

THEOLOGIA BIBLICA

Balogh Csaba*

Kolozsvár

Halál utáni élet és feltámadás az Ószövetségben és a keresztyén írásmagyarázat**

A feltámadás gondolata számunkra a keresztyén egyházi diskurzusban mindenekelőtt az újszövetségi szövegekhez kötődik, ahol része annak a központi üzenetnek, amelyet az egyház a maga missziója rendjén a világban képvisel. Az újszövetségi könyvek alapvetően kétféle értelemben beszélnek erről a témáról. Egyrészt – és ez a hangsúlyosabb – a Messiás, Jézus Krisztus feltámadását (vagy feltámasztását) említik, másrészt, ennek mintegy kiegészítéseként, szükségszerű következményeként szólnak a Krisztusban hívők és nem hívők feltámadásáról. A jól ismert páli tanítás szerint a feltámadás az újszövetségi hit próbaköve mindkét vonatkozásban: *Ha Krisztus nem támadt fel, akkor hiábavaló a mi igebirdetésünk, de hiábavaló a ti hitetek is* (1Kor 15,14); illetve: *Ha csak ebben az életben reménykedünk a Krisztusban, minden embernél nyomorultabbak vagyunk* (1Kor 15,19).

Ugyanakkor nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a feltámadás, pontosabban a halálból életre kelés gondolata mint olyan nem volt teljesen újszerű sem a pogány világban, sem az ókori zsidóságban. A korinthusi vagy általában a korabeli közel-keleti, illetve a mediterrán térségben élő ember többféle összefüggésben találkozhatott ezzel a kérdéssel. A feltámadástematika része pl. a görög–római birodalomban is jól ismert Adonisz-kultusznak, de általában a természeti vallások ciklikus világszemléletének az általunk ismert legkorábbi sumer írásos kultúrától kezdve.¹ A halálba hanyatló és életre sarjadó természet-

* Dr. Balogh Csaba (Marosvásárhely, 1975) a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet ószövetségi tanszékének oktatója. Főbb kutatási területei: az ószövetségi prófétai irodalom, az Ószövetség és az ókori Közel-Kelet kapcsolata, az ószövetségi szövegek hermeneutikája. További adatokhoz lásd a szerző honlapját: <http://proteo.hu/szemelyek/oktatok/balogh>.

** Előadás formájában elhangzott a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet által szervezett lelkésztovábbképzőn 2017. február 13-án. A továbbképző központi témája a feltámadás volt. Ez a tanulmány a nevezett témakörön belül csupán néhány, alapvetően hermeneutikai kérdéssel foglalkozik, és nem törekszik a téma általános bemutatására. A témához kapcsolódó átfogó monográfia magyar nyelven is elérhető. Vö. Enghy Sándor: *Halál és élet. Ószövetségi összefüggések*. Hernád Kiadó, Sárospatak 2015. Ld. továbbá Johnston, Philip S.: *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*. InterVarsity Press, Westmont, IL 2002; Levenson, Jon D.: *Resurrection and the Restoration of Israel. The Ultimate Victory of the God of Life*. Yale University Press, New Haven 2006.

¹ A témával kapcsolatban jó áttekintést nyújtanak az alábbi munkák: Spronk, Klaas: *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Alter Orient Altes Testament 219. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1986; Mettinger, Tryggve N. D.: *The Riddle of Resurrection. "Dying and*

nek – vagy vallásfilozófiai értelemben magának az életnek – ez a ciklikus megújulása önkéntelenül is kínálta az egzisztenciális analógiát annak az emberi szellemnek, amely önmagát valamilyen formában mindig is ennek a tágabb értelemben vett élő és haló világnak a részeként definiálta. Mert amikor a mitológia nyelvén az ókori ember a természeti erőket, az esőt, a szelet, a szárazságot, az egymást váltó nyarat és telet, termékeny és terméketlen időszakot emberi alakzatú istenek formájában személyesítette meg, ezzel tulajdonképpen azt ismerte el, hogy a természet sorsa és az emberi sors között valamiféle misztikus analógia rejlik. A mitológia pedig a maga képlékeny metaforikus nyelvezetével olyan lehetőséget teremtett, amely révén az ember egyszerre kommunikálhatta a kézzelfogható fizikai realitást tapasztalatként észlelő értelem és e realitás összefüggéseire magyarázatot nem találó és éppen ezért bizonytalan belső érzelmek ötvözetét.

Ebben a körforgásban viszont az életnek és halálnak ez az algoritmuszerűen ismétlődő, determinált világrendje csak bizonyos „személyeknek” jutott osztályrészül. Bizonyos istenek mindig az égben éltek, mások az alvilágban. A kettő között pedig újszövetségi szóhasználatnálélve „nagy közbevetés” volt, amelyet rendszerint nem lehetett áttörni. A halottak birodalmából nincs szabadulás, csak kivételes esetben és csak meghatározott időre. Ennek egyik ősi és rendkívül nagyhatású elbeszélését találjuk az *Inana alászállása az alvilágba* című mezopotámiai sumer mítoszban.² Ez a jól ismert ókori mítosz már kacéerkodik a halálból való visszatérés gondolatával (Dumuzi/Tammuz személyében). Ám ezt a felcsillanó reményt egyrészt csak kevesek osztályrészeként ismeri, másrészt még így is egy rövid ideig tartó mozzanatként.³

A halálból életre kelés gondolata nemcsak a pogány világban, hanem Izraelben is jelen volt. A határok problematikus voltának szem előtt tartásával itt fontosnak tartom hangsúlyozni a különbséget egy jobb híján „népi vallásnak” nevezett szemlélet és egy nem kevésbé vitatható kategória, az „ószövetségi (vagy prófétai) vallásszemlélet” között. Ezt a különbséget az apologetikus hangvételű profetikai bibliai szövegek maguk is megteszik, például akkor, amikor Ezékiel explicite is elhatárolódik a Dumuzit (Tammuzt) sirató, etnikailag hozzá hasonlóan izraeli asszonyok vallásosságától (Ez 8,14), illetve az e mögött

Rising Gods” in the Ancient Near East. Coniectanea Biblica. Old Testament Series 50. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2001; Hays, Christopher B.: *A Covenant with Death. Death in the Iron Age II and Its Rhetorical Uses in Proto-Isaiah*. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2015.

² A szöveg magyar fordításához ld. Komoróczy Géza: „Fénylő ülednek édes örömében”. *A sumer irodalom kistükere*. Európa, Budapest 1983, 199–215. A Dumuzi-siratóénekekhez ld. továbbá *i. m.* 224–237.

³ Ez 8,14 konkrétan utal arra, hogy a Dumuzi/Tammuz-siratás rítusát Ezékiel korában Izraelben is gyakorolták. A Dumuzi-szerű meghaló és életre kelő istenség gondolatát megtaláljuk a későbbi, a görög–római kultúrkörben jól ismert Adonisz-mítoszban. De korai gyökereit ismerjük az ugariti Ba’al és Mót mítoszából is. A Dumuzi-kultuszhoz ld. Fritz, Michael M.: „...und weinten um Tammuz“. *Die Götter Dumuzi-Ama’ušumgal’anna und Damu*. Alter Orient Altes Testament 307. Ugarit-Verlag, Münster 2003.

álló tágabb értelemben vett természeti kultusztól, amely valószínűleg sok elemet beépített a már említett nem izraeli hagyományból is. Amikor a továbbiakban Izrael hitéről beszélek, akkor mindenekelőtt erről az ószövetségi szerzők által normatívnak tekintett szemlélet(ek)ről beszélek.

Nos a krisztusi misszió hajnalán az Ószövetségen érlelődő zsidó hagyomány a feltámadás kérdésében nem mutat egységes képet. De most alapvetően csak két eltérő szemléletre szeretnék reflektálni. Közismert, hogy a farizeusok számára nem volt kétséges, hogy van feltámadás, a szadduceus irányzathoz tartozók számára viszont igen (ApCsel 23,8).⁴ Honnan ered ez a nézeteltérés? Elsősorban arra vezethető vissza, hogy nem ugyanazt a szöveget tekintették kiindulópontnak. A szadduceusok egy korlátozottabb méretű kánonból, a Tórából, Mózes öt könyvéből indultak ki, amelyben nem találtak a feltámadásra vonatkozó konkrét utalást. A farizeusok ellenben egy terjedelmesebb iratgyűjteményt tartottak kanonikusnak, amely nagyjából az általunk ismert Ószövetséget jelentette. Ezen a gyűjteményen belül pedig nyilvánvalóan vannak már feltámadással kapcsolatos utalások (pl. Ézs 26,19; Hós 6,1–3; Dán 12,2).

Az igazság viszont az, hogy az Ószövetségen belül a Tóra a farizeusok számára is szuperkanonikus jelentőséggel bírt. Ezért a szadduceusellenes feltámadáspárti apologéták elsősorban nem a kanonikus korlátokat próbálták feszegetni, hanem a Tórán belül kerestek a feltámadásra utaló jeleket. Ez történi Jézus közismert szadduceusok elleni feltámadásvitájában is (Mt 22,23–33; Lk 20,27–40), ahol a Mester a 2Móz 3,6-ra hivatkozva (tehát a Tórán belül) keresi az argumentumot a feltámadásra: *Én vagyok Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákób Istene... Az Isten nem a holtak Istene, hanem az élőké.* Vagyis Jézus érve szerint indirekt módon mégiscsak beszél a Tóra a feltámadásról.

A jézusi hermeneutikával teljes összhangban érvel a rabbinikus hagyomány is. Például Rabbi Szimáj azt mondja (b. Szanh. 90b.):

„Honnan tudjuk, hogy a Tórából levezethető a halottak feltámadása? Ebből a versből: *Szövetséget is kötöttem velük, hogy nekik* [Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak] *adom Kánaán földjét.* (2Móz 6,6). Nem azt írja, hogy »neked« [azaz Mózesnek], hanem »nekik«.”

Vagyis e logika értelmében az isteni ígéret csak úgy teljesíthető (szó szerint), ha az Úr feltámasztja Ábrahámot, Izsákot és Jákóbot. És ennek meg kell történnie, mert Isten ígérete nem maradhat el (ebben mindenki egyetértett). Tehát a feltámadás jelen van a Tórában.

A Tórában megjelenő feltámadás melletti érvek sorában nemcsak a fentihez hasonló, a modern olvasó számára meglehetősen szokatlan szillogizmust találunk, hanem adott esetben filológiai okfejtést is. Például egy korai midrás, a Mekilta Jismáél a 2Móz 15,1 magyarázatánál a Misnát szerkesztő híres Rabbi

⁴ *A szadduceusok ugyanis azt állítják, hogy nincs feltámadás, sem angyal, sem lélek, a farizeusok pedig vallják mindegyiket.*

Jehudára hivatkozik, aki állítólag ezt mondta. „Akkor énekelte Mózes ezt az éneket...” Rabbi Jehudá szerint helytelen az „akkor énekelte” múlt idejű fordítás, mert a héber szövegben a *šir* igének nem a perf. (*šar*), hanem az impf. (*yāšir*) formáját találjuk itt. Márpedig az impf. *yāšir* jövő időt jelöl, vagyis Mózes „énekelni fogja” ezt az éneket. Tehát a 2Móz 15,1 implicite Mózes feltámadásáról szól. Vagy általánosítva: a Tóra igenis beszél a feltámadásról. Rabbi Jehudá filológiai érvelése itt annyiban érthető, hogy a rabbinikus héber nyelvben – tehát az általa használt héberben – az impf. valóban jövő időt fejezett ki, a perf. pedig a múltat. De a bibliai héberben már más volt a helyzet; ez a mondat kétségtelenül múlt idő. Vagyis nyelvtörténeti szempontból mai ismereteink szerint Rabbi Jehudá érvelése nem állja meg a helyét. A maga idejében viszont a saját hallgatósága számára meggyőző lehetett.

Az 5Móz 32-höz írt midrás (Szifré Deut 32) szerint „egyetlen passzusból sem hiányzik a halottak feltámadása, de hiányzik az a képességünk, hogy megfelelő módon értékeljük”. A szóbeli „mózesi” hagyományokat rögzítő Misná elég drasztikus mozdulatot tesz, amikor azt mondja, hogy Izraelen belül mindenkinek része van az üdvösségben kevés kivételtől eltekintve. Hármát nevesít, amelyek között megjelennek azok is, akik azt mondanák, hogy a Tórában nincs szó feltámadásról (m. Szanh. 10,1).⁵

Mindenesetre fontos hangsúlyozni azt, hogy a levezetésben a *racionalitás*, a logikai és filológiai szempontból elfogadható érvek felsorakoztatása révén ke-resték a bizonyítékot arra, hogy a Tóra beszél a feltámadásról. Nem a feltámadás mikéntjére (hogyan lehet ilyet elképzelni?) keresik a magyarázatot (vö. ezzel szemben 1Kor 15,35–44!), hanem arra a tényre, hogy a gondolat megjelenik a Tórában. Mert ha igen, akkor ettől kezdve a Tóra-tisztelő számára már nem lehet kérdés a feltámadásba vetett hit.

A halálból életre kelés pogány világ szerinti értelmezése és a Krisztus korabeli zsidó értelmezés alapvetően eltér egymástól. Az viszont vitathatatlan, hogy a gondolat maga mindkettőben jelen van. A keresztyén egyház igehirdetése tehát nem abban volt más, hogy a feltámadás üzenetével hirtelen valami újszerű dologról kezdett el beszélni. A pogány világ kontextusában két újdonságot hoz. Egyrészt azt hangsúlyozza, hogy a halálból életre kelés nem valamiféle isteni privilégium, hanem szorosán az emberhez, az emberi természethez kötődik (nem csupán az Isten Fiára, Krisztusra vonatkozik, hanem minden emberre). Másodsorban az egyházi feltámadásszemlélet egy alapvetően mitologikus világképhez tartozó terminológiát eszkatologikus vagy – mondjuk inkább így – histo-

⁵ Néhány kéziratvariánsban elmarad a „Tórában” kifejezés, így az eredeti olvasat vitatott. Vajon a szaduceusok üdvösségből való kizárásának a veszélye miatt *hagyják el* bizonyos szövegvariánsok, vagy valóban később *adják hozzá?* Szövegtörténeti szempontból számomra az első opció tűnik valószínűbbnek, ugyanis az mindig is egyértelmű volt, hogy a Tórán kívül van szó a feltámadásról (Ézs 26; Dán 12; stb.), ezért a fenti kitételekre aligha lett volna szükség.

rikus értelemben használ,⁶ és ezáltal a metaforák diffúz képi világát behozza a konkrét fizikai, történeti koordináták közé. Amikor azt mondja Pál apostol, hogy Jézus Krisztus feltámadt a halottak közül, akkor még valójában ugyanazzal a képzzel él, amelyről más összefüggésben a sumer Dumuzi, a kánaáni Ba'al vagy a föníciai Adonisz kapcsán is olvasunk ókori forrásokban. De abban a pillanatban, ahogy erről az eseményről úgy kezd el beszélni, mint amely egyszerű, kortárs, most történik, amelynek tanúi is vannak, akik közül néhányan még élnek (vö. 1Kor 15,3–8), már átlépi a korábbi ismerős mítosz kereteit.

Am azt kell mondanunk, hogy mindkét szempontból, vagyis mind a feltámadás *emberi* oldalát tekintve, mind annak *eszkatologikus-történeti* vonatkozását illetően a keresztyén koncepció alapvetően azonos a farizeusok vagy korai rabbinikus zsidóság feltámadástanításával. Ami mégis kiemeli őt ebből a hagyományos zsidó kontextusból az, hogy azt merte állítani, hogy egy olyan történelmi személy követője, aki fizikailag élt ezen a földön, erőszakos halált halt, és valóságosan feltámadt, és ezt tanúkkal is bizonyította. Ez a szemlélet mindezekelőtt nem azért volt megrendítően egyedű, mert feltámadt Messiásról beszélt, hanem azért, mert ezt történeti (nem eszkatologikus) eseményként kezelte, illetve, mert implicite az akkori általános messiásváradalmon belül a szokatlan *meghaló* Messiás képét előfeltételezte.

Amikor az Ószövetséget a feltámadás kérdése kapcsán a keresztyén teológia és hermeneutika összefüggésében vizsgáljuk, akkor ezt kétféle szempontból tehetjük. Egyrészt tudatában kell lennünk annak, hogy a keresztyénség és a zsidóság többsége számára magától értetődő volt, hogy az Ószövetség beszél *az ember* feltámadásáról, tehát a jelenség mint olyan létezik. Másrészt a keresztyén igehirdetés számára az Ószövetség az a forrás is volt, ahol nemcsak általában a feltámadás, hanem konkrétan *a Krisztus* feltámadása is meg van írva. Mindkét olvasat mai szemmel alapvető értelmezési problémákat vet fel. Ezekre szeretnék röviden kitérni.

1. Az Ószövetség és Krisztus feltámadása

Előbb a második szemponttal foglalkozom. Nem titkolt provokatív szándékkal így teszem fel a kérdést: beszél-e az Ószövetség a Krisztus feltámadásáról? Mondanom sem kell, hogy itt általánosabb értelemben az Ószövetség krisztológiai értelmezésének évezredek kemény fájába vágom a fejszét. A probléma viszont nem lényegtelen, s a kortárs egyházi diskurzusban is foglalkoznunk kell ezzel a kérdéssel. A teológus-lelkipásztor állandó kihívásként éli meg a történetkritikai exegézis és az ógyházi hagyomány iránti elköteleződés összekapcsolását. Lehet-e úgy magyarázni a bibliai szöveget, hogy teljes mértékben felelősséget vállalunk annak teológiai tudományosságáért anélkül, hogy feladnánk a korai egyház üzenetéhez való hűségünket? Ha most a téma összefüggé-

⁶ Az eszkatológia kétségtelenül egy lineáris, historikus gondolkodás paradigmájába illeszkedik. A történelmi időnek a végére összpontosít.

sében még gyakorlatiasabban akarok fogalmazni, így kérdezem: lehet-e húsvétkor a tudomány jó lelkiismeretével a Krisztus feltámadásáról az Ószövetség alapján prédikálni? Ugyanolyan magától értetődő-e ez a kapcsolat, mint a kezdet kezdetén?

A problémát kiválóan illusztrálja az első olyan igehirdetés, amelyben a Krisztus-követő tanítványsereg kilép a bezárt ajtókon, s frissen kreált törekeny identitását a világ elé tárja. Péter apostol első pünkösdi prédikációjáról van szó. A lélek kitöltését követően Péter apostol az Ószövetségből (honnan más-honnan?) választja a Krisztus feltámadásáról szóló bizonyoságtétel alaptextusát, mégpedig a 16. zsoltárból (ApCsel 2,25–34):

25 Mert ezt mondja róla Dávid: Láttam az Urat magam előtt mindenkor, mert jobbam felől van, hogy meg ne inogjak. 26 Azért vidult fel a szívem, és ujjongott fel a nyelvem, még testem is reményességben fog nyugodni, 27 mert nem hagyod lelkemet a hódészben, nem engeded, hogy Szentéd megrömlést lásson. 28 Megismerttetted velem az élet útjait, betöltesz engem örömezzéssel a te orcád előtt. 29 Atyámfiai, férfiak! Nyíltan megmondhatom nektek ősatyánkról, Dávidról, hogy meghalt, és eltemették, sírja is nálunk van mindmáig. 30 De próféta volt, és tudta, hogy az Isten esküvel fogadta neki, hogy vérből valót ültet a trónjára; 31 ezért előretekintve, a Krisztus feltámadásáról mondta azt, hogy nem marad a halottak birodalmában, és teste sem lát elmúlást. 32 Ezt a Jézust támasztotta fel az Isten, aminek mi valamennyien tanúi vagyunk. 33 Miután tehát felemeltetett az Isten jobbjára, és megkapta az Atyától a megígért Szentlelket, kitöltötte ezt, amint látjátok is, halljátok is. 34 Mert nem Dávid ment fel a mennyekbe [...].

Első látásra logikusnak tűnik Péter apostol retorikája, s az eredményt tekintve a korabeli hallgatóságot valóban meg is győzte az üzenet: amikor „Dávid” arról beszél, hogy „nem hagyod lelkemet a hódészben”, nem önmagáról, hanem Krisztusról szól. Azt, hogy ez nem Dávidra vonatkozik, Péter azzal bizonyítja, hogy Dávidnak megvan a jól ismert sírja, vagyis a nagy király nem támadt fel. Amikor tehát a zsoltárban arról beszél, hogy Isten szentje „nem lát romlást”, akkor ez nem vonatkozhat arra a Dávidra, akinek csontjai ott porladtak el az ismert sírhelyen. Ha tehát rá nem, akkor csakis az ő utódjaként ismert Krisztusra utalhat ez a „prófécia”.

Az aratásünnepre zarándokolt hellenista zsidó közösségnek a feltámadás tényét nem kellett bizonyítani. Mindenki tudta, hogy van ilyen. Viszont Péter krisztologikus hermeneutikájának ez az újszerű okfejtése, amely akkor a hallgatóság számára is meggyőző volt, a mai bibliaolvasó előtt, mai írásmagyarázati ismereteink összefüggésében felvet néhány kényelmetlen kérdést. Egyrészt azt kérdezhetjük, hogy miért kellene Péterrel együtt szó szerint értelmezni ezt a zsoltárt? Vajon nem lenne-e célszerűbb sok más hasonló tematikájú zsoltárral ezt a nyelvezetet is metaforikusnak tekinteni, például úgy, hogy a szöveg a halálos

veszedelemtől óvó isteni gondviselésről szól?⁷ Tényleg nem mondhatta „Dávid”, vagyis egy ószövetségi hívő ezt így önmagáról?⁸ Ráadásul, ha a Zsolt 16 Krisztusra és nem „Dávidra” vonatkozik, akkor a szerző ezzel az értelmezéssel kivonja ezt a zsoltárt azon szövegek sorából, ahol a teremtett ember feltámadásának a kérdése egyáltalán szóba jöhetne.⁹ Tehát amit ez az exegézis a krisztologikus értelmezéssel egyik síkon nyer, azt elveszíti a másikon.

A mai ószövetségi szövegértelmezésünk és Péter olvasata között kétségtelenül valamiféle feszültség van. A megoldást nem abban látom, hogy rezignáltan lemondunk a mai értelmezésünkről, feladjuk a tudományos, történetkritikai exegézisünket, és a péteri olvasatot tekintjük mérvadónak. Mi is úgy prédikálunk a 16. zsoltárról, ahogy azt Péter tette. Ez a fajta magatartás egy erősen megkérdőjelezhető és véleményem szerint alapvetően félreértett hagyományhűségéről tanúskodna. A megoldásra sokkal inkább az vezet, ha megértjük, hogy honnan származik a mai exegéta 16. zsoltár értelmezése és a péteri olvasat közötti alapvető eltérés. Miért éppen így olvassa Péter ezt a zsoltárt?

Az értelmezésbeli eltérés Péterhez viszonyítva mindenekelőtt abból adódik, ahogy általában az Ószövetségre (vagy még általánosabban a Bibliára) tekintünk. Az apokaliptikus hagyományon, vagy – még általánosabban – a zsidóság emlőin felnőtt ókeresztyén egyház számára magától értetődő volt az, hogy saját korának eseményeit a Szentírás összefüggésében látja. Ezen konkrétan azt érttem, hogy úgy gondolkodott, hogy minden, ami a világban történik, már ott van mintegy bekódolva a Biblia (értsd: Ószövetség) szövegében is. Az apokaliptikus szemlélet szerint ez nemcsak a jövendőllő próféciaakra igaz, hanem *általában* a bibliai szövegekre, legyen az akár a zsoltárok könyvének imádsággyűjteménye is. Minden bibliai szöveg egy prófécia, mégpedig a jövendölés értelmében.¹⁰ A Biblia a maga egészében nem más, mint egy nagy útikalauz a történelem alakulásának megértéséhez. Ebben a tágabb ideológiában, biblia-szemléletben, hermeneutikai keretben érthető meg az, hogy miért volt olyan fontos a Krisztus korában – és nemcsak az ő követői számára! –, hogy a Messiás életének minden egyes mozzanatát összefüggésbe hozzák az ószövetségi

⁷ Vö. Zsolt 30,3–4: JHVH, Istenem, hozzád kiáltottam, és meggyógyítottál engem. JHVH, felhoztál (‘alá hif.) engem a seolból, felélesztettél (vagy: életre keltettél, *haya* pi.), nem ereszkedtem le (*yaraad*) a sírba.

⁸ Érdemes megfigyelni azt, ahogy az újszövetségi szöveg ezt a kérdést állítja előtérbe: „mire gondolt a szerző” (Dávid), ami azt sejteti, hogy a historikus kérdésfelvetés nem is annyira modern, mint gondolnánk. A szerző eredeti szándéka az ókori szerzőt éppúgy foglalkoztatta, mint a modern exegétát. Az ókori zsoltárolvasó is úgy olvasta ezeket a szövegeket, hogy azokat Dávid (értsd: az eredeti költő) különböző élethelyzeteivel hozta összefüggésbe. Erről tanúskodnak a zsoltárok elején található historizáló feliratok is (pl. Zsolt 2,1).

⁹ A „próféta lévén, tudta” gondolatban Péter nem azt sugallja, hogy a szövegnek van egy teljesebb értelme, egy ún. *sensus plenior* a *sensus literalis* mellett (mint a későbbi keresztyén hermeneutikában), hanem valójában amellett érvel, hogy csak egy értelme van, s ez is a *sensus literalis*: az, hogy ez egyáltalán nem Dávidra, hanem a Messiásra vonatkozik.

¹⁰ A Zsolt 16 imádkozó „Dávidját” Péter prófétának tekinti (vö. ApCsel 2,30).

Szentírással. A zsidó ember abban a hitben élt, hogy mindaz, amit a valóságban átél, illetve az, amit az Ószövetség ír (akárhol) összhangban van egymással. Ez az összhang, amit a bibliai terminológia „beteljesedésnek” nevez, volt annak a garanciája, hogy ami éppen zajlik egy isteni terv része. A Messiás születésére vonatkozóan vannak információk, amelyek találnak, összhangban vannak a történeti Jézus születésének mozzanataival; a Jézus szolgálata vonatkozásában hasonlóképpen vannak olyan párhuzamok, amelyek feltűnő egybeesést mutatnak az események és a szöveg (Ószövetség) között; a Messiás halálára vonatkozóan vannak olyan ószövetségi utalások, amelyeket mintha egyenesen rászabtak volna. És ebben a sorban jelennek meg azok a referenciák is, amelyek a Messiás feltámadásáról beszélnek. Az újszövetségi szerzők számára az Ószövetség tehát mindenekelőtt az a forrás, amely mintegy megelőlegezve rejtetten tartalmazza azokat az eseményeket, amelyek a Krisztuson beteljesednek; egyfajta „használati útmutató” a Krisztus-történet, de mondhatjuk azt, hogy általában a világtörténelem megértéséhez.

Az üres sírral szembesülő asszonyoknak még nem az ószövetségi szavak jutnak eszükbe, hanem az, amit Jézus maga mondott korábban a feltámadásáról (Lk 24,6–8).¹¹ Viszont ugyanabban a fejezetben az Emmaus felé igyekvő tanítványoknak már Mózes és a próféták könyvei alapján bizonyítja az ismeretlen útítárs, hogy „mindezt el kellett szenvednie a Krisztusnak, és így kellett megdicsőülnie” (Lk 24,26–27). Igaz, hogy ezek az információk csak visszafele kerülnek a helyükre: a szemeket megvilágosító lélek az, aki segít helyre tenni az információ-töredékeket, és így retrospektív módon összeáll a kép. De így utólag is rendkívül fontos volt az, hogy az Ószövetség régi szövege, az útikalauz, és a jelenkori események kapcsolódjanak egymáshoz.

És itt van a kulcs! A helyzet az, hogy a mai teológiai ismereteink alapján, amelyre évezredes útkeresésen át eljutott az egyház, az Ószövetségre (és általában a Szentírásra) már nem úgy tekintünk, mint aminek minden ponton szükségyszerűen kapcsolódnia kellene a világ eseményeihez. A szó szerinti értelem előtérbe állításával (amely erőteljesen jelentkezik a reformátori hermeneutikában is, de különösen a felvilágosodás utáni exegézisben) a teológia túllépett azon a ponton, hogy a Zsolt 16 és az apostoli kor eseményei között valami szükségyszerű kapcsolatot keressen. Nemcsak nem keresi ezt a kapcsolópontot, hanem úgy látja, hogy nincs is szüksége erre, nem is számol ezzel. A mai teológiai ismereteink alapján tehát nemcsak kérdéses a Péter korában még általánosan elfogadott hermeneutikai alapelv, hanem nincs is szükség rá. Konkrétan: nemcsak idegen a mai gondolkodásunktól, hogy a 16. zsoltárt összekapcsoljuk Krisztussal (a fent jelzett problémák miatt), hanem szükségünk sincs arra, hogy ehhez ragaszkodjunk.

Miért? Az egyház evangéliumának az áthagyományozásában két dolog között világosan kell látnunk a különbséget. Egyrészt az egyháznak van egy üze-

¹¹ Talán azért, mert a női (ószövetségi) írásértelmezés eleve kényes téma lenne?

nete, egy *állítás*a, másfelől van egy *argumentáció*ja. Az állítás az, hogy Jézus Krisztus meghalt, és Isten feltámasztotta és felmagasztalta őt. Az argumentáció az a gondolatrendszer, ahogy ezt az eseményt utólagosan a mindenkori egyház a maga Szentírás-szemléletén keresztül értékelte és értelmezte. Az állítás nem az argumentáción alapszik. Vagyis Krisztus feltámadása nem azon áll vagy bukik, hogy a Zsolt 16-ot Péterhez hasonlóan magyarázzuk-e, vagy sem. Az argumentáció – ahogy ezt az újszövetségi beszámolók lépten-nyomon hangsúlyozzák is – csak utólag, később született meg. Az állítás történeti tényeken alapszik, amelynek tanúi vannak (vö. 1Kor 15,5–8). Az állítás éppen ezért, mint minden történelmi tény, időtlen. Az argumentáció viszont magán hordozza egy kor szemléletét, egy csoport ideológiáját. Az egyház története során az argumentáció állandóan változik. Az újszövetségi szövegek egyházára éppúgy igaz ez, mint a mai egyház és teológia szemléletére. Az állítás, a történeti tényeken és tanúságtételre alapuló „Krisztus feltámadt”-evangélium viszont nem változik. Ha tisztán látjuk és tudatosítjuk magunk számára az állítás és az argumentáció közötti különbséget, akkor ezzel a szabadsággal állíthatjuk a saját argumentumainkat az egyház örök üzenetének, állításának a szolgálatába. Nem az argumentáció iránti hűség jelenti az egyházhoz való hűséget, vagyis nem az, ha Péter vagy Pál korhoz kötött hermeneutikai elveit követve végezzük a mai exegézisünket, hanem az, ha hozzájuk hasonlóan, a lényegénél fogva időhöz (és korhoz) kötött, alkalomszerűen megnyilvánuló szent lélek hatására, megtaláljuk az időtlen üzenethez a saját korunk számára is meggyőző argumentumokat.

Mai történetkritikai paradigmánkon belül tehát nem tudjuk elismételni a Péter apostol pünkösdi zsoltárexegézisét, de nincs is szükségünk erre. Ezzel nem kérdőjelezem meg az ApCsel 2-ben megjelenő lélek munkáját. Sőt inkább komolyan veszem azt, amit a Szentlélek által szólt beszédről általában mond az Írás: „megadatik abban az órában...” (Mk 13,11; Mt 10,19; Lk 12,11–12). Ez az „abban az órában” pedig pontosan az időhöz kötöttséget és nem az örök aktualitást jelenti.

2. Ószövetség és feltámadás

Ahogy fentebb már szó volt róla, a mai olvasó számára nem csupán a Krisztus feltámadásának ószövetségi megjelenése kapcsán merülnek fel kérdések, hanem általában a feltámadástematika ószövetségi összefüggésében is. A reformáció korában Kálvin még a hagyományos újszövetségi Ószövetség-olvasat értelmében vonja le következtetését. Hosszú oldalakon keresztül bizonyítja azt, hogy a feltámadás gondolata már ismert volt az Ószövetség idején is. A különbség mindössze annyi, hogy az Ószövetség idején még

„[...] senkinek nem adatott olyan értelem, amelyen a kor sötétsége bizonyos mértékig meg nem látszana.”¹²

¹² *Institutio* II. 11,4.

Nem ad választ viszont arra, hogy ez a „feltámadáshit” miképpen viszonyul olyan szövegekhez, amelyek azt sejtetik, hogy az Ószövetség idején valójában más volt a halál utáni életről vallott elképzelés.

Az igazság az, hogy az Újszövetség szövegeiből is ismert, eszkatologikus értelemben vett feltámadásképzet csak az Ószövetség legkésőbbi rétegeiben jelenik meg. Dán 12,2-ben ezt olvassuk:

1 Abban az időben eljön Mikáél, a nagy vezér, aki a te néped mellett áll. Nyomorúságos idő lesz az, amilyen nem volt, mióta népek vannak, addig az időig. De abban az időben megmenekül néped, mindaz, aki be lesz írva a könyvbe. 2 Azok közül, akik alusznak a föld porában, sokan felébrednek majd: némelyek örök életre, némelyek gyalázatra és örök utálatra. 3 Az okosok fényleni fognak, mint a fénylő égbolt, és akik sokakat igazságra vezettek, mint a csillagok, mindörökké. 4 Te pedig, Dániel, zárd be ezeket az ígéseket, és pecsételd le ezt a könyvet a végső időkhöz. Sokan tévelyegnek majd, de az ismeret gyarapodik.

Az Ószövetség e legkésőbbi irata (Kr. e. 165 körül), az ókori zsidó apokaliptika szülte Dániel könyve az egyetlen olyan szöveg, amely expliciten beszél a feltámadásról abban az eszkatologikus értelemben, ahogy ezzel az újszövetségi irodalomban is találkozunk.¹³ A feltámadás itt egy hosszú és kegyetlen üldöztetés záróakkordjaként jelenik meg. Ugyanakkor ez az első szöveg, amely egymástól megkülönbözteti a feltámadók sorsát: örök életre és örök gyalázatra. Az örök élet (*hayé olám*) gondolata csak itt fordul elő. Dán 12,7-ben említett „örökké élő Istenhez” hasonlóan a feltámadtak ugyancsak egy végleges állapotba kerülnek, ellentétben az ismert ciklikus-mitologikus világkép koncepciójával.¹⁴

A halál és halál utáni élet képzetének tárgyalásánál fontos tekintettel lenni arra, hogy az „élet” és „halál” fogalmakat a bibliai szöveg alapvetően kétféle értelemben használja: szó szerinti és metaforikus értelemben. Szó szerinti értelemről beszélünk akkor, amikor egy biológiai-fizikai törvényszerűséget örökít meg (1Móz 43,28; 45,26). Metaforikus értelemről van szó akkor, amikor az élet-halál nem a biológiai létre vonatkozik (3Móz 18,5;¹⁵ 5Móz 8,3¹⁶).

¹³ Még ez a kései szöveg sem egészen új gondolatot jelenít meg abban az értelemben, hogy a feltámadás és szabadulás képzettársítása itt is mélyen az ószövetségi hagyományban gyökerezik. Lásd ezzel kapcsolatban Kató Szabolcs Ferenc: Dán 12: Feltámadás. Forradalmi gondolat, vagy „csak” üdvígére? In: Szávay László, Gér András László, Jenei Péter (szerk.): *Hegyen épült város*. L'Harmattan, Budapest, 2016, 35–41.

¹⁴ A Dániel könyve gyakran folyamodik mitologikus képzetekhez, és azokat értelmezi újra.

¹⁵ Órizzétek meg rendelkezéseimet, döntéseimet, mert aki megcselekszi azokat, él általuk. Én vagyok JHVH!

¹⁶ Sanyargatott és éheztetett, de azután mannával táplált, amelyet nem ismertél, és atyáid sem ismertek. Így adta tudtadra, hogy nemcsak kenyérrel él az ember, hanem mindazzal él az ember, ami az JHVH szájából származik.

A halál etiologikus (eredettörténeti) magyarázata az ismert 1Móz 3,19-hez kötődik:¹⁷ *Orrod (’ap) verejtékével egyél kenyeret, míg visszatérsz a földbe (’²dámâ), mert abból vétettél. Mert por (’ápār) vagy, és visszatérsz a porba!* Érdekes az, hogy a *visszatérés (šáb)* nem az életbe való visszatérést jelenti, hanem a halálba. Mintha azt sugallaná, hogy az élet egy rövid időszak, amelyet az ember az eredeti otthonától távol tölt. Az 1Móz 3,19 a teremtéstörténet tágabb összefüggéseibe illeszkedik. Az 1Móz 2,7 szerint JHVH Isten az embert *a föld porából (’ápār)* [formálta], *és élet leheletét lehelte orrába (’ap). Így lett az ember élőlényé (nepeš hayyá).* A párhuzamos szóhasználat azt jelzi, hogy a halál nem más, mint a teremtés visszafordítása.¹⁸

Régi vita tárgya, hogy az 1Móz 3 szerint vajon a halandóság eredetileg is része volt-e teremtésnek, vagy pedig a visszatérés az engedetlenség révén jött be a képbe? Az 1Móz 3 elbeszélése rendkívül komplex szimbólumrendszerrel dolgozik, és ezért nem egyszerű erre megadni a választ. Mindenesetre van némi támpontunk ebben a tekintetben. Az ókori világ gondolkodási rendszerében az emberi és isteni világot egymástól éppen a halandóság tekintetében lehet megkülönböztetni. Az istenek abban térnek el az emberektől, hogy ez utóbbiakkal szemben ők halhatatlanok. Az isteneket is valamikor megalkották (vagy megszülték) az ősisztenek, de ettől kezdve örökké élnek. Az 1Móz 2–3 alapján azt tartom valószínűbbnek, hogy a bibliai szemléletben a halhatatlanság valamilyen formában a teremtett ember osztályrésze volt. *Az amely napon eszel, bizonynal meghalsz* (2,17), vagy még inkább az 1Móz 3,4 – *ne együnk..., ne hogy meghaljunk* – azt sugallná, hogy a halál nem a teremtettséghez, hanem az evéshez, pontosabban az engedetlenséghez kapcsolódik.¹⁹

Az 1Móz 3 elbeszélése szerint az isteni és emberi természet közötti különbséget nem az örök élet, hanem a (minden)tudás adja. A kígyó szavait, „amely napon esztek, olyanok lesztek, mint egy isten: tudni fogjátok a jót és a rosszat” (1Móz 3,5), később Isten is megismétli az 1Móz 3,22-ben: *Íme, az ember olyan lett, mint egy közölkünk* (vagyis mint egy ²lohím). Aztán hozzáteszi: *azért, hogy ki ne nyújtsa a kezét, hogy szakítson az élet fájáról és örökre éljen*, elbocsátotta JHVH Isten őket Éden kertjéből. Az élet és a tudás más fán terem. A mindentudás ugyan isteni tulajdonságokat kölcsönöz az embernek, de nem ad örök életet. Ehhez az életfához kell ismét visszatálnia az embernek. Vagyis a halál nem egyszerűen a teremtett fizikai léthez, hanem az életfától való elzáráshoz kötődik.

¹⁷ A történet kardinális jelentőségű az élet-halál bibliai értelmezése szempontjából. A feltámadásról szóló legrészletesebb tanításában (1Kor 15) Pál is erre a fejezetre utal vissza.

¹⁸ Egy másik analógia, amely a teremtést a születéssel kapcsolja össze, így mondja el: az ember az anyja méhéből jött ki, és oda tér vissza (Jób 1,21; vö. Zsolt 139,15; Préd 5,15). A föld alatti születés gondolat, mögött is a teremtéstörténet földből való teremtésének egy, az ókori Közel-Keleten jól ismert variációja rejlik. Vö. Balogh Csaba: Teremtés és születés. A Zsoltárok 139,13–16 antropológiai kérdései. In: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 3. (2012), 9–36.

¹⁹ Az „eszél és meghalsz” motívum azért meghökkenítő, mert a bibliai felfogásban az „evés” és „kenyér” erőteljesen az „élettel” vannak összefüggésben. Miközben az ember eszik, hogy életben maradjon, folyton arra kell emlékeznie, hogy meg fog halni.

Bibliakutatók felhívják a figyelmet arra, hogy az 1Móz 2–3 valamilyen formában a jeruzsálemi templom szimbólumrendszerét veszi át, ebben gondolkodik.²⁰ A jeruzsálemi zsoltárokból ismert istenhegy, az isteni kert, a mindenkor dúz növényzetű, buja „Libanon”, az erdő és a karmel,²¹ amelyhez az utat oltalmazó kerubok őrzik, számtalan eleme visszaköszön az Éden-kerti történetben. A bejárat keleten van, az ember pedig az Édentől keletre, más fordításban az Éden, vagyis Isten *előtt*²² éli az életét. Ha ezen a templomi szimbólumrendszeren keresztül nézzük a történetet, az élet és halál kifejezések konnotációja is többértű: az élet (életfa) nemcsak a biológiai létet jelenti, hanem a metafizikai létet is. A halál nemcsak a biológiai halál, hanem az isteni parancsnak való engedetlenség azonnali következménye is (vö. *amely napon...*). A narratíva a maga reálisnak tűnő, de a realitáson mégis túlmutató diffúz nyelvezetével éppen azt érzékelteti, hogy a bibliai gondolkodásban valójában nemcsak nehéz éles különbséget tenni egy fizikai és egy spirituális (metaforikus) élet-halál-értelmezés között, hanem – bizonyos szövegek esetében legalábbis – egyáltalán nem célszerű. Ez a különbség épp az lenne, amelyet szeretnénk vonni a sírba eltemetett holttest és az ehhez a mozzanathoz kapcsolódó hit (vagy hiedelem) közé. A látható, empirikus és a láthatatlan, hitben létező világ között nincs éles választóvonal. A szimbólum (élet, halál, por, föld, stb.) egyszerre kézzelfogható és elvont.

Az 1Móz 3 történetében a nőnek és a férfinak mondott ígélet/átok egyszerre hordozza az élet és a halál üzenetét. Éva *hannvá*, minden élő anyja lesz, Ádám pedig visszatér az *‘a dāmá*-ba.²³ Érdemes felfigyelni arra, hogy a második teremtéstörténetben a születés gondolata nem része kezdettől fogva az ember teremtett mivoltának. A születés az engedetlenség (az ún. bűneset) után kerül be a képbe. Úgy vélem, hogy ez a sorrend egyáltalán nem véletlen. A feleségből (nőből) akkor lesz anya, amikor az isteni parancs iránti engedetlenség következményeképpen a halál reális perspektívává válik. Eddig csak feleség volt (*‘iššá* az *‘iš* mellett), a férfi testének része, mostantól *hannvá* lesz, Éva, minden élő anyja.²⁴ Az elkerülhetetlen halál küszöbén azzá a csatornává válik, amelyen keresztül Isten tovább végzi az életet adó, áldó, teremtő munkáját.²⁵ Úgy tűnik, hogy az 1Móz 2–3 teológiája szerint a gyermek Isten B terve volt. Az események ala-

²⁰ Vö. Levenson, Jon D.: *Resurrection and the Restoration*, 90.

²¹ A *karmel* név valószínűleg a *kerem* „kert” és *‘el* „isten” szavakból tevődik össze. A 8. századi Ézsaiás próféta egyik gyakori Jeruzsálemmel kapcsolatos szimbóluma (vö. Ézs 2,13; 9,17; 10,18.34; 22,8; 29,17; 32,15; 33,9; 37,24). Ld. még Stolz, F.: Die Bäume des Gottesgartens auf dem Libanon. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 84. (1972), 141–156.

²² A *qedem* héber kifejezés mindkettőt jelenti: „kelet” és „előtt”.

²³ A nőre és férfitra vonatkozó átok egyértelműen összekapcsolódik. Mindkettőben megjelenik a kín (*‘iššabôn*, 1Móz 3,16 – szülés kínja, 3,17 – a földművelés kínja).

²⁴ A bibliai szövegekben a jól ismert névváltoztatás első példája ez. A névváltoztatás mindig egy sorsváltozást, az életcél megváltozását is jelent.

²⁵ Közismert az, hogy az áldás annak alapvető gondolata szerint az élet folytatására, konkrétan a születésre vonatkozik. Ld. továbbá 1Móz 4,1, amely szerint Éva ezt mondja: Férfit alkotam (*qanā*) JHVH-val. Ez az aktus eddig JHVH kizárólagos tevékenysége volt.

kulása miatt az ember meg fog halni, de előtte a „mag” és „fiak” szülése révén továbbadja az életet, amelyet meg nem tarthat, és amely fölött nem rendelkezik.

Az 1Móz 3 tehát egy kettősséget hordoz: az átok és áldás együtt van jelen. Az ember *meghal*, visszatér a porba, másrészt viszont tovább *él* az utódaiban. Ez a gondolat az Ószövetség egyik alapszemléletét tükrözi az élet-halál tematikában. A porba visszatérő ember és az utódaiban tovább élő ember. A halállal kapcsolatban ezt a szemléletet képviselik azok a narratív szövegek, amelyek eufemisztikusan arról beszélnek, hogy valaki „lefekszik az ő atyáival / atyái közé” (*šakab 'im 'abotán*).²⁶ A *šakab* ige az alvással kapcsolatos lefekvésre vonatkozik.²⁷ Hangsúlyos itt az, hogy az atyákkal (*'abot*), vagyis az ősökkel, a korábbi generációval alszik.²⁸

A fiak (*bānīm*) viszont élnek, amely a fenti eufemisztikus halálgondolat ellenpárja. A meghalt ember tovább él az utódaiban, a fiakban. Ez az oka annak, hogy az utód születése, illetve a meddőség kérdése az Ószövetségnek az egyik központi kérdésévé vált.²⁹ Az ókori (nem kimondottan ószövetségi) világban az utódok továbbélése is a porba alászálló ember élete volt. Ezt nem csupán a Gen 3 narratívája érzékelteti (Éva megszüli az életet), hanem a nyelv a maga plasztikus képiségevel is.³⁰ Az ókori Közel-Kelet világában a „test” (*bāšār*), „csont” (*'ešem*), „vér” (*dām*) a társadalmi életből átvett kifejezések, metaforák, amely a szó szerinti értelmén túl a társadalmi kapcsolatokat is jelölhetik.³¹ Amikor tehát valaki azt mondja, hogy az apa tovább *él* a fiúban, vagyis valójában nem halt meg, akkor ez a héber (vagy a közel-keleti) nyelvi gondolkodás szintjén tényleg így van. Izrael a halála után is tovább *él*. Izrael fiai nem más, mint maga Izrael, ahogy a bibliai szövegek ezt a két fogalmat valóban felváltva hasz-

²⁶ 1Móz 47,30; 5Móz 31,16; 2Sám 7,12; 1Kir 1,21; 2,10; 11,21.43; 2Kir 10,35 stb. Van olyan vélemény, mely szerint ez a családi temetkezés szokására vonatkozott (együtt temetkezni az ősökkel). De kétségtelen, hogy ez az etimológia nem minden esetben értendő szó szerint (pl. Jéhu ősei nem ugyanazon a helyen nyugszanak, ahová őt temették; vö. Mózes is, 4Móz 27,13). Az eufemisztikus kifejezés értelme ennyi: elaludt, mint az ő atyái. Ehhez hasonló a „takarított az ő népéhez” (*ne'asep 'el 'ammán*). Vö. 1Móz 25,8.17; 35,29; 49,29.33; 4Móz 20,24.26; 27,13; 31,2; 32,50. Ez utóbbi metafora mögött talán az aratás metaforája áll (vö. Jób 5,26).

²⁷ 1Móz 28,13; 1Kir 21,4. A halottak alvása az ókori Közel-Keleten általánosan elterjedt koncepció.

²⁸ Van olyan értelmezés, mely szerint a halottak lelkeit jelölő héb. *'ob* kifejezés a héb. *'ab* „atya” szó egy változata.

²⁹ Említeni lehetne itt egy másik variációt is, ahol arról beszél, hogy a név (*šēm*) tovább él (pl. Péld 10,7). A név és a személy közötti mágikus kapcsolat ismét egy tipikus ókori koncepció. A levírátus házasság számunkra furcsa rítusa is ezzel a koncepcióval van összefüggésben (5Móz 25,6; Ruth 4,10).

³⁰ Az 1Móz 2–3 narratívái tulajdonképpen plasztikus formában „historizálják” a nyelvi képeket. Pl. az 1Móz 2,21–24 előbb egyfajta tényleges történésként leírja, hogy JHVH kiveszi a csontot az emberből, és élettársává formálja, amely mintegy a 23–24. vers magyarázata akar lenni: miért mondják azt, hogy a férfi és a nő egy csont és test (szociális értelemben). Hasonló a helyzet a földből és porból való teremtés motívumával is: előbb narratívásként bemutatja az eseményt, majd hivatkozik a köznyelvből a „porba” való visszatérés nyelvi képére.

³¹ Vö. 1Móz 29,14; 37,27; Bír 9,2; 2 Sám 5,1; 19,12-13.

nálják is.³² Amikor pedig JHVH megnyitja valakinek a terméketlen méhét, akkor nem kisebb csodát hajt végre, mint életet teremt a halálból.

Miért fontos ezt hangsúlyozni a feltámadástematika összefüggésében? Azért, mert ebben az ószövetségi élet-halál koncepcióban nemcsak, hogy nincs szó feltámadásról, hanem a gondolatrendszer maga eleve *kiszárja* azt. Ha valaki halála után tovább él, akkor valójában nem halt meg. Ha nem halt meg, akkor nincs miből feltámadnia. Ebben a jobb híján kollektívszemélyiség-koncepciónak nevezett gondolatkörben tehát a feltámadás nem jöhet szóba. A rendszer belső logikája ellentmond a feltámadásképzetnek.

Az Ószövetségen belül van egy másik halálképzet is, amelyben az individuális szemlélet sokkal erőteljesebben jelentkezik. Ezekben a szövegekben visszatérő gondolat a halottak birodalma, a seol (*šē'ól*). Az általános vélekedéstől eltekintve a *šē'ól* kifejezés nem túlságosan gyakori: mintegy 63 versben jelenik meg. A seol minden esetben egy elrettentő hely, a megszemélyesített halál vagy pontosabban halál*félelem*, amellyel valaki vagy önmaga sorsáról vall, vagy másokat riogat. A seol-képzet viszont nem része az ószövetségi standard narratíváknak és tanító szövegeknek.³³ Az ószövetségi szerző nem mond olyat pl., hogy meghalt Ábrahám jó vénségben, és lement a seolba. Mondhatjuk azt, hogy a seol-képzet csak bizonyos típusú szövegekben fordul elő, amelyeknek a nyelvezete erősen metaforikus, költői: siratóénekekben, panaszimákban vagy hálaadó zsoltároknak.³⁴ Akár így is mondhatjuk, hogy a seol-képzet egy mitikus-szimbolikus vallásos nyelvezet része, ahol a legtöbb kapcsolópontot találjuk az ókori izraeli és más rokon közel-keleti népek alvilágról szóló vallásos képzeteivel.

E szövegek többségében a seol nem is konkrétan a halált, hanem súlyos betegséget, veszedelmet vagy valamilyen tragikus helyzetet jelöl individuális vagy kollektív értelemben. A Zsolt 30,3–4-ben például ezt mondja a súlyos betegségből meggyógyult ember:

JHVH, Istenem, hozzád kiáltottam,
és te meggyógyítottál engem!
JHVH, felhoztál engem a seolból,
fölélesztettél (hāyâ pi.) a sírba szállók közül.

A *hāyâ pi.* egyaránt kifejezi azt, hogy „életre kelt” és „meggyógyít”, úgy ahogyan a „súlyos betegnek lenni” és „seolba szállni” hasonló gondolatot fed (vö. 5Móz 33; 1Sám 2,2; 2Kir 5,7).³⁵

³² Bizonyos szövegekben a születés és meghalás „helye” ugyanaz: a föld mélye (Jób 1,21; Préd 5,15). A „porból lenni” gondolat mögött egy komplex föld alatti teremtésteológia húzódik meg. Vö. Balogh Csaba: *Teremtés és születés*, 9–36.

³³ Vö. Johnston, Philip S.: *Shades of Sheol*, 69–86; Levenson, Jon D.: *Resurrection and the Restoration*, 90.

³⁴ Pl. 1Móz 37,35; 42,38; 2Sám 22,6; Jób 7,9; Zsolt 6,6; Ézs 5,14; 14,9.11.15 stb. Ugyanez érvényes a 4Móz 16,30.33-ra is, ahol egy prófécia költői kontextusában jelenik meg.

³⁵ Ennek fényében az ószövetségi vagy újszövetségi gyógyítástörténetek egyúttal „feltámasztástörténetek” is.

Nemzeti szinten a babiloni száműzetés súlyos tragédiája hasonló ahhoz, mint mikor valaki a seolba jut. A seol alapjáig ereszkedő Jónás egy személyben saját népének nemzeti tragédiáját szimbolizálja (Jón 2,3).³⁶ Hasonló gondolatot elevenít fel Hab 2,5 próféciája a Júdát fogságra vivő Babilonról:

Szélesre tátja torkát, mint seol,
és mint Halál nem lakik jól.
Magához ragad minden nemzetet,
magához gyűjt minden népet.

Az otthonnal szemben az az idegen ország, ahová száműzték Izrael népét, tisztátalan föld (Ézs 22,18; Ám 7,17; Ezék 4,13), akárcsak a seol, a halottak temetőhelye. Ezek után nem véletlen, hogy a száműzetésből való hazatérés nem más, mint visszatérés a seolból. Olyan élmény, mintha a holtak keltek volna életre (Ézs 25,7-8; Ezék 37; Hós 13,14). Ézs 26,19 a fogságból való hazatéréssel kapcsolatban írja:

Keljenek életre hallottaid,
holttesteim támadjanak fel!
Ébredjete és ujjongjatok, kik a porban laktok!
Mert harmatod a világosság harmata,
és a föld visszaadja az árnyakat.

A seolból való visszatérés mint koncepció tehát megjelenik az Ószövetségben, mégpedig szimbolikus értelemben: a halálos betegségből, veszedelemből, tragikus élethelyzetből való felépülés. Az, hogy a fogságból való hazatérés már nem ugyanaz a generáció, mint amely fogságra ment, valójában egyáltalán nem jelent problémát abban a bibliai szemléletben, amelyről korábban már szó volt.

Viszont paradox módon, a seolból való visszatérés gondolata éppen azért válik fontossá, mert ez annak a kornak a hitvilágában ez az abszolút lehetetlen szinonimája volt. Magyarán: a halálból való feltámadás nem a világ legtermészetesebb dolga, hanem a világ leglehetőlenebb feladványa volt, amely – még ebben a szimbolikus értelemben is – csak JHVH csodálatos beavatkozása révén és csak kiváltságos esetekben, bizonyos személyeknek jutott osztályrészül. Ennek a mitologikus-metaforikus világnak a képzetén belül is tehát a természetes az, hogy az ember a seolba kerül, és nem az, hogy kiszabadul onnan.

A téma kapcsán meg lehetne említeni még azokat az ószövetségi csodatörténeteket is, amelyekben egy halott ember feltámasztásáról van szó.³⁷ Nyilván-

³⁶ A Jónás könyvéhez hasonló metaforát használ Jer 51,34 is: *Benyelt engem, megemésztett engem Nabukodonozor, a babiloni király, üres edénnyé tett engem, benyelt engem mint a sárkány, betöltötte a basát az én csemegéimmal, és kivetett engemet.* Jónás „hala” és Jer 51 babiloni sárkánya ugyanazt a veszedelmes mitologikus tengeri sárkányt jeleníti meg.

³⁷ Ld. a súnemi asszony fiának a feltámasztása (2Kír 4,8–37); az Elizeus teteme mellé temetett ember feltámadása (2Kír 13,21). Ugyancsak ide tartoznak azok a rendkívüli történetek, ahol embereket elragad Isten a földről (Énók – 1Móz 5,24; Illés – 2Kír 1).

való, hogy a feltámasztás ezekben az esetekben sem az örök élet állapotának létrehozását jelenti, hanem egy-egy csodatevő Isten emberének, pontosabban közvetett módon magának Istennek a halál feletti uralmát hirdeti. Ezzel viszont mégsem tagadja azt, hogy halála után az ember a föld porává válik, sem azt nem sugallja, hogy a feltámadás minden ember osztályrésze lenne.

Kétségtelen viszont, hogy ez az ószövetségi metaforikus retorika behozza azt a gondolatot, hogy JHVH az élet ura.³⁸ És egy olyan eszmerendszerben, ahol a világ rétegződése (égi, földi, földalatti) az istenek rétegződését is jelentette, ezt a koncepciót nem tekinthetjük elhanyagolható teológiai fejleménynek. A seolból való megszabadítás eredeti metaforikus képe nyitva marad a későbbi generációk értelmezése előtt. A Dán 12,2 már az utolsó ószövetségi stádium, amely megteszi azt a merész (apokaliptikus) hermeneutikai lépést, hogy a metafora képlékeny nyelvi anyagát historizáló nyelvezetté gyúrja át. Nem hagyhatjuk viszont figyelmen kívül, hogy ez egy tágabb folyamat része, amelynek keretében több más ponton is megtörténik ugyanaz a paradox lépés: miközben az apokaliptikus hermeneutika erőteljesen szimbólumokkal dolgozik, historizál korábbi prófétai-költői metaforákat.³⁹

De mondhatjuk-e azt, hogy az egyetemes feltámadáshit a maga eszkatologikus értelmében csupán a hermeneutikatörténet következménye? Ha az Ószövetség keretein belül maradunk, aligha mondhatunk ennél többet. Az egyház evangéliumhirdetésének a legerősebb pillére nem önmagában véve az ószövetségi ígéret volt. A legerősebb pillér a Krisztus feltámadása mint történelmi esemény. Ez a történés az, amely valóban alapvetően új fénybe helyezte az egész ószövetségi retorikát, és amely reális alapot teremtett annak a hitnek, amely a feltámadás kérdéséhez korábban csak metaforikus összefüggésben mert hozzányúlni. A Krisztus feltámadásának a fényében viszont abszolút új lehetőség nyílik az ószövetségi referenciák újraértelmezésére. És ezzel a lehetőséggel, a feltámadt Krisztussal találkozott újszövetségi tanúk bizonyágtétele nyomán, a Szentlélek „ebben az órában” adott megvilágosító hermeneutikája alapján a mindenkori keresztyén egyháznak is élni lehet, és küldetésénél fogva élnie is kell.

Felhasznált irodalom

- Balogh Csaba: Teremtés és születés. A Zsoltárok 139,13–16 antropológiai kérdései. In: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 3. (2012), 9–36.
- Engny Sándor: *Halál és élet. Ószövetségi összefüggések*. Hernád Kiadó, Sárospatak 2015.
- Fritz, Michael M: „...und weinten um Tammuz“: *Die Götter Dumuzi-Ama'ušumgal'anna und Damu*. Alter Orient Altes Testament 307. Ugarit-Verlag, Münster 2003.

³⁸ Vö. Johnston, Philip S.: *Shades of Sheol*, 238.

³⁹ Így pl. Jeremiás 70 évre vonatkozó jövendöléseit Dán 9 szó szerint kezdi el értelmezni, és hasonlóan tesz Ézs 10 eredetileg Asszíria-ellenes próféciáival is, amelyben a korábbi költői metaforák és szimbólumok konkrét történelmi eseményekké válnak.

- Hays, Christopher B.: *A Covenant with Death. Death in the Iron Age II and Its Rhetorical Uses in Proto-Isaiah*. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2015.
- Johnston, Philip S.: *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*. InterVarsity Press, Westmont, IL 2002.
- Kató Szabolcs Ferencz: Dán 12: Feltámadás. Forradalmi gondolat, vagy „csak” üdvígéret? In: Szávay László, Gér András László, Jenei Péter (szerk.): *Hegyen épült város*. L'Harmattan, Budapest, 2016, 35–41.
- Komoróczy Géza: „Fénylő ölednek édes örömeben”. *A sumer irodalom kistükré*. Európa, Budapest 1983.
- Levenson, Jon D.: *Resurrection and the Restoration of Israel. The Ultimate Victory of the God of Life*, Yale University Press, New Haven 2006.
- Mettinger, Tryggve N. D.: *The Riddle of Resurrection. “Dying and Rising Gods” in the Ancient Near East*. Coniectanea Biblica. Old Testament Series 50. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2001
- Spronk, Klaas: *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Alter Orient Altes Testament 219. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1986.
- Stolz, F.: Die Bäume des Gottesgartens auf dem Libanon. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 84. (1972), 141–156.

* * *

Resurrection is one of the central topics in Christian theology, widely discussed within both christology and anthropology. This idea deriving from the New Testament is deeply rooted in Old Testament texts, or, more precisely, in a particular interpretation of those texts. However, this later approach of the New Testament and contemporary Judaism to Old Testament passages speaking about resurrection raises significant questions for current Christian readers who, on the one hand, are familiar with the historical-critical reading of the Bible, and, on the other, strive to be faithful to their tradition. This paper seeks for answers concerning the discrepancy between a responsible exegetical enterprise and the fidelity towards the ecclesial tradition. It maintains that the current reader needs to distinguish between the statement of Christian theology (“the Lord has risen”) and its argumentation (based on Old Testament references). The statement is primarily rooted in the personal experience of eyewitnesses, while the argumentation bears all signs of contemporary time bound hermeneutics.

Keywords: resurrection, life after death, Christian hermeneutics, Old Testament in the New Testament