (5,14)
- *Üdvözlések*
„köszönt titeket a veletek együtt kiválasztott babiloni gyülekezet és Márk, az én fiam” (5,13)
- *Záró paragrafus*
„Békesség mindnyájatoknak, akik Krisztusban vagytok” (5,14)

2. *Parousia*. A szerző és a címzettek közötti fizikai távolság áthidalása többféle módon valósul meg. Egyrészt elmondható, hogy a szerző nemcsak gondolatait közli a hallgatósággal, hanem úgy ír, *mintha közöttük lenne*, észleli lelkiállapotukat, az őket körülvevő társadalmi nyomást. Érzí a helyzet súlyát, emiatt is motivált abban, hogy segítségükre legyen. Olyan, mintha szemtől szembe állva mondaná: „ezen örvendeztek, noha most... egy kissé megszorodtatok...”; „öt szeretitek, pedig nem láttátok, őbenne hisztek, bár most sem látjátok...”. A szerző ugyanakkor távrolról ír, *távol él* a hallgatóktól. Saját személyes tapasztalataival való érvelés ezért háttérben marad, és Krisztust helyezi a központba, ő olyan példát nyújtott, amit követni lehet. A felmerülő gondok és konfliktusok orvoslásában nem lehet jelen személyesen, de felszólításai, intelmei által eszköztárat nyújt azoknak, akik jelen vannak

⁶⁹² A *philophronesis* (latinul *benevolentia*) olyan beszédmódként is ismert, amellyel a beszélő, aki ellenfele erejét túl nagyra és túl erősnek látja ellene, szelíd beszédet, szép ígéreket és alázatos engedelmisséget használ, hogy enyhítse ellenfele rágalmát és kegyetlenségét. A péteri levél messzemenően alkalmazza a *philophronesis* ezen aspektusát: a szerző arra szólítja fel a kis-ázsiai keresztyéneket, hogy „szelíden” és „tisztelettel tudóan” adjanak számot a fenyegetőknak reménységükről, vessék alá magukat a különféle emberi rendeknek, „tisztességesen éljenek” a pogányok között. A rágalmazók szívének megpuhítása nem történhet gonoszsággal vagy bosszúállással, hanem alázatos és tiszteltettség hozzáállással. Ez a *philophronesis* toposza viszont nem saját előnyök kicsikarására szolgál, hanem azért, hogy „dicsőítsék Istent a meglátogatás napján” (2,12).

⁶⁹³ KOSKENNIEMI, Heikki: *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1956, 128–154.

és cselekedhetnek, vagyis a személyes jelenlét hiánya ellenére befolyásolhatja a nehézségekkel való megküzdés irányát. A presbitereket pl. úgy inti, hogy „presbitertársnak nevezi” magát, ezzel nyomatékosítva azt, hogy az intelmek nem veszítenek tekintélyből és érvényességből a fizikai távolság ellenére sem. Long is megjegyzi, hogy a levélírók szabadon, energikusabban, világosabban és erőteljesebben fejezhetik ki magukat a levélben, mint a szóbeli társalgásban. Vannak dolgok, amelyeket „könnyebb levélben megfogalmazni”. Miért van az, hogy gyakran jobban ki tudjuk fejezni szeretetünket, dühünket vagy egymás iránti törődésünket levélben, mint szemtől szemben? Mert a levélben a pusztá, teljes jelenlét kockázata nélkül lehetünk „jelen” a másik ember számára.⁶⁹⁴ A levelek olvasói szabadon elutasíthatnak egy levelet anélkül, hogy egy személyt (a szerzőt) kellene elutasítaniuk. Ez a szabadság a levelet retorikailag a felé tolja, amit Koskenniemi *dialogos*nak nevez.

3. *Dialogos*. Egy személyes beszélgetés során erőteljesen érvényesíthetjük állításainkat, de egy levélnek, bármennyire is erőteljesen van megfogalmazva, végül is hívogatónak és párbeszédessnek kell maradnia ahhoz, hogy meggyőző legyen. A párbeszédess jelleg Péter első levelén is meghatározója a diszkurzusnak:

„Ez pedig az a beszéd, amelyet hirdettek nektek” (1,25)
 „megízleltétek, hogy jószágos az Úr” (2,3)
 „szeretteim, kérlek titeket, mint jövevényeket és idgeneket...” (2,11)
 „milyen dicsőség az, ha kitartóan tűritek a hibátok miatt kapott verést?” (2,20)
 „hiszen erre hívatattok el...” (2,21)
 „hiszen arra hívatattok el, hogy áldást örököljetek...” (2,9)
 „De ki az, aki bántalmaz titeket, ha buzgón igyekeztek a jóra?” (3,13)
 „bizony elég volt abból, hogy...” (4,3)
 „... mi lesz a vége azoknak, akik nem engedelmeskednek Isten evangéliumának?” (4,17)

A *dialogos* szerepét teológiai és ekkleziológiai megfontolások is alátámasztják, ahogyan William Doty következtetésében is megfogalmazódik:

Azt állítom, hogy az episztola éppen azért maradt életképes és népszerű műfaj a korai keresztyénségen belül, mivel alkalmasnak bizonyult a kulturális igények kielégítésére. Az episztola éppen a nyelvi aktusnak az a formája volt, amely az ókeresztyén mozgalom feltárulkozó terjeszkedéséhez szükséges volt. A ... levelek nem elsősorban a dogmák és a hit lezárt teológiai kritériumainak megfogalmazására szolgáltak. Bizonyos, hogy ezek a levelek kötelezettségekkel is jártak. Bizonyára kifejezték ... álláspontját fontos vallási kérdésekben, és néha túlságosan ethosz-jellegűek voltak ahhoz, hogy megfeleljenek a mi kifinomult ízlésünknek... De a levelek mozgalmának szerves része a párbeszédess jelleg, az arra való hajlandóság, hogy az ember megszólaltassa a felidézett vallásos nézeteket.⁶⁹⁵

3.3.4. Milyen irodalmi eszközöket használ az illető műfaj a hatás eléréséhez?

Péter első levele kapcsán is felismerhetők a tipikus levelezés formai elemei: *bevezetővel* indul (1,1–2), ezt követi a *levéltest* (1,3–5,11) *nyitó* (1,3–2,11), *középső* (2,12–4,11) és *záró* részei (4,12–5,11), és *befejezése* is többnyire szokványosan íródott (5,12–14). A szerkezeti részek különféle irodalmi formákat tartalmaznak, amelyeket a szerző a mondanivalónak megfelelően alkalmaz és választ ki. Az alábbiakban felmutatjuk a nagyműfaj, a levél szerkezeti egységeit, az épület összhatására fókuszálva, utána pedig kiértékelést nyújtunk. Ez nyilván egy átfogóbb áttekintés, és nincs lehetőség minden, a levél műfajába illesztett irodalmi forma részletes tárgyalására vagy értelmezésére. Azaz nincs lehetőség minden szobába belépni és annak

⁶⁹⁴ LONG: *Preaching*, 115.

⁶⁹⁵ DOTY: *i.m.* 10.

esztétikájában elmerülni. A 4. és 5. kérdés kapcsán viszont kiemelünk egy konkrét egységet, nevezetesen a levéltest nyitányát (1,3–12), hogy megmutassuk közelebbről a módszer alkalmazási lehetőségét.

3.1. A levél bevezetése

A levél bevezetése tényszerűen vázolja, hogy ki a szerző, kik a címzettek, milyen kapcsolat van közöttük, és benyomást szerezhetünk magának a levélnek a természetéről is.

Péter, Jézus Krisztus apostola,

Pontusz, Galácia, Kappadócia, Ázsia és Bitinia szórványában élő

jövevényeknek, akik

ki vannak választva az

Atya Isten eleve elrendelése szerint, a Lélek megszentelő munkája által az engedelmességre és a Jézus Krisztus vérével való meghintésre:

Kegyelem és békesség adassék nektek bőségesen.

Kiértékelés

A megjelenített adatok bizonyos olvasási módra hangolnak rá. Jézus Krisztus legaktívabb és *legismertebb* tanítványa apostolként azonosítja magát olyan közönség előtt, amelyik az első századi keresztyénség történetében a *legismeretlenebb* számunkra. Ez a megfigyelés már bizonyos ambivalenciát szül bennünk. A hallgatóság azonosítása a vártnál jóval részletesebb, a földrajzi, társadalmi és teológiai vonások összefűzése éreztetik az olvasóval a holisztikus látásmódot, a távoli és közeli (szubjektív és objektív) perspektívák egymásnak feszülését. Minden összefügg mindennel, az ismert az ismeretlennel, a rész az egészszel, a szubjektív az objektívval, a jövevényiség a kiválasztottsággal, az Atya a Lélek és Krisztus munkájával, az elrendelés a megszentelés, engedelmesség és vérrel való meghintéssel. A szerző alapvetően hídépítőként mutatkozik meg. Így az olvasó kíváncsisága tovább fokozódik: vajon a szöveg során melyik perspektíva lesz a domináns, illetve kérdés, hogy a szerző milyen logika mentén fonta össze a szálatokat és a levéltestben kibontja-e újra ezeket? Azonosítás után elhangzik a köszöntés utolsó kelleke: *Kegyelem és békesség adassék nektek bőségesen*. Az elsősorban hellenisztikus formájú levél (lásd kegyelem – mint az üdvözlés keresztyén adaptációja) a zsidó teológiai hagyományhoz kapcsolódik két ponton: egyrészt a *diaszpóra* és a *jövevény*⁶⁹⁶ azonosítás által, másrészt a *shalom*/békesség szó beemelése által, amely a zsidó levelek hagyományos nyitószava.

3.2. Levéltest: nyitány, középső rész, zárás

Általában a levéltest is rendelkezik egy belső, hármass szerkezeti formával, amit rendszerint így lehet azonosítani: nyitány (hálaadás vagy eulógia), középső rész (érvelés), zárás (korábbi téma/témák új megvilágításban). 1Péter szövegének levéltörzse – amint említettük – több szerkezeti tagolást enged meg. Az alábbiakban a több lehetőség közül egyet ábrázolunk és inkább arra fókuszálunk, hogy beazonosítsuk a szerkezeti alegységekben fellelhető irodalmi formákat, amelyeken keresztül a szerző a kívánt retorikai hatást érvényesíti a katekétikai, liturgikai és intelmi anyag elrendezése által.

⁶⁹⁶Péter első levele átveszi ezeket a fogalmakat, de fogalmilag kiélezi őket azáltal, hogy a „kiválasztottságot” a „diaszpóra” belső okává teszi, és a másságot az „idegenként” való létezés szempontjából értelmezi újra – ez a fogalom csak a zsidó hagyomány egy kis részében szerepel pozitívan. A szerző tehát kreatívan újraértelmezte a diaszpóra-metaforát, hogy tükrözze a keresztyén közösségekről való álláspontját: ők most már az újjászületés által kiválasztottak, akik „idegenként” élnek környezetükben, a világban. Vö. DOERING: *Ancient Jewish Letters*, 440.

3.2.1. Nyitány: **eulógia** 1Pt 1,3–12

Isten magasztalása az újjászületés eseményéért (1,3–5)

Próbák, bizalom és jövőbeli öröm (1,6–9)

Krisztusra néző próféciák és a meghirdetett szabadítás (1,10–12)

Kiértékelés

A nyitány kiértékelése a 4. és 5. kérdés tárgyalásánál olvasható.

3.2.2. A középső rész első nagy egysége: 1Pt 1,13–2,10

Szent életre való felszólítás (1,13–16) – **parainézis**

Figyelmeztetés és emlékeztetés arra, hogy áron váltottak meg (1,17–21) – **himnusz/hitvallás**

Szeretetre való felszólítás a romolhatatlan magból való újjászületés alapján (1,22–25) – **ÓSZ-i idézet**

Buzdítás a lelki tejjel való táplálkozásra (2,1–3) – **parainézis**

Krisztus a választott sarokkő és a közösség, mint választott nép (2,4–10) – **himnusz/hitvallás, ÓSZ-i idézet**

Kiértékelés

Feltűnő, hogy a beszéd első érvelésében/nagy egységében (1Pt 1,13–2,10) a hívő szenvedése csak futólag kap említést, miután az *exordiumban* beharangozták, és a beszéd későbbi szakaszában, a második nagy egységben 2,11–4,11-ben igen hangsúlyos témává válik. Ennek oka lehet az, hogy a szenvedés érzékeny kérdés, ezért a szerző az *insinuatio* módszerét alkalmazza, azt a technikát, amikor a szerző a valódi vitás kérdés tárgyalását a beszéd későbbi szakaszára halasztja, miután már meggyőződött arról, hogy hallgatósága készséggel hallgatja érveit. Mindazonáltal az *exigencia*, a retorikai probléma, amely a beszédet indítja, itt, az *exordiumban* világosan ki van hirdetve: ez a probléma, a *töréspont* a hitük miatti szenvedés, akár a megszegyenítés és a rágalmak elviseléséből adódik a szenvedés, akár a fizikális abúzus elviseléséből származik.⁶⁹⁷ A szakasz előkészítő jellegéhez tartoznak az erőteljes metaforák és tipológia használata: élő kövek, sarokkő, szakrális szentség és spirituális ház.

3.2.3. A középső rész második nagy egysége: 1Pt 2,11–4,11

Buzdítás a pogányok közötti jó magatartásra (2,11–12) – **parainézis**

Alávetettség és szabadság a birodalmi hatalom struktúráiban (2,13–17) – **háзитábla**

A szolgák buzdítása Krisztus példája által (2,18–25) – **háзитábla**

A házastársak intése (3,1–7) – **háзитábla**

Összegző intések és szentírási idézet (3,8–12) – **parainézis, ÓSZ-i idézet**

Jót cselekedve szenvedni és számadásra való készenlét (3,13–17)

Krisztus szenvedése, börtönben való lelkeknek szóló üzenete, és (3,18–22) – **himnusz**

Buzdítás, hogy tartsd távol magad a bűntől és a régi életmódtól, mert eljön az ítélet (4,1–6) – **parainézis**

Közösségen belüli élethez való útmutató (4,7–11) – **összegző parainézis**

Kiértékelés

A középső rész második nagy egysége a legterjedelmesebb. Az irodalmi formákat kétféleképpen is lehet kiasztikusan ábrázolni, a tagolástól függően. A kiasztikus elrendezés alapján központi részről beszélhetünk, ez mindkét esetben a krisztológiai szakasszal egyezik meg (lásd lennebb). A „krisztológiai függelékek” képezik tehát a levél központját. Ez a váratlan elem élénkké teszi a retorikai dinamikát. Krisztus követése nem jellembeli fejlődést jelent,

⁶⁹⁷ WITHERINGTON III: *Letters and Homilies*, 92.

amire az intések kapcsán esetleg elsőre gondolunk, hanem konkrét tetteket. Ennek a tartalomnak a kifejezéséhez alkalmazkodik a *házitábla*, mint ennek a résznek domináns irodalmi formája. Ehhez köthető a többi kevésbé formális parainetikus szakasz is. A hangsúly nem a „keresztén” tulajdonságokon van, hanem azokon a tevékenységeken, amelyekben a megszólítottaknak részt kell venniük, különösen a szenvedésük közepette. Mint a legtöbb deliberatív (tanácskozási) jellegű beszédben, a szerzőnek is fel kell mutatnia az ilyen viselkedés „hasznát” vagy „előnyét”, és ezt a dolgok *eszkatologikus* végkifejletének hangsúlyozásával teszi. A hallgatóság üdvösségét sem úgy írja le, mint a teljesítményeik vagy eredményeik következménye. Éppen ellenkezőleg, arról van szó, hogy Isten újjászülte és fenntartja őket Krisztus váltságáhalála által (az intések „földelése”).

