

# Test és lélek

## *Jézus feltámadása és a zsidó feltámadáshit interakciója a hellenisztikus-római korban*

1966-ban született. Református teológus, hebraista. A Budapesti Református Teológián szerzett lelkeszi oklevelet 1991-ben, majd 1992-ben az ELTE assziriológiai és hebraisztikai szakán hebraista diplomát. Izraelben, illetve Hollandiában volt ösztöndíjas. 1998-ban Utrechtben doktorált, 2002-ben az Evangélikus Hittudományi Egyetemen habilitált. Jelenleg a Pápai Református Teológiai Akadémia Ószövetségi Tanszékének vezetője. A Magyar Hebraisztikai Társaság titkára.

Az emberi lét alapja Isten örök volta, amit oly szépen fejez ki maga Isten a csipkebokornál, amikor Mózeszel ebben a különös epifániában egymásra talál, hogy Ő a „vagyok” (*ehje aser ehje*), a létező (Kiv 3,14). Ebből az örök létből, megbízható változhatatlanságból a hívő ember számára félreérthetetlenül következik Istennel kapcsolatos hite alapelemeinek változhatatlansága is. Az általánosító és gyakran túlon túl leegyszerűsítő elképzeléseket fájdalmas ténszerűségével oszlatja szét az egyház történetének számos pontján fellelhető, nem ritkán vérrel és könnyel telt változás, melynek eredménye többek között a krisztushívők megosztottsága, szétagoltsága ebben a mai lakott világban, *Oikumenében*. Ha pedig egyes hittételek módosulnak, módosulhatnak az idővel, ha elődeink hitbéli látása, meggyőződése sem feltétlenül mentes a változásoktól, fejlődéstől (s itt nem feltétlenül a hegeli értelemben vett fejlődés elméletre kell gondolni, inkább változásra, módosulásra), akkor joggal tehető fel a kérdés, vajon az alapok, az első felismerések, az őskijelentések tartalmukat vagy formájukat tekintve változtak-e az idő sodrában, a tér és ember kölcsönhatásában? Jézus feltámadása a kereszténység hitének olyan tartóoszlopa, melyet, ha megingatunk, az egész felépítmény dőlne össze. Pál apostol ezt a meglátását megrendítő szavakkal tolmácsolja az 1Kor 15,12–19-ben:

„Ha pedig a Krisztusról azt hirdetjük, hogy feltámadt a halottak közül, akkor hogyan mondhatják közületek, hogy nincs halottak feltámadása? Hiszen ha nincs halottak feltámadása, akkor Krisztus sem támadt fel. Ha pedig Krisztus nem támadt fel, akkor hiábavaló a mi igehirdetésünk, de hiábavaló a ti hitek is. Sőt Isten hamis tanúinak is bizonyulunk, mert akkor Istennel szemben arról tanúskodtunk, hogy feltámasztotta Krisztust, akit azonban nem támasztott fel, ha csakugyan nem támadnak fel a halottak. Mert ha a halottak nem támadnak fel, Krisztus sem támadt fel. Ha pedig Krisztus nem támadt fel, semmit sem ér a ti hitek, még bűneitekben vagytok. Sőt akkor azok is elvesztek, akik Krisztusban hunytak el. Ha csak ebben az életben reménykedünk a Krisztusban, minden embernél nyomorultabbak vagyunk.”

Krisztus feltámadása adja meg a bűn és bűnhődés emberként gyakran elviselhetetlenül fájó kettősségére a bűnbocsánat feloldozását, a vétek és elégtétel nyomorúságos terhére a kegyelem

<sup>1</sup>A Ter 2,7-ben szereplő (*nefes hajja*) kifejezést régebben (Károli) „élő léleknek” fordították, de az újabb bibliafordítások már a helyes értelmű *élőlényt* hozzák. A kérdéskörhöz lásd H. W. Wolff:

*Az Ószövetség antropológiája*. Pápai teológiai kézikönyvek 1. Pápa – Budapest, 2001.

<sup>2</sup>D. E. Gowan: *Bridge Between the Testaments. A Reappraisal of Judaism from the Exile to the Birth of Christianity*. Pittsburgh, 1976, 474.

<sup>3</sup>Izrael népének egész története erre a gondolat-szálra van fölfűzve, az első, Ábrahámnak tett ígérettel kezdve, olyan, utódokért való küzdelmeken keresztül, mint pl.

Támár sorsa, aki többszöri házasság ellenére sem jut gyermekhez, s végül csel révén az apósától nyer utódot (Ter 38), vagy Benjámin törzsének utód nélküli kiirtása, ahol végül felismerve, hogy Izrael egyik törzse majdnem kivész, keresnek jogtalanul jogtalanabb módon feleséget a megmaradt 300 harcosnak (Bír 20–21).

De ide tartoznak olyan törvények is, mint a levírátus házasság (=sógorházasság) intézményét (MTörv 25,5–10), illetve a leányági örökösödést (Szám 27,1–10; 36) szabályozók.

<sup>4</sup>A körülmélettelenek és a fegyverrel megölték elkülönített helyet kapnak a Seolon belül, mivel felismerhetők.

Lásd Ézs 14,19; Ez 32,20–21.

<sup>5</sup>Egyik individuális eseténél sem értesülünk az illetők további sorsáról.

megkönnyebbülését, az élet és halál paradox dichotómiájára az örökélet megoldását. E nélkül nincs vasárnap, e nélkül nincs Húsvét, e nélkül lezáratlan az Isten története, e nélkül még vár-nánk a Messiást, e nélkül nem lennének keresztények. Nem is ezt a lényegét gondolnám most görcső alá venni, hanem azt a jelenséget, melyben Krisztus feltámadása különös értelmet nyer. Azt a fejlődést, vagy változást, mely a Kr. e. 5–4. századtól a Kr. u. 2–3. századig végbement a zsidóságban, illetve a részben már ős- vagy kora keresztény közösségben. A periódus, melyben mindezt a kitekintést megtegyük, a hellenisztikus-római kor, bár az előzmények miatt mindenképpen szükséges egy kicsit korábbra visszamenni, az Ószövetség keletkezésének közvetlen fogság utáni időszakára, a perzsa korra, sőt talán még korábbra is.

### *Ószövetségi előzmények*

Az Ószövetség könyveiben megjelenő antropológia egyik sajátossága a korabeli vallási környezettel szemben — ahol a túlvilághit nem csupán az elmélet, de a gyakorlat szintjén is jelen volt, a halottkultuszban —, hogy igen szűkszavú a halállal kapcsolatos megfogalmazásaiban. E szűkszavúság nem visszafogottságot takar, hanem annak a meggyőződésnek a kifejeződése, hogy Isten az élet uraként dönt az élet kezdetéről és annak végéről, melyek így természetes kereteivé válnak a létezésnek. E behatároltság, az álom gyors eliramlásának vagy a növő fű röpke életének tudatával, a porból porba való visszatérés bizonyosságával mondja a zoltáros: „Taníts minket úgy számlálni napjainkat, hogy bölcs szívhez jussunk” (Zsolt 90,12). Ez a bölcsesség pedig a jelen, az élet bölcsessége, nem pedig a jövő, a halál vagy az utána következőké. Az isteni Lélek (*rúah*) révén megelevenített test (Ter 2,7) halálával a lélek sem él tovább,<sup>1</sup> sőt a halottat halott léleknek is nevezik (Lev 21,11; Szám 6,6), de a vitalitásában megingatott ember — legyen az megpróbáltatás, betegség, szerencsétlenség, ellenség vagy akár tiszteletlenség —, szintén belépett a halál birodalmának mezsgyéjére: „Ha a halál árnyéka völgyében járok is” (Zsolt 23,4), sőt annak birodalmába is: „mindezt kétszer-háromszor is megteszi Isten az emberrel, hogy visszahozza őt a sírból, és ráragyog az élők világossága.” (Jób 33,29). A fizikai halál pillanatának beálltával azonban ez a jelképes és képlékenynek tűnő kör határozottá és konkrétá válik. A halott a sírba, a gödörbe kerül, a Seolba, ahonnan nincsen visszatérés (2Sám 12,23; Jób 3,17–19; Zsolt 88,12). Ide jut mindenki, aki halandó, szemben a mennyyel, ahol Isten lakik, s ahová csak képzeletben juthat el az ember (Zsolt 139,8).

Izrael pedig bár visszatér az Ígéret földjére,  
Kr. u. 70-ben ismét szétszóródik.

<sup>6</sup>Talán hozzájuk vehető még Mózes halála is, akit Isten temet el, de senki sem tudja, hogyan és hova. Nem véletlen, hogy a transzfiguráció során Illés mellett Mózes a másik alak, aki Jézussal megjelenik a tanítványok előtt.

<sup>7</sup>Ám 5,18–20; Ézs 2,2kk.; Szof 1,1–2,18; Abd 15–21. A Szofóniás 1,15 szolgáltatja a requiem liturgiájában a *dies irae* tételét.

<sup>8</sup>Ide sorolhatnánk Hóseás azon gondolatát, miszerint „...mert ő (az Úr) megebezt, de be is gyógyít, megver, de be is kötöz bennünket. Két nap múltán életre kelt, harmadnapra föltámaszt bennünket, s élünk majd előtte” (6,1–2). A szövegkörnyezet azonban (4–6 v.) inkább az Ugaritból is ismert Él és Baál termékenységisteni viszonyait és hatását mutatja, amit mintegy JHWH-vel szembeni parodiaként épít be mondanójába a próféta. Vö. R. Martin-Achard: *From Death to Life: A Study of the Development of the Doctrine of the Resurrection in the Old Testament*. Edinburgh, 1960. Uő.: *Resurrection (Old Testament)* In:

Mégsem tragédiát, hanem az ember természetes sorsát látták a halálban, sőt bizonyos esetekben még a földi szenvedéstől való megszabadulás lehetőségét is, ahogyan Jób és Jeremiás panaszai-ból ez kivehető. Az emberi egzisztencia e behatároltságával szemben egy másik síkon azonban mintegy örök életet éltek meg, mégpedig a név továbbadásával, a család fennmaradásával, a leszármazottak által. Vagyis a személyes halhatatlanságot a családdal való szoros individuális azonosulás révén egy egyetemesebb perszonalításban találták meg.<sup>2</sup> A gyermekekben élt tovább nemcsak a szülő, de a szülő által összegyűjtött bölcsesség és hittapasztalat is. Nem véletlen az a kitartó küzdelem, amit egy-egy utódért vívnak a bibliai alakok, s hogy olyan hangsúlyos az Ábrahám magvából kiterelvényesedő Izrael, vagy a Dávid házából való örök királyság.<sup>3</sup> A Seol leírhatatlanságában viszonylag konzekvens maradt a fogság előtti bibliai irodalom, jól lehet éppen az idegen népekkel való küzdelem részeként megjelenő halott idegen királyok esetében már feltűnik valamilyen árnyéklét a Seolon belül (Ézs 14,4–21; Ez 26,19–21; 32,17–32).<sup>4</sup>

A halál ilyen természetessége és lezártága miatt válik igazán érdekessé az a néhány történet a fogság előtti könyvekből, mely feltámasztásokról, illetve elragadtatásokról beszél. Minden esetben Istenhez nagyon közel álló, prófétai vagy próféta jellegű személyekre fókuszálnak ezek az elbeszélések. Illés és Elizeus halottfeltámasztásai (2Kir 17,17skk. 2Kir 4,19skk; 13,21), Ezékielnél a száraz csontok megelevenedése (Ez 37), illetve Énók és Illés elragadtatása (Ter 5,21–24; 2Kir 2,1–12). Az első három esetben a feltámasztottak tovább éltek korábbi életüket, ugyanabban a testben, Ezékielnél pedig újáteremtésről van szó, és kollektív értelemben szerepel az esemény. Azonban ezeket az eseteket az köti össze, hogy nem örök életről, csupán továbbélésről van szó.<sup>5</sup> A két utóbbi esetben viszont meg sem halnak a hősök, Énók és Illés,<sup>6</sup> de utóéletükről a továbbiakban nem szól a szöveg. Éppen így válhat alakjuk és történetük szabad értelmezési területté a korai zsidó irodalom számára.

Ha már Ezékielt emlegettük, érdemes arra a sajátos témakörre is figyelni, ami az asszír, majd babiloni fenyegetés, az északi országrész bukása révén a fogság előtti, illetve a fogsághoz kötődő prófétai irodalomban előtérbe kerül. Az „Úr napja” (*jóm JHWH*), mely a végső ítélet, de egyben igazságszolgáltatás ideje is, a teremtés ellenpólusaként a világ végső elmúlásának terminusa.<sup>7</sup> A leírásokban leginkább a pusztulás kap hangsúlyt a helyreállítással szemben, amit jól példáz az Ámósz 5,18: „Minek nektek az Úr napja? Sötét lesz az, nem világos!” Az egyénnel szemben, bár az egyének vétkeire is hivatkozva, gyakrabban a közösségi vonatkozás áll előtérben.<sup>8</sup>

A perzsa kor a hazatérés és újakezdés időszaka volt, amikor Izrael kollektív módon átélte az Ezékiel által megjövendölt újjá-

*Anchor Bible Dictionary*,  
V. New York, 1992,  
680–684. kül. 681.

<sup>9</sup>Ezek még korai tapogatózások, mint az Ézs 53,10 is, mely a szenvedő szolga halál utáni, hosszú ideig tartó tapasztalásáról beszél. A Jób 14,14–22 azonban még az ilyen felvételeket alapvetően negatívan zárja rövidre.

<sup>10</sup>M. Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története I.* Budapest, 1998, 283–285.

<sup>11</sup>Az Ézs 26,14-ben olvasható „A halottak nem élnek, az árnyak nem támadnak fel” tagadó formula miatt a magyarázók nem értenek egyet a vers értelmezésében és jelentésében. Lásd H. Wildberger: *Jesaja 13–27.* Neukirchen – Vluyn, 1978, 994–1000.

<sup>12</sup>Az 1Énók 92–105 önálló egységen belül konkrétan a 102,4–104,8 szakasz tárgyalja a kérdést, lásd még a Jub 23,31.

<sup>13</sup>A holt-tengeri tekercsek feltámadással kapcsolatos kérdéseinek legújabb feldolgozását adja P. R. Davies: *Death, Resurrection, and Life After Death in the Qumran Scrolls.* In: A. J. Avery-Peck – J. Neusner (eds.): *Judaism in Late Antiquity IV.* Leiden, 2000, 189–211. kül. 207–209.

teremtést, de már újabb gondolatokat és másként átgondolt rendszert is megfogalmaztak a halállal kapcsolatban. A Zsolt 139,7–12 szerint a Seol sem választhatja el a zsoltárost Istentől, a Zsolt 49,15 és a 73,24 is a felragadásáról beszél, sőt a híres jóbi „megváltói” passzus (19,25–29) azt állítja, hogy Jób a halál után testben(?) fogja látni Istent.<sup>9</sup> A fogságból visszatért és újra államtalom, a perzsa birodalom vallásosságából is egyes elemeket. Kézenfekvő lenne, hogy éppen a halál utáni élet kérdésében, mely igen fontos területe a zoroasztriánizmusnak, szintén fellelhetőek lennének bizonyos nyomok, mint például a halott elítélése, a paradicsom és a pokol, vagy a végső feltámadás gondolata.<sup>10</sup> Talán a fogság utáni próféták, Jóel, Tritó-Ézsaiás és Malakiás igehirdetésén követhető figyelemmel, de kifejezetten a közösségre értelmezett részletekben, a végidők elítélését vagy üdvösséget tartogató sajátosságának alkalmazása. Ezzel kezd kiszélesedni a korábban csupán a közeljövőre értelmezett Úr napja gondolatkör egy utolsó időkkel foglalkozó apokaliptikává. Konkrétan az egyén feltámadása vagy a halott feltámadása az Ézs 26,19-ben jelenik meg elsőként, ami az úgynevezett ézsaiási „nagy apokalipszis” része, és bár általánosságban utalhat magára a népre is, mégis az Úr halottainak életre keltéséről, a holttestek feltámadásáról beszél.<sup>11</sup>

### *Hellenisztikus heterodoxia*

A Dán 12,2 azonban már egyértelműen azt mondja: „Azok közül, akik alusznak a föld porában, sokan felébrednek majd: némelyek örök életre, némelyek gyalázatra és örök utálatra.” Itt már annak a kibontakozásnak az első — és egyetlen protokanonikus — megnyilvánulását láthatjuk, amit a Kr. e. 2. század hoz a feltámadáshit kérdésében. A hellenisztikus kultúra megjelenése és elterjedése nemcsak az életvitelre, de a teológiai gondolkodásra is hatással volt, aminek legmarkánsabb eleme éppen a feltámadáshit. Különös körülmények között nyilvánul meg ez a hatás, és egészen sajátos módon történik a felismerhető elemek átvétele. Különös körülményeken kifejezetten a Szeleukida uralom elnyomó és a szabad vallásgyakorlatot korlátozó törekvéseit értem. Ez a tendencia a templom és a papság bizonyos adminisztratív jogosítványainak megvonásával kezdődött, majd beleszóltak a főpapság öröklésébe, végül magát a hitéletet érintő és a teológiai alapelveket sértő intézkedésekig ragadtatták magukat, melyeket végül már fegyverrel igyekeztek betartatni. Tegyük hozzá, javarészt sikertelenül. A testük-lelkük mélyéig elkötelezett JHWH-hívő zsidók nem voltak hajlandók disznót áldozni, idegen istenszobrok előtt meghajolni, megválni a Tóra olvasásától és a *sabbat* betartásától, de a körül-

Az eltérő qumráni antropológiát tárgyalja R. W. Kvalvaag: *The Spirit in Human Beings in Some Qumran Non-Biblical Texts*. In: F. Cryer – T. L. Thompson (eds.): *Qumran between the Old and New Testaments*. Sheffield, 1998, 159–180.

<sup>14</sup>Makk 7,3; 9,22; 13,17; 14,5–6; 15,3; 16,13.25; 17,12; 18–19. Vö. G. W. E. Nickelsburg: *Resurrection (Early Judaism and Christianity)*. In: *Anchor Bible Dictionary V*. New York, 1992, 684–691. kül. 686.

<sup>15</sup>Lásd Zsengellér J.: *Gerizim as Israel. Northern Tradition of the Old Testament and the Early History of the Samaritans*. Utrecht, 1998, 169. Vö.: *Masszeket Kutim 2,7*. „Mikor vesszük őket vissza? Ha megtagadják a Garizimot, és hisznek Jeruzsálemben, valamint a halottak feltámadásában.” A Kr. u. 4. századtól bizonyos, hogy már a samaritánusok is vallják a feltámadást.

<sup>16</sup>Josephus Flavius: *A Zsidó háború II*. 8,11.14.; *A Zsidók története XVIII*. 1,3–5. A farizeusok és szaddúceusok eltérő nézetéről beszámol a Mk 12,18–23 és az ApCsel 23,6–8 is.

metélkedés gyakorlatát sem akarták felfüggeszteni. Inkább vállalták a mártíromságot, a hitért való önfeláldozást. Isten népe került már veszélybe a korábbi időszakokban is, sőt, nemzeti létét is felfüggesztették már, de az nem a hitükről és vallásukról szólt. Az asszír, babiloni hadjáratok során a csatában meghalt vagy lemészárolt áldozatok háborús elesetteknek számítottak, ráadásul éppen hitetlenségük és istentelen életük miatti isteni büntetésként értelmezték teológiailag az írások az eseményeket. De hogyan lehet megmagyarázni azt, ami a szeleukida elnyomás esetében történt, hogy kifejezetten hűségük és hitbuzgóságuk miatt haltak meg sokan? A hellenizmus negatív politikai effektusai mellett ebben lett pozitív hozadékká annak szellemi hatása. A meghaltak Isten ítéletének nyomán cselekedeteik szerint kerülnek a halottak birodalmába, illetve az élők közé. Ezt azonban megelőzi a halottak feltámadása (1Énók 22–27). Az 1Énók 25,6 kifejezetten a csontokról beszél, tehát a feltámadáson a test feltámadását érti. Mindkét részlethez, melyek az 1Énók Kr. e. 3. századi szakaszához tartoznak, még nem köthető teljesen konkrét történelmi esemény, bár feltételezhetőek a fentebb vázolt hatások. A Dánielnél implicit módon, vagy inkább prófétikus homállyal ábrázolt történelmi eseményt, IV. Antiokhosz Epiphánész hírhedt tetteit a 2Makkabeusok részletezi, különösen a 7. fejezet személyes családi tragédiájában. A nevezett szakaszban a mártíromságot szenvedettek egyes testrészeik (nyelv, kezek), illetve a „lélegzet” visszanyeréséről, az „életre való feltámasztás”-ról és „az Isten által megígért feltámadás”-ról tesznek vallást az őket kínzó uralkodó előtt. Eltérően interpretálja ezt a halált követő megelevenedést az 1Énók Kr. e. 2. századi szakasza, a Jubileumok könyve, Salamon Bölcsességei, a 2Báruk és a 4Ezsdrás is, amikor a lélek feltámadásáról beszélnek. Ezekben a művekben a görög antropológiának megfelelő lélek-feltámadás gondolat érvényesül, jóllehet a halál és feltámadás közötti időszak szenvedéseinek ábrázolásában mindenképpen valamilyen testi kondíciót is feltételezhettek.<sup>12</sup> A qumráni iratok vitatott hovatartozása nyomán azon sem csodálkozhatunk, hogy a korabeli feltámadáshit előbb említett eltérő formáit találjuk ezekben a szövegekben is, ami egyben eltérő antropológiai felfogást is tükröz. Jelen van néhány iratban a test feltámadása (1QS; 4Q521), de másokban kifejezetten a lélek feltámadásáról, megtisztulásáról (*Hodajót*) olvassunk, van ahol pedig a végső igazságtételről (1QM; 4Q285), melynek természetesen részese az egyén is, bár személyes feltámadása nem kerül itt szóba.<sup>13</sup> Néhány más eredetű szöveg, mint például a 4Makkabeusok egyenesen a lélek halhatatlanságáról beszél az eljövendő feltámadás helyett.<sup>14</sup> Abban megegyezik több, eltérő irányvonalat képviselő írás, hogy a Hinnom-völgy (*gé hinnom* = Gyehenna) az az istentelenek örök kínlásának a helye (1Énók 22–27; Jubileumok 23,11–31), ahol feltehetően a Seol tüzei égnek (1Énók 103,5–8).

17A. Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen, 1921, 536skk.  
 W. Künneth: *Entscheidung Heute. Jesu Auferstehung – Brennpunkt der theologischen Diskussion*. Hamburg, 1966, 43skk. Ószövetségi megközelítésből legutóbb: M. S. Smith: *The Death of „Dying and Rising Gods” in the Biblical World*. SJOT 12 (1998) 257–313.  
 G. Dellling: *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*. Gütersloh, 1967, 86–88. szerint a Fil 2,5–11 Krisztus-himnuszja egy eredetileg alászálló, majd ismét felemelkedő isten mítoszának vonalvezetését követi, ám azt sajátos biblikus és krisztológikus tartalommal írja át. Ezt az elméletet H. U. von Balthasar: *A három nap teológiája*. Budapest, 2000, 179. is támogatja.  
<sup>18</sup>Bizonyos értelemben erre a következtetésre jut M. Eliade: *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest, 1993, 206. De lásd pl. W. Pannenberg: *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh, 1964, 95.  
<sup>19</sup>Azt azért itt előre kell bocsátani, hogy a Jézus

Az Ézsaiás 65–66 apokaliptikus nyelvezetét és gondolatiságát használva alapul, a politika külső erőszakos és a hellenisztikus gondolkodás belső megtermékenyítő hatása révén kialakult egy *heterogén feltámadáshit* a zsidóság körében, melyben a halottak konkrét, testi vagy esetleg csak lelki feltámadása részben összekapcsolódott az utolsó ítélettel, részben — vagy egyre inkább — megelőzte azt, és egy köztes intervallumot is beiktatott, vagyis az egyén feltámadását nem a közeli jövőben képzelte el. Emellett azonban voltak csoportok a zsidóságon belül, mint például a szaddúceusok, illetve a samaritánusok, melyek kifejezetten tagadták a feltámadást.<sup>15</sup> Josephus Flavius beszámolója szerint az esszénusok elfogadták a lélek valamiféle halhatatlanságát, a farizeusok hitték a test feltámadását, a szaddúceusok azonban nem hittek semmiféle halálon túli eseményben, így a feltámadásban sem.<sup>16</sup>

### Akción és interakción

Jézus feltámadása, ahogyan azt már többen megjegyyezték, nem eredeztethető a „meghaló és feltámadó istenek” mitológikus sablonjából, jóllehet bizonyos pontjain emlékeztet arra.<sup>17</sup> Jézus feltámadása a történelem eseménye, ugyanakkor nem vizsgálható a történész szemével, hiszen a történelemtudomány a korábbi tapasztalatok és események ismétlődésének vizsgálataként archetípusokhoz viszonyít, ebben azonban nincsen korábbi archetípus, illetve maga Jézus lesz az archetípus (elhunytak zsengeje — 1Kor 15,20).<sup>18</sup> Sokkal inkább az figyelhető meg, hogy az Ószövetség test-lélek egységét hirdető antropológia és a hellenisztikus korban vele párhuzamosan megjelenő halhatatlan vagy egyedül feltámadó lélek gