

PRÓFÉTÁK PÁLNÁL ÉS MÁTÉNÁL,  
AVAGY AZ APOSTOL TEOLÓGIÁJÁNAK NYOMAI  
AZ ELSŐ EVANGÉLIUMBAN

Kókai Nagy Viktor  
Budapest

TARTALOM: 1. A mátéi gyülekezet helyzete; 2. Pál tanítása a prófétálásról;  
3. Máté tanítása a prófétákról; 4. Próféták, vagy tanítók?

Sokak számára talán alapvetően disszonánsnak tűnhet egy olyan megközelítés, amely Máté evangéliumának tanítását a páli teológiával veti össze. Ennek oka a protestáns ortodoxia gondolkodásában keresendő, ahol történtek már erre kísérletek, mint ahogyan az ebből a törekvésből levont konklúziók tévessége is sok esetben bizonyítást nyert. Mégis, ennek a hatástörténeti tehernek a tudatában is úgy véljük, érdemes eltöprengeni a témán, bármilyen következtetéseket vonjunk le a cikk végén. Elsőként azt vizsgáljuk meg, történetileg elképzelhető-e, hogy Pál tanítása a mátéi gyülekezetben megjelent és annak teológiájára hatást gyakorolt. Másodszor arra a kérdésre kell válaszolnunk, miként vélekedett Pál a prófétálásról, majd nagyító alá kell vennünk Máté véleményét ugyanerről a kérdésről. Végezetül össze kell vetnünk ezt a két véleményt és felmutatni a közös gondolatokat, illetve választ találni arra, miként formálódik az egyház történetében a próféták alakja ebben a néhány évtizedben, ami az evangélium keletkezése és Pál működése között fennáll.

## 1. A MÁTÉI GYÜLEKEZET HELYZETE

A mátéi gyülekezet homogenitásának kérdése nagyon fontos témánk szempontjából. A kutatók már régóta felfigyeltek az evangéliumban megjelenő ellentmondásokra. Miért van az evangéliumban kétfajta missziói parancs (10,5k; 15,24 / 28,18 – 20; 24,14)? Az egyik csak Izraelre irányul, a másik univerzalitást parancsol. Ezzel összefüggésben azonban utalnunk kell arra a nézőpontra is, amelyik a Mt 10,5k-et sem úgy értelmezi, mint ami leszűkíti a missziós tevékenységet Izraelre, hanem úgy, mint ami éppen Izrael missziójára is felszólít, mivel ez is fontos eleme volt Jézus eredeti igehirdetésének. A tanítványok ezek szerint tehát misszionáriusok minden nép számára, különös tekintettel Izraelre.<sup>1</sup> Ugyanez a különbség észrevehető a Tóra értelmezésben is, míg az 5,17 még a legkisebb parancsolat betartását is előírja, addig az aranyszabály (7,12), ill. a szeretet kettős parancsa (22,36-40) ugyancsak a népek felé való nyitásról tesz bizonyosságot. Hasonló módon Máté egyházképe is kettős, mint ahogyan azt az Isten országáról szóló példázatok tanúsítják (13. fejezet). Sőt, ez a kettősség figyelhető meg a végítélet témájában is (21,43; 22,7; 27,15 / 25,31-46; 25,31k). De erre találunk példát a gyógyításokról szóló történetekben is, miközben Jézus ellenvetés nélkül meggyógyítja a kafernaumi százados szolgáját közvetlenül a hegyi beszéd elhangzása után (Mt 8,5kk), vonakodik megtenni a kánaáni asszony lányának esetében, hivatkozva Izrael elsőségére (Mt 15,21kk). Az eltérések megválaszolására sokféle tézis született. Az első megállapítás, amit le kell szögeznünk, a különféle szövegek sorrendje az evangéliumon belül nem jelent időbeli különbséget az evangélista, illetve gyülekezete számára. Más szavakkal, amikor Máté leírja az egyik missziói parancsolat, a másikkal is egyetért, és tudatában van annak, hogy az is bekerül majd evangéliumába. A rendelkezésére álló anyagok között nem azok keletkezésének időrendisége volt a döntő, hanem az általa elképzelt és megalkotott elbeszélés menete, a „hellenista és zsidókeresztyén elképzelések egyenlőképpen oszlottak el tradíció és redakció között”.<sup>2</sup> Éppen ezért nem gondolom elfogadhatónak, hogy pl. a hegyi beszédben még nem lehet szó az univerzális missziói parancsról, mivel az majd csak a Mt 28 végén jelenik meg, hiszen mint ahogyan a gyógyítás-történetek is mutatják, az evangéliumon belüli sorrend nem mérvadó.

Mi okozhatta, hogy ezeket a különféle hagyományokat a mátéi gyülekezet és az evangélista maga is elfogadta? Erre válaszként szá-

<sup>1</sup> Vö. Frankemölle 1996: 101, a szerző Lohmeyer, *Der Apostelbegriff im Neuen Testament* című művére hivatkozik.

<sup>2</sup> Vö. Frankemölle 1983: 66.

mos értelmezés született, most csak néhány példára szorítkozunk. Volt egy olyan nézet, miszerint ezek az eltérések azzal magyarázhatók, hogy az evangélium mögött nem egy író feltételezünk, hanem csakúgy, mint a János evangéliuma mögött, egy írói kört (*K. Stendahl*). Feltűnik az a nézet is, hogy Máté evangéliumában a zsidókeresztyének pogányokat, ill. pogánykeresztyéneket integrálni akaró törekvése tükröződik (*C.W.F. Smith*), ami főleg az Isten országáról szóló hasonlatokból válik világossá. Ugyanakkor más, Máté szociális helyzetét tekintő alapvetőnek az ellentétes gondolatok (*contradictory ideas*) megértéséhez (*K. Tagawa*).<sup>3</sup> Volt, aki úgy gondolta áthidalni ezt a problémát, hogy két evangélistát látott a Máté evangéliuma mögött, az egyik Kr.u. 64-70 között írta meg az evangélium első, zsidókeresztyén verzióját, majd egy pogánykeresztyén szerző dolgozta volna azt át 70 és 115 között.<sup>4</sup> Illetve olyan nézettel is találkozunk (*K.W. Clark*), mely elgondolás szerint, az evangélium írója maga pogánykeresztyén volt, aki művét Szíriában írta, ahol már Pál idejében érzékelhetővé vált a pogánykeresztyének erőteljes jelenléte<sup>5</sup> így ebből adódnának az evangéliumon belüli ellentétek. A felsorolt kutatási eredmények alapján, de különösen is a bibliai ígék alapján, kijelenthetjük, hogy Máté szemében az egyház csakúgy, mint a gyülekezet *corpus permixtum*, amely kifejezés ebben az esetben nem csupán a bűnösök-megtértek vegyeségére vonatkoztatandó, hanem a gyülekezet származási összetételére is. Ezt tűnik alátámasztani az a tény, hogy éppen Antiochia, az evangélium keletkezési helye volt az a város, ahol számos pogány is csatlakozott a gyülekezethez. Ez azért nagyon fontos, mert a zsidó megújító mozgalmak gondolkodásának nem igazán képezte szerves részét a pogányok felé való nyitottság, befogadásuknak gondolatáról nem is beszélve, hiszen ők Izrael házáat akarták megújítani (vö. pl. qumrani közösség, zélóták).

Az Apostolok Cselekedetéből megtudjuk, hogy a jeruzsálemi zsidókeresztyén közösség kinyílása a misszió tevékenységében már a kezdet kezdetén számos hellenista zsidó embert szólított meg (ApCsel 6,1kk), akik bizonyosan rögtön nem váltak külön az ősgyülekezetten belül, de ezzel kezdetét vette egy differenciálódás.<sup>6</sup> Az is elképzelhető, hogy ez a differenciálódás már a palesztinai keresztyénségben két réteg kialakulásához vezetett és ebből az egyik szoros rokonságban állt a hellenista kegyességgel.<sup>7</sup> Ezt a tendenciát csak még inkább

<sup>3</sup> Wong 1992: 22kk; Wong részletes kutatástörténeti áttekintést ad könyvében, kezdve *Baur*tól egészen *Luzig* (2-27); Külön *Tagawa* nézetéhez in France 1984: 206k.

<sup>4</sup> Abel 1971: 142. 148. 151.

<sup>5</sup> Clark 1980: 110; vö. továbbá France 1984: 102kk.

<sup>6</sup> Holtz 1985: 105.

<sup>7</sup> Bultmann 1965: 5. 9kk.

erősítette, hogy Jézus tanításai meglepő intenzitással terjedtek számos hellenista városban (Damaszkusz, Cézárea, Tirusz, Szidón, Ptolemais és Antiochia) és nem csupán a zsidók, de a pogányok között is. Ezeken a helyeken az elhíntett mag jó termőföldet talált, mivel megoldási lehetőséget helyezett kilátásba a zsidók és pogányok közötti feszültségeke egy univerzális zsidóság formájában, ami kifelé nyitott volt.<sup>8</sup> Nem véletlen, hogy éppen evangéliumunk keletkezési helyén nevezték elsőként a csoport tagjait keresztényeknek (ApCsel 11,26).

„Máté ellentmondásokat összekapcsoló, interkulturális teológiája egy multikulturális gyülekezetnek íródott, melynek ugyanolyan teljes jogú tagjai voltak a zsidókereszténynek, mint a pogánykereszténynek”.<sup>9</sup>

Ezt a megállapítást csak alátámasztja az a tény, amiről az ApCsel 11,20kk is beszámol, hogy éppen Antiochia lett a kiindulási pontja annak a reformnak — bizonyosan összetétele miatt — ami végül, hosszú vita után, a pogánykereszténynek elfogadásához vezetett a zsidókereszténynek részéről, ennek a nyitásnak lett az eredménye az a levél, amiről az ApCsel 15,20kk-ben olvashatunk. Ebben a városban nagyon markánsan jelentkezik a hellenista zsidókereszténynek missziójának és a héberek missziójának, tehát a kétirányú misszió összetalálkozásának problematikája, hiszen az nyilvánvaló, hogy a város nem csupán az előbbi, de az utóbbi csoporttal is intenzív kapcsolatokat ápol, erre enged következtetni a Gal 2,11kk. Ebből a részből az is egyértelművé válik, amit az ApCsel 13,1 is állít, hogy Pál aktívan részt vett az antiochiai gyülekezet életében, ott tanított és missziós feladatokat látott el.

„A leginkább konfliktus terhes pont hellenisták és héberek között az Antiochiai gyülekezet maradt, mint az egyetlen keresztény gyülekezet, ahol a pogánykereszténynek mellett jelentős számú zsidókeresztény is tartózkodott. Elképzelhető, hogy a két csoport létszáma ugyanannyi lehetett”.<sup>10</sup>

Ha viszont a mátéi gyülekezet túlnyomóan pogánykeresztényekből állt, az is elképzelhető, hogy az üldözéseket sem a zsidóktól szenvedték el legfőképpen, hanem a pogányoktól.<sup>11</sup> Ennek viszont ellentmondani látszik *Josephus*, aki azzal kapcsolatban említi Antiochia városát Sidón és Apameia mellett, hogy itt a pogány városlakók nem engedtek, egyetlen zsidót sem meggyilkolni, vagy börtönbe vetni a zsidó háború forrongó kezdetén.<sup>12</sup> Persze mindezt nem feltétlenül

<sup>8</sup> Theissen 1997: 56. továbbá 66.

<sup>9</sup> Wong 1992: 28k.

<sup>10</sup> Gnilka 1999: 265; vö. továbbá Holtz 1985: 106.

<sup>11</sup> Strecker 1984: 46.

<sup>12</sup> BJ II:17.

jelenti azt, hogy ez a kegyes gyakorlat a keresztyénekre is alkalmazva lett volna, arra azonban feltétlenül utal, hogy még a zűrzavaros időkben sem a bűnbak keresése volt az elsődleges tevékenység a városban, illetve a kisebbségben levő zsidóság megvádolása, hanem a kikötővárosban lakóit inkább bizonyos vallási tolerancia jellemezte. Természetesen az az álláspont is megjelenik a gyülekezet összetételét illetően, miszerint, Antiochiában csekély számú pogánykeresztyén élt a zsidókeresztyén dominanciájú gyülekezetben.<sup>13</sup> Megjegyzendő, hogy ez utóbbi álláspont sem indokolná a pogányellenességet, hiszen, mint azt *W.D. Davies* is megállapítja, a zsidóság messiási váradalmainak szerves részét képezte a pogányok megtérése és bizonyos törvények hatályon kívül helyezése.<sup>14</sup> Nyilván a gyülekezet összetételére vonatkozó arányszámokat pontosan meghatározni ma már meglehetősen nehéz, de az mindenféleképpen érdekes tény, hogy nevéből adódóan a gyülekezet második püspöke már pogány lehetett (*Evodius*), majd a következő *Ignatius* volt, ő pedig már igazán nem tolerálta a gyülekezetben belüli zsidó szokásokat, ez pedig egyértelműen pogány többségre utaló jel.<sup>15</sup> Azt mindebből kiindulva biztosan állíthatjuk, hogy a gyülekezet, ahol az első evangélium szerzője alkotott egy vegyes közösség volt, egyaránt voltak benne úgy pogány- mint zsidókeresztyének, akik feladatuknak érezték, hogy Jézus tanítását minél szélesebb körben ismertté tegyék.

„Az bizonyos, hogy Antiochiában született meg a jeruzsálemi első 'anyaegyház' teljes szétszórátása után (70 után) a második 'anyaegyház', amely már tipikusan hellenista teológiát vallott és hirdetett. Itt lépett a zsidó partikularizmus helyébe a földkerekség perspektívában gondolkodó univerzalizmus, amelynek gyakorlati kicsengése az volt, hogy innen küldték szét a pogány világba a misszionáriusokat, első renden Pál apostolt és munkatársait”.<sup>16</sup>

Végezetül utalhatunk még egy hipotézisre, melyet *U. Luz* említett egy alkalommal, ami azonban nem léphet túl saját határain, éppen ezért, csak elméleti lehetőségként vethető fel. Tudjuk, hogy Antiochia a kor harmadik legnagyobb városa volt,<sup>17</sup> ami elképzelhetővé tenné, hogy esetlegesen több keresztyén gyülekezet létezett a városban. Egy pogánykeresztyén és egy zsidókeresztyén. Az előző lenne az ApCselben szereplő elbeszélések homlokterében, a második evangéliumunk hátterében. Azonban ezen állítás igazolására semmilyen bizonyítékot

<sup>13</sup> Fiedler 1986: 82.

<sup>14</sup> Davies 1970: 42kk. 76.

<sup>15</sup> Abel 1971: 151.

<sup>16</sup> Farkas 1987: 40; Vö. továbbá Gnlika 1999: 262k.

<sup>17</sup> BJ III:2.

nem tudunk felhozni, mint ahogyan cáfolatára is csak indirekt bizonyíték áll a rendelkezésünkre. Meglehetősen furcsának tűnne, ha az ApCsel egy szót sem ejt egy zsidókeresztyén közösségről, amennyiben az létezett volna, arról nem is beszélve, hogy az kiváló támaszpont lehetett volna a zsidókeresztyén gondolatok hirdetéséhez, nem lett volna szükség arra, hogy minden ilyen jellegű probléma Jeruzsálemig gyűrűzzön.

Úgy tűnik, egyáltalán nem megalapozatlan tehát, ha Pál tanításainak nyomait kutatjuk az első evangélium gondolkodásában. Annak története és tagjainak összetétele megengedi a feltételezést, az apostol tanítványai aktívan dolgoztak a gyülekezetben, és adták tovább a páli teológiát, ami aztán formálódva, átgondolva és aktualizálva megjelenik Máté evangéliumában. Vajon lehet-e bizonyítani ezt a feltevésünket a prófétálni/ próféta-ság/ próféták kifejezések kapcsán is?

## 2. PÁL TANÍTÁSA A PRÓFÉTÁLÁSRÓL

Pál leveleiben meglepően kevés alkalommal találkozunk a προφητεύειν igével és ezen előfordulások is az 1 Korinthusi levélre szorítkoznak, ennél jóval egyenletesebben elosztva és sokkal több alkalommal találkozunk a prófétálás és próféta(ák) főnevekkel. Külön kell majd szólnunk az 1 Kor 14-ről, ami a páli hagyatékban nagyon fontos helyet foglal el, hiszen a szó összes előfordulásának több mint a fele ebben az egy fejezetben található (25/13). Ami a listát áttekintve rögtön szembetűnik, hogy az apostol meglehetősen kevés helyen említi konkrétan az ószövetségi prófétákat, összesen három alkalommal. Ezek közül kétszer arról beszél, hogy a prófétákat megölték, ahogyan arra Illés is hivatkozott egykoron (Róm 11,3) és mint ahogyan Jézussal is tették (1 Tesz 2,15) és csupán egyetlen egyszer (!) szól arról, hogy a próféták megígérték Jézust (Róm 1,2), vagyis Jézus személyében betöltettek a próféciák.<sup>18</sup> Minden más alkalommal a prófétálásról úgy szól, mint kegyelmi ajándékról, amit a gyülekezet tagjai megkaphatnak, és amivel szolgálniuk kell (Róm 12,6), de ami nem tehet elbizakodottá senkit, mert ugyan az ajándékok mások-mások, de egy a Lélek, aki adja azokat (vö. 1 Kor 12,10.28kk; 14,1), és mindig lesznek olyanok a gyülekezetben, akik semmiféle ajándékkal nem büszkélkedhetnek (1 Kor 12,29; 14,5). Éppen ezért a lelki ajándékokkal való élest a szeretet kell áthassa (1 Kor 13,2.8), úgy a próféták, mint a gyülekezet részéről, akiket int az apostol, a prófétálást ne vessék meg (1 Tesz

<sup>18</sup> Ez a statisztikai adat természetesen csak a „próféta (ák)”, „prófécia” kifejezésekre vonatkozik, és nem azt jelenti, hogy a páli anyagban ne találkoznánk olyan utalásokkal, melyek konkrét próféciákat idéznek, és ezzel kapcsolatosan megállapítják, azok Jézusra, ill. tanítványaira vonatkozó voltát pl. Róm 9,27.29; 10,20 stb.

5,20). Ez utóbbi kijelentés arra enged következtetni, hogy bármennyire is jónak tartotta Pál a prófétálást, a gyülekezetekben kritizálhatták azt, és más karizmákat még fontosabbnak tarthattak (vö. 1 Kor 14). Valamint abból a tényből kiindulva, hogy ez a kegyelmi ajándék főképpen Korinthusban és Thesszalonikiben okozott problémát, arra is következtethetünk, hogy különösen az idegen, görög kultúra talaján hathatott furcsának ez a karizma.<sup>19</sup>

Témánk szempontjából talán a legfontosabb mindezekon túl, annak a megállapítása, hogy Pál miként vélekedik magáról a prófétálásról, mint gyülekezetet építő tevékenységről. Ezt megértenünk az 1 Kor 14. fejezete segít, amiben az apostol a nyelveken szólással hasonlítja össze a prófétálás ajándékát. A fejezetet elolvastva, első pillantásra a következő megállapításokat tehetjük a prófétálásról. Pál egyértelműen a prófétálást tartja a leginkább elfogadható tanítási formának a gyülekezetben belül, mely a kinyilatkoztatás eredménye — még ha töredékes is, csakúgy, mint a bennünk levő ismeret (vö. 1 Kor 13,9) —, és ami képes megszólítani úgy a hívőket (14,22), mint a gyülekezetben kívüli érdeklődőket (14,24). Ugyancsak fontos megállapítás a prófétálással kapcsolatban — összevetve a nyelveken szólással —, hogy az a hallgatók értelmére is hat (vö. 14,2.15k). Azokból az utalásokból pedig, melyeket a szöveg az istentiszteletről tesz (14,26-33a.39k), egyértelművé válik, hogy a prófétáknak és tanításuknak különösen fontos szerepe volt a gyülekezeti alkalmakon, amit Pál az „építeni, bátorítani és vigasztalni”, általánosságban pedig a „tanítani” kifejezésekkel érzékeltet (14,3k.31). Ez utóbbi arra is rávilágít, hogy a próféciónak a legalapvetőbb feladata a kinyilatkoztatásban szerzett tudás közvetítése volt. Ugyanakkor Pál többször is hangsúlyozza, hogy ez nem adhat okot a gyülekezetben belüli versengésre, vagy vitákra, annak jó rendben szabad csak történnie (14,31), még ha meg is lehet, sőt kell ítélni az elhangzottakat (14,29). Ha a teljes levél tükrében vizsgáljuk ezeket a kijelentéseket, úgy még nagyobb súllyal bírnak, hiszen már a levél elején nyilvánvalóvá válik, a gyülekezetben belül különböző csoportok jelentek meg, melyek versengenek és vitatkoznak egymással (1 Kor 1,10kk) és Pállal magával is, pedig ő nem azért jött a gyülekezetbe, hanem hogy Krisztus evangéliumát hirdesse (1 Kor 1,17).

Miután összegyűjtöttük a szövegben felelhető kijelentéseket és nagy vonalakban megállapítottuk, miként vélekedik az apostol a prófétálás ajándékáról, fordítsuk figyelmünket a szövegben megjelenő egyenetlenségekre,<sup>20</sup> illetve a finom részletek felé, melyek ugyancsak

<sup>19</sup> Vö. TRE, 505.

<sup>20</sup> Itt csupán utalhatunk arra, hogy az irodalomkritikai vizsgálatok számos felosztást elképzelhetőnek tartanak a levéllel kapcsolatban, mely felosztások tekintetében nem lehet konszenzusra jutni. Abban azonban többségük egyetért, hogy a 12-14 fejezetek

érdekesek és tanúságosak. Az első ilyen törés a szövegben egyes kutatók véleménye szerint rögtön annak elején megjelenik, mivel a 14,1b sokkal inkább köthető a 12,30-hoz, mint a 13 fejezethez, mert bár a 14,1a ehhez kapcsolja, de a 14. fejezet további részében egyáltalán nem találunk utalást a szeretetre. „A mostani kontextusnak csak nehezen tulajdonítható valamiféle egységes gondolatmenet.”<sup>21</sup> Mások számára ez az átmenet a két fejezet között nem okoz problémát, sokkal fontosabbnak gondolják azt hangsúlyozni, hogy mindennek szeretetben kell történnie, mint ahogyan arra már a 13. fejezet is rámutatott (τὴν ἀγάπην — 14,1), ez kell legyen az alap, amire a gyülekezet istentiszteletének épülnie kell. Éppen emiatt viszont a prófétálás, ami a közösség tanítását szolgálja előkelőbb rangú, mint az eksztatikus nyelveken szólás.<sup>22</sup> Mi úgy gondoljuk, hogy ebben az esetben főképpen arra kell odafigyelnünk, mint ahogyan azt mindkét említett magyarázat megteszi, hogy a levél ezen fejezetében a gyülekezet válik fontossá Pál számára, a gyülekezeti életen belül pedig az istentisztelet, aminek legfontosabb eleme a prófétálás, a tanítás kell legyen, ami által a hallgatók éppen úgy épülnek (οἰκοδομή), mint a szolgáló maga (vö. 14,3kk). Ezt teszi még érthetőbbé és világosabbá az apostol által említett két példa a hangszerekről, illetve a barbárokról (vö. Róm 1,14; 1 Kor 3,11), akik érthetetlen nyelven szólnak, és akiket mi sem tudunk megszólítani, ha nem ismerjük nyelvüket (14,7-11). A következő törést a szövegben néhányan a 19 és 20 versek között látják, majd a 26-40 verseket tekintik ismételtlen egy önálló egységnek, mivel az sokkal hangsúlyosabban szól a gyakorlati szabályozásról, mint a korábban elmondottak. Az biztos, hogy 20 versben megjelenő megszólítás egy újabb téma bevezetésére szolgál, amit az istentisztelet nem hívókra gyakorolt hatása fémjelez és az *οἰκοδομη* többé nem kerül szóba. Ugyanakkor az is megállapítható, hogy az első 25 versben az alfejezetek (1-5; 6-19; 20-25) bizonyos rokonságot mutatnak, ami valószínűvé teszi, hogy tudatos szerkesztés eredményei, melyben az ismétlődő megszólítások, retorikai kérdések a 6 majd a 20 versben csupán a *diatribe* stílus jegyei, melyeknek alkalmazásából semmiképpen nem következtethetünk külső beavatkozásra, vagy későbbi betol-

együvé tartoznak, még ha ezzel kapcsolatban akadnak olyan vélemények is, melyek az ezen belüli sorrendet megkérdőjelezik és a 12.14.13. felcserélést javasolják. Témáját tekintve ugyanakkor a három fejezetben egy egységről beszélhetünk, mivel azok a lelki ajándékokról szólnak (1 Kor 12,1), melyek gyakorlásában a szeretetnek (13) és a gyülekezet épülésének (14) kell mértéket szabnia. Vö. Zimmermann 1984: 92k. 106; valamint Schnelle 1999: 76kk.

<sup>21</sup> Conzelmann 1969: 275.

<sup>22</sup> Vö. Wendland 1968: 125; Schrage 1999: 380.



dások meglétére.<sup>23</sup> Csupán egyetlen olyan rész van a fejezeten belül, aminek interpolációs karakterét elfogadhatónak tekinthetjük, a 34-35 versek, ahol a szöveg az asszonyok hallgatásáról szól a gyülekezetben.<sup>24</sup> De mivel ez a két vers témánk szempontjából nem tűnik fontosnak, így ezek részletes értelmezésével nem fogunk foglalkozni.

Ami igazán izgalmassá és számunkra különösen érdekessé teszi a prófétálás összevetését a nyelveken szólással, az két gondolat köré csoportosítható, melyek egyfelől az értelemhez (νοῦς) való kapcsolódás kérdése, másfelől a prófétálás tartalmát érintő fejtegetés. A prófétálásban fontos szerephez kell jusson az értelem, csakúgy, mint az imádkozásban és az éneklésben is. Talán furcsa lehet ez a kijelentés, de Pál meg is magyarázza, miként kell fontolóra vennünk mindezt, ismételten az építésre, a gyülekezet, pontosabban a hallgatóság építésére kell törekednünk ezáltal (14,19 vö. továbbá 2 Kor 5,13). Miközben egyetérthetünk *H. Conzelmann* megállapításával, miszerint az apostol szavaiból nem szűrhető le tanúságként, hogy a „ratio, mint olyan teológiai értékévé vált volna”<sup>25</sup> és a kijelentés inkább azt kívánja megvilágítani, hogy míg Korinthusban a Lélek általi cselekedetek elismertek voltak, addig „a νοῦς-nak még most kellett érvényt szerezni”<sup>26</sup>, azt is fontosnak látjuk kiemelni, hogy egyrészt az értelem, a gondolkodásban tökéletesnek lehet és kell lennie a gyülekezetnek (τέλειος — 14,20). Ami egyben arra is rávilágít, hogy az értelem nem ellentéte a Léleknek, hanem a keresztyén emberekben benne lehet a Lélek által megtisztított és megújított értelem (vö. Róm 12,2). Másrészt az értelem megjelenése a prófétai szó előbbre valóságának érvrendszerében konkrétan azt fejt ki, hogy ennek a beszédnek meg kell szólítani az ember értelmét, miközben maga is értelmes beszéd lesz. Nem elvont rébuszokban kell szóljon, hanem egzakt módon kell választ adjon aktuális kérdésekre és problémákra, így a tanítás fogalmához áll közel (vö. 1 Kor 12,28), ahogyan erre az apostol a fejezeten belül már korábban is utalást tesz, amikor a prófétálást egy sorba helyezi (a nyelveken szólással szemben) a kinyilatkoztatással, az ismerettel és a tanítással (14,6). Ugyanez a négy szó azonban két párnak is felfogható, mely ebben az esetben azt kívánná hangsúlyozni, hogy bár ez a négy fogalom szorosan összetartozik, mégsem képzelhető el a prófécia kinyilatkoztatás nélkül, mint ahogyan ismeret nélkül a tanítás sem.<sup>27</sup> Ennek a tanításnak pedig alapvetően két csoportot kell elérnie, nyilván azokat a gyülekezeti tagokat, akik már a közösséghez tartoz-

<sup>23</sup> Schrage 1999: 377.

<sup>24</sup> Az indoklás részletes kifejtéséhez Schrage 1999: 481kk.

<sup>25</sup> Vö. Wendland 1968: 128k.

<sup>26</sup> Conzelmann 1969: 281; vö. továbbá Schrage 1999: 398k.

<sup>27</sup> Vö. Schrage 1999: 390

nak, de a nyelveken szólást nem értik, még nem elég „képzettek”, rájuk utal az avatatlan (ὁ ἰδιώτης)<sup>28</sup> kifejezés a 14,16-ban. Ők azok, akik már együtt imádkoznak a többiekkel, de így értelmetlenné válik az általuk kimondott „ámen”. Így az első esetben azokra a beavatlatlanokra vonatkozik ez a csoportmegjelölés, akik a glosszolóliába nincsenek beavatva, a második alkalommal azokra, mint az a 23k versekből kiderül, az idegenekre, akik még egyáltalán nem tartoznak a gyülekezethez, de érdeklődnek Jézus evangéliuma iránt, tehát akik még a hitbe nincsenek beavatva. Ezen a ponton azonban beleütökünk egy ellentmondásba a szövegen belül. Míg a 22 versben az apostol arról beszél, hogy a nyelveken szólás nem a hívőknek, hanem a hitetleneknek szól, addig a prófétálás éppen fordítva, a hívőket szólítja meg, majd ugyanezt a párhuzamot alkalmazva a 24 vers érvelésében éppen azt bizonygatja, hogy a prófétálás az, ami a hitleneket és a be nem avatottakat megszólítja, akik ezáltal megtérnek és hirdetik, hogy Isten valóban jelen van a gyülekezetben. Miként oldhatjuk fel ezt az ellentétet, egyáltalán feloldható-e? Úgy véljük, itt is hasonló nyomon kell elindulnunk, mint azt a fentebb tettük. A nyelveken szólásról az apostol, mint jelről (τὸ σημεῖον) beszél, ami jel lehet a hitlenek számára<sup>29</sup>, hiszen mint az a törvényben áll, a hívők nem fogják érteni azt sem,<sup>30</sup> ha már előbb nem értették

<sup>28</sup> Ezzel a szóval kapcsolatban kétféle meggyőződéssel találkozunk. Vannak, akik a két versben ugyanazt a csoportot feltételezik a megjelölés háttérében. (vö. Budai 1938: 57.) Ugyancsak ezt a véleményt képviselik *Weiß* és *Bauer*, míg *Lietzmann* véleménye szerint itt csupán azokról a gyülekezeti tagokról lenne szó, akiket nem ragad magával az eksztatikus lelki állapot. (in Conzelmann 1969: 282) Megjegyzendő, hogy maga *Conzelmann* nem gondolja eldönthetőnek a kérdést, mivel véleménye szerint a szó formális értelme a 23 versben, ahol valóban az újonnan érkezetteknek vonatkozik (vö. 286) nem bizonyíték a 16 versben megjelenő jelentéstartalomra. (282) Ugyancsak *Lietzmann* véleményéhez közelít *Wendland* értelmezése, aki mindazokat érti a szó alatt, akik a nyelveken szólást nem értik (127). *Schrage* viszont egyértelműen két különböző csoportot gondol feltűnni a szövegben, akiket csupán az a tulajdonságuk kapcsol össze, hogy a nyelveken szólást képtelenek megérteni, hacsak valaki meg nem magyarázza számukra. (*Schrage* 1999: 401k).

<sup>29</sup> Itt csak utalhatunk arra, hogy vallástörténetileg is megáll Pál állítása, mert tudjuk, hogy az eksztatikus „nyelveken szólás” elterjedt és ismert volt a pogány kultuszok világában, tehát a gyülekezetbe betoppanó kívülállók számára különösebb meglepetést nem okozhatott, ha ott számukra érthetetlen nyelven történt a dicsőítés. (Vö. *Wendland* 1968: 134k) Sőt arra is érdemes felhívni a figyelmet, hogy ez nem is csupán az Újszövetség korában okozott problémákat JHVVH hívei és környezetük között, de már az Ószövetségben is megjelent a különbségtétel eksztatikus és tudatos próféták között, ahol ebbe az utóbbi csoportba tartoztak az igaz próféták. Vö. Tóth 1944: 13kk. Ebben a prófétai szóban pedig nem csupán a kijelentés szólalt meg, de a próféta saját személyisége is szerepet kapott. (vö. *Jenni* 1962: 7).

<sup>30</sup> A szövegben itt két érdekességre lehetünk figyelmesek, egyfelől Pál miközben azt mondja: „A törvényben meg van írva”, egy észaiási helyet idéz. Ez betudható annak,

a profétai szót.<sup>31</sup> De a profétálás tanítás, mely tanítást ugyan csak a hívők érthetnek meg teljes mértékben, ennek azonban arra kell sarkallnia a gyülekezet tagjait, hogy a bejövő hitetleneket és be nem avatottakat tanítsák, melynek színönimái ez esetben a „meginteni” és a „megvizsgálni” lesznek.<sup>32</sup> Csak ezáltal lesznek a szív titkai, tehát az érzelem és értelem titkai nyilvánvalóak, csak ily módon fognak ezek a kívülállók megtérni, és arca borulva Istent imádni. Fontosnak tartjuk ezen a helyen felhívni a figyelmet arra, hogy itt a τὰ κρυπτά kifejezés szerepel, ami arra utal, hogy ezek a titkok nem a többiek előtt, hanem Isten (Róm 8,27) és az érintett ember előtt válnak nyilvánvalóvá (vö. Róm 2,16.29; 1 Kor 4,5), ellentétben a 2 versben szereplő τὸ μυστηριῶν kifejezéssel, ami pedig olyan titkokra utal, amit ismerni lehet és tanítani, értelmezni kell (vö. Róm 16,25; 1 Kor 2,7; 13,2; 14,3, 15,51).<sup>33</sup> „A nyelveken szólás titkos volta tehát csak abban állott, hogy a hallgató nem értette, csak magyarázattal.”<sup>34</sup> A szív titkának ismerete az ember felől nézve a megtérésre utal, ami csak Isten meghallott és megértett igéjének hatása lehet. Vagyis a profétálás éppen úgy tanítja a hívőket, mint a hitetleneket, akik bejönnek a gyülekezetbe. Megállapítható tehát, hogy a profétálás tartalmát tekintve éppen az által lesz több mint a nyelveken szólás, hogy nem csupán egy „jel”, amely ugyan túlmutat magán, de még értelmezést kíván, mely értelmezés nélkül akár őrjöngőknek is tarthatják a közösség tagjait, hanem tanítás, ami már önmagában értelmezés és a tudás bővülését célozza meg, és ami a hallgatókban életre kelti a felismerést, Isten ismeri a szív titkait. Ha a fejezet képvilágánál maradunk, akkor a nyelveken szólásnak a negatívuma a profétálással szemben éppen az, hogy azt a titkot (τὸ μυστηριῶν), amit érthetővé kellene tennie nem képes megismertetni a hallgatókkal, a profétálás viszont még arra a titokra (ὁ κρυπτός) is képes ráirányítani a hallgatók figyelmét, amit

hogy a korabeli nyelvezetben a teljes Szentírásra utalhat csupán ez az egyetlen szó is (vö. Róm 3,19). A másik fontos megállapítás, hogy Pál nem szó szerint idézi az Ézs 28,11k-et, utalásában sem nem a héber szöveget, sem nem az LXX-t követi, hanem egy ezektől eltérő fordítást használ. És az is valószínűsíthető, hogy a Sg. 1. alkalmazása az őszöveltségi szövegben magára az apostolra vezethető vissza. (vö. Conzelmann 1969: 285) Ugyancsak fontos eltérés az eredeti szövegtől, hogy ott a proféta nem a nyelveken szólásról beszél, hanem idegen nyelvről, amelyen Isten a népéhez szólni fog. Ez az ézsaiási idézet egyébként feltűnik a qumráni iratokban is (1QH 2,18; 4,16k) és ott a hamis profétákra vonatkoztatják. Schrage 1999: 378k. 411.

<sup>31</sup> Vö. Budai 1938: 58.

<sup>32</sup> ἐλέγχω- 1. napvilágra hozni, megvilágítani, 2. vkit vmire rávezetni, vkinek vmit bizonyítani, 3. inteni, 4. megbüntetni; ἀνακρίω-1. megkérdezni, kikérdezni, megvizsgálni; 2. megítélni.

<sup>33</sup> TRE, 506. Itt csak utalhatok arra, hogy ugyanez a szabályszerűség a Máté evangéliumában is megfigyelhető, mint ahogyan azt a disszertációmban kifejtettem.

<sup>34</sup> Budai 1938: 56.

megismerni ők maguk csak Istenre tekintve képesek, alkalmasint olyan titok közvetítőjévé válik, ami túlmutat a próféta és hallgatói emberi korlátain.

A következő alfejezetben Pál az eddig elmondottakat összegzi, mégpedig olyan formában, hogy azt a gyülekezeti összejövelekre alkalmazza. Ezt a *diatribe* stílusra jellemző közbekérdezés jelzi a szövegben belül (14,26), ahogyan az a 14,15-ben is feltűnt már. Az apostol ismételten felsorolja az ajándékokat, melyekkel a gyülekezet (aktualizálás) rendelkezik és ezek alkalmazásának fő kritériumát ismét az „építésben” határozza meg. Itt is rábukkanunk egy érdekességre, ami különösen fontos témánk szempontjából, ez pedig a prófétálás megítélésének kérdése (14,29). Ugyan az Ószövetségben is példát találunk arra, hogy egyes prófétai kinyilatkoztatásokat más próféták meg-, ill. elítélnek (vö. a próféták és a prófétai körök vitái, akik egy szent hely köre épült szervezetben, biztos alkalmazásban álltak),<sup>35</sup> de általánosságban mégis megállapíthatjuk, hogy az igaz prófétai beszéd autoritása Istentől van, így annak tartalma megkérdőjelezhetetlen (pl. Exod 4,12). A próféták maguk hasonló módon értelmezték feladatukat, amikor önvallomásukban arról szólnak, hogy teljes életüket egy idegen szó és akarat szolgálatába állítani kényszerültek.<sup>36</sup>

„Aki bibliai értelemben a teljes hatalom birtokosa (sc. mint a próféták), az először tapasztalja a *rúah*-ot, azután részesül a *dábár*-ban. Az előbbitől kapja az ember az indítékot, az utóbbitól a tartalmat.”<sup>37</sup>

Ha viszont a Lélek által kap kijelentést valaki, miképpen lehet megítélni azt másoknak? Talán arra mutatna rá ezzel Pál, hogy sokan visszaéltek a kinyilatkoztatás ellenőrizhetetlenségével (vö. 1 Tesz 5,19kk)? Vagy inkább itt is arra kell gondolnunk, amire már eddig is többször utaltunk, hogy a prófétálás a tanításhoz kerül egészen közel, ami ugyancsak az Íráson alapult, de tekintélyét a próféta, tanító személye és hitelessége adta? Úgy vélhetjük, hogy ezzel a második lehetőséggel közelebb állunk a valósághoz, hiszen a 32 versben arról van szó, hogy a prófétákban levő lélek alárendeli magát a prófétáknak.<sup>38</sup> Vagyis egyfelől tudatos cselekedetről szól a prófétaság, az

<sup>35</sup> Vö. von Rad 2001: 57k.

<sup>36</sup> Jenni 1962: 5; vö. továbbá Tóth 1944: 12.

<sup>37</sup> Buber 1991: 84.

<sup>38</sup> Itt meg kell említeni azt a problémát is, ami a prófétai körre vonatkozik, vagyis, hogy kik tartoztak ebbe a csoportba? A fejezetben több helyen is megjelenik ez a csoport (5. 31. 39.), de ebből sem azt a következtetést nem vonhatjuk le, hogy ez egy zárt csoport lett volna a gyülekezetben belül, sem azt, hogy mindig más-más személy lett volna, aki alkalmanként megnyilatkozott ebben a formában. Sokkalta inkább egy alapvetően minden gyülekezeti tag számára nyitva álló lehetőségről szól az apostol, amikor erről a kegyelmi ajándékról beszél. Schrage 1999: 383k.

ember ura saját szavainak, másfelől az emberi tudatosság<sup>39</sup> megléte megengedhetővé teszi a tévedést, vagy félreértést is, vagyis a vitát bizonyos kijelentésekről. Tehát míg a prófétálás alapját az isteni kinyilatkoztatás adja (14,30) és alkalmanként víziók is (1 Kor 13,12; 2 Kor 12,1-5), addig annak tartalma a gyülekezeten belül megbeszélés, vita tárgyát képezheti, még akkor is, ha a kinyilatkoztatás ismeretének ajándékát, mint személyes kitüntetést tartották számon.<sup>40</sup> Sőt az igazi prófécia éppen az által ismerhető fel, hogy képes elhallgatni és meghallgatni a másik véleményét (1 Kor 14,30). Ez már csak azért is valószínűsíthető, mivel ugyanebben a fejezetben megjelenik az a kijelentés is, amivel nem lehet vitába szállni, vagy megítélni azt, bármennyire is felhatalmazva érezné rá magát valaki:

„Ha valaki azt tartja magáról, hogy próféta, vagy Lélektől megragadott ember, tudja meg, hogy amit nektek írok, az az Úr parancsa. És ha valaki ezt nem ismeri el, az ne ismertessék el.” (14,38k).

Jóllehet, meglehetősen nehéz meghatározni, mit is jelent a próféta-ság karizmája és milyen tartalmi jellegzetességek állapíthatók meg arról, mégis eme rövid áttekintés után, próbáljuk meg összegezni Pál tanítását erről a témáról. Azt látjuk, hogy alapvetően a prófétálás, mint kegyelmi ajándék nagy becsben áll az apostol szemében és azt a gyülekezetek tagjai is gyakorolják. Szerepe a gyülekezet életében alapvetően a tagok hitének építése és a tanítás volt, illetve missziói céllal történt. Éppen ezért a próféciák tartalma sem a jövő megjósolása volt, hanem aktuális tanítást fogalmaztak meg és ráirányítják a hallgató figyelmét saját magára, egészen pontosan saját Istenhez fűződő viszonyára.<sup>41</sup> Ebben az összefüggésben válik különösen fontossá abban az értelemben szerepe, amely a korinthusi gyülekezetet és általában a születő keresztyénséget megóvjá attól, hogy valamiféle eksztatikus vallássá lényegüljön át. A prófétálásnak tanító, építő jellegéből adódóan a próféták nagy tekintéllyel rendelkeztek a gyülekezeten belül, őket tekinthetjük a gyülekezetek vezetőinek, akik megítélték, hogy bizonyos tanítások helyesek, vagy helytelenek. A keresztyén gyülekezetekben is kettős tartalma volt a próféta-i szónak, továbbra is hirdetni Isten parancsait és vigasztalását a népnek, de immáron ez összekapcsolódott Krisztus megszentelő megjelenésével; most Krisz-

<sup>39</sup> „Pál sehol nem állítja, a Lélek bármennyire is munkálkodjék és lakjék az emberben, hogy az emberi és az isteni lélek valamilyen misztikus úton egymással keveredne, hogy végezetül egészen feloldódjon egymásban. Isten Lelke sokkal inkább a 'teremtő Lélek' marad (vö. 15,45) és csak ily módon tölti be feladatát, összekötni, és hidat verni Isten és népe között itt a földön...” Wendland 1968: 133.

<sup>40</sup> TRE, 505k

<sup>41</sup> Conzelmann 1969: 277; 286.

tus Lelke az, aki elhívja a gyülekezet tagjait a prófétákká, és ezzel az ajándékkal felfegyverzi őket.<sup>42</sup>

### 3. MÁTÉ TANÍTÁSA A PRÓFÉTÁKRÓL

Ha vetünk egy pillantást a „próféta” szó gyakoriságára a Szentírásban, ezen belül is a szinoptikus tradícióban (προφήτης Mt:35, Mk:6, Lk:29 — ebből 20 alkalommal redakcionális az első evangéliumban), úgy könnyűszerrel megállapítható, semelyik újszövetségi irat nem fektet akkora hangsúlyt a próféciák Jézus személyében és cselekedeteiben megtörtént betöltésére, mint Máté, aki összesen 22 esetben alkalmazza a szót olyan idézetekben, ahol azok betöltéséről van szó. Az első evangélista számára különösen fontos volt, hogy megmutassa, a Názáreti eljövetelel valóra vált mindaz, amit az Ószövetség megjövendölt (δια után προφήτης Mt:13, Mk:0, Lk:2), külön érdekesség, hogy mind a 13 előfordulás nagy valószínűséggel redakcionálisnak tekinthető. Megdöbbenő ez a számosság, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy a páli anyagban csupán egyetlen egyszer szól arról az apostol, hogy Jézus betöltötte a próféciákat! Ebből egyértelművé válik, hogy Máté számára nagyon fontos volt bebizonyítani olvasói számára, Jézus nem hagyta el a zsidó gyökereket, sőt személyének és tanításának beágyazottsága a zsidó tradícióba megkérdőjelezhetetlen. De vajon mit tudunk meg az első evangéliumból arról a karizmáról, ami ezen jövendölések háttérben áll, vagyis a prófétálásról? Érdekes eredményt mutat a szó előfordulásainak vizsgálata. Az első evangéliumban csupán négyszer találkozunk a szó igei formájával, most ezt a négy szöveget vizsgáljuk meg részletesebben. Ebből a négy szövegből is csupán három lesz vizsgálatunk számára mérvadó, mivel a Mt 15,7-ben ugyan igei formában áll a szó, de az evangélista Ézsaiás egykori próféciájának igazságáról beszél, tehát annak jelentéstartalma inkább a főnévi előfordulásokhoz sorolandó. A következő jelen témánk szempontjából kevésbé hasznos szövegrész, amikor a Jézust kínzó katonák követelik a Messiástól, hogy prófétája meg, ki ütötte, vagy éppen köpte le Őt. A próféta mibenlétéről és aktuális megítéléséről ez a szöveg sem árul el túl sokat, így ezt is csak az említés szintjén kell most tárgyalnunk. Mindösszesen maradt tehát két olyan textus az első evangéliumon belül, ahol a mátéi Jézus a prófétálásról szól, a Mt 7,22 és a 11,13. Ugyanakkor feltűnik egy új kifejezés, ami a prófétákra vonatkozik, és a páli anyagban hiába is keresnénk, ez pedig az álpróféták, vagy hamis próféták meghatározás (ψευδοπροφήτης). Ezzel

<sup>42</sup> Wendland 1968: 125.

a szóval három helyen találkozunk az evangéliumunkban, a Mt 7,15-ben és a 24,11. 24-ben.

Elsőként nézzük meg, milyen csoportot sejtet a hamis próféták köre. Míg a Mt 7,13-14-ben arról a csábításról, csalásról olvashatunk, amit a környezet, a gyülekezetet körülvevő világ jelent, a második képben (Mt 7,15-20) a gyülekezet belső kísértéseiről olvashatunk, még ha a kísértők kívülről is jönnek, addig a harmadik képben (Mt 7,21-23) az evangélista az ön csalásról beszél, arról a hamis reménységről, ami minden hívőt fenyegethet, ha félreértelmezi Jézus tanítását.<sup>43</sup> Jóllehet, a nyáj és a rá támadó farkasok képe, mint a gyülekezeteket fenyegető veszély, feltűnik más helyeken is az Újszövetségben (Mt 10,16; ApCsel 20,29k; Jn 10,12), a „bárányszőrbe öltözött” hamis próféták képét vizsgálva, nehézségekbe ütközünk. Ez a kép ugyanis nem fordul elő mástutt a szinoptikus tradícióban. Ebből adódóan elmondhatjuk, hogy ez mátéi külön anyag, a mondat tehát tradícióörténetileg szekunder,<sup>44</sup> amivel Máté vélhetőleg az eszkatológikus karaktert kívánta hangsúlyozni.

„A 15 vers redakcionális, de a benne szereplő motívumok tradicionálisak és a mondások előre készek voltak. A belül-kívül ellentétet megtaláljuk a Mt 23,27k-ben. A bárány-farkas szembeállítása megjelenik a Mt 10,16-ban. A hamis prófétákkal pedig a Mt 24,23kk-ben találkozhatunk.”<sup>45</sup>

A mondat szekunder volta mellett szól az is, hogy a kifejezés προφητεύω majd csak a 22 versben bukkan újra fel. Viszont ez jó okot szolgáltat feltételezni, hogy vagy az evangélista maga, vagy gyülekezete, akitől ezt a hagyományanyagot átvette, a két részt összetartozónak tekintette.<sup>46</sup> De vajon kik lehettek ezek a hamis próféták? Mint utalva volt már rá, a hamis prófétákról még két helyen olvashatunk Máténál, közvetlenül egymás után, a végidőkről szóló beszédben (Mt 24,11.24), de itt sem tudunk meg többet ezekről a személyekről, mint amit a hegyi beszéd is elárul róluk, vagyis nagy csodákat és jeleket fognak tenni, illetve a hamis próféták mellett feltűnnek a hamis krisztusok is. Ha az újszövetségi iratokat nagyító alá vesszük, úgy azt látjuk, hogy majd minden karizmatikus tevékenységnek egy idő elteltével megjelenik az „ál-” változata, aminek jelölésére az ószövetségi gyökerekkel bíró ψευδοπροφήτης mintájára (pl. LXX Jer 6,13; 33,7.8.11.16) megalkotják azok ψευδο- párját (álapostolok: 2 Kor 11,13,

<sup>43</sup> Betz 1995: 539.

<sup>44</sup> Bergemann 1993: 239; Betz 1995: 351.

<sup>45</sup> Davies és Allison 1988: 705.

<sup>46</sup> A 7,22-ben Máté Jeremiás szavait adja vissza, ahogyan az a Jer 14,14-ben, ill. a Jer 27,15-ben áll, ez is alátámasztja, hogy a Mt 7,15-20-nak és a 21-23-nak ugyanaz a témája, mégpedig, a hamis próféták. Vö. Davies és Allison 1988: 693.

áltanítók: 2Pt 2,1, álkrisztusok: Mk 13,22; Mt 24,24).<sup>47</sup> Ez egyértelműen mutatja, hogy minden, a gyülekezeteken belül gyakorolt tevékenység mellett feltűnt annak hamisított változata, ami valószínűsíti, hogy az azt gyakorlónak jártasnak kellett lenni legalább részben ezekben a tevékenységekben, egyébként meglehetősen rövid idő alatt kiderül hamissága. Az is kézenfekvő, hogy ezek a cselekedetek mindennaposak voltak a gyülekezeten belül, hiszen máskülönben nem lett volna értelme éppen ezeket hamisítani. P. Luomanen tárgyalva ezeket a verseket megemlíti, hogy a megszólítás (κύριε) és az a tény, hogy Máté nem szól a hamis próféták kiközösítéséről, sok kutató, közöttük U. Luz szemében is alátámasztják azt a nézetet, hogy az első evangélista gyülekezetét, mint *corpus permixtum*-ot szemléli. Ezzel szemben P. Luomanen arra a tényre helyezi a hangsúlyt, hogy a próféták kívülről jönnek a gyülekezet tagjai közé (ἐρχονται πρὸς ὑμᾶς), és ezért nem beszél Máté azok kiközösítéséről. Csak abban az esetben beszélhetünk tehát — állapítja meg — a *corpus mixtum* nézet alátámasztásáról, ha Máté szeme előtt egy univerzális egyházkép jelent meg, amihez a kívülről érkezők is hozzátartoztak.<sup>48</sup> Ettől a szemléletmódtól erőteljesen eltér Lukácsé, hiszen ő csupán kétszer alkalmazza írásaiban a „hamis próféta” kifejezést és akkor is, mint a múlthoz, illetve üdvörtörténeti szempontból a régi szövetséghez tartozó jelenséget mutatja be azt (vö. Lk 6,26, ApCsel 13,6).

Megállapíthatjuk tehát, Máté a gyülekezetét egy sokszínű közösségnek tekinti, aminek kapui nincsenek bezárva, de számol annak a kockázatával, hogy akik kívülről jönnek, azok között hamis emberek is lehetnek. Ugyancsak ezt a szemléletmódot képviseli a későbbi Didakhé (11-13), ahol újból olvashatunk ezekről a vándor karizmatikusokról, akik között épen úgy akadnak igazak, mint álszentek. Ezek szerint a gyülekezeteket rendszeresen látogatták vándorpróféták, akik alkalmasint a gyülekezetnek tagjai voltak, vagy azzá válhattak. Több vélemény is akad a csoport meghatározására, melyek között éppen úgy szerepelnek zsidó közösségek tagjai (zélóták, farizeusok, esszénusok, rigorózus zsidó-keresztények),<sup>49</sup> mint hellenista antinomisták,<sup>50</sup> vagy maguk a tanítványok.<sup>51</sup> Mi három karakteresen eltérő nézetet emelünk csupán ki. Az egyik vélemény szerint, nem kizárt, hogy itt

<sup>47</sup> Vö. Betz 1995: 528.

<sup>48</sup> Luomanen 1998: 99k. bővebb kifejtése 265kk.

<sup>49</sup> Ezt az értelmezést támasztja alá a vers szövegkörnyezete is, ugyanis Máté mindenütt, ahol a gyümölcs termés képét alkalmazza a zsidó emberekre vonatkoztatja azt (vö. Mt 3,7-10; 12,33-35; 21,33-46)

<sup>50</sup> Bővebben vö. Luz 2002: 524k; továbbá Geist 1974: 140kk; ill. Betz 1995: 534k.

<sup>51</sup> „Míg a lukácsi megfogalmazásban a vádlókérdés minden kereszténynek szól, akik kétszínűen viselkednek, addig Máténál a tanítványoknak mondatik...”. Sand 1986: 154.



egy Márkra hivatkozó csoportra utal az evangélista. Ezt támasztaná alá, hogy a Mk 9,38-40-et, az idegen ördögűzőről szóló részt Máté elhagyja, és a végén szereplő összegező mondatot, miszerint: „Mert aki nincs ellenünk, mellettünk van” (Mk 9,40) fordított jelentéssel fogalmazza meg (Mt 12,30).<sup>52</sup> Van olyan vélemény is, hogy ebben a részben ugyanazt a közösséget bírálja Máté, és ugyanattól a csoporttól zárkózik el, akikre már korábban is utalt a törvény betöltéséről szóló részben (5,17kk), vagyis azoktól, akik szerint a törvény cselekedetéből nincs megigazulás (Gal 2,16kk). Éppen azok ellen a keresztyén próféták ellen emelne szót, akik *Kyrie* krisztológiájukkal (Mt 7,21) a törvény tekintélyét semmibe veszik, illetve Isten akaratát Krisztus törvényében látják kifejeződni (Gal 6,2), ami nem más, mint a felebarát szeretetének korlátlan volta (Gal 5,14),<sup>53</sup> tehát Pál tanítványaitól óvná olvasóit az evangélista. Ehhez az elmélethez azonban feltétlenül hozzá kell tennünk, hogy ugyanakkor számos hasonlóság is megfigyelhető a páli teológia és Máté tanítása között. Ezeket a közös vonásokat nagyszerűen elemzi *P. Pokorný*, rámutatva a Róm 12,9-21-et olvasva elképzelhető, hogy Pál ismert egy olyan csoportot, aminek tagjai a hegyi beszédet midrás szerűen magyarázták.<sup>54</sup> Ezen kívül azt is érdemes megjegyeznünk, hogy Máté is a szeretet nagy parancsolatában, illetve a felebarát szeretetében gondolja beteljesíthetőnek a törvényt. A harmadik és talán mondhatjuk, kompromisszumos megoldást *G. Strecker* veti fel, aki szerint, ha a hegyi beszéd a hamis prófétáktól óv, és ebben ószövetségi hagyományt karol fel, úgy nem egy bizonyos csoportról szól, hanem az egyház helyzetét írja le minden időben.<sup>55</sup> Ezt a véleményt támasztja alá az a megállapítás is, hogy a végidők leírásához általában hozzátartozott a hamis próféták feltűnése és megtéveszteni akaró tanítása. Ehhez semmilyen konkrét csoportnak a képe nem társult, ezzel egyszerűen csak fel akarták készíteni, ha úgy tetszik felfegyverezni a közösség tagjait a végidők ezen kísértéseivel szemben.<sup>56</sup> A vitát eldönteni nagyon nehéz, az azonban bizonyosnak tűnik, hogy keresztyén gyülekezeti tagokra kell gondolnunk a próféták elnevezést olvasva, hiszen csak belül farkasok, kívülről éppen úgy néznek ki, mint a többiek, tehát bárányok. A *πρόβατον* kifejezés pedig Máténál gyakran alkalmazott kép a gyülekezet tagjaira (Mt 9,36; 10,6.16; 15,24 stb.). Ugyancsak érdemes arra is felfigyelni, hogy a Bíró előtt feltűnő

<sup>52</sup> Luz 2002: 525.

<sup>53</sup> Betz 1995: 546kk; vö. továbbá Bultmann 1998: 59kk.

<sup>54</sup> Pokorný 1969: 51kk. kül. 53.

<sup>55</sup> Strecker 1984: 168.

<sup>56</sup> Bornkamm 1978: 424.

emberek az Úrra hivatkoznak,<sup>57</sup> akinek a nevében, az Ő nevének hatalmával mindezeket a cselekedeteket tették (Mt 10,7k), amiről ugyancsak evangéliumunkban azt olvashatjuk: „Valaki azért vallást tesz én rólam az emberek előtt, én is vallást teszek arról az én mennyei Atyám előtt” (Mt 10,32). Ezt a problémát érzekelte már a 2Kelemen levél szerzője is (2Kel 3-4), aki az Ézs 29,13-mal véli feloldani ezt az ellentmondást, kifejtve a cselekedetek fontosságát: „Ne csak Úrnak szólítsuk őt, mert ez még nem üdvözít bennünket!” (2 Kel 4,1).<sup>58</sup> Hasonlóan érdekes információ, amivel témánkhoz a Didakhé járul hozzá, ahol már objektív mércét is alkalmaz a szerző annak vizsgálatára, hogy valaki igaz, vagy hamis próféta. Ez azért nagyon fontos, mert vélhetően arról tanúskodik, hogy sok esetben a tanítás megítélése (vö. 1 Kor 14,29) a többiek által nem volt perdöntő, hiszen az érkezőt úgy kellett fogadni, mint az Urat magát (Did 11,4) és tanításának autoritása volt (Did 11,7), tehát olyan objektív mérce felállítására volt szükség, mint a gyülekezetben eltöltött napok száma (Did 11,5), a jutalmazás kérdése (Did 11,6) és a gyümölcsstermése (Did 11, 8kk).

Sokat segít a csoport kilétének meghatározásában az is, hogy a Mt 7,22-ben az Úr elé járulók arra hivatkoznak, miszerint ők Jézus nevében prófétáltak és vittek véghez számos csodát. A „te nevedben” értelmezéséhez, amint azt *W.D. Davies* és *D.C. Allison* kifejtik, még jó néhány jelentés társulhat, érthetjük úgy, hogy akik ezt mondják, azok saját magukat hirdetik a visszatérő Krisztusnak (Mt 24,5.23), vagy jelentheti csupán azt, hogy ezek az emberek a keresztyén gyülekezethez tartoznak. Az is elképzelhető, hogy a hamis próféták Jézus nevét, mint valamiféle varázsszót alkalmazzák (ApCsel 19,13-17). Ez utóbbi esetben a gyülekezeten kívüli emberekről van szó az Apostolok Cselekedetében,<sup>59</sup> ami a mi szövegünkben is hangsúlyos. Ez persze nem feltétlenül jelenti, hogy ne lettek volna keresztyének, de azt mindenféleképpen, hogy kívülről érkeznek a gyülekezetbe. Bármelyik esetet fogadjuk is el, az tény marad, hogy egyfelől, Jézus nevének hangoztatása, vagy csodák végrehajtása<sup>60</sup> még egyáltalán nem jelent biztosítékot a híveknek. Másfelől, nem az Uram, Uram és az Atya akaratának cselekedete zárják ki egymást (nem *mindenki*, tehát lesz olyan aki igen), hanem az Atya akarata szerinti cselekedet (Mt 7,21c)

<sup>57</sup> „Az 'Úr' megszólítás Máténál a tanítványok használják, nem a gyülekezeten kívül állók.” Luz 2002: 527.

<sup>58</sup> *Apostoli Atyák* (Ókeresztyén Írók 3, szerk. Vanyó L.), Budapest 1988, 150.

<sup>59</sup> Vö. *Davies* és *Allison* 1988: 715k.

<sup>60</sup> Jézus ugyanúgy nem gondolja a csodákat önmagukban bizonyító erejűnek, mint ahogyan azt magával kapcsolatban sem gondolta annak, amikor Tőle jeleket kértek (pl. Mt 21,23kk). Vö. *Gerhardsson* 1982: 116kk.

és a gonosz cselekedetek (Mt 7,23). A tett, a hegyi beszéd tanításának naponkénti megvalósítása számít, ami az Atya akarata is egyben, csak ezáltal tartozik bárki is a gyülekezethez, Jézus fivérei és nővérei közé (Mt 12,50). Máté rámutat, a végső időkben minden csak látszólagosan pozitív cselekedetről, egyáltalán, általában a cselekedetekről ki fog derülni azok valós tartalma.

Van még egy támpont, ami közelebb vihet a megértéshez. Máténál Jézus ezekre az emberekre az *ἀνομία* kifejezést használja, míg Lukácsnál itt az *ἀδικία* kifejezés szerepel. Ha a LXX szövegét vizsgáljuk, úgy azt állapíthatjuk meg, hogy az *ἀνομία* több, mint 20 héber szó fordításaként szerepel és a legtöbb esetben a *ἀμαρτία* szinonimájának tekinthető.

„A héber szavak fordításának redukálása két görög szóra, azzal a következménnyel járt, hogy a kifejezés hozzákapcsolódása a törvényhez egyre inkább eltűnik. Kezdetét vesz egy fejlődés, ami az *ἀνομία*-nak sátáni színezetet ad.”<sup>61</sup>

A szó jelentése egyre inkább a „gonoszság, istentelenség” lett, ami a qumráni iratokban is megjelenik a gonoszság fiai kifejezésben. Így a szó ellenpólusa nem a törvény lesz, hanem Isten akarata. Ugyanez a jelentéstartalom figyelhető meg a Máté evangéliumán kívüli újszövetségi iratokban is (vö. Róm 6,19; 2 Kor 6,14; 2 Tesz 2,3; Zsid 1,9).<sup>62</sup> Evangéliumunkban még három helyen fordul elő ez a szó (13,41; 23,28; 24,12), de itt sem tudjuk meg egyértelműen, hogy milyen törvényről van szó, a töréről, vagy a Messiás törvényéről. Ebből kiindulva vélhetőleg a kifejezés sokkal inkább az eszkatológiához, mint a törvényhez kapcsolódik.<sup>63</sup> Mások véleménye szerint a mátéi Jézus nagyon pontosan körülhatárolható módon alkalmazza ezt a kifejezést: Nem csupán a törvény figyelmen kívül hagyását értve ez alatt (talán Mt 13,41; 24,12), hanem azt is, ha valaki a törvény alapjául szolgáló isteni akaratot félreértelmezte (Mt 7,23; 23,28).<sup>64</sup> Egy információval bizonyosan közelebb kerülünk a szó jelentéséhez megnézve ezeket a helyeket, különösen a 24,12-t, ahol ugyancsak a hamis prófétákkal összefüggésben olvashatunk gonoszságukról, a törvényeket nem tisztelő viselkedésükről, aminek oka és okozata is egyben, hogy a szeretet meghidegül bennük, úgy Isten, mint a felebarát iránt, vagyis a hegyi beszéd és egyben az első evangélium egyik fő mondanivalója szenved csorbát. Úgy gondoljuk, ha figyelembe vesszük a szó evangéliumunkon belüli használatát, és ezt összevetjük a LXX alkalmazásával, az

<sup>61</sup> Giesen 1982: 204.

<sup>62</sup> Giesen 1982: 205kk.

<sup>63</sup> Davies és Allison 1988: 218k.

<sup>64</sup> Stiewe és Vouga 2001: 243.

általában az Atya akaratával ellentétes cselekvést jelöl. Az Atya akara-  
ta szerinti cselekedetnek pedig a legplasztikusabb megjelenése éppen  
a szeretet. Mindennek egyenes következménye, hogy elutasításban  
lesz majd részük ama napon. Jézus válasza az Őt segítségül hívóknak  
meglehetősen rideg, elutasító és végleges. A válasz két részből áll.  
Elsőként közli, hogy a csoport tagjait sohasem ismerte (vö. Mt 25,12),  
majd a Zsolt. 6,9 jelenik meg, de nem szó szerint idézi Máté (vö.  
továbbá Num 16,26; Jób 21,14). Az ismerni kifejezés arra a jogi aktusra  
utal, hogy a vádlott mellett nem tanúskodhat az, aki nem ismerte őt,<sup>65</sup>  
ill. a γινώσκω szó jelentése mögött bizonyosan ott érezhető a héber  
*jáda'* kifejezés is, ami egy személyes ismeretséget feltételez. Itt tulaj-  
donképpen ugyanazt az ítéletet olvashatjuk, ami már a 15 versben  
szóhoz jutott, csak sokkal erőteljesebb hangvételben.

A másik szöveg, aminek megvizsgálása elengedhetetlen témánk  
szempontjából, a Mt 11,13 (par Lk 16,16a), amiből azt tudhatjuk meg,  
hogy a prófétálásnak vége szakadt Keresztelő János megjelenésével.  
Maga a 11. fejezet meglehetősen nehezen tagolható, mivel abban az  
evangélista egy csokorba gyűjti az eddig kimaradt Q-ból származó  
anyagot, és ebből alkotja meg a fejezet központi részeként Jézus  
beszédét (7-30), amely mégsem sorolható be az evangéliumban megje-  
lenő 5 nagy beszéd közé, mivel eltérően azoktól nincsen egy központi  
témája, viszont cserébe funkcionálisan tökéletesen beépül az elbe-  
szélés menetébe.<sup>66</sup> A beszéd két fő részre osztható, amit a 20 vers jelez,  
melyet vélhetőleg Máté iktatta be a szövegbe. Ha versünk közelebbi  
kontextusát vizsgáljuk, úgy megállapítható, hogy míg a 11,7-11 szinte  
szó szerint veszi át a Q anyagát (vö. Lk 7,24-28), addig 12k versekben  
Máté nem csak felcseréli a Lukácsnál szereplő sorrendet (Mt 11,12/Lk  
16,16bc; Mt 11,13/Lk 16,16a), de ki is egészíti az anyagot, majd a 14k  
versek teljesen redakcionálisnak tekinthetőek. Számunkra különösen  
fontos az a két kiegészítés, melyekkel az első evangélista toldja meg a  
13 verset, ugyanis ezek közül az egyik éppen az általunk vizsgált  
kifejezés (πάντες, ἐπροφήτευσαν). Hogyan értsük tehát ezt a verset?  
Könnyű feloldása lenne a problémának, ha ezt a kijelentést úgy értel-  
meznénk, mint ami csak és kizárólag az Ószövetségre vonatkozik.  
Megjegyzendő, hogy Lukácsnál ez így is van: „A törvényt és a prófé-  
tákat Jánosig hirdették, azóta az Isten országának örömhírét hirde-  
tik...”, hiszen itt, mint a hirdetés, igehirdetés tárgyai tűnnek fel ezek a  
fogalmak. És ez a gondolat tökéletesen bele is illik Lukács üdvtörté-  
neti szemléletébe. Ez azonban másként van Máténál, ahol a törvény és  
*minden* próféták a *prófétálás* alanyai. Elsőként arra kell fényt deríte-

<sup>65</sup> Betz 1985: 115.

<sup>66</sup> Luz 1990: 162.

nünk, mit ért Máté a „törvény<sup>67</sup> és a próféták” kifejezés alatt. Az evangéliumban a két kifejezés egymás mellett ezzel a hellyel együtt összesen négyszer fordul elő, egy alkalommal arról olvashatunk, hogy Jézus nem eltörölni jött a törvényt vagy a prófétákat (Mt 5,17), másik két helyen az Aranyszabály, ill. a szeretet nagy parancsolata foglalja össze, mit is jelent ez a szókapcsolat (7,12; 22,40; ebben a két esetben mátéi betoldásról van szó). Érdekes megfigyelés, hogy az 5,17-ben, az egyébként mindenütt másutt szerepelő „és” (καί) kötőszót Máté felcseréli a „vagy” (ή) elválasztó szócskára. Ez vélhetőleg a mondat negatív megfogalmazásából adódhat, és azt kívánja hangsúlyossá tenni, hogy sem a törvényt, sem a prófétákat, tehát mint önálló egységeket,<sup>68</sup> nem kívánja feloldani, eltörölni a jézusi szó.<sup>69</sup> Általában elfogadott, hogy a teljes Ószövetségre utal Máté a két kifejezés együttes használatakor,<sup>70</sup> illetve talán még pontosabb *U. Luz* meghatározása:

„Itt Isten akaratáról van szó, ami mindkettőben proklamálódott és engedelmesség által betöltetett. Máté a törvény betöltéséről szólva elsősorban a szeretetre gondol”,<sup>71</sup>

ezt nem cáfolva, de kicsit pontosítva *M. Stiewe* és *F. Vouga* úgy vélik:

„A mátéi Jézus ‚a törvény és a próféták’ kifejezés alatt Isten akaratát érti, amely az Írásban jelenik meg, ha az ember helyesen értelmezve, szakszerűen magyarázza azt”.<sup>72</sup>

Versünkéből pedig az válik egyértelművé, hogy utolsónak ezt Keresztelő János tehetta meg, mint utolsó próféták sorában, alkalmasint a

<sup>67</sup> A törvény kifejezés Lukácsnál is többször előfordul, de ott – ellentétben Mátéval – soha nem formálódik teológiai fogalommá. Sok mindent elárul Máté gondolkodásáról, hogy ellenfeleinek istentelen voltát éppen a törvény kifejezésből képzett ἀνομία (törvénytelen) szóval adja vissza (lásd fentebb). Máté több helyen beilleszti a törvény kifejezést a szövegbe: 23,23; 22,36; 15,6. Vö. Barth 1961: 58.

<sup>68</sup> Sand 1974: 185.

<sup>69</sup> Érdekes kérdés, ki kapcsolta hozzá a kifejezéshez a „vagy a próféták”-at, hiszen a „feloldani a törvényt” tökéletesen értelmezhető volt Máté számára, ugyanakkor ezzel a kiegészítéssel a kifejezés sokkal nehezkesebbé vált (vö. Davies és Allison 1988: 484). Lehet, hogy igazat kell adnunk *Flusser*nek, amikor azt állítja, hogy itt a próféták kifejezés Máté betoldása lenne és eredetileg csak a törvény szó állt volna itt, amit azzal támaszt alá, hogy ezután Jézus csak a mózesi törvényeket magyarázza, tehát a törvény alatt Mózes 5 könyvét értette volna. (vö. Flusser 1987: 25) Bár ez esetben továbbra sem egészen világos, hogy akkor mi célt szolgált ez a kiegészítés?

<sup>70</sup> Az ószövetségi iratok három részre osztásával csupán egyetlen helyen találkozunk az Újszövetségben, a Lk 24,44-ben és egyedül Lukács beszél a zsoltárokról (Lk 20,42), jóllehet Máté is több ízben idézi a zsoltárokat. Feltételezhető, hogy Lukács idejében az Ószövetség három részre osztása már ismert volt, legalábbis a lukácsi gyülekezetben bizonyosan. Vö. Sand 1974: 33.

<sup>71</sup> Luz 2002: 511; Vö. továbbá Frankemölle 1996: 92.

<sup>72</sup> Stiewe és Vouga 2001: 54.

visszatérő Illés, akinek a zsidó gondolkodás szerint valóban prófétai feladatai lesznek majd.<sup>73</sup> Miközben egyértelműen elfogadhatjuk, hogy ezzel a kijelentéssel Máté fel akarja hívni olvasói figyelmét a Jézus mellett való döntés fontosságára és sürgető voltára, joggal merül fel a kérdés, milyen feladatuk lesz ebben a gondolatmenetben a tanítványoknak? Erre az első evangélium végén kapunk választ, a missziói parancsban, ahogy Jézus tanítványait kétszeresen is a tanításra hívja el és szólítja fel (Mt 28,19k), míg ugyanezen a helyen a prófétálás meg sem jelenik.

#### 4. PRÓFÉTÁK, VAGY TANÍTÓK?

Máté különösen fontos, krisztológiai kifejezésként alkalmazza evangéliumában a διδάσκω igét. Ha a szó ószövetségi előfordulásait vizsgáljuk, megállapítható, hogy az ugyan a LXX-ban nem korlátozható csupán a vallás területére, de abban feltétlenül eltér a profán nyelvhasználattól, hogy az ószövetségi szövegekben a tanítás mindig a teljes embert célozza meg, és a tanulás igénybe veszi a teljes embert. Az Újszövetségben 95 alkalommal találkozunk a kifejezéssel, ennek két-harmada az evangéliumokban és az ApCsel első felében van. Ezáltal nyilvánvalóvá válik, hogy hol lelhető fel a διδάσκω ige újszövetségi használatának súlypontja: Jézus környezetében és az ósgyülekezetben. Az evangéliumok egyöntetű bizonyágtétele szerint leginkább a tanítás az a tevékenység, amivel Jézus a tömeg elé áll. Ugyanezt támasztja alá az a tény is, hogy főleg tanítói jellegűek azok a szövegek, melyek a legnagyobb valószínűséggel Jézustól magától származónak tekinthetőek. Mindez azt mutatja, hogy főként Jézus az, aki tanít, de Máté evangéliuma még ennél is többet mond, *csak Jézus az, aki helyesen tanít*, „Ő a tanító *par excellence*”.<sup>74</sup> Máté „A Tanítóról” alkotott felfogása mögött azonban ott sejthető a *Kyrios* megjelölés hellenisztikus jelentéstartalma is (főként a csodatettekről szóló elbeszélésekhez kapcsolódik), ami azért érdekes, mert ez túlmutat a zsidóság gondolkodásán:

„az evangélista a *Kyrios* megjelölést sokkal többször alkalmazza, mint Márk és nem csupán, mint udvarias megszólítást, hanem mint a földi Jézus krisztológiai méltóságjelzőjét: A *Kyrios* Isten akaratának tanítója”.<sup>75</sup>

A kifejezés gyakorisága Máténál azért is lényeges, mivel a hitvallás „Jézus Úr” különösen a hellenista-páli gyülekezetnek volt jellegzetes

<sup>73</sup> Vö. Luz 2002: 179.

<sup>74</sup> Müller 1999: 157. 171.

<sup>75</sup> TRE, 608; Vö. továbbá Vermes 1995: 165.

hitvallása,<sup>76</sup> ami persze még egyáltalán nem zárja ki, hogy a zsidó-keresztyének ezt ne alkalmazták volna, sőt jellegzetesen mátéi vonás, hogy a csodatetteknél nem csupán az idegenek nevezik így Jézust, de négy alkalommal a rendszeresen vele levő követői is.<sup>77</sup> Fontos témánk szempontjából, hogy Jézus, mint törvénytanító — aki Isten akaratát tanítja, ezért egyben törvényadó is — ugyancsak jól beleilleszthető a hellenista gondolkodásba. Jézus hatalmát közvetlenül Istentől kapja (Mt 11,27; 28,18), ezért tanít hatalommal. A hellenizmusban hasonlóan ehhez, a törvényadók sem saját megítélésük alapján cselekedtek, hanem egy istentől kapták a törvényeket, sőt esetenként ők maguk is isteni származással büszkélkedhettek.<sup>78</sup> Az első evangéliumban szinte kizárólag Jézussal összefüggésben szerepel a *διδάσκω* ige, csupán 5 helyen használja az evangélista úgy, hogy nem Jézus a tanító. 15,9-ben Ézsaiást idézi, két alkalommal szerepel az 5,19-ben, mint a példázatban szereplő általános alany cselekvése, a 28,15-ben az örökről szólva említetik meg, hogy megtanították velük, mit kell mondjanak, ha az üres sírról kérdezik őket és végül a fentebb említett missziói parancsban, mint a tanítványok feladata (28,20). Ennek kapcsán feltétlenül utalnunk kell Máté finom humorára e témával kapcsolatban. Az evangéliumban csupán egyetlen egyszer találkozunk azzal, hogy nem Jézus tanít, a Mt 28,15-ben. Itt arról olvashatunk, hogy a főpapok és a vének tanítják a katonákat, némi készpénzzel segítve a memorizálást, mit kell mondaniuk a test eltűnésével kapcsolatban, majd rögtön ezt követően az evangélium elbeszélésében a Feltámadott jelenik meg, aki a valóság tanítója, és aki utasítja tanítványait evangéliuma hirdetésére. Mindaz tehát, amit az emberek taníthatnak, ha ennek a tanításnak nem maga Jézus a forrása, csak valótlan lehet, és erre a valótlanyságra gyorsan fény derül.

Pálnál meglehetősen kevésszer találkozunk a „tanítani” kifejezéssel, összesen öt alkalommal. A Róm 2,21-ben arra utal az apostol, hogy a törvényt ismerő zsidó tanítók arra alapozva tanítják az oktalanokat és kiskorúakat, de vajon ők maguk tanulnak-e mindabból, amit tanítanak? Majd meg is válaszolja Pál az általa feltett kérdést „Bizony ’miattatok káromolják az Isten nevét a pogányok között’, úgy amint meg van írva.” (Róm 2,24). Ugyanebben a levélben a 12,7-ben a tanítók és a tanítás tevékenysége egy felsorolásban szerepel, ahol az apostol a kegyelmi ajándékokról beszél, ami a hívőknek adatott, és ami más és más lehet. Fontos megjegyeznünk, hogy ebben a felsorolásban az első helyen a prófétálás áll, majd rögtön a második

<sup>76</sup> Gnilka 1999: 228.

<sup>77</sup> Vermes 1995: 161k.

<sup>78</sup> Zeller 1988: 309.

helyet a tanítás foglalja el, ez azonban semmiféle képpen nem jelenti azok fontossági sorrendjét, hiszen ez szöges ellentétben állna a szöveggel, mely éppen arról tanúskodik, hogy bár az ajándékok különbözőek lehetnek, de ezek ugyanazon testnek a tagjai, vagyis értékkülönbség nincsen közöttük. Az 1 Kor 4,17-ben Pál saját magáról beszél, mint tanítóról, aki Jézus Krisztusban élve tanít a gyülekezetekben, majd arról szól, hogy néhányan Korinthusban annyira felfuvalkodtak, hogy mindazt, amire korábban oktatta őket, semmibe veszik. Ez a tény teszi elengedhetetlenül szükségessé, hogy az apostol ismételten ellátogasson a gyülekezetbe. Ugyancsak az 1 Kor 11,14-ben arról olvashatunk, hogy a férfiak és asszonyok helyes viselkedésére maga a természet is megtaníthat. Végül a Gal 1,12-ben fogalmazódik meg Pál hitvallása arról az ismeretről, melynek birtokában apostoli tevékenységét végzi. Ebből megtudhatjuk, hogy annak egyetlen forrása van csupán, Jézus Krisztus kinyilatkoztatása, ezt pedig nem lehet megszerezni az emberi tanítás által, csak kegyelemből. Vagyis mindaz, amire az emberek taníthatnak, értéktelenné válik Krisztus evangéliumának hirdetője számára.

Még döbbenetesebb eredményre jutunk, ha a „tanító” kifejezést keressük a páli levelekben, ugyanis ezzel csupán két alkalommal találkozhatunk az autentikus iratokban. Egyszer a már fentebb szóba került Róm 2,20-ban, ahol a zsidó tanítókról beszél Pál, amiből adódik, hogy csupán egyetlen egyszer említi a keresztyén tanítókat (διδάσκαλος) az apostol, az 1 Kor 12,28k-ben, mindenütt máshol kerüli ezt a kifejezést, mint ahogyan azt a Gal 6,6 mutatja, ahol ugyan tanítókról beszél, de őket καθηκούμενος-nak nevezi. Ahogyan azt már említettük, az 1 Kor 12-14 egy egységnek tekinthető, bármelyik felosztási javaslatot is vesszük alapul. A három fejezet témáját a 12,1 adja meg, majd részletes felsorolást is találunk arra nézve, hogy melyek azok a lelki ajándékok, melyekről az apostol beszélni fog. Ezek között szerepel a tanítás, illetve a tanítók, mint ugyanannak a testnek a tagjai (12,12-27), mely testet a Lélek hat át és mozgat (12,4-11).<sup>79</sup> Mindezek után meglehetősen furcsán, idegenül hat a 28 vers, ahol éppen arról van szó, hogy valamiféle sorrend, de legalábbis tekintélyelvű megkülönböztetés van a különféle ajándékok között. Ennek ellenére a szöveg egységnek tekinthető.<sup>80</sup> A versben két csoportját különböztethetjük meg a kegyelmi ajándékoknak, egyfelől három tisztséget (apostolok, próféták, tanítók),<sup>81</sup> másfelől négy csodatévő erőt (gyógyítás, gyámolítás,

<sup>79</sup> Zimmermann felosztását vettem alapul in Zimmermann 1984: 100kk.

<sup>80</sup> Érvék és ellenérvék a szöveg egységessége mellett in Zimmermann 1984: 104k.

<sup>81</sup> Ez a három tisztség Harnack tézise szerint kettős tisztet tölt be a tisztségek között, mivel gyülekezeti tevékenységükön kívül összegyházi szerepet is magukra vállalnak, azzal, hogy vándorolnak gyülekezetéről gyülekezetre. Ezzel szemben megjelenik az a



vezetés és nyelveken szólás), melyek sokkal tágabb kategóriák, mint az előző három. Ugyancsak érdekes, hogy míg az első három esetben konkrétan megjelenik a sorrendiség (először, másodsor, harmadszor), addig a másik négynél ez hiányzik és a mondat szintaktikai felépítésében is megfigyelhető a törés. Mindez arra enged következtetni, hogy ez esetben Pál egy korábbi tradíciót dolgoz fel, épít be a szövegbe, amit csak még inkább alátámaszt az a tény, amit már fentebb kimutattunk, vagyis a tanítók kifejezés keresztyén tanítókra alkalmazva ezen a helyen *hapax legomenon* az apostol leveliben.<sup>82</sup> Mi lehet az oka annak, hogy az apostol ennyire tartózkodik ennek a kifejezésnek az alkalmazásától? Mint láthattuk az korinthusi levél elején, Pál arra hivatkozik, hogy az evangéliumot nem emberektől kapta és nem is ember tanította rá, hanem azt csak Isten kinyilatkoztatása képes felismertetni az emberrel (vö. 1 Tesz 4,9: θεοδιδάκτοι). Hasonló módon érvel az 1 Kor 2,13-ban is, hangsúlyozva, amit tanít, az nem származhat emberi szóból. Ugyanakkor arra is találunk utalásokat az 1 Korinthusi levélben, hogy az istentiszteletnek voltak kifejezetten tanítói részei (1 Kor 14,6.26), tehát a tanítás maga (*διδασχίη*) eltért a prófétálástól, az eucharistiától és a gyülekezeti alkalmak egyéb tevékenységeitől.<sup>83</sup> Mindezt figyelembe véve azt gondolom, hogy az apostol éppen azért tartózkodik a keresztyén gyülekezet vezetőit tanítóknak nevezni, mert egyfelől, annak jelentéstartalmába óhatatlanul belemosódik a zsidó tanítók képe, akik a törvényt magyarázzák és egymás tanítását fejtegetik tovább — bizonyosan nem véletlen, hogy Pál magáról is főképpen olyan szövegkörnyezetben beszél, mint tanítóról, ahol zsidó-farizeusi múltjából kiindulva érvel.<sup>84</sup> Másfelől, annak a lehetősége, hogy a tanítás tévtanítássá válhat, ami különösen ebben a levélben válik fontossá, ahol Pál éppen ilyen tévtanítók hamisságát akarja leleplezni. Harmadrészt, talán elfogadható *F. W. Grosheide* véleménye, aki a tanítók tisztjét ellentétben a másik kettővel, inkább az elhíváshoz (*vocatio*) köti, és nem mint karizmatikus tevékenységet szemléli.<sup>85</sup> Ebben az esetben viszont miért használja fel mégis Pál ezen a helyen ezt a tradíciót a levelében? Vélhetően éppen azért, hogy ezzel rámutasson az egységre, ami a látszólagos különbségek ellenére

vélekedés is, amit pl. *Greeven* képvisel, aki éppen a 14. fejezetre hivatkozva azt tartja valószínűnek, hogy a próféták és a tanítók nem, csak az apostolok vándoroltak. In *Conzelmann* 1969: 253; *Wenland* pedig úgy vélekedik, hogy e három tevékenység azért különül el a többi négytől, mert csak ez a három csoport tekinthető „Isten szava hordozójának”. *Wendland* 1968: 113.

<sup>82</sup> Vö. *Zimmermann* 1984: 107k.

<sup>83</sup> Vö. *Zimmermann* 1984: 109.

<sup>84</sup> *Zimmermann* 1984: uo.

<sup>85</sup> *Grosheide* 1976. 298k.

fennáll, miközben a megjelenő sorrendiséggel utal arra is, hogy neki, mint apostolnak nagyobb tekintélye kell legyen a gyülekezetben, mint a tanítóknak. Ezzel tulajdonképpen Pál elismeri a tanítók jelentőségét (vö. 1 Kor 1,12; 3,22; 9,5), de egyszersmid felhívja a figyelmet arra, hogy mindez Krisztus alatt maradhat egység, akinek evangéliumát ő hirdeti. Ugyancsak ezt teszi valószínűvé, ha a 12,28 eredetét vizsgáljuk.

Mint azt fentebb láttuk, a vers idegenül hat a fejezeten belül. Mégsem tekinthető későbbi betoldásnak, azt maga Pál illesztette erre a helyre, viszont ez arra enged következtetni, hogy abban egy korábbi tradíció jelenik meg. Már *A. v. Harnack*, majd később *H. Merklein* is ezt az ősrégi, még hierarchikus rangsort bemutató gyülekezeti rendet az antiochiai közösséghez vezetik vissza (vö. ApCsel 13,1). Azzal, hogy itt az antiochiai triászt idézi, Pál ellenfelei tudomására akarja hozni, a péteri ekklezológia szerint is meg van a tekintélye, ami alapján az ellentéteket csitítani akarja.<sup>86</sup> Lukácsnál ez a vers fontos átvezető funkciót tölt be a könyvön belül. Míg az első 12 fejezetben a Pál előtti ősegyház képe jelenik meg, a könyv második felében az apostol missziós tevékenységére helyeződik a hangsúly,<sup>87</sup> melynek bázisa az antiochiai gyülekezet lesz (lásd fentebb). Az ApCsel 13,1 egy pillanatra megtöri az elbeszélés menetét és felhívja az olvasók figyelmét egy olyan információra, ami magyarázatot ad a következő versekben megjelenő történésekre és elő is készíti azokat. A vers egy listát közöl az Antiochiában tevékenykedő prófétákról és tanítókról (Lukács más helyeken is alkalmaz hasonló listákat az elbeszélésben vö. Lk 6,14kk; ApCsel 1,13; 6,5), akik közül a Lélek irányításával kiválasztatik az a két misszionárius, Pál és Barnabás, akik az evangéliumot hirdetik majd a zsinagógákban és a pogányok között. A nevek sorrendje is fontos információkkal látja el az olvasót, mint ahogyan a többi Lukács által felhasznált listában, úgy itt is feltételezhetjük, a sorrend rangsort is jelöl. Eszerint az antiochiai gyülekezetben a legnagyobb tekintéllyel Barnabás rendelkezett és Pálnak csupán az utolsó hely jutott.<sup>88</sup> A lista érdekessége, hogy az abban szereplő öt személy közül csak kettőről nem szerepel semmiféle kiegészítő információ,<sup>89</sup> éppen azokról, akiket az olvasónak már ismernie kell (ApCsel 11,30; 12,25) és akik a további események főhősei is lesznek. További fontos észrevétel, hogy a teljes

<sup>86</sup> Zimmermann 1984: 110. 112.

<sup>87</sup> Ezt a felosztást nyilvánvalóan nem tekinthetjük sematikusnak, hiszen már az ApCsel első felében is többször találkozunk Pállal: 7,58; 8,1.3; 9,1-31; 11,25k.30; 12,25.

<sup>88</sup> Pesch 1986: 16.

<sup>89</sup> Itt utalnunk kell arra is, hogy viszont arról a három személyről, akik itt megjelennek, több információ nem is áll rendelkezésünkre, csak annyi tekinthető bizonyosnak, hogy diaszporában élő zsidók voltak, legalábbis neveik erre következtethetünk. Vö. Zimmermann 1984: 128kk; továbbá Pesch 1986: 17k.

lukácsi két könyvben csak ezen a helyen tűnnek fel a keresztyén διδάσκαλος-ok, akárcsak Pálnál az 1Kor,12,28-ban, ami alátámasztja, hogy maga az evangélista is hűen követve forrását, egy tradíciót dolgoz fel ezen a helyen a történet elbeszélésében.<sup>90</sup> „A διδάσκαλος tisztesség, mint az őskeresztyénség régmúltjának egy relikviája tűnik fel, amiről Lukács semmi többet nem tud.”<sup>91</sup> Általánosságban megállapítható, hogy Lukács nem tesz éles különbséget a próféták és a tanítók között, pontosabban e két tevékenység között,<sup>92</sup> így Barnabás és Pál többször tanít (ApCsel 11,26; 15,35), mégis első renden prófétáknak tekinti őket. Ugyanezt támasztja alá, hogy az itt felsorolt nevek között sem határozza meg, ki a próféta és ki a tanító, ebből adódóan viszont bármelyikükre eshetett volna a választás, hogy az első missziós út igehirdetője legyen. Nála már a feledés homályába vész a Korinthusi levélben még megfigyelhető sorrend. Ha elfogadjuk, mint ahogyan az valószínűnek látszik, hogy Pál ugyanazt a tradíciót idézi fel levelében, mint amire később Lukács is utal és az apostol ennek a hagyományanyagnak egy korábbi verzióját rögzítette, akkor az bizonyosnak tűnik, hogy az antiochiai gyülekezetben három olyan csoport jelenik meg, melynek meglehetősen nagy tekintélye volt, az apostolok, a próféták és a tanítók, sőt feltehetjük, hogy az itt felsorolt személyekben a helyi gyülekezet vezetőit tisztelhetjük.<sup>93</sup> Ugyanakkor az sem kerülheti el a figyelmünket, hogy Lukácsnál hiányzik az apostol megjelölés, talán ő maga hagyhatta ki a sorból, aminek magyarázatát abban találhatjuk meg, hogy a harmadik evangélista ezt az elnevezést műveiben csak a tizenkettőnek tartja fenn, bárha ez alól is találunk kivételt pl. ApCsel 14,4. 24. Ezt a kivételezést talán azt teszi érthetővé, hogy éppen ezzel a három versel mutatja be Lukács, miként lesz Pál és Barnabás apostolokká. Ez megmagyarázza azt is, miért hivatkozik erre a tradícióra Pál az 1 Korinthusi levélben, hiszen így a többi csoporttal való vitájában egy olyan tekintélyt idézhetett fel ellenfelei emlékezetében, ami megkérdőjelezhetetlen volt számukra.

Mindez miképpen viszonyul Máté írásához? Az első evangélista az apostol kifejezést csupán egyetlen helyen alkalmazza könyvében, amikor a tizenkét tanítvány nevét (par. Lk 6,13) felsorolja, így ez a fogalom nála csupán Jézus legközelebbi tanítványi körére vonatkozik. A másik két fogalommal kapcsolatban viszont, látva vizsgálódásunk eredményeit, érdekes következtetéseket vonhatunk le. Miközben feltételezhetjük, hogy úgy a próféták, mint a tanítók a gyülekezet

<sup>90</sup> Vö. Pesch 1986: 15.

<sup>91</sup> Zimmermann 1984: 134.

<sup>92</sup> Vö. Haenchen 1968: 338.

<sup>93</sup> Vö. Pesch 1986: 16. „Ezek a férfiak az apostoli szolgálat mellett a legmagasabb egyházi tisztségeket viselték: próféták és tanítók voltak.” Budai 1938a: 160

vezetői voltak, sem egyik, sem a másik tevékenység nem bír önálló tekintéllyel. A prófétákról kiderül, hogy számosan közülük báránnybőrbe öltözött farkasok, sőt csak ilyenekről olvashatunk az első evangéliumban, a tanítóknak sincsen önálló hatalmuk és autoritásuk, csak Jézus által, aki ezzel a feladattal megbízza őket. A Pál apostol idejében új lendületet kapó prófétálás pár évtizeddel az apostol ténykedése után elveszti tekintélyét, illetve ez a tekintély megkérdőjelezhetővé válik, annak szerepét a tanítók veszik át, akiket alapvetően meg kell határozzon, hogy maguk is tanítványok. Csak sejtéseink lehetnek arra nézve, milyen események következményeként történtek ezek a változások. Csak utalásszerűen jelenik meg az első evangéliumban, hogy az álpróféták éppen azzal éltek vissza, ami tekintélyüket adta, a bizalommal. Az a bomlás tehát, ami Pál idejében a korinthusi gyülekezet összetartozását veszélyeztette, és a különböző csoportok acsarkodásában, vitájában nyilvánult meg, az első evangélium írója számára is keserű valóság. Mint ahogyan az erre adott válasz is sok hasonlóságot mutat. Máté csakúgy, mint Pál a próféták megítélésére szólítja fel a gyülekezet tagjait (vö. Mt 7,15kk/1 Kor 14,29), mindkettőjüknél a szeretetben magvalósuló cselekedetek döntik majd el a hitelességet (Mt 7,12/1 Kor 13) és mindketten végső tekintélyként eme tanításokkal szemben, az Úrra hivatkoznak (Mt 7,23/1 Kor 14,37). Bizonyosan az sem véletlen, hogy már Pálnál is a próféták legfőbb feladata a gyülekezetben a tanítás lesz, úgy Máténál is csak ez az egy tevékenység marad meg az antiochiai triászából. Ami pedig a környezetre gyakorolandó hatást illeti, a prófétai szó feladata a misszió, mint ahogyan a tanítás is a missziói parancsban válik a tizenkettő feladatává. Lehet, hogy ezek a hasonlóságok csupán a keresztyén egyház fejlődésének következményei, vagyis Máté csupán arra reagál ahogyan az egyházát aktuálisan látta, és Pál teológiája semmilyen hatást nem gyakorolt az első evangélista prófétákról és tanítókról alkotott elképzelésére. De ebben az esetben is feltétlenül megérte közösen gondolkodni arról, miként tűnik fel egy rövid időre és kap új erőre az prófétálás, majd miként tűnik el néhány évtized leforgása alatt és adja át a helyét a tanításnak, mely innentől kezdve az egyetlen oktatói tevékenység marad a keresztyénségen belül.

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

- E.L. **Abel**, 1971: „Who wrote Matthew?“, *NTS* 17: 138-152. • G. **Barth**, 1961: „Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus“, in *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1, szerk G. Bornkamm, et al.), Neukirchen, 54-154. • T. **Bergemann**, 1993: *Q auf dem Prüfstand*, Göttingen. • H.D. **Betz**, 1985: *Studien zur Bergpredigt*, Tübingen. • **Betz** 1995: *The Sermon on the Mount*, Mineapolis. • G. **Bornkamm**, 1978: „Der Aufbau der Bergpredigt“,

NTS 24: 419-32. • **M. Buber**, 1991: *A próféták hite*, Budapest. • **Budai G.**, 1938: *Pál apostol korinthusbelliekhez írt első levelének exegese*, Budapest. • **Budai**, 1938a: *Az Apostolok cselekedetéről írott könyv*, Budapest. • **R. Bultmann**, 1965: „Die Erforschung der synoptischen Evangelien“, in idem, *Glauben und Verstehen* (IV.) Tübingen, 1-41. • **Bultmann**, 1998: *Az Újszövetség teológiája*, Budapest. • **K.W. Clark**, 1980: „Die heidenchristliche Tendenz im Matthäusevangelium“, in *Das Matthäus-Evangelium* (WdF 525, szerk. J. Lange), Darmstadt. • **H. Conzelmann**, 1969: *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen. • **W.D. Davies** és **D.C. Allison**, 1988: *Matthew I.* (ICC), Edinburgh. • **Davies**, 1970: *Die Bergpredigt*, München. • **Farkas J.**, 1987: „Jézus és a törvény“, *TheolSz* 30: 37-41. • **P. Fiedler**, 1986: „Die Tora bei Jesus und die Jesusüberlieferung“, in *Das Gesetz im Neuen Testament* (szerk. K. Kertelge), Freiburg. • **D. Flusser**, 1987: *Entdeckungen im Neuen Testament* (Bd. 1.), Neukirchen. • **R.T. France**, 1984: *Matthew, Evangelist and Teacher*, Michigan. • **H.** 1983: *Biblische Handlungsanweisungen*, Mainz. • **Frankemölle**, 1996: „Die Tora Gottes für Israel, die Jünger Jesu und die Völker“, in *Schrift und Tradition* (FS. J. Ernst), Paderborn. • **H. Geist**, 1974: „Die Warnung vor den falschen Propheten – eine ernste Mahnung an die heutige Kirche, zu Mt 7,15-23; 24,11f. 24“, in *Biblische Randbemerkungen, Schülerschrift für R. Schnackenburg* (szerk. H. Merklein és J. Lange), Augsburg, 139-49. • **B. Gerhardsoon**, 1982: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“, *EvTh* 42: 113-26. • **H. Giesen**, 1982: *Christliches Handeln, Ein redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη-Begriff im Matthäus-Evangelium*, Frankfurt. • **J. Gnilka**, 1999: *Die frühen Christen*, Freiburg. • **F.W. Grosheide**, 1976: *The First Epistle to the Corinthians*, (ICNT) Michigan. • **E. Haenchen**, 1968: *Die Apostelgeschichte*, Göttingen. • **T. Holtz**, 1985: „Zur Frage des Ortes der Jesusüberlieferung in der frühen Gemeinde“, (*Wiss. Z. Univ. Halle XXXIV*), 103-12. • **E. Jenni**, 1962: *Die alttestamentliche Prophetie*, (ThSt), Zürich. • **P. Luomanen**, 1998: *Entring the Kingdom of Heaven*, (WUNT 101) Tübingen. • **U. Luz**, 1990: *Das Evangelium nach Matthäus, I/2.* (EKK), Zürich. • **Luz**, 2002: *Das Evangelium nach Matthäus I/1.* (EKK), Zürich. • **M. Müller**, 1999: „The Theological Interpretation of the Figure of Jesus in the Gospel of Matthew: Some Principal Features in Matthean Christology“, *NTS* 45: 157-73. • **R. Pesch**, 1986: *Die Apostelgeschichte* (EKK), Zürich. • **P. Pokorný**, 1969: *Der Kern der Bergpredigt*, Hamburg. • **A. Sand**, 1974: *Das Gesetz und die Propheten, Untersuchungen zur Theologie des Evangelium nach Matthäus*, Regensburg. • **Sand**, 1986: *Das Evangelium nach Matthäus*, (RNT), Regensburg. • **U. Schnelle**, 1999: *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen<sup>3</sup>. • **W. Schrage**, 1999: *Der erste Brief an die Korinther* (EKK), Zürich. • **M. Stiewe** és **F. Vouga**, 2001: *Die Bergpredigt und ihre Rezeption als kurze Darstellung des Christentums*, Tübingen. • **G. Strecker**, 1984: *Die Bergpredigt*, Göttingen. • **G. Theissen**, 1997: *Soziologie der Jesusbewegung*, Gütersloh. • **Tóth K.**, 1944: *A próféták és a történelem, Pápa*. • **G. Vermes**, 1995: *A zsidó Jézus*, Budapest. • **G. von Rad**, 2001: *Az ószövetség teológiája II.*, Budapest. • **H.D. Wendland**, 1968: *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Göttingen. • **K.-Ch. Wong**, 1992: *Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium*, (NTOA 22), Göttingen. • **D. Zeller**, 1988: „Jesus als vollmächtiger Lehrer (Mt 5-7) und des hellenistische

Gesetzgeber“, in *Studie zum Matthäusevangelium* (FS W. Pesch, szerk. L. Schenke), Stuttgart, 299-317. • A.F. Zimmermann, 1984: *Die urchristlichen Lehrer*, (WUNT 12), Tübingen.



**Die Propheten bei Paulus und Matthäus,  
oder die Spuren der Theologie des Apostels  
in dem ersten Evangelium**

Viktor Kókai Nagy

Es kann sich bestimmt vielen grundsätzlich dissonant anhören, wenn wir die Lehre des Matthäus-Evangeliums mit der Theologie von Paulus vergleichen. Den Grund dafür kann man im Denken der protestantischen Orthodoxie finden, wo man schon die Identität dieser beiden aufzuzeigen versucht hat und viele daraus gezogenen Folgerungen als Irrtümer gewertet wurde. Unserer Meinung nach soll trotz diesem wirkungsgeschichtlichen Hintergrund wertvoll sein, über dieses Problem nachzudenken, wenn man die Frage anders aufstellt. Wir sollen nicht die Theologie von Matthäus durch die Brille der paulinischen Lehre betrachten, sondern diese als Ergebnis einer Tradition sehen, in welcher Tradition auch die Theologie von Paulus mitgewirkt hat. So wir werden den folgenden Punkten nachfolgen: Erstens, wir wollen die Frage beantworten, ob es geschichtlich vorstellbar ist, dass die Lehre von Paulus in der mt Gemeinde erscheinen und auf ihre Theologie eine Wirkung ausüben konnte. Zweitens, wir sollen untersuchen, was und wie Paulus über die Propheten und Prophetie gelehrt hat, danach müssen wir das gleiche Thema im ersten Evangelium unter die Lupe nehmen. Am Ende sollen wir die zwei verschiedenen Lehren miteinander vergleichen und die Ähnlichkeiten, wie auch die Unterschiede aufzeigen. Der Artikel will nachforschen, wie die Gestalt der Propheten sich in der Urkirche gestaltet hat, wie das Bild dieses Charisma sich in diesen einigen Jahrzehnte verändert hat.

Als Ergebnisse unserer Untersuchung können wir feststellen, dass die Propheten die wichtige Rolle, welche sie noch in den paulinischen Gemeinden als Charismatiker gehabt hatten, im Matthäusevangelium verloren. An ihre Stelle traten die Lehrer als Gemeindeleiter und die Aufgaben, welche auch der Apostel als Hauptaufgaben der Propheten bestimmt hat, übernehmen die christlichen Lehrer. Wir müssen aber auch die Ähnlichkeiten in der Lehre über die Propheten ernst nehmen. Matthäus wie früher schon Paulus fordert die Gemeinde zur Beurteilung der Propheten auf (Mt 7,15 / 1Kor 14,29), bei beiden werden die in der Liebe sich vervollständigen Tun die Echtheit eines Propheten entscheiden (Mt 7,12 / 1Kor 13) und beide berufen sich gegen die Falschprophetie auf die letztgültige Autorität des Herrn (Mt 7,23 / 1Kor 14,37). Es darf auch kein Zufall sein, dass die wichtigste Aufgabe der Propheten schon bei Paulus in den Gemeinden die Lehre und nach aussen die Mission ist, wie auch bei Matthäus das Lehren als die Aufgabe der Jünger das Grundelement des Missionsbefehls ist. Es kann auch sein, dass die Ähnlichkeiten nur die Folge der Entwicklung der christlichen Kirche sind, Matthäus

hat also nur beschrieben, was er aktuell in der Kirche gesehen hat und seine Lehre über die Propheten und Lehrer mit paulinischen Denken nichts zu tun hat. Aber auch in diesem Fall war es doch wertvoll nachzudenken, wie das Prophezeien für eine kurze Zeit in den christlichen Gemeinden erschienen ist und in einigen Jahrzehnten wieder untertaucht hat. Seinen Platz übernimmt ab jetzt das Lehren die einzige Unterrichtstätigkeit im Christentum.