2,11–3,17

A Tisztességesen viselkedj a rágalmazókat megcáfolva (2,11–17)

B Az alárendelt (szolga) engedelmeskedjen (2,18–20)

C Általános intés (2,21–25)

B' Az alárendelt (feleség) engedelmeskedjen (3,1–7)

C' Általános intés (3,8–12)

A' Tisztességesen viselkedj a rágalmazókat megcáfolva (3,13–17)

2,11–4,19

A Tisztességesen viselkedj a rágalmazókat megcáfolva (2,11–12)

B Engedelmesség, tisztelet a kapcsolatokban (2,13–17)

C Az alárendelt (szolga) engedelmeskedjen (2,18–20)

D Krisztusért szenvedni (2,21–25)

C' Az alárendelt (feleség) engedelmeskedjen (3,1–6)

B' Engedelmesség, tisztelet a különféle kapcsolatokban (3,7–12)

A' Tisztességesen viselkedj a rágalmazókat megcáfolva (3,13–17)

D' Krisztus példája (3,18–4,6)

B' Engedelmesség, tisztelet a kapcsolatokban (4,7–11)

A'' és/vagy D'' Krisztusért/Krisztussal szenvedni/Tisztességesen viselkedj a rágalmazókat megcáfolva (4,12–19)

3.2.4. Középső rész harmadik nagy egysége vagy zárás (4,12–5,11)

Osztozás Krisztus szenvedéseiben és Istent keresztényként dicsérni (4,12–19) – **peroratio**

A presbiterek és az egész gyülekezet intése: házitábla (5,1–5) – **házitábla**

Istentől való függés és a gonosznak való ellenállás (5,6–11) – **parainézis, doxológia**

Kiértékelés

A középső rész harmadik nagy egységét önállóan is lehet tekinteni, de vannak olyan sajátosságok, ami miatt a levéltest zárásaként hat. Ilyen például a korábban említett témákra való visszatérés (szenvedés, boldogmondás, Isten dicsőítése; 4,12–19), a közösségen belüli egységre való buzdítás (5,1–6), eszkatológiai szankció (4,17–18; 5,4.6); ellenállásra való buzdítás (5,8–9); ámenes doxológia (5,10–11). Ezt követi a levél tényleges, formális lezárása. A szakasz peroratióként funkcionál, megjelenik benne az ismétlés, a felerősítés és a hallgatók együttérzésére való apellálás, mindez olyan crescendo formában, amelyre a hallgatók áment kiálthatnak (ld. 5,11).

Levéltest kiértékelése

A péteri levélben, amint látjuk, a témák ismétlődnek, és ezért az egységek között több kapcsolódási pont is lehetséges, attól függően, hogy mely elemeket emeljük ki. Még senki sem javasolt olyan vázlatot, amelyben minden tudós egyetért, és ez a közeljövőben nem is valószínű, nem utolsósorban a „bölcsezzettudományokban általában a tudományok ritkán egyhangú jellege miatt”.⁶⁹⁸ Nincs objektív mód az anyag vázolására: a buzdítások túlságosan szorosan kapcsolódnak egymáshoz, sok az átfedés, ahhoz, hogy egyetlen módon lehessen őket ábrázolni.

Az ismétlés és visszatérés technikája viszont valamire felhívja a figyelmet és ezt kell nekünk megtalálnunk. Értékelhetjük úgy is, mint többszörös perspektívizálást, a perspektíva halmozódását szolgálják, amely jól illeszkedik ahhoz a szerzői szándékhoz, hogy objektív nézőpontból láttassa helyzetüket. A „perspektíva csomagot” lineárisan is kifejtette volna, de inkább egy olyan dinamikus módot választott, amelybe a hallgatókat könnyebben bevonhatja pl. azáltal, hogy úgy érzi „ezt már hallottam, de nem így”. A levél több műfaj egybefoglalásával, egymásba játszó árnyalataival töri meg és tágítja ki a hagyományos műfaj kereteit és szerkezeti egységeit.

3.3.A levél bezárása (5,12–14)

Szilvánusz által, aki - mint gondolom - *hűséges testvéretek*,
röviden írtam,
bátorítva titeket és
bizonyosságot téve arról, hogy
az az Isten igazi kegyelme, amelyben álltok.
Köszönt titeket a *veletek együtt kiválasztott*
babiloni gyülekezet és
Márk, az én fiam.
Köszöntsétek egymást a *szeretet csókjával*!

Békesség mindnyájatoknak, akik Krisztusban vagytok! Ámen.

Kiértékelés

Az ókori görög leveleket a „jó utat!” formulával rekesztik be, és némelykor olyan mondatokkal, amelyek, a címzettek jólétéért és egészségéért való aggodalmat fejezik ki. Máskor üdvözléseket is tartalmazott. A péteri levél ezeket az elemeket teológiai szempontból átalakítja. A „jó utat” helyett áldást mond („Békesség mindnyájatoknak...”), és a másodlagos üdvözlés a keresztyén hit és istentisztelet szokincset foglalja magába („üdvözljétek egymást szent csókkal”). Ez a befejezés a szentek közösségének soha véget nem érő jellegét idézi fel.⁶⁹⁹ A kiemelt tekintélyes nevek jelzik, hogy a szerző a címzetteket nagy becsben tartja,⁷⁰⁰ még akkor is, ha intésre szorulnak. Jó szándékait újból világossá teszi, az intések „bátorítások és bizonyosságtevések” arról a valóságról, amely felől elbizonytalanodtak.

⁶⁹⁸ KREENER: *i.m.*, 8.

⁶⁹⁹ LONG: *Preaching*, 122.

⁷⁰⁰ CAMPBELL: *i.m.*, 228.

Szintézis – a tartalom formája

Megfigyelhettük, hogy a levélrészek különféle dinamikával rendelkeznek, és ezek elsősorban a tartalom kifejezésével hozhatók összefüggésbe. Például a címzettek köszöntése egyszerre íródott pásztori melegséggel és teológiai mélységgel, és a tartalomnak ez a formája elővételezi azt a célt, hogy a megszorodottakat úgy vigasztalja és erősíti a szerző, hogy újra intenzíven kapcsolatba hozza azzal, ahogyan keresztyének lettek. Szavai, bár tömörek és rövidek, mély tapasztalatokat hívnak elő a kis-ázsiai megpróbált keresztyénekből. De az intések többféle irodalmi formája és a levéltesten belüli szétszórása (ld. a házitáblák elrendezését) is a tartalmi igényről jeleznek. Vannak általánosabb, összegzőbb és tágabb jellegű szakaszok, amelyek a kollektív vallási élményhez kötődnek. Ezek rövideége azzal indokolható, hogy a tapasztalat közös volta miatt nincs szükség magyarázatra, logikai kifejtésre (ld. fennebb a parainézis kiemeléseket). A házitáblák (szolga, felsőbbiségek, nők, presbiterek) pedig a szűkebb és zártabb intések formája, rétegüzenete miatt a magyarázat is részletesebb és körültekintőbb. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy maga a tartalom igényli a részletesebb és körültekintőbb, logikailag is kibontott formát. Ebből kiviláglik, hogy az isteni üzenetnek egyszerre van általános jellege, de személyes és az emberi egzisztencia külső körülményekben adott alapvonalait (társadalmi és földrajzi meghatározottság) is figyelembe vevő mondanivalója, és ezeket a tartalmi sajátosságokat a formai elemek szervesen hordozzák. Az a tény, hogy a péteri szerző – a többi szentíróval együttesen – az emberi nyelvben rejlő lehetőségeket isteni eredetű mondanivaló közlésére használja fel, sajátosan át is alakítja e nyelvi adottságokat.

3.3.5. Hogyan testesíti meg az illető szöveg, a saját irodalmi környezetében az előző kérdésekben leírt jellegzetességeket és dinamikát?

A módszer utolsó két lépését az 1,3–12 perikópa alapján vizsgáljuk meg, ugyanis példaértékűnek tekinthető az, ahogyan a tartalom közlésében az irodalmi formák és a retorikai dinamika egymáshoz viszonyulnak.

1. A fenti elrendezésben láthattuk, hogy a vizsgált perikópa a levél bevezetése (1,1–2) és a levéltörzs első nagy egysége (1,13–2,10) között helyezkedik el, és kezdőszava alapján az *eulógia*⁷⁰¹ műfajának felel meg. Az *eulógia (benedictio)* Istent magasztaló irodalmi forma, mely jövőorientált retorikával rendelkezik, ÓSZ-i gyökerei miatt áldásmondásnak is nevezzük. Zsoltárszerű imádságként is említik.⁷⁰² Szó van benne az élő reménységről (1,3), az állandó örökségről (1,4), és ami a legfontosabb, a még

⁷⁰¹ A LXX a héber בְּרָכָה ígét (Gen 9,26; 14,20; Zsolt 17,47; 28,6) fordítja εὐλογητός-nak. Ez a formula a Izrael kultikus életéből került át az őskeresztyén gyülekezetek életébe. A zsinagógai liturgiában és a napjában háromszor elmondott zsidó imádságban gyakran előfordult. A páli levelekben az εὐχαριστῶ/εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ formula a jellemzőbb: Rom 1,8; 1Kor 1,4; Fil 1,3; 1Thessz 1,2; Filem 4; Kol 1,3; 2Thessz 1,3). Ritkábban, de nála is előfordul a péteri levélben található áldásmondás (εὐλογητός ὁ θεός: 2Kor 1,3; vö. Ef 1,3). TRAVIS – HORRELL: *i.m.*, 332. Ld. még BEYER, O.: εὐλογέω címszó. In: *TWNT II.*, 762.

⁷⁰² Witherington III szerint az 1,3–3,12 szakasz a 34. Zsoltár felhasználásával íródott. Ld. WITHERINGTON III: *i.m.*, 170.

Zsolt 34,1 1 Pt 1,3

Zsolt 34,4 1 Pt 1,17

Zsolt 34,5 1 Pt 2,6

Zsolt 34,7 1 Pt 1,17

Zsolt 34,9.11 1 Pt 2,17

Zsolt 34,17 1 Pt 3,12

Zsolt 34,19 1 Pt 1,6

Zsolt 34,22 1 Pt 1,18; 2,16

kinyilatkoztatásra váró üdvösségről (1,5–9). A beszéd jövőorientáltságát jelzi az 1,10–12-ben az is, amikor arról beszélünk, hogy a próféták előre tekintettek, és a jövőbe próbáltak belelátni, hogy mikor, hol és hogyan fognak beteljesedni a próféciaik. Mint minden újszövetségi író, ez a szerző is hangsúlyozza ennek a beteljesedésnek a már igen – még nem időszemléletet. Részben már bekövetkezett a krisztusi eseményben és követőinek jelenlegi életében, de nyilvánvalóan Isten üdvtervének csúcspontja és befejezése még a jövőben van. Világos, hogy a fortissimo tónus a várakozás és élő reménység felélesztésében közrejátszik és mielőtt még a problémákba elmerülne, gondoskodik arról, hogy a hallgatóságot megfelelő lelkültre hangolja.

2. Tartalmi szempontból a következőképpen foglalható össze az eulógia: a szerző áldja az Atyát az *újjászületésért*, amelyet népének ad (3a.v.), és *ami a végső üdvösség* fenséges reménységéhez vezet (3b–5.v.); a *végső üdvösség várakozása* arra készíti őket, hogy a szenvedések ellenére örüljenek *Jézus Krisztus* végső napjának (6–7.v.); éppen ezt a *Jézus Krisztust* szeretik és bíznak benne, miközben örömmel várják az *üdvösségnek* ezt a végső napját (8–9.v.); éppen ez az *üdvösség* volt Izrael ősi prófétáinak a vizsgálódásának és vágyakozásának tárgya, jóllehet ők nem élték meg annak beteljesedését (10–12.v.). A dőlt betűvel szedett szavak azt mutatják, hogy egy gondolat hogyan vezet egy teljesebb kibontáshoz, és újabbnál újabb kitérőkhöz – mindez egyetlen lélegzetvételben és egyetlen mondatba foglalt dicsőséges doxológiában. A tartalmi szempontoknak egy másik lehetséges felosztása:

- 3–5.v. – himnikus bizonyágtétel Isten újjászültő munkájáról
- 6–7.v. – a gyülekezet örömteli válasza Isten újjászültő munkájára; az öröm hangját szomorúság váltja fel a megpróbáltatások, szenvedések miatt;
- 8–9.v. – a keresztyének reménysége a szomorúság ellenére töretlen, bár még nem láthatják üdvösségük szerzőjét, a megdicsőült Krisztust;
- 10–12.v. – a várakozás azzal a meggyőződéssel párosul, hogy már elnyerték hitük célját, a megváltást, melyet a próféták előre megígértek.⁷⁰³

3. Az eulógia időstruktúráját a szerző több módon érzékelteti és kifejezi, legérdekesebb és hangsúlyosabb viszont az *antitézisek* formai variációi, amelyek a tartalom összetettségével összhangban vannak.

- „élő reménység” (ἐλπίς – 1,3) – „romolhatatlan örökség” (κληρονομία – 1,4) – a két kifejezés *antitetikus párhuzamot* képez; míg a „reménység” az újjászületett keresztyén belső bizonyossága (szubjektív dolog), addig az „örökség” azoknak a javaknak az összessége, amelyre a reménység irányul (objektív dolog);⁷⁰⁴
- Kétértelmű igealakok: ἀγαλλιᾶσθε (imperf. med. imperativus – „örvendezetek”/ „örvendezni fogtok” vagy preas. imperf. indicativus – „örvendeztek” – 1,6); az örvendezés imperfectumával, *folyamatosságával* szemben áll a λυπηθέντες/megszomorodni nyelvtani alakja (pass. aor. part. – 1,6), ami *mozzanatos*, nem tartós cselekvést indukál.
- Krisztus és a címzettek kapcsolatára a szeretet, hit és öröm jellemző, ezt antitetikus mondatalkotással fejezi ki (οὐκ... μὴ... δέ...): a címzettek nem látták meg Krisztust, de szeretik őt; nem látják Krisztust most sem, de hisznek és örülnek neki. A *parallelizmus* használata rendet és örömet jelent, és ennek a formának a tartalmi vonatkozása itt is megjelenik.⁷⁰⁵ A megértetés, meggyőzés és bevésés feladatát végzi el a ritmikus tagolás. Az antitetikus párhuzam által pedig éppúgy kimondható két dolog egysége („nem láttátok” és „most sem látjátok”), mint egy dolog

⁷⁰³ GERÉB: *i.m.*, 36–37.

⁷⁰⁴ LENKEYNÉ SEMSEY: *i.m.*, 18.

⁷⁰⁵ Vö. DÉR Katalin: *A Biblia olvasása*. Budapest, Kairosz kiadó, 2018, 417.

kettőssége (Krisztusba vetett hit, mint „nem látás” és „mégis öröm”).⁷⁰⁶ Szeretet és bizalom kerül az ősi bűn, a bizalmatlanság és az ebből fakadó félelem helyébe (1,8). Az emberi élet nagy ellentétei ezek, amelyek folyamatos reflektálásra szólítanak fel. Arra törekszik a szerző, hogy a címzettekkel közös belátásra jusson: A próbák a reflektálás „kitüntetett” alkalmai, a próbatételekben látszódik meg, hogy a hit mennyire „dicséretes, dicsőséges és tisztességes” (7.v.). A tagmondatok párhuzamossága ekképp ábrázolható:⁷⁰⁷

1. ὁν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε
2. εἰς ὃν ... πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε

4. Az eulógia műfaja az *exordium* retorikai dinamikáját tükrözi. Ebben az exordiumban a szerző nem foglalkozik közvetlenül önmagával vagy saját tapasztalataival, de az 1,3-ban többes szám első személy használatával jelzi, hogy ő és a hallgatóság ugyanazt az Istent imádják, és Jézus Krisztus által közös üdvösségben részesülnek, az üdvösség örökösei. Az Úrra való hivatkozás és az újjászületés témájának bevezetése arra szolgál, hogy a szerzőt és olvasóit közös nevezőre hozza (vö. a ὑμεῖς használatával nyomatékosítja a szerző a keresztyén tapasztalat közös/átfedő jellegét).⁷⁰⁸ Az 1Pt 1,4–12-ben azzal is növeli tekintélyét és erősíti ethoszát, hogy implicit módon az ószövetségi prófétákkal és azok ihletett beszédével hozza összefüggésbe magát.

5. Az irodalmi forma retorikai kifinomultságát tükrözi a különböző stílusjegyek használata, amelyek minden esetben szorosan kötődnek a tartalmi változásokhoz. Például az 1,4-ben az *alliteráció* által (ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον) a jövőben fenntartott örökségnek a minőségét érzékelteti: friss, üde, virágzó életerő, a bomlasztó erőnek nincs hatalma felette. De ez a „három különböző módja annak, hogy ugyanarról beszéljen” stílus jó példa az *ázsiai retorikára*. Kellékei a *redundancia* (ld. pleonasztikus szóhasználat az örvendezésük méltatására: ἀνεκλαλήτω καὶ δεδοξασμένη – 1,8; ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν – 1,7), az ismétlés (ld. az ἀγαλλιᾶσθε ige rövid szövegegységen belüli pontos ismétlése – 1,6.8.) retorikája, vagy a közeli szinonimák (ἐξεζητήσαν καὶ ἐξηραύνησαν – 1,10) használata. A tematikus fokozásnak ez a művelete megfelelően stimulálja az örökség iránti vágyakozást és a kijelentés nagysága feletti álmélgodást. A stílus további sajátossága a hosszúra nyújtott mondat, igaz ez az 1,3–12-re is, hiszen „az egész perikópa „művészi módon megfogalmazott mondat”.⁷⁰⁹ A *hapaxok* hosszú sorát (61 db) nyitja meg az ἀναγεννήσας (ἀναγεννάω/ 1,3.23) kifejezés. Pál inkább az „újjáteremtést” használja, és ez az eltérés jelzi, hogy sajátos, újításokra, csiszolásokra nyitott nyelvezettel van dolgunk. A változtatás meglepi az olvasót, arra ösztönzi, hogy az értelmezési elvárásaitól eltávolodjon, és a szöveg belső dinamikájának nyomán haladjon az értelmezés folyamatában. A szerző nem engedi, hogy az olvasó megmaradjon a várható, kiszámítható, megszokott értelmezés szintjén. Ekképp fedezheti fel azt az olvasó, hogy az „újjászületés” az „újjáteremtéstől” eltérően közvetlenebb, organikusabb és személyesebb kapcsolódást fejez ki Istenhez és az ő jelleméhez (vö. 1,23 „romolthatatlan magból születettek újjá”) és ennek vázolásában fáradozik a további fejezetekben a szerző.⁷¹⁰ Az általános, egyetemes keresztyén tapasztalatok és a személyes érintettségek egységben való szemlélése fejeződik ki itten.

6. A 10–12 versek egy másik irodalmi formának, az eulógia *utóiratának* a foglalata. A megszólítottak jelenlegi korszakának az értékére mutat rá az ünnepélyes szakasz után a szerző a retrospekció eszközével.⁷¹¹ Kérdés, hogy miért nem él a beteljesedés formula szinoptikus

⁷⁰⁶ Uo. 416–417.

⁷⁰⁷ MICHAELS: *i.m.*, 33.

⁷⁰⁸ CAMPBELL, *Honor, Shame*, 35. Ld. még MICHAELS: *i.m.*, 32.

⁷⁰⁹ LENKEYNÉ SEMSEY: *i.m.*, 15.

⁷¹⁰ KEENER: *i.m.*, 63–64.

⁷¹¹ Uo. 24.

szabványával: ἵνα/ὥπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος?⁷¹² A retrospekció formai újításait a ὑμεῖς, εἰς ὑμᾶς és a διηκόνουv tengelyén mutatkoznak meg.⁷¹³ Isten szolgálói és mennyei követői éppen azíránt a korszak iránt, amelyben a hallgatóság benne él, nagy érdeklődést tanúsítottak. Az érdeklődésnek értéknövelő szerepe van, akárcsak az idői kategóriáknak is. A „most”/ (vūv) szó végigkíséri ezt a levelet (2,10²; 2,25; 3,21), a szerző újabb és újabb módját keresi annak, hogy rámutasson mennyi mindent adott és tett már Isten, és „most”, a levél által jelenti be azt is, hogy még milyen nagy dolgokat fog tenni a szenvedők megerősítése érdekében.

A próféták nem magukért fáradoztak a kutatás által, hanem *nekik szolgáltak* a Megváltó eljövetelének dicsőséges idejét fürkészve. Mindazonáltal érdekes, hogy úgy képzei el a prófétákat, mint akik párbeszédet folytatnak Istennel arról, hogy mit jelentenek azok a dolgok, amelyeket megjövendöltek.⁷¹⁴ A prófétákat nem pusztán „FedExként” látja, akik mások üzeneteit szállítják, vagy Isten pusztá szócsöveiként, hanem inkább olyanokként, akiknek személyes kapcsolatuk van Istennel, és akiknek érdeke és gondja van az általuk hirdetett üzenetre.⁷¹⁵ A kutatás „morzsáit” később dokumentálja a szerző, az 1,24–25 (Ézs 40) és a 2,22–25 (Ézs 53) passzusokban. Páratlan jelentőségű ez a korszak, amiben benne élnek, hiszen Isten az élet új lehetőségét szerezte meg az egész teremtettségnek. A kicsattanó eulógia „lecsapódásához” azért ragaszkodik a szerző, hogy a próféták szemén át mutassa meg a hallgatóság saját korát és így helyes értékeléshez juttassa el őket.⁷¹⁶ Ebbe az utóiratba rejtette el a szerző, hogy milyen szándékkal küldte el levelét (ld. diakónia).

7. Figyelemreméltó a szerző *elhomályosító szándéka* is, (erre fentebb utaltunk) mint olyan irodalmi technika, ami által a levél rövidsége ellenére hatásos lesz, ugyanakkor az olvasó nagyobb értelmezési erőfeszítésekre kap felszólítást. Az intenzív bekapcsolás egyik célja, hogy az olvasó erősebben érzékelje a szövegben jelen levő érzelmeket. Ott, ahol indokolt lett volna a konkrétabb megfogalmazás, meghatározhatatlanul maradnak pl. „a különféle kísértések” (1,6); „a próféták” (1,10; vö. 3,19–20; 4,6).

8. Az *eulógia* tehát alkalmas irodalmi formának tekinthető a kívánt retorikai hatás elérésében: megalapozza a szerző *tekintélyét* és *kohéziót* teremt a megszólító és a megszólított között. Ezek után következhet az üzenet kibontása. Az eulógiát, Isten magasztalását követi Isten tetszése szerinti életre való buzdítás. Isten magasztalásának következménye az, amit keresztyén életmódnak nevezhetünk és ami iránt (tartalom) a szerző különböző irodalmi formák (parainézis, házitábla, himnikus tanítás, szembesítés) által kívánja (cél) fogékonnyá tenni (retorikai dinamika) a hallgatókat. A levéltörzs szerkezetének egybevetése során különösen világossá válik, hogy a szerző meg van győződve arról, hogy az üdvösség, vagy ebben az esetben az üdvösség kezdete, amelyet újjászületésnek nevez, a keresztyén etika alapja. Az újjászületést tehát meg kell említenie itt az exordiumban, a levél nyitányában, és nem akárhogyan, azért, hogy a következőkben ennek etikai következményeit kifejthesse.⁷¹⁷ Ez a dinamika éber figyelmet követel a hallgatóktól, hiszen előre és visszafelé is követniük kell a szöveg mozgását, a lineáris és szinoptikus olvasás begyakorlása által. A nyitány elemei a levéltest lezárásával tematikai és formai inkluziót képeznek, ugyanis a 4,12–5,11 szakaszban visszatérő motívumokkal (tűz, kegyelem, Lélek, „megjelenés napja”, Krisztus szenvedése, „a meglepetés” motívumai), doxológiával és eulógiával (5,10–11) is találkozunk.

⁷¹² Lásd Mt 1,22: „Mindez azért történt, hogy beteljesedjék, amit az Úr mondott a próféta által”. Vö. Mt 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,56; 27,9.

⁷¹³ WILLIAMS–HORRELL: *i.m.*, 420.

⁷¹⁴ Vö. Jer 12,1–6; 14,11–16; 15,15–21.

⁷¹⁵ WITHERINGTON III: *i.m.*, 84.

⁷¹⁶ LENKEYNÉ SEMSEY: *i.m.*, 25.

⁷¹⁷ MCKNIGHT: *1 Peter*, 69.

3.3.6. Hogyan mondhatja és érheti el a prédikáció egy új környezetben azt, amit a szöveg a maga környezetében mondott és tett?

Az 1,3–12 perikópa retorikai és irodalmi térképe gazdagon felszerelve igyekszik a szétszórta kis-ázsiaiak segítségére lenni. Égető kérdésük volt: hogyan gyógyulhatnak ki a próbák sebzettségéből? Miképpen lehetne eme szöveg alapján egy prédikációt előkészíteni? A lehetőségek természetesen sokfélék, de az egyik mód az lenne, ha magának a szövegnek a tartalom változásával szorosan összefüggő retorikai fejlődését követnénk. A perikópa legalább négy olyan kérdést vet fel, amit megvizsgálhatunk: Isten dicsérete és imádata, a keresztyén reménység, a szenvedés és az üdvösség kiváltsága.

1. A textus tartalmi és retorikai mozzanatainak homiletikai alkalmazhatósága

A szerző *kerügmaticus vallástételbe* kezd. Ezt a „szökőárszerű” indítást követhetjük a prédikáció bevezető szakaszában is, hiszen Isten jótéteményeire könnyebb emlékezni liturgiai közösségben, istentiszteleti alkalmon, a látható *koinónia* kötelékében. De az emelkedettségtől az ünneplésen túl, azt is elvárjuk, hogy kitágítsa látószögünket (ahogyan a szó is jelzi: emel), egy ilyen alkalmon a hallgató az áldásmondáson túl az élet nyugtalanító körülményeire is megoldást keres. Miközben átéljük, hogy jó együtt áldást mondani, közösen megvallani hitünket, eszünkbe jutnak a hétköznapi világunk, ahol szétszórva élnek az együtt imádkozók és akiknek így szétszóródva már nem olyan könnyű szeretni és hinni abban, aki megváltott minket, a kihívásokban krisztusi módon helytállni. Együtt, védett helyen könnyebb „keresztyén módon” élni.

A prédikáció és a textus együttmozgásából eredhet az, hogy a *szökőár* kezd intenzitásából visszavenni. A retorikai hatás az árapály jelenségéhez hasonló. A kohéziót a társadalmi (el)nyomás, a diszkrimináció és a rágalmozás sokféle formája szétmorzsolja, ezt a dagályos kezdés elapályosodásával/ellaposodásával érzékeltethetjük. „Ünneprontásnak” is nevezhető ez a technika, de ettől erőteljesebbé válik a retorikai hatás és a hallgatóság érzelmi bevonása. Az emelkedettséget tehát a mindennapi tapasztalat ritkán hordozza. A próbákban mintha elszürkülnének az istentisztelet fényei, Krisztus arcvonásai elmosódnának, lábainak nyomai felszívódnának, de ez egy „eltorzult” valóság, és nem szabad engedni annak, hogy felülírja a „tényleges” azaz lelki valóságot, ami szívünk mélyén van elrejtve: „ő szerettek, pedig nem láttatok, őbenne hisztek, bár most sem látjátok... elértétek hitetek célját, lelketek üdvösségét.” A hallgatók az újjászületés és Krisztus megjelenése, vagyis az örömteli kezdet és a dicsőséges vég közötti jelenben élnek, amely tele van ambivalenciával. Az igehirdetőnek nem szabad ezt az ambivalenciát lebecsülni, szót kell adnia neki azzal a finomsággal és gondossággal, ahogyan a levélíró is utal rá: „mivel így kellett lennie, megszomorodtatok különféle kísértések között”, és rámutatni a következményekre: az ambivalenciából fakad az, hogy a jelennek a megítélése olykor elhamarkodott, a kezdeti lendület után elfogy a türelem, a mindennapi élet küzdelmeibe való belefáradásban megfeneklik az élet. A szökőár teljesen elhalkul.

A prédikáció, ha hű szeretne maradni a retorikai dinamikához, merész lesz és megnevezi a jelen és a hozzá tartozó próbák különféle megítéléseit, hatását, aminek a szerző is nagy figyelmet szentel. De számol azzal a finomsággal/óvatossággal is, amely a megfogalmazás rendjén arra utal, hogy a próbák végső értelme Istennél van, „így kellett lennie”. A „különféle kísértések” viszont nyugtalanítják a „kultikus tapasztalatainkat” (ld. újjászületés, keresztség), beszűkülnek a hit csatornáiban (elzáródó szökőár), és torzítják a valóságról alkotott benyomásunkat. Miért vezet a hatalmasan munkálkodó Isten engem/minket zsákutcába? A keresztyén ember gyakran érezheti magát a próbák zsákutcájában. A jelen

körülményekhez tartozó próbákat és kísértéseket viszont zsákutca helyett *belső megszentelt utaknak* tekinthetjük, tűzben kipróbált aranyutaknak, ahol Krisztus iránti szeretetünket a kultikus világon kívül is megélhetjük, *doxológiát* zenghetünk életünk kereszthaladásában, az ördögnek való ellenállásban és az engedelmesség, alázatosság különféle tapasztalataiban. Így fog bizonyulni a hit „dicséretesnek, dicsőségesnek és tisztességesnek”.

A fenti zsákutcás kép a szembesítés során átminősülhet a hallgatóságban és gyanakvókká teheti őket: hogyan tudnánk átformálódni a szenvedő Megváltónk képmására, ha mi magunk soha nem szenvednénk? Az *emelkedettség*ből tehát valóban származik új perspektíva vagy „objektív nézőpont”, de csak akkor, ha az *méllyességgel* is párosul: „Krisztust tartásatok szentnek szívetekben” (és nemcsak a szép éneklésben és áldásmondásban). A köztes állapotokat múlt és jövő között, gyülekezeti közösség és társadalom/világ között a személyes, belső, mély elköteleződés és összefonódás hidalja át, *koinónia* Krisztussal. Erre a levél egészében máshol is példát találunk. Pl. a Lélek *megnyugszik* rajtatok, vagy a keresztség vize/szertartása önmagában nem jelent védelmet a mindennapi kihívásokkal szemben, de ha a keresztséget úgy értjük, mint *szüntelen könyörgés* jó lelkiismeretért a feltámadt Jézus Krisztus által, akkor megszűnnek az éles határok az istentiszteleti és hétköznapi valóságok között, gördülékenyebbé válik az eulógia, doxológia, és az ethosz mezsgyéjén való létezés, amit szuggesztíven a mondat szerkezet is ábrázol, hiszen ne feledjük azt, hogy a perikópa egyetlen mondatot tartalmaz.

Ha a prédikáció úgy működik, mint a péteri levél szakasza, akkor nem fogja a gyülekezetet arra készíteni, hogy megvesse vagy feladja vagy gyors választ találjon a „szomorúan örvendező”, „hétköznapi”, „megpróbált” hitére, vagy hogy félrevezesse őket ez a feszültség. A szerző kerüli a vádolásnak, a számonkérésnek a látszatát. Inkább arra hívja a gyülekezetet, hogy a próbákban – ha már így kellett lennie – *kitartson*, azaz élő reménységgel, vágyakozással *várjon* Isten munkálkodására. A kitartás nem hős cselekedet, hanem Istenre való nyitottságot jelent.

A prédikációnak, amennyiben követi az eulógia irányát el kell jutnia az *utóirathoz*. Ebben a részben található a legnyilvánvalóbb vigasztaló és megerősítő, másrészt zavarbaejtő üzenet, ezt a prédikáció befejezésében is szem előtt kell tartanunk. *Isten hatalma őrzi az örökséget, de az örökösöket egyaránt*. Ennek az őrző hatalomnak egyik jele, jelzőtáblája maga a prédikáció, Isten ígéjének hirdetése az éppen aktuális körülményeink, nyugtalanságaink, „megszomorodásaink” közepette. Az egész perikópát az eulógia és a diakónia tartja egyben, öleli körbe. A levél az igehirdetők (próféták/evangélisták) által elvetett *magok szárbaszökkenésének* készít utat, így maga is *szolgálatot* tesz a kis-ázsiaiak között. Ehhez felzárkózhat a prédikáció is azáltal, hogy az élő/életképes reménység diakóniáját magára vállalja. A megfeneklett élet szolgálatába áll bele. A szárbaszökkenés arra néz, hogy a *helyes látás* következménye megfelelő *helytállás* legyen. A befejezés tehát vigasztaló és bátorító, de nyitott marad, és így az izgatottság sem marad el: rábízva a hallgatókra a helyes látásra jutás, a „szemműtét” következő lépését. Az, aki átéli a változást, hogyan tud a környezetében - nem szökőár módjára, hanem mérsékelten, „szelíden, tisztelettudóan”, következetesen *forrásozó* jelzőtábla lenni és így kapcsolódni be az igehirdetőknek a megfeneklett életet felélesztő szolgálatába/diakóniájába? A nyitottság az angyalok érdeklődését is képes felvillanyozni, akik izgatottan vágyakoznak „beletekinteni” az eulógiától a diakóniáig vezető út rejtelseibe.

2. Vádak és vágyak a szenvedés kohójában. A fókusz, funkció és a megfelelő forma megtalálása

A fenti kidolgozás túlterhelt és olykor bonyolultnak tűnhet, ezért szükség van további finomításra. Kiemeljük a textus tartalmának *egy részét* és a hozzá kapcsolódó retorikai dinamikát, azért, hogy a prédikáció formája valóban eligazító térkép lehessen a hallgatók számára. A tartalmi és formai elemek mérlegelése után a prédikációnak a következő címet adjuk: *Vádak és vágyak a szenvedés kohójában*.

Fókusz: Istennek gondja van az ő gyermekeire, oltalmazza és védi, még akkor is, amikor nyugtalanító körülményei miatt másfajta tapasztalatokra is szert tesznek.

Funkció: A nehézségeket tapasztaló hallgatóság számára küzdelmeik és elbizonytalanodásaik közepette biztatást és reményt nyújtunk.

- Mivel a prédikáció formája térkép gyanánt egyik lépésről a másikra vezet és kíséri a hallgatókat, ezért a felépítés több mozzanatra oszlik. Az első két lépés *Isten(teológiai)-fókuszú*, a harmadik és negyedik *tapasztalat fókuszú*, az ötödik és hatodik lépés *szembesítő*, végül a hetedik és nyolcadik *mobilizáló és vágyébresztő*. Ez a forma arra törekszik, hogy a szomorkodóknak/megpróbáltatnak értékeket mutasson fel. Az Istenre (üdvösségre) való vágyakozás felébresztése mellett ez a felépítés előkészíti azt, hogy azok, akik hallják az igehirdetést a helytállásra és a megküzdésre fogékonyak lehessenek. Ez a forma képes átfogni a prédikáció tartalmát, és gyakorlatba ülteti olyan módon, hogy felkelti a hallgatóság figyelmét, ösztönzi és irányítja a hallgatóság megértését, azaz megengedi a hallgatóságnak, hogy aktívan és kreatívan hallgassa az igét.
- A prédikáció formája alatt tehát több tényező együttthatását értjük:
 - egy *alkalmas és logikus* elrendezése a tartalomnak (amit nem vagy kevésbé érzékelünk/tartalom/ és amit érzékelünk/forma/ egymáshoz rendelése)
 - *meghívás és elvárás* a hallgatók irányába (kifejezés és jelentés, forma és tartalom, érzékelt és levezetett dolgok működésbe hozása, egyben tartása)
 - *felfedezési élmény* megtestesítése a hallgatóságban (amit nem érzékelünk és amit érzékelünk kiegyenlítődése)

^{1/8} *Első lépés:* Az eulógia alapján rámutatunk Isten folyamatos munkálkodására, ami Krisztus feltámadása és az újjászületés eseményében csúcsosodik ki. Ennek a szakasznak erőteljesebb az érzelmi töltete, hiszen emlékeztetni kívánja a hallgatóságot arra, hogy az újjászületés által, az Atya összekötötte szívét az övével, ennél fogva örökbefogadott gyermekei lettek az Atyának. Valószínű, hogy a szerző itt a keresztes eseményére utal, ami külsőleg és belsőleg is radikális változásokkal járt. Ennek felidézése egy ünnepi pillanat, amit a beszéd mód emelkedettsége is hangsúlyozhat.

^{2/8} *Második lépés:* Az örökbefogadás, a megváltás nagy műve nem pillanatnyi felindulása az Istennek. Ő tartósan elköteleződött az ember irányába irgalmával és gondviselésével. Az örökbefogadó hatalom őrző és gondoskodó hatalom: nemcsak az örökséget őrzi, hanem az örökösöket is. Ez Isten szívének legmélyebb szándéka/vágya, amely korszaktól függetlenül változatlanul feltárul.

^{3/8} *Harmadik lépés:* Az életkörülmények viszont nem mindig kedveznek annak, hogy a hallgatóság háborítatlanul örvendezzen a mennyei/láthatatlan javaknak. Az Istennel való ünnepi találkozások lelkesedését és örömét (keresztség, úrvacsora, istentisztelet) a mindennapi tapasztalatok kihívás elé állítják. Itt konkrétan meg lehet nevezni és körülírni olyan tapasztalatokat, amelyek látszólag *ellentmondanak* és tovább *árnyalják* Isten örökbefogadó szeretetének elméleti, teológiai felvetését (eulógia tartalmi része). Ezek a tapasztalatok gyakran eredményezik a hit és az Isten szerinti élet megfeneklését és elakadását (a kis-ázsiaiak megszomorodása, amelyek kimondatlanul is hordozzák Isten vádolását és iránta való bizalmatlanságot). Nehéz körülményeinkért hajlamosak vagyunk Istent okolni és vádolni. Az örökbefogadó Istent gyakran éri az a vád, hogy mostohán bánik gyermekeivel.

^{4/8} *Negyedik lépés:* Ennél a pontnál az előző mozzanatot mélyítjük és a funkció felé irányítjuk gondolatainkat. Miért vezet a hatalmasan cselekvő, az örökséget őrző Isten minket a szenvedések és próbák zsákutcájába? Aki olyan hatalmas dolgokat cselekedett a múltban, miért engedi meg a jelen szenvedéseit? A szenvedésekkel való őszinte szembenézésre tekint ez a kérdés, hisz enélkül csak felszínes biztatással bocsáthatjuk haza a hallgatókat. A szenvedések új látásmódra juttatnak el, de ennek kifejtésével körültekintően kell bánnunk. A szerző is levetett saruval lép egyre közelebb a megkeseredettekhez, és így mutatja fel azt az utat, ami elvezethet Isten vádolásától az iránta való vágyakozásig.

^{5/8} *Ötödik lépés:* A szembesítés során megemlíthetjük a szenvedéseknek a hitet és lelkünk mélyét *átvilágító* célját, hiszen többször is valljuk, hogy szeretjük Krisztust, de milyen is ez a szeretet és iránta való ragaszkodás közletről? A hitünket, Krisztus iránti szeretetünket hajlamosak vagyunk felszínesen látni, túl- vagy alábecsülni. A próbák feltárják szívünk legmélyebb szándékait és vágyait.

^{6/8} *Hatodik lépés:* Továbbá arra is kitérhetünk, hogy milyen értelemben tölti be a szenvedés a *kísértés* szerepét. A kísértés a negatív végkifejletet sejteti, ez azt jelenti, hogy komolyan kell számolni azzal, hogy a szenvedésben hitehagyóvá válhat az ember, amikor Isten gondoskodását, jóságát továbbra sem tudja a gondokkal és problémákkal ill. a szívének/szeretetének felszínességével (bűneivel) kapcsolatba hozni. Ennek veszélye miatt fokozottabban kell érvényesülnie a biztatásnak és a reménykeltésnek, a kijelölt funkcióknak. A racionális válaszkérés viszont igen behatárolt, erre az ige is utal a „mivel így kellett lennie” beszúrással. A végső értelem Istennél van, ezért az üzenet egyre inkább az érzelmi síkra terelődik, ahol a funkció még jobban érvényesülhet.

A szembesítésnek célja, hogy a fenti *zsákutca*s kép átminősüljön a hallgatóságban és gyanakodást idézzon elő bennük: hogyan tudnánk átfarmálódni a szenvedő Megváltónk képmására, ha mi magunk soha nem szenvednénk? Krisztus iránti szeretet az ő sorsában való osztozást jelent, mélyebb, egzisztenciális kapcsolódást hozzá.

^{7/8} *Hetedik lépés.* Mivel nemcsak „gyulladáscsökkentő vélemény” akarunk a prédikáció csattanójában felmutatni, akkor ennél a lépésnél fontos lesz az, hogy meghívjuk a hallgatókat, mobilizáljuk őket és rámutassunk az elcsendesedés, a türelem és Istennel való párbeszéd értékére és azok mintáira. A kitartás nem jelent sem tétlenséget, sem hős cselekedetet, hanem Isten

munkálkodására való nyitottságot, Krisztus megjelenésére való készülődést, lelki küzdelmeket. Az élet összes hullámán keresztül Isten utat készít, az akadályok úttá válhatnak, hogy még teljesebben örvendezzenek, szeressenek és higgyenek.

^{8/8} *Nyolcadik lépés.* Az utolsó lépésben az utóirat mondanivalójához igazodhatunk, felerősíthetjük a fókusz és a funkció elemeit, összefonhatjuk a szálakat. A próbák és szenvedések továbbra is elkísérik a hallgatókat, de azok ellenére az a korszak, amiben ők most élnek értékes, hiszen Isten az új élet lehetőségét készítette el mindenki számára. Ez most már személyes meggyőződésükké válhat a korábbi lépések bejárása során. Az ősi próféták csak kutatták és vágyakoztak aziránt a bátorítás és remény után, ami a megváltás művében Isten felkínált minden ember számára. A kutatás és a vágyakozásra való utalás megfelelően foglalja össze az értelemkeresés (kutatás) és a tapasztalati, érzelmi töltetű (vágyakozás) dimenziókat. Az angyalok vágyakozásának említése viszont hangsúlyosabban tereli a befejezést érzelmi síkra. Isten szolgákat hív és küld ma is hozzájuk azért, hogy ne éljenek remény és bátorítás nélkül. *Az értük való szolgálat által őrzi őket, nyújt kapaszkodókat.* Isten gondoskodásából/irgalmából született ez az igehirdetés is, amit éppen most hallgatnak. Ez a megjegyzés örömforrás lehet, erősíti az Isten iránti bizalmat, aki nem közömbös sorsuk iránt és előidézi azt a *változást*, mely szerint az angyalok intenzív vágyakozása, érdeklődése az emberi szívben is megszülethet vagy megújulhat.

3.3.7.Összegzés, kiértékelés

1. *Tóba dobott kő.* Az elméleti alapvetésnél utaltunk rá, hogy a prédikáció feladata nem a textus megisméltelése, hanem a textus *egy részének* a hatását érvényesíteni. A bibliai szöveg - Long szerint – olyan, mint egy tóba dobott kő.⁷¹⁸ Közvetlen hatása ott érezhető, ahova esik, vagyis abban az eredeti történeti helyzetben, amibe belekerült. Ez a becsapódás hullámokat kelt, amelyek idővel végig folynak a felszínen. A hullámok a középponttól egyre táguló körökben távolodnak. Ezt a mozgást a szöveg eredeti körülményei lendítik előre, azonban a táguló körök alakja megváltozik a vízben lévő tárgyakkal való ütközés, és más hullámokkal való összeolvadás során. Az igehirdetés feladata nem pusztán az, hogy visszaadja a szöveg eredeti felszínre törését, hanem az is, hogy kifejezze, mi történik, amikor a tóban a szöveg által kibocsátott hullámok egyike áthalad a mi pontunkon. Az igehirdetőnek szüksége van a hithű képzelőerőre, hogy ezt a pillanatot megragadhassa. Vannak módszerek a bibliai szöveg olvasására és megértésére, de végső soron egyetlen módszer sem képes teljesíteni azt a feladatot, hogy egy új helyzetben és egy másfajta hallgatósággal szemben felismerje a szöveg által támasztott igényeket. Erre csak a prédikátor mint értelmező képes, aki jól ismeri mind a szöveget, mind az aktuális helyzetet. Ráadásul a bibliai szöveggel való találkozás új alkalmai nem egy, hanem sokféle lehetőséget teremtenek a prédikáció előkészítésére nézve. *Milyen volt a szöveg?* – kérdezi hallgatólágon a gyülekezet. A prédikáció előkészítése a textus, az igehirdető és az új helyzet metszéspontján keresi azt a megfelelő formát és a legtalálhatóbb szavakat, hogy a neki szegzett kérdést megválaszolja.

2. Long módszerének kiindulópontja tehát az, hogy a Biblia különböző irodalmi műfajokból (elbeszélés, költészet, prófécia, példázat stb.) áll, és a hatékony igehirdetéshez fel kell ismerni és tiszteletben kell tartani ezeket a formákat. Minden műfajnak megvannak a maga konvenciói, amelyek meghatározzák, hogyan kell értelmezni és mondanivalóját kommunikálni. A műfaji sokféleség arra is utal, hogy egyetlen forma sem alkalmas arra, hogy az evangéliumot a maga teljességében megmutassa. Ebből kifolyólag a prédikáció formájára nézve is igaz, hogy „több formához is kell nyúlni, hogy egy-egy sajátos esetben kifejezzük az evangélium valamelyik odaillő vonatkozását.”⁷¹⁹ A módszer legfontosabb következtetései az alábbi pontokban foglalhatóak össze:

- *A forma prédikálása.* Ez a módszer átfogó látásmóddal ajándékoz meg. Thomas G. Long komplex gondolkodói struktúrájának megértésére és értékelésére tett erőfeszítés, a vele való párbeszéd alakította és mozgásban tartotta az én gondolkodásomat is. A „tartalom formája” hangsúlyozza, hogy a prédikátoroknak nemcsak a szöveg tartalmára, hanem annak formájára is összpontosítaniuk kell. A szöveg formája olyan eltemetett tudás, amit érdemes felszínre hozni. Jelentéshordozóként befolyásolással bír a prédikáció felépítésére és előadásmódjára. Például egy elbeszélés alapján előkészített prédikációnak másnak kell lennie, mint egy költeményről vagy egy példabeszédről szóló prédikációnak. A formaorientált előadásmódnak tartalmaznia kell azt a célkitűzést, hogy a prédikáció formájának a szöveghez való igazításával a prédikátorok fokozhatják a bibliai üzenet közvetítését. Maga a forma olyan válaszokat - örömet, elmélkedést, bűnbánatot - idézhet elő a gyülekezetben, amelyek összhangban vannak a bibliai szakasz céljával. A forma utánzása ne váljon erőltetetté vagy mesterkéltté. A cél az üzenet közvetítése, nem pedig a formához való merev ragaszkodás az egyértelműség, a gyors alkalmazhatóság vagy a relevancia rovására.

⁷¹⁸ LONG: *Preaching*, 127.

⁷¹⁹ LONG: *A prédikálás tanúbizonysága*, 179.

- *A szövegben való elmerülés.* Amint láttuk Long a szöveg irodalmi világában való mély elmerülés mellett érvel. A prédikátoroknak kreatívan kell foglalkozniuk a szöveggel, és hagyniuk kell, hogy annak irodalmi formája alakítsa a prédikáció stílusát és előadását, így az üzenet hitelesebbé és átütőbbé válik. Engednünk kell azt, hogy a prédikáció mozgását a textus mozgása irányítsa, ill. hogy a prédikáció hangulatát a textus hangulata szabja meg. Fontos tehát, hogy ne hagyjuk figyelmen kívül az adott textus egyedi áramlását és hangulatát, tónusát és érzelmi színezetét és óvakodjunk attól a késztetéstől, hogy Isten élő és éltető szavát előre meghatározott homiletikai formákba öntsük. A módszer tehát nem kínál fel egy rögzített prédikációs formát, hanem arról győz meg, hogy a sokrétű gondolkodási és egzisztenciális-tapasztalati mozzanatok összjátéka által születik meg az éppen aktuális, textusszerű és a hallgatóság hitfejlődésére ható forma.
- *A gyülekezet irányába való elköteleződés.* Hangsúlyozza annak fontosságát is, hogy a bibliai szöveg irodalmi formáját kapcsoljuk össze a gyülekezet tapasztalataival. A prédikációnak hidat kell vernie az ősi szöveg és a mai világ között, a formát arra használva, hogy az üzenet releváns legyen a hallgatóság számára. Tegyük fel, hogy a prédikátornak van egy szövege, egy témája és egy méltó oka arra, hogy ezeket a gyülekezet elé vigye. Hogyan adja át a prédikátor ezeket a *javakat*? Az, hogy a prédikátornak van üzenete, nem jelenti azt, hogy a hallgatók meg is értik az üzenetet.⁷²⁰ A forma iránti érdeklődés tehát a gyülekezet iránti elköteleződést teszi megfoghatóvá és többretegűvé. A megfelelő forma megtalálásában elengedhetetlen a prédikáció sokféle beszédmódjának (pl. tanúbizonyságtevő, tanító, kerügmaticus) találkoztatása a hallgatóság felfogóképességével és szükségleteivel.
- *Holisztikus értelmezés.* Long meggyőződéssel vallja, hogy a Biblia holisztikus értelmezése, a forma és a tartalom figyelembevétele mélyebb és hatásosabb prédikációíráshoz vezet. Ez a megközelítés tiszteletben tartja a bibliai szöveg integritását, és növeli a prédikátor képességét, hogy hatékonyan közvetítse annak üzenetét. *A prédikáció megformálásakor így lehetősége lesz egyszerre érvényesíteni a szöveg és a hallgatóság szempontjait, vagyis a tartalom megfelelő kifejezését és annak megfelelő kommunikálását.* A prédikátor kreativitását és erőfeszítéseit viszont jól kell értenünk. Ennek a kreativitásnak kevés köze van a leleményességhez, és inkább ahhoz a hűséghez köthető, amit a *Lélek munkál* a szöveg olvasása rendjén. A tartalom megértésének és kifejezésének érdekében az ember nagyon sokat tehet – de *másodlagos cselekvőként*.⁷²¹
- Long a *cant* (ének) és *cantata* (mű, nagyobb lélegzetű zenei alkotás) képeivel fejezi ki azt az áttörést, amelyet az általa kínált módszernek tulajdonít.⁷²² Ha a prédikátor nem olvassa el szorgalmasan a szöveget, mielőtt megírja, és nem hallgatja meg figyelmesen a szöveget, mielőtt beszél, a kreativitás pusztá okoskodássá válik, és a szöveg és a szolgálat között dédelgetett harmónia sovány, diszharmonikus szólóvá válik. A módszer reménye a kantátára irányul, szemben azzal a kísértéssel, hogy szólók előállításában fáradozzunk. Más szóval, az eszközt nem szabad összetéveszteni a céllal. A bibliai szövegek nem irodalmi műfajokról és retorikai stratégiákról szólnak. Sokkal inkább arról, hogy műfajokat és retorikát alkalmaznak, hogy tanúságot tegyenek Isten bennünk és a világban való munkálkodásáról. Ebben a folyamatban az olvasási tapasztalat és az

⁷²⁰ CRADDOCK: *A prédikálás*, 149.

⁷²¹ DÉR: *A Biblia olvasása*, 94.

⁷²² Long megközelítésében a latinosan idézett *cant* a szólóénekre vonatkozik, aminek fő jellemzője, hogy a zenei produkciót egy domináns hang uralja. A *cantata* (kantáta) zenekarral kísért énekszóló és kórus váltakozásából alakuló többszakaszos kompozíció (ld. Bach kantátái vagy Bartók Béla: *Cantata profana*). LONG: *Preaching*, 134.

élettapasztalat kölcsönösen hat egymásra, a kettő horizontjának fokozatos egybeolvadása valósul meg, így születik meg a (biblikus) látásmód. Az irodalmi jellemzők vizsgálatával nem fejeződött be a munkánk, vagy pontosabban a szöveg munkálkodása nem fejeződött be bennünk addig, amíg nem pillantjuk meg azt a szent horizontot, ami fele mutatnak. A bibliai szöveg teológiai megtapasztalásának és irodalmi megértésének szétválasztása csak „radikálisan fiktíven” történhet meg, ugyanis a bibliai szövegek „nem balladát, hanem himnuszt zengenek, nem altatódalt, hanem lenyűgöző sanctust... a prédikátoroknak pedig térdre borulással kell kiáltaniuk «Jaj nekem, mert elvesztem!», a kegyelem pedig innen emel fel és tagol be a himnuszt szakadatlanul zengő korok kórusába.”⁷²³

⁷²³ LONG: *Preaching*, 134.

Befejezés és zárszó

Az értekezés főbb eredményeit pontokba foglalva összegezzük.

1. A levelet a belső bizonyosság szerint Péter, Jézus Krisztus apostola írta Szilvánusz által. A legalapvetőbb kérdés természetesen az, hogy valóban Péter apostol írta-e a levelet – hiszen a szöveg egyértelműen tőle származónak állítja be –, vagy pedig halála után, álnéven íródott (vagyis egy ismeretlen szerző írta Péter nevében, ismeretlen indítékból). Ma az egyik legelterjedtebb vélemény az, hogy az 1Péter egy pszeudepigráf írás, amelyet a péteri körhöz tartozó tanítvány írt Rómában Kr. u. 75 és 95 között, aki pontosan adta vissza Péter apostol gondolatait (Elliott). Az értekezésben hangot adtunk a késői keletkezést és a pszeudepigráf szerzőséget alátámasztani hivatott hagyományos érveknek, ugyanakkor rámutattunk arra, hogy nem minden esetben tekinthetők meggyőzőnek.

2. Ha a pszeudepigráfia kérdéskörét elvonatkoztatjuk a dogmatikai előfeltevésektől (inspiráció és inerrancia), és műfaji kérdéssé tesszük, akkor sikerül szert tenni olyan kritikai megközelítésre, amely a mai tudományos közegben nem fog többé naiv hermeneutikának tűnni és képes kihívás elé állítani a szkeptikus irányt. Ez a paradigmaváltás az amanuensis-elmélet népszerűségét eredményezte, ugyanis ez nagyobb rugalmasságot engedélyez a bevezetéstani kérdések tárgyalásában (Witherington, Michaels, Keener, Selwyn, Mounce, Marshall, Osborne, Watson, Jobes). Jelen kutatás a péteri szerzőség mellett foglal állást, azzal a kiegészítéssel, hogy a levél nagy valószínűséggel egy műhelymunka eredménye (Benedikt Schwank, Peter R. Rodgers). Úgy véljük, hogy a Péter-Szilvánusz-Márk által körülhatárolt, az alázat és szolgálat irányába fejlődő prófétai jellegű szerzői körnek a feltételezése megfelelően hidalja át az elméletek sokféleségéből adódó bizonytalanságokat.

3. A római hatóságoknak a péteri keresztyének ellen irányuló jogi intézkedéseiről nincs közvetlen bizonyíték az első századból. Mind a mai napig vita tárgyát képezi, hogy a levél címzetteit ért szenvedéseket mennyiben kell jogi kontextusban érteni (császári dekrétumok, szenátusi rendeletek) és mennyiben származnak a keresztyén életvitelükből adódó (társadalmi) konfliktusokból. A Kr.u.-i évszázadokban a keresztyén hithez való ragaszkodást valóban büntetendő cselekedetnek tekintették (az első források által is megerősített hivatalos, birodalom szintű üldözési ediktum a Decius-féle rendelet Kr.u. 250-ből.). Valamikor Pál kora és Plinius tárgyalásai (Kr. u. 2. sz. eleje) között a keresztyének jogi megítélése fontos változáson ment keresztül. A szakirodalom mai álláspontja szerint csak Nero intézkedései lehettek azok az események, amelyek jogi precedenst teremthettek. Ma már köztudott, hogy Nero politikai bűnbakot keresett és így hárult a tűzvész vádja többek között a római keresztyénekre.

4. A péteri keresztyének a levél bizonyága alapján, kisebb létszámú, egymástól távol fekvő, jogi védelem nélküli közösséget alkottak. Ezért a rabszolgáknak még tűrniük kell a kíméletlen uraknak is, a feleségek sem hagyhatták el hitetlen férjüket, hiszen jogi szempontból a gyülekezet nem jelentett menedéket vagy megoldást a társadalmi változásokra nézve. Ezt a jogi hiátust szem előtt tartva, az apostoli tekintéllyel megszólaló szerző olyan társadalmi beilleszkedésre bátorítja őket, amelyben a keresztyén identitás nem sérül. Olyan körülmények körvonalazódnak előttünk, amikor a keresztyén közösségeknek az ellenszenv (ami könnyen helyi, nem hivatalos üldözéssé eszkalálódhatott) és a beilleszkedés rendkívül érzékeny mezsgyéjén kellett megszilárdulniuk; a körülményektől független jócselekedetek lesznek azok, amelyek előbb erkölcsi, majd jogi (később spirituális, lásd hervadhatatlan koszorú) előnyhöz

juttatják őket. Ezzel a felszólítással a szerző többszörös terhet ró a diszkriminációtól szenvedőkre, de világossá teszi, hogy a belső reménység, a szívükben Úrnak vallott Krisztus, idővel a külvilág ellenszenvét is képes legyőzni, és a társadalmat áthatni. Ezek a tényezők megengedik azt, hogy a levél keletkezését az első század közepére helyezzük, az 50-es évek második felére.

5. A kutatás helyet ad a levél teológiai értékelésének is. A bevezetéstani bizonytalanságok a levél teológiájának megítélését is alakították. A múlt században gyakori volt a péteri teológiát pálinak, etikáját primitívnek nevezni és sablonosan magyarázni. Ma már a kutatók többsége elismeri, hogy a kánon nagyobb összefüggésében értékes és különleges tanúságtételként emlékeztetőül szolgál arra, hogy az első századi egyháznak Pálnál több vezetője és tanítója volt (Michaels, Stuhlmacher, Hahn, Schnelle, Marshall). Teológiájának íze olyan, amelyet a szinoptikus írók bármelyike írhatott volna, ha a levélformát választotta volna. A szerző forrásainak sokfélesége és bősége nyilvánvaló, ugyanígy a szerző kreativitása is, amikor a tanúságtétel koherens, erőteljes formájává alakítja őket. Átfogóan pásztori teológiának nevezhető. A pásztori jelleg nyilvánvalóvá válik abban, hogy a szerző nem bocsátkozik polémiába az olvasókkal, vagy a közösségükben levő csoportokkal, és ugyanígy kerüli a moralizálást akkor, amikor a világi vezetőkről vagy a rabszolgák urairól szól. A figyelmeztetéseket és a szembesítéseket nem a vita színterén, hanem az értük való aggódásban, a Krisztusra és Isten irgalmára való szüntelen emlékeztetéssel közvetíti. Az intések participiumos szerkezetei is szelídebb és enyhébb beszédmódról vallanak. Végül megállapítható, hogy Péter első levelének üzenete egyfajta arany középutat képez az újszövetségi kánonban a paulinizmus és a zsidó-keresztyén hithagyomány között és teológiailag már önmagában is méltó minden tiszteletre.

6. A bibliai megalapozást követően a kutatás arra tesz kísérletet, hogy elméleti megközelítést nyújtson arról, miszerint a bibliai szöveg formája és tartalma egyszerre fontos erőforrásnak számít a prédikáció előkészítésében. A tartalom és forma közötti szoros összefüggések feltárása révén az értekezés arra törekszik, hogy releváns és alkalmazható ismereteket és kreatív módszert nyújtson a ma igehirdetői számára. Ehhez a célkitűzéshez legalkalmasabbnak Thomas G. Long által megalkotott módszert tekintettük, amelyet a péteri levélre alkalmazva ismertettünk, közelebbről az 1Pt 1,3–10 perikópára nézve.

7. Az irodalmi-retorikai megfontolások nem kisebbítik a történeti-kritikai elemzés hagyományosabb módszereinek jelentőségét és helyét a prédikációra való előkészülésben. Egyrészt ezek kiegészítik a gondos értelmező kérdéseinek (hagyományos) repertoárját. Másrészt, egy másik, újszerű látószöveget biztosítanak, amelyből a szöveget szemlélni lehet. Tekintettel arra, hogy az irodalmi műfajok társadalmilag és történelmileg kondicionáltak, érdekeltek vagyunk abban, hogy megtudjuk, mit vártak az eredeti olvasók egy adott szövegtől, és hogyan hathatott rájuk a szöveg. A disszertáció bevezetéstani fejezete ezeknek a kérdéseknek biztosított helyet. A formatörténet és hagyománytörténet rendjén pedig még hangsúlyosabbá tettük a történeti kutatás érvényességét. A szöveg irodalom-retorikai értelmezéséről azt mondhatjuk el, hogy *függ* a történeti kutatástól, mégis *átirányítja* vagy *célirányosítja* annak erőfeszítéseit. Az 1Pt 3,18–22 perikópa kapcsán megfelelően körvonalazható a függés és az átirányítás új dinamikája.

8. Az újszerűen alkalmazott irodalmi módszer abból a feltevésből indul ki, hogy a szövegek nem gondolatokat tartalmazó csomagok, hanem a kommunikáció eszközei. Amikor azt kérdezzük magunktól, hogy mit jelent egy szöveg, nem a szöveg eszméjét keressük. Megpróbáljuk felfedezni a szöveg teljes hatását az olvasóra; és minden, ami egy szövegben van, együtt dolgozik azon, hogy ezt a hatást létrehozza. Alkalmanként úgy beszélünk a szöveg formájáról és tartalmáról, mintha két különálló valóság lenne. Ám ha a tartalmat a jelentés szinonimájaként használjuk, a formát a tartalom lényeges részeként, akkor alkalmasabb a tartalom formájáról beszélni, és nem a szöveg formájáról.

9. A tartalom formája típusú megközelítés hangsúlyozza, hogy a prédikátoroknak kreatívan kell foglalkozniuk a szöveggel, és hagyniuk kell, hogy annak irodalmi formája alakítsa a prédikáció stílusát és előadását, így az üzenet hitelesebbé és átütőbbé válik. Engednünk kell azt, hogy a prédikáció mozgását a textus mozgása irányítsa, ill. hogy a prédikáció hangulatát a textus hangulata szabja meg. Fontos tehát, hogy ne hagyjuk figyelmen kívül az adott textus egyedi áramlását és hangulatát, tónusát és érzelmi színezetét és óvakodjunk attól a késztetéstől, hogy Isten élő és éltető szavát előre meghatározott homiletikai formákba öntsük. A módszer tehát nem kínál fel egy rögzített prédikációs formát, hanem arról győz meg, hogy a sokrétű gondolkodási és egzisztenciális-tapasztalati mozzanatok összjátéka által születik meg az éppen aktuális, textusszerű és a hallgatóság hitfejlődésére ható forma. A prédikáció megformálásakor így lehetősége lesz az igehirdetőnek egyszerre érvényesíteni a szöveg és a hallgatóság szempontjait, vagyis a tartalom megfelelő kifejezését és annak megfelelő kommunikálását.

10. Az irodalmi módszer jól irányított kérdések mentén bontakozik ki (négy egzisztenciális, egy homiletikai kérdés):

1. Mi a szöveg műfaja?
2. Milyen retorikai funkcióval rendelkezik az illető műfaj?
3. Milyen irodalmi eszközöket használ az illető műfaj a hatás eléréséhez?
4. Hogyan testesíti meg az illető szöveg, a saját irodalmi környezetében az előző kérdésekben leírt jellegzetességeket és dinamikát?
5. Hogyan mondhatja és érheti el a prédikáció egy új környezetben azt, amit a szöveg a maga környezetében mondott és tett?

11. Végül számolunk azzal, hogy a módszerrel, ezzel egyetemben a prédikátor kreativitására és erőfeszítéseire tett hangsúly könnyen félreértésre ad okot annak, aki a dolgot forgatja. A prédikátor jártasságát, kreativitását és erőfeszítéseit jól kell értenünk. Ennek a kreativitásnak kevés köze van a leleményességhez, és inkább ahhoz a hűséghez köthető, amit a *Lélek munkál* a szöveg olvasása rendjén. A tartalom megértésének és kifejezésének érdekében az ember nagyon sokat tehet – de *másodlagos cselekvőként*.

Nem hiszem én, hogy az ördögi mesterség, ama
verstan,
Mely verslábba okít, ügyesen számlálva az ujjon,
Ám, mit Arany kíván, ama *belső formát*, amely már
Szinte a tartalom: azt csak a költő tudja, a költő.

Mondd, fiatal költő, mért nem tanulod meg a
formát?
Lánglelked nem tűr ó béklyót új repülésen?
Tudhatnád: nemhogy repülő nem száll a magasba,
Atmoszféranyomás feltétele nélkül a légy sem.

Nemes Nagy Ágnes

Irodalomjegyzék

Rövidítések

Clem. Al. *Strom.* = Clemens Alexandrinus *Stromateis*
Joseph. AJ = Josephus *Antiquitates Judaicae*
Joseph. BJ = Josephus *Bellum Judaicum*
Philostratus, *Vit. Apoll.* = Philostratus, *Vita Apollonii*
Plin. *Ep.* = Pliny (the Younger) *Epistulae*
Pseud-Clem. *Recog.* = Pseudo-Clemens *Recognitiones*
Sen. *Prov.* = Seneca (the Younger), *De providentia*

Újszövetségi kommentárok

ACHTEMEIER, Paul J.: *1 Peter: A Commentary on First Peter*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress, 1996.
BAUCKHAM, Richard: *Jude, 2 Peter*. Word Biblical Commentary 50. Waco, Tex.: Word, 1983.
BEST, Ernst: *1 Peter*. NCB. Grand Rapids, Eerdmans, 1971.
CALVIN, John: Commentaries on the First Letter of Peter. Calvin's Commentaries 22. Grand Rapids: Baker, 1999.
CLOWNEY, Edmund: *The Message of 1 Peter: The Way of the Cross*, Downers Grove, InterVarsity, 1988.
DAVIDS, Peter: *The First Epistle of Peter*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
ELLIOTT, John H.: *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 37B. New York, Doubleday, 2000.
FELDMEIER, Reinhard: *The First Letter of Peter: A commentary on the Greek text*, Texas, Baylor University Press, 2008.
GERÉB Zsolt: *Péter első levelének magyarázata*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2015.
GOPPELT, L.: *A Commentary on 1 Peter*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993.
GREEN, Gene L.: *Jude and 2 Peter*, BECNT, Grand Rapids, Baker Academic, 2008.
GRUDEM, Wayne: *1 Peter*, Tyndale New Testament Commentary Series, Grand Rapids, Eerdmans, 1999.
JOBES, Karen H.: *1 Peter*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005.
JOBES, Karen H.: *Letters to the Church. A Survey of Hebrews and the General Epistles*, Grand Rapids: Zondervan, 2011.
KEENER, Craig S.: *1 Peter. A Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2021.
KELLY, J.N.D.: *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, HNTC, New York, Harper, 1969.
MARSHALL, I. Howard: *1 Peter*, Downers Grove, InterVarsity, 1991.
MICHAELS, J. Ramsey: *1 Peter*, Dallas, Word, Incorporated, 2002 (Word Biblical Commentary 49).
MOO, Douglas J.: *2Peter, Jude*, NIV, Grand Rapids, Zondervan, 1996.
NEYREY, Jerome: *2 Peter, Jude: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, New York, Doubleday, 1993.
PERES Imre: *Péter 1. és 2. levelének magyarázata. Exegetikai kommentár*, Debrecen, DRHE, 2013.

- RODGERS, Peter R. (szerk.): *1 Peter: A Collaborative Commentary*. Eugene, Resource Publications, 2017.
- SCHREINER, Thomas: *1, 2 Peter, Jude*. NAC 37. Nashville, Broadman & Holman, 2003.
- SCHWANK, Benedikt: „The First Letter of Peter”. In: Benedikt Schwank, Alois Stöger, Wilhelm Thüsing (szerk.): *The Epistles of St. Peter, St. John and St. Jude. New Testament for Spiritual Reading 11*. London, Sheed & Ward, 1969.
- SELWYN, G.: *The First Epistle of St. Peter: The Greek Text with Introduction, Notes and Essays*, London, Macmillan, 1958.
- WATSON, Duane F. & CALLAN, Terrance D.: *First and Second Peter*, Paideia Commentaries on the New Testament, Grand Rapids, Baker Academic, 2012.
- WINDISCH, H: *Die katholischen Briefe*, Handbuch zum Neuen Testament 15. Tübingen, Mohr-Siebeck 1930
- WITHERINGTON III, Ben: *Letters and Homilies for Hellenized Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on 1–2 Peter*, Downers Grove, IVP Academic, 2007.

Tanulmányi kötetek, monográfiák, bibliai teológiák

- ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Európa könyvkiadó, Budapest, 1987.
- ARISZTOTELÉSZ: *Politika*. Ford: Szabó Miklós. Budapest, Gondolat Kiadó, 1969.
- ALICIA J. BATTEN & JOHN S. KLOPPENBORG: *James, 1 & 2 Peter and Early Jesus Traditions*, London, T&T Clark, 2014.
- ALKEMA, Roelof: *The Pillars and the Cornerstone. Jesus Tradition Parallels in the Catholic Epistles*, Eburon, Delft, 2018.
- ALLISON, C. Dale: *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Baker Academic, Grand Rapids, 2010.
- ANDRÁS Szabolcs: A Sophia-elmélet és a teremtés: kitérő az orosz ortodox teológiában, in: *Sapientiana* 13 (2020/2), 1–19.
- AUNE, David E. & BRENN, Frederick E. (szerk.): *Greco-roman Culture and the New Testament*, Brill, Leiden-Boston, 2012.
- AUNE, David E. (szerk.): *Greco-Roman Literature and New Testament: Selected Forms and Genres*, Scholars Press, Atlanta, 1988.
- BAKER, D.L.: *Két szövetség, egy Biblia*, Hermeneutikai Kutatóközpont és Harmat Kiadói Alapítvány, Budapest, 1998.
- BANDSTRA, A. J.: “‘Making Proclamation to the Spirits in Prison’: Another Look at 1 Peter 3:19,” *CTJ* 38 (2003).
- BARTÓK György: *A filozófia története. Első rész: A görög filozófia története az indiai és a kínai filozófia rövid vázlatával*, Mikes International, Hága, 2002. (<http://mek.oszk.hu/00100/fylsfriberg00198/>)
- BATTEN, Alicia J. & KLOPPENBORG, John S. (ed.): *James, 1 & 2 Peter and early Jesus Traditions*, London, T&T Clark, 2014.
- BATTEN, Alicia J.–KLOPPENBORG, John S. (szerk.): *James, 1 & 2 Peter and Early Jesus Traditions*. London, T&T Clark, 2014.
- BAUCKHAM, Richard J.: *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*. NovTSup 93, Leiden, Brill, 1998.
- BAUCKHAM, Richard: *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2006.
- BAYER, Hans F.: *Apostolic Bedrock: Christology, Identity and Character Formation According to Peter’s Canonical Testimony*. Milton Keynes, Paternoster, 2016.

- BENYIK György (szerk.): *Qumrán és az Újszövetség*, JatePress, Szeged, 2001.
- BEST, Ernest: „1 Peter and the Gospel Tradition.” In: *NTS* 16 (1970), 95–113.
- BLOWERS, Paul M. & MARTENS, Peter W. (ed.): *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, Oxford University Press, 2019.
- BOCKMUEHL, Markus: *Simon Peter in Scripture and Memory*. Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2012.
- BOCKMUEHL, Markus: *The Remembered Peter*, Göttingen, Mohr Siebeck, 2010.
- BOLYKI, János: *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998.
- BOND, Helen K.–HURTADO, Larry (szerk.): *Peter in Early Christianity*. Grand Rapids, Eerdmans, 2015.
- BRUEGGEMANN, Walter: *Genesis, Interpretation*. A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Atlanta, Westminster John Knox, 1982.
- BURTON, Henry F.: „Seneca’s Idea of God”. In: *The American Journal of Theology* Vol. 13, No. 3 (Jul., 1909), 350-369.
- CAMPBELL, Alastair R.: *The Elders: Seniority within Earliest Christianity* (Studies of the New Testament & Its World), T&T Clark, 2004.
- CAMPBELL, Barth L.: *Honor, Shame and the Rhetoric of 1 Peter*, Atlanta, Scholar Press, 1995.
- CARSON, D. A. & MOO, Douglas J.: *An Introduction to the New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 2005.
- CARSON, D.A.–MOO, D.J.: *Bevezetés az Újszövetségbe*, Budapest, KIA, 2007.
- CAVIN, Robert L. *New Existence and Righteous Living: Colossians and 1 Peter in Conversation with 4QInstruction and the Hodayot*. BZNW 197. Berlin, De Gruyter, 2013.
- CHARLESWORTH, James H.: *The Old Testament Pseudepigrapha and The New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins*, Harrisburg, PA, Trinity Press International, 1998.
- CHRISTENSEN, Michael J. & WITTUNG, Jeffery A. (szerk.): *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Grand Rapids, Baker Academic, 2007.
- CROSS, F.L. & LIVINGSTONE, E.A. (szerk.): *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, 1997.
- CROSS, F.L.: *1 Peter, A Paschal Liturgy*, London, Mowbray, 1954.
- CULLMANN, Oscar: „The Tradition: the Exegetical, Historical, and Theological Problem”. In: HIGGINS, A.J.B.: *The Early Church*. London, SCM, 1962.
- CULLMANN, Oscar: *Peter, Disciple, Apostle, Martyr*. London, SCM, 1962.
- DALTON, W. J.: *Christ’s Proclamation to the Spirits*, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1965.
- DANBY, Herbert: *The Mishnah*, Oxford, Clarendon, 1933.
- DAVIDS, Peter H.: *The Letters of 2 Peter and Jude*, PNTC, Grand Rapids, Eerdmans, 2006.
- DESILVA, David A.: *Honor, Patronage, Kinship, and Purity: Unlocking New Testament Culture*. Second edition. Downers Grove, IL, IVP Academic, 2022.
- DUNN, James D.G.: *Beginning from Jerusalem*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge, UK, 2009.
- DUNN, James D.G.: *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003.
- DUNN, James D.G.: *Kezdetben volt az evangélium. Pál, Jézus és az evangéliumok*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2014.
- ÉLES Éva: „...ellenségeitek, az ördög mint ordító oroszlán...” Felfedezhető hagyományok az 1Pt 5,8–9-ben. In: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 15.1 (2024), 145–165.
- ELLIOTT, J.H.: „Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: 1 Peter in Recent Research.” In: *JBL* 95 (1976), 243–254.

- ELLIOTT, John H.: *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter; Its Situation and Strategy*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.
- ELLIOTT, John H.: *Conflict, Community, and Honor: 1 Peter in Social-Scientific Perspective*. Cascade Companions, Eugene, Ore., Cascade, 2007.
- FEINBERG, J. S.: "1 Peter 3:18-20, Ancient Mythology, and the Intermediate State," *WTJ* 48 (1986): 303-36.
- FELDMEIER, Reinhard: „Salvation and Anthropology in First Peter”. In: *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition: A New Perspective on James to Jude*. (szerk. Niebuhr, Karl-Wilhelm–Wall, Robert W.) Waco, Baylor University Press, 2009, 203–213. 437–441.
- FERGUSON, Everett: *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993.
- FIENSY, David A.: „The Roman Empire and Asia Minor” in McKnight, Scott & Osborne, Grant R.: *The Face of the New Testament Studies: A Survey of Recent Research*, Grand Rapids, Baker Academic, 2004.
- FRANKL, Viktor E.: *Az élet értelméről*. Ford. Kalocsai-Varga Éva. Budapest, Libri kiadó, 2020.
- FRIBERG, Timothy, FRIBERG, Barbara & MILLER, Neva F.: *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Grand Rapids, Baker Books, 2000.
- FRÖHLICH Ida: *A qumráni szövegek magyarul*, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsésztudományi Kar-Szent István Társulat, Piliscsaba-Budapest, 2000.
- GAIUS SUETONIUS TRANQUILLUS: *A CAESAROK ÉLETE. TIZENKÉT CSÁSZÁR ÉLETE*. FORD. KIS FERENCNÉ, TERÉNYI ISTVÁN. BUDAPEST, EURÓPA KÖNYVKIADÓ, 1964.
- GERDMAR, Anders: *Rethinking the Judaism-Hellenism Dichotomy: A Historiographical Case Study of Second Peter and Jude*, Stockholm, Almqvist and Wiksell, 2001.
- GREEN, Joel B. (szerk.): *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation* Grand Rapids, Eerdmans, 2010.
- GRÜNSTÄUDL, Wolfgang: “On Slavery” A Possible Herrenwort in 2 Pet 2:19, in: *NovTest* 57 (2015) 57-71.
- GRÜNSTÄUDL, Wolfgang: *Petrus Alexandrinus: Studien zum theologischen und historischen Ort des Zweiten Petrusbriefes*. WUNT 2/353, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013.
- GUINNESS, Os-Seel, John: *No God but God: Breaking with the Idols of Our Age*. Moody Press, Chicago 1992.
- GUNDRY, R.H.: Further Verba on Verba Christi, in: *Bib* 55 (1974), 211–232.
- GUNDRY, R.H.: Verba Christi in 1 Peter, in: *NTS* 13 (1966–1967), 336–350.
- HARDY, Ernest G.: *Christianity and the Roman Government*. London, Georg Allen & UNWIN, 1925.
- HARRIS, W.V.: ‘Towards a Study of the Roman Slave Trade’ *Memoirs of the American Academy in Rome* 32: 117–40 (1980).
- HEIDE, Gale Z.: “What Is New about the New Heaven and the New Earth? A Theology of Creation from Revelation 21 and 2 Peter 3”, in: *JETS* 40 (1997): 37-56.
- HENGEL, Martin: *Saint Peter: The Underestimated Apostle*. Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2010.
- HERZER, J.: *Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition*. Tübingen, WUNT 103, 1998.
- HIEBERT, D.E.: “The Suffering and Triumphant Christ: An Exposition of 1 Peter 3:18-22,” *Bsac* 139 (1982).
- HORDEN, Peregrine & PURCELL, Nicholas: *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*, Oxford-Malden, Blackwell Publishers, 2000.
- HORRELL, D.G.: The Product of a Petrine Circle? A Reassessment of the Origin and Character of 1 Peter", in: *JSNT* 86 (2002) 20–60.
- HORRELL, David G., “The Label Χριστιανός: 1 Peter 4:16 and the Formation of Christian Identity,” *JBL* 126.2 (2007): 361–381.

- IFJABB PLINIUS: *Levelek*. (ford. Borzsák István, Muraközy Gyula, Szepessy Tibor, Maróti Egon) Budapest, Magyar Helikon, 1966.
- JOBES, Karen H., “The Syntax of 1 Peter: Just How Good Is the Greek?” In: *Bulletin for Biblical Research* 13.2 (2003): 159-17.
- JOSEPHUS Flavius: *Zsidó háború*. Ford. Révay Ferenc. Budapest, Káldor György, 1948.
- JOSEPHUS Flavius: *A zsidók története*. Ford. Révay Ferenc. Budapest, Európa kiadó, 1980.
- KÁLVIN János: *A katolikus levelek magyarázata*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2013.
- KÄSEMANN, Ernst: An Apologia for Primitive Christian Eschatology, in: *Essays on New Testament Themes*, Fortress, Philadelphia, 1982, 169–195.
- KESSLER, Edward & WENBORN, Neil: *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge University Press, 2005.
- KISS Jenő: Elbizonytalanodásainkban. 2 Péter 1,16-21, in: *Igazság és élet* 2 (2008), 24-28.
- KLOPPENBORG, John: *Christ's Associations. Connecting and Belonging in the Ancient City*. New Haven – London: Yale University Press, 2020.
- KOK, J. & DE WINTER, B.A., “What’s in the name? The conundrum of ἐν τῷ ὀνόματι τοῦτοῦ versus ἐν τῷ μέρει τοῦτοῦ? A text-critical investigation of 1 Peter 4:16 and its implication for the Afrikaans-Greek interlinear translation,” In *die Skriflig* 51(3), a2103. <https://doi.org/10.4102/ids.v51i3.2103> (utoljára megnyitva 2022. május 14.)
- KÓKAI-NAGY Viktor: Tűz az Újszövetségben. In: *Orando et Laborando*, szerk. KUSTÁR Zoltán, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2006.
- KÓKAI-NAGY Viktor: *A hegyi beszéd. A hegyi beszéd értelmezése a nagyobb igazság tükrében*. Budapest, KRE HTK Doktori Iskola – L’Harmattan Kiadó, 2007.
- KÓKAI-NAGY Viktor: *Karizmatikus gyülekezetvezetés az Újszövetség korában. Próféták a páli gyülekezetekben*. Budapest, Kálvin kiadó, 2022.
- KRAUS, Thomas J.: Die griechische Petrus-Apokalypse und ihre Relation zu ausgewählten Überlieferungsträgern apokalyptischer Stoffe, in: *Apocrypha* (2003) 14:73–98.
- KRAUS, Thomas J.: *Sprache, Stil und historischer Ort des zweiten Petrusbriefe*, WUNT 2/136, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.
- LIGHTFOOT, J. B.: *The Apostolic Fathers*, London, Macmillan, 1891.
- LOHSE, Eduard: Paranesis and Kerygma in 1 Peter, in: TALBERT, Charles: *Perspectives on First Peter*, Mercer University Press, Macon, GA, 1986.
- LUTHER, Martin: *Commentary on Peter and Jude*. Szerkesztette John N. LENKER. Grand Rapids, Kregel, 1990.
- LUTZ, Cora E.: „Musonius Rufus: ‘The Roman Socrates.’” In: *Yale Classical Studies*, ed. Alfred R. Bellinger, 10:3–147. New Haven, Yale University Press, 1947.
- MAIER, Gerhard: Jesustradition im 1. Petrusbrief?, in: WENHAM, David (szerk.), *Gospel Perspectives. The Jesus Tradition Outside the Gospels*, Sheffield, JSOT Press, 1985, 85–128.
- MARCUS Aurelius: *Elmélkedések VI* (ford. Huszti József), 32. (<http://www.ppek.hu/k402.htm>)
- MARSHALL, I. Howard, PAUL, Ian & TRAVIS, Stephen: *Exploring the New Testament. Volume Two. A Guide to the Letters & Revelation*, IVP Academic, 2011.
- MASON, Eric F. & MARTIN, Troy W.: *Reading 1–2 Peter and Jude: A Resource for Students*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2014.
- MCKECHNIE, Paul: *Christianizing Asia Minor: Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era*, Cambridge University Press, 2019.
- METZGER, Bruce M.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London–New York, United Bible Societies, 1971.
- METZNER, Rainer: *Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief: Studien zum traditionsgehistorischen und theologischen Einfluss des 1. Evangeliums auf den 1. Petrusbrief*, Tübingen, Mohr, 1995.

- MOLTMANN, Jürgen: *The Coming of God. Christian Eschatology*, London: SCM PRESS LTD, 1996.
- MOMMSEN, Theodor: *Der Religionsfrevel nach römischem Recht*. In: *Historische Zeitschrift*. Vol. 64, No. 3, 1890.
- MOULE, C.F.D.: The Nature and Purpose of I Peter, in: *NTS* 3 (1956–57), 1–11.
- NEILL, Stephen: *The Interpretation of the New Testament*. Oxford University Press, London, 1964.
- NEYREY, Jerome H.: The Form and Background of the Polemic in 2 Peter, in: *JBL* 99 (1980), 407–431.
- NIR, Rivka: *The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in the Syriac Apocalypse of Baruch*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003.
- ORIGEN: „Homilies on Joshua” in *The Fathers of the Church*, vol. 105, fordította: Barbara J. Bruce, Washington, The Catholic University of America Press, 2002.
- PÁSZTORI-KUPÁN István: *Ókori görög gondolkodók. Filozófiai bevezetés a teológia tanulmányozásához*, PTI, Kolozsvár, 2010.
- PERDELWITZ, R.: *Die Mysterienreligion und das Problem des I Petrusbriefes*, Giessen, Töpelmann, 1911.
- PECSUK Ottó: *Pál és a rómaiak*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2009.
- PERES Imre: A keresztyén élet szabályai (1Pt 3,8-17), in: *Igazság és Élet* 5 (2012,3), 373-381.
- PERES Imre: Ami kedves az Isten előtt (1Pt 2,8-25), in: *Igazság és Élet* 14 (2020,2), 265-274.
- PERES Imre: Die griechische Sehnsucht nach Vergöttlichung, in: *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 197-217.
- PESTHY Monika: *Péter apokalipszis*. Budapest, Corvina Kiadó, 2009.
- PHILOSTRATUS, Flavius: *The Life of Apollonius of Tyana*. Trans. F. C. Conybeare. 2 vols. LCL. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1912.
- PLATÓN: *Gorgiász*. Ford. Péterfy Jenő, Horváth Judit. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1998.
- PLATÓN: *Phaidrosz*. Ford. Kövendi Dénes. Budapest, Atlantisz könyvkiadó, 2005.
- PORTER & MALCOLM (ed.): *The Future of Biblical interpretation. Responsible Plurality in Biblical Hermeneutics*, Illinois, InterVarsity Press, 2013.
- PORTER, Stanley E.: *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, London & New York, Routledge, 2007.
- PRICE, James L.: *Interpreting the New Testament*. NY, Holt, Rinehart and Winston, 1961.
- REICKE, Bo: *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhagen, Ejnar Munksgaard, 1946.
- REICKE, Bo: *The Epistles of James, Peter, and Jude*, New York, Doubleday, 1964.
- SCHNELLE, Udo: *Theologie des Neuen Testaments*. 2. kiadás. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- SCHUTTER, William L.: *Hermeneutic and Composition in I Peter*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1989.
- SENECA: *Seneca prózai művei*. 2. kötet. Ford. Bollók János, Kopeczky Rita, Kovács Mihály, Szőke Ágnes, Takács László. Budapest, Szent István Kiadó, 2004.
- STARR, J. M.: *Sharers in the Divine Nature: 2 Peter 1:4 in Its Hellenistic Context*, Coniectanea biblica, New Testament Series, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 2000.
- STEIGER Kornél (ford.): *Epiktétosz összes művei*. Budapest, Gondolat kiadó, 2016.
- STROBEL, Lee: *A Jézus-dossier*, Harmat, Budapest, 2019.
- STUHLMACHER, Peter: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 2. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2012.
- STUHLMACHER, Peter: *Az Újszövetség bibliai teológiája. Alapvetés Jézustól Pálig*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2017.

- STUHLMACHER, Peter: *Az Újszövetség bibliai teológiája. A páli iskolától A Jelenések könyvéig. A kánon kérdése és a Szentírás magyarázata*. Budapest, Kálvin kiadó, 2024.
- SZABADOS Ádám: *Az apostolok hagyománya*. Budapest, KGRE–L'Harmattan kiadó, 2020.
- THEISSEN, Gerd: „Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund". In: THEISSEN, Gerd: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1983, 160–197 (163).
- THEISSEN, Gerd–MERZ, Annette: *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*. Trans. J. Bowden. Minneapolis, Fortress Press, 1998.
- TREBILCO, Paul R.: *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge University Press, 1991.
- TREBILCO, Paul R.: *Self-designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge University Press, 2012.
- VAN DEN BRINK, Gijsbert–VAN DER KOOI, Cornelis: *Keresztyén dogmatika*, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2022.
- VAN HOUWELINGEN, Rob, “The Authenticity of 2 Peter: Problems and Possible Solutions,” *European Journal of Theology* 19.2 (2010): 119-129.
- VAN RENSBURG, Fika Janse: „Constructing the economic-historic context of 1 Peter: Exploring a methodology”, *HTS Theological Studies*, 67(1), (2011). http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222011000100037&lng=en&tlng=en. Utoljára megnyitva: 2021. január 5-én.
- VERMES, G.: *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. 7th Edition. Oxford, Penguin Books, 2012.
- VOLF, Miroslav: “Soft Difference: Theological Reflections on the Relation Between Church and Culture in 1 Peter”. <http://www.pas.rochester.edu/~tim/study/Miroslav%20Volf%201%20Peter.pdf> (utoljára megnyitva 2022. május 14.).
- WATSON, Duane F.: *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*, SBLDS 104, Atlanta, SP, 1988.
- WEBB, Robert I.: „The Petrine Epistles: Recent Developments and Trends” in McKnight, Scott & Osborne, Grant R.: *The Face of the New Testament Studies: A Survey of Recent Research*, Grand Rapids, Baker Academic, 2004.
- WENDLAND, Ernst R.: „Stand Fast in the True Grace of God! A Study of 1 Peter”. In: *Journal of Translation and Text Linguistics* 13:25–102, 2000, 66.
- ZAMFIR, Korinna: “Becsület-szégyen mentalitás a pasztorális levelekben” in Nóda Mózes, Zamfir, Korinna, Dávid, Diósi, Bodó, Márta: *Ideje az emlékezésnek. Liber amicorum: A 60 éves Marton József köszöntése*, Budapest, Szent István Társulat (Cluj: Verbum, 2010) 74–86.
- WRIGHT, N. T.: *Az én evangéliumom szerint. Mit mondott Pál apostol valójában?* Budapest, Kálvin kiadó, 2018.

Rendszeres teológia (teodícea, etika)

- BALCH, David L.: *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*. Scholar Press, California 1981.
- BARTH, Karl: *A keresztyén tanítás a Heidelbergi Káté alapján*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2013.
- BASSLER, Jouette M.: Divine Impartiality in Paul's Letter to the Romans, in: *Novum Testamentum*, 1984 / 04 Vol. 26; 43–58.
- BLACK, Allen & Black, Mark C.: *1 & 2 Peter*. The College Press NIV Commentary. College Press Pub, Joplin, Mo. 1998.
- BOLYKI János: *Újszövetségi etika*. Kálvin Kiadó, Budapest 1998.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Etika*. Exit Kiadó, Kolozsvár 2015.

- BRUEGGEMANN, Walter: *Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2012.
- COLE, Michael & COLE, Sheila: *Fejlődéslélektan*. Osiris Kiadó, Budapest 2006.
- DAVIDS, Peter H.: *A Theology of James, Peter, and Jude*. Biblical Theology of the New Testament. Zondervan, Grand Rapids 2014.
- DE WAAL Dryden, J.: *Theology and ethics in 1 Peter: paraenetic strategies for Christian character formation*. Mohr Siebeck, Tübingen 2006.
- DOUGLAS, Klaus & VOGT, Fabian: *40 nap alatt az Én körül. Felfedezőút a Bibliával*. Luther Kiadó, Budapest 2019.
- EGER, Edith E.: *A döntés*. Open Books, 2017.
- EHRLMAN D., Barth: *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (and Why We Don't Know About Them)*. HarperCollins, USA, 2009.
- EHRLMAN, Bart D.: *A keresztyénség diadala. Hogyan térítette meg egy apró, betiltott szekta az egész világot?* Cser Kiadó, Budapest, 2019.
- FEKETE Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata. Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2013.
- FILSON, Floyd V.: Partakers With Christ: Suffering in 1 Peter. In: *Interpretation* 9 (1955), 400–415.
- FRANK, Viktor E.: *Mégis mondj igent az életre! Logoterápia dióhéjban*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2021.
- FRANKL, Viktor E.: *Az élet értelméről*, Libri kiadó, Budapest, 2020.
- GREEN, Gene L.: The use of the Old Testament for Christian ethics in 1 Peter. In: *Tyndale Bulletin* 41.2 (1990), 276–289.
- HAMVAS Béla: *Krizis és katarzis*, Medio Kiadó, Debrecen, 2019.
- HERMANNI, Friedrich: *Das Böse und die Theodizee: Eine philosophisch-theologische Grundlegung*. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2002.
- HOLMÉN, Tom: Theodicean Motifs in the New Testament, in: Laato, Antti; de Moor, Johannes: *Theodicy in the World of the Bible*, Brill, Leiden-Boston, 2003.
- JANSSEN, H.G.: *Gott – Freiheit – Leid, Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.
- KÁLVIN János: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere 1559 I.*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2014.
- KOESTER, Helmut: *Introduction to the New Testament: History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*, 2nd edition, Walter de Gruyter, New York-Berlin, 1995.
- KOK, Jacobus, NICKLAS, Tobias, ROTH, Dieter T. & HAYS, Christopher M.: *Sensitivity towards outsiders: exploring the dynamic relationship between mission and ethics in the New Testament and early Christianity*. Mohr Siebeck, Tübingen 2014.
- KOPP Mária – SKRABSKI Árpád: *A boldogságkeresés útjai és útvesztői. Az érett személyiségtől a kiegyensúlyozott párkapcsolatig*. L'Harmattan, Budapest 2020.
- LEWIS, C.S.: *Keresztény vagyok!* ford. dr. Várhidi Gyula. Budapest, Apostoli Szentszék könyvkiadó, 1988.
- MBUVI, Andrew M.: *Temple, Exile and Identity in 1 Peter*. T&T Clark, London, New York 2007.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm; Wall, Robert W.: *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition*, Baylor University Press, Texas, 2009.
- OKELLO, Joseph B.O.: Theodicy in: Green, Joel B: *Dictionary of Scripture and Ethics*, Baker Academic, Grand Rapids, 2011.
- PETERSON, Jordan B.: *12 szabály az élethez. Így kerül el a káoszt!* 21. Század Kiadó, Budapest 2018.

- PETERSON, Jordan B.: *Túl a renden. Újabb 12 szabály az élethez*. 21. Század Kiadó, Budapest 2021.
- RAE, Scott B.: *Erkölcsei döntések. Bevezetés az etikába*. Harmat, Budapest 2015.
- BECKETT, Samuel: *Előre vaknyugatnak*. Európa, Budapest, 1989.
- SCHRAGE, Wolfgang: *Ethik des Neuen Testaments*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989.
- TURAY Alfréd: *Istent kereső filozófusok (Teodicea)*. Szent István Társulat, Budapest, 1990.
- ULICKAJA, Ljudmila: *Daniel Stein, tolmács*, Magvető Kiadó, Budapest, 2016.
- VAN HOUWELINGEN, Rob: Mission and Ethics in the Epistle to the Hebrews: Faith Means Perseverance. In: *Insiders versus Outsiders: Exploring the Dynamic Relationship between Mission and Ethos in the New Testament*, edited by Jacobus (Kobus) Kok and John Anthony Dunne. Perspectives on Philosophy and Religious Thought 14. Gorgias Press, Piscataway, NJ, USA 2014, 239–260.
- ISKY, Ferenc: *Egyház és szenvedés*, Kolozsvár, Koinónia, 1999.
- ISKY S. Béla: *A keresztyén etika alapelemei: Teodicea egykor és ma*, Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2010.
- ISKY S. Béla: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában*, Koinónia Kiadó, 2006.
- WILLIAMS, Travis B.: *Persecution in 1 Peter: Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering*. Brill, Leiden–Boston 2012.
- WITHERINGTON III, Ben: *The Indelible Image. The Theological and Ethical World of the New Testament*. InterVarsity Press, Illinois 2009.
- WOLTERSTORFF, Nicholas: *Korai sirató*, Harmat Kiadó, Budapest, 2012.
- ZINK, Jörg: *Szent erőforrás. Keresztyén hit a 21. században*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2005.

Homiletikai olvasat

- ALLEN, Graham: *Intertextuality*. London–New York, Routledge, 2000.
- ALLEN, Graham: *Roland Barthes*. Routledge, London, Routledge Critical Thinkers, 2003.
- ALLEN, Ronald J.: “The Turn to the Listener: A Selective Review of a Recent Trend in Preaching,” in: *Encounter* 64, no. 2 (2003): 166–196.
- ALLEN, Wesley O.: “Introduction: The Pillars of the New Homiletic”. In: *The Renewed Homiletic*. Szerkesztette O. Wesley Allen. Minneapolis, MN, Fortress Press, 2010.
- ALTER, Robert: *A Biblia versművészete*. Kolozsvár, Exit kiadó, 2013.
- ALTER, Robert: *The Art of Biblical Narrative: A Literary Approach to the Bible*. New York, Basic Books, 1981.
- AUGUSTINE: *On Christian Doctrine. In Four Books*. Christian Classics Ethereal Library. Grand Rapids, Michigan.
- AUNE, David: *The New Testament in its Literary Environment*, Philadelphia, Westminster, 1987.
- BARTH, Karl: „A jó prédikáció”, *Theologiai Szemle*, 2000/5, 292–303.
- BARTH, Karl: *Church Dogmatics*. I., Edinburgh, T&T Clark, 1960.
- BARTH, Karl: *Homiletics*, ford. Geoffrey Bromily és Donald E. Daniels, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1991.
- BARTH, Karl: *Homiletika. A prédikáció lényege és előkészítése*. (ford. Horváth Gabriella), Szólj! Homiletikai tankönyvek 12, Pápa, DRE, 2021.
- BARTHES, Roland: A szerző halála. In: uő: *A szöveg öröme*. Irodalomelméleti írások – Irodalomelmélet. Fordította: Babarczy Eszter, Kovács Sándor, Mihancsik Zsófia, Romhányi Török Gábor. Osiris könyvtár. Osiris, Budapest 2001, 50–55.
- BARTHES, Roland: *A szöveg öröme. Irodalomelméleti írások*, Budapest, Osiris Kiadó, Budapest, 1996.
- BARTHES, Roland: *Le plaisir du texte*. Édition du Seuil, Paris 1973.

- BARTHOLOMEW, Craig W.: *Introducing Biblical Hermeneutics: A Comprehensive Framework for Hearing God in Scripture*. Baker Academic, 2015.
- BARTON, Josh: *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. Philadelphia, Westminster Press, 1984.
- BAUCKHAM, Richard: *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimonies*. Grand Rapids, Eerdmans, 2006.
- BEKER, Christiaan J.: *Suffering and Hope: The Biblical Vision of the Human Predicament*. Fortress Press, Philadelphia 1987.
- BÓKAY Antal: *Bevezetés az irodalomtudományba*. Budapest, Osiris Kiadó, 2006.
- BOLYKI János: *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1998.
- BOLYKI János: *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*. Budapest, Kálvin Kiadó, 1998.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Homiletika*. ford. Steinbach József. Pápa, DRE, 2000.
- BOROSS Géza: *Homiletika*. Szólj! Homiletikai tankönyvek 1. Pápa, DRE, 2015.
- BRINKER, Klaus: *Linguistische Textanalyse - Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*. Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1988.
- BRUCE, F.F.: *The Epistle to the Hebrews*. NICNT, átdolgozott kiadás, Grand Rapids, Eerdmans, 1990.
- BRUEGGEMANN, Walter: *Inscribing the Text: Sermons and Prayers of Walter, Brueggemann*, ed. Anna Carter Florence, Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- BÜHLER, Karl: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Stuttgart, Lucius & Lucius, 1999.
- BULTMANN, Rudolf: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 29. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1921.
- BUSS, Martin J.: *Biblical Form Criticism in Its Context*. JsoT Supplement Series, 274, 1999.
- BUTTRICK, David G.: „The Use of the Bible in Preaching”. In: Keck, Leander E. et al. (eds.): *The New Interpreter's Bible, Vol. 1. General Articles on the Bible, General Articles on the Old Testament, the Book of Genesis, the Book of Exodus*. Abingdon Press, Nashville 1994, 188–199.
- BUTTRICK, David: *Homiletic: Moves and Structures*. Philadelphia, PA, Fortress Press, 1987.
- Craddock, Fred B.: Inductive Preaching Renewed. In: Allen, O. Wesley Jr. (ed.): *The Renewed Homiletic*. Fortress Press, Minneapolis, MN 2010, 41–55.
- CRADDOCK, Fred: *A prédikálás*. Pápa, DRE, 2018.
- CRADDOCK, Fred: *As One without Authority*. Saint Louis, Chalice Press, 2001.
- CZEGLÉDY Sándor: *A homiletika vázlata*. DRE–TRE, 2021.
- DAEWEL, Hartwig: „Der Weg zur Predigt”, in: *Handbuch der Predigt, Evangelische Verlagsanstalt*. Berlin, 1990.
- DALTON, William Joseph: *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18–4:6*. An Bib 23. Róma, Pontifical Biblical Institute, 1965.
- Davis, H. Grady: *Design for Preaching*. Minneapolis, Augsburg Fortress Press, 1958.
- DÉR Katalin: *A Biblia olvasása*. Budapest, Kairosz kiadó, 2018.
- DE VRIES, Reijer: De opbouw van de preek, in: VAN DER MEULEN, Henk (szerk.): *Als een leerling leren preken. Preekvoorbereiding stapsgewijs*. Zoetermeer, 2008.
- DEISSMANN, Adolf: *Light from the Ancient East*. (Ford. L. R. M. Stracham) London, Hodder and Stoughton, 1909.
- DINGEMANS, Gijsbert D. J.: *Als hoorder onder de hoorders. Een hermeneutische homiletiek*. Handboek praktische theologie. J. H. Kok, Kampen 1991.
- DODD, C. H.: *The Apostolic Preaching and Its Developments*. London, Hodder & Stoughton Ltd, 1936.

- DOERING, Lutz.: „First Peter as Early Christian Diaspora letter”. In: NIEBUHR, Karl-Wilhelm–WALL, Robert (szerk.): *Catholic Epistles and Apostolic Tradition: A New Perspective on James and the Catholic Letter Collection*. Waco, TX, Baylor University Press, 2009.
- DOERING, Lutz: *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.
- DOTY, William G.: „The Epistle in Late Hellenism and Early Christianity: Developments, Influences and Literary Form”. In: *Letters in Primitive Christianity*. Philadelphia, Fortress Press, 1973.
- EBELING, Gerhard: *The Nature of Faith*. London, E.T. Publishers, 1961.
- ÉLES Éva: „Rejtélyes találkozások. A börtönben levő lelkek az 1Pt 3,18–22 kontextusában”. In: *Református Szemle* 115.3 (2022), 247–258.
- ENGEMANN, Wilfried: *Homiletics: Principles and Patterns for Reasoning*. Ford. Helen Heron és Anna Walchshofer. Berlin, De Gruyter Studium, 2019.
- FABINY Tibor: *Szóra bírni az Írást*. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2010.
- FANT, Clyde E.: *Preaching Today*. New York, Harper & Row, 1975.
- FEKETE Károly, LITERÁTY Zoltán, STEINBACH József (szerk.): *Igehirdetők kézikönyve*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2021.
- FISH, Stanley: *Is There a Text in This Class?* Cambridge, Harvard University Press, 1980.
- FLORENCE, Anna Carter (szerk.): *Inscribing the Text: Sermons and Prayers of Walter Brueggemann*. Augsburg Fortress Press, Minneapolis 2004.
- FUCHS, Ernst: *Hermeneutik*. Bad Cannstatt, Müllerschön Verlag, 1958.
- GERHARDSSON, Birger: *The Reability of Gospel Tradition*. Ada, Baker Academic, 2001.
- GERT, Otto: *Die Kunst, verantwortlich zu reden. Rhetorik - Ästhetik – Ethik*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Kaiser, 1994.
- GERT, Otto: *Rhetorische Predigtlehre. Ein Grundriss*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1999.
- GREIDANUS, Sidney: *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature*. Grand Rapids, Mich, W. B. Eerdmans Publishing Company, 1988.
- GUINNESS, Os – SEEL, John: *No God but God: Breaking with the Idols of Our Age*. Moody Press, Chicago 1992.
- HAYES, John H.–HOLLADAY, Carl R.: *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*, John Knox Press, Atlanta, 1982.
- HOLLADAY, Carl R.: *Critical Introduction to the New Testament. Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ*. Nashville Abingdon Press, 2005.
- HEMPFER, Klaus: *Gattungstheorie. Information und Synthese*. München, Fink, 1973.
- ISER, Wolfgang: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. 4. kiadás. Wilhelm Fink Verlag, München, 1994.
- JOHNSON, Darrell, W.: *The Glory of Preaching: Participating in God's Transformation of the World*. Downers Grove, IVP Academic, 2009.
- JOSUTTIS, Manfred: *A lelkész más. A jelenkori pasztorális teológia néhány szempontja*. Kolozsvár, Exit Kiadó, 2017.
- KÁDÁR Ferenc: „A prédikáció meghatározása”, in: *Igehirdetők kézikönyve*, FEKETE Károly, LITERÁTY Zoltán, STEINBACH József (szerk.), Budapest, Kálvin Kiadó, 2021.
- KELSEY, David H.: *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Philadelphia, Fortress Press, 1975.
- KISS Jenő: „Prédikálás és írásmagyarázás, prédikáció és exegézis”, in: *Igehirdetők kézikönyve* (szerk. Fekete Károly, Literáty Zoltán, Steinbach József) Budapest, Kálvin Kiadó, 2021.
- KISS Jenő: *Hármasban Isten színe előtt. Az ige, az igehirdető és az igehallgató gyülekezet*. Kolozsvár, Exit Kiadó-Napoca Star, 2010.

- KISS Jenő: Prófécia – igehirdetés, próféta – igehirdető. In: Balogh Csaba *Testimony, dispute, advocacy. Encountering the Theology of Walter Brueggemann // Tanúságtétel, vita, pártfogás. Találkozások Walter Brueggemann teológiájával*, Kolozsvár, Utrecht, Exit, Boekencentrum 2014, 179-188.
- KODÁCSY Tamás: *A homiletikai aptum. Hogyan lesz a szószéki beszédből igehirdetés?* Budapest, KGRE-L'Harmattan, 2019.
- KOSKENNIEMI, Heikki: *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* Helsinki, Suomalainen Tiedakatemi, 1956.
- KUHN, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago–London, The University of Chicago Press, Year, 1996.
- KULCSÁR SZABÓ Ernő: *Műalkotás – szöveg – hatás*. Budapest, Magvető, 1987.
- KUSTÁR György: *Követhető-e Jézus? A mimézis szerepe Jézus tanításának megértésében*. Budapest, KRE–L'Harmattan, 2023.
- LITERÁTY, Zoltán: „A homiletika reformatori öröksége a magyar prédikáló egyházban ma”, in: *A reformáció örökségében élve. A reformáció hatása a teológiai oktatásra*, Lányi Gábor János (szerk.), Budapest, KRE – L'Harmattan, 2018.
- LONG, Thomas G.: „And How Shall They Hear?,” in: *Listening to the Word: Studies in Honor of Fred B. Craddock*, eds. Gail R. O'Day and Thomas G. Long, Nashville: Abingdon Press, 1993, 167–188.
- LONG, Thomas G.: *A prédikálás tanúbizonysága*. Ford. Tárkányi István-Attila, Koppándi Botond Péter. Kolozsvár, Exit Kiadó, 2019.
- LONG, Thomas G.: *Preaching and the Literary Forms of the Bible*. Philadelphia, Fortress Press, 1989.
- LONGENECKER, Richard N.: „On the Form, Function, and Authority of the New Testament Letters”. In: *Scripture and Truth*, (szerk. D. A. CARSON és John D. WOODBRIDGE), Grand Rapids, Zondervan, 1983.
- LOWRY, Eugene L.: *The Homiletical Plot: The Sermon as Narrative Art Form*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2001.
- MCDONALD, Lee Martin–PORTER, Stanley E.: *Early Christianity and its Sacred Literature*. Massachusetts, Hendrickson Publishers, 2000.
- MORSON, Gary Saul–EMERSON, Caryl: *Creation of a Prosaic*. Stanford, Stanford University Press, 1990.
- MUILENBURG, James: „Form Criticism and Beyond”. In: HOUSE, Paul R. ed.: *Beyond Form Criticism: Essays in Old Testament Literary Criticism*. Eisenbrauns, Winona Lake, Ind. 1992.
- MÜLLER, Alfred Dedo: *Grundriss der Praktischen Theologie*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1954.
- OSBORNE, Grant R.: *A hermeneutika spirálisa. Részletes bevezetés a bibliamagyarázathoz*. Ford. Gerzsenyi László. Keresztény Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest 2009, 428–431.
- OVERBECK, Franz: „Die Anfänge der patrisischen Literatur”. In: *Historische Zeitschrift* 48 (1882).
- PÁSZTOR János: *Krisztus hirdetése a Magyarországi Református Egyházban. Homiletika*. Debrecen, DRTA, 1986.
- PAUL, Ian–WENHAM, David: *Preaching the New Testament*. Illinois, InterVarsity Press, 2013.
- PORTER, Stanley E. (szerk.): *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*. London–New York, Routledge, 2007.
- POWELL, Mark Allan: Narrative Criticism. In: Green, Joel B.: *Hearing the New Testament*. Eerdmans, Grand Rapids 2010, 240–258.
- RANDOLPH, David J.: *The Renewal of Preaching*, Philadelphia: Fortress Press, 1969.
- RAVASZ László: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, Pápa, Ref. Főiskolai Könyvnyomda, 1915.

- RICOEUR, Paul: "Mi a szöveg?" (ford. Jeney Éva) in: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris, 1999.
- STEIMLE, Edmund A.: By What Authority? In: Steimle, Edmund A., Niedenthal, Morris J., Rice, Charles L.: *Preaching the Story*. Philadelphia, Fortress Press, 1980, 121.
- STOTT, John R. W.: *Between Two Worlds: The Art of Preaching in the Twentieth Century*. W. B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1982.
- STOWERS, Stanley K.: *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia, Westminster, 1986.
- SULEIMAN, Susan R.–CROSMAN, Inge: *The Reader in the Text*. Princeton, Princeton University Press, 1980.
- SZÁLKÁNÉ GYAPAY Márta: *Gyakorlati retorika*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1999.
- SZIKSZAINÉ NAGY Irma: *Leíró magyar szövegtan*. Budapest, Osiris Kiadó, 2006.
- THEISSEN, Gerd: *A Jézus mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2006.
- TYSON, Lois: *Critical Theory Today: A User-Friendly Guide*. Second edition. Taylor & Francis Group, New York, Routledge 2006.
- VANHOOZER, Kevin J.: *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids, Zondervan, 1998.
- VANHOOZER, Kevin J.: The Reader in New Testament Interpretation. In: Green, Joel B.: *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. William B. Eerdmans, Grand Rapids 2010.
- VANHOOZER, Kevin J.–SMITH, James K. A.–BENSON, Bruce Ellis (eds.): *Hermeneutics at the Crossroads*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2006.
- VÁRADY Szabolcs (szerk.): *Magyar badar: 300 limerik*, Európa Könyvkiadó, 2002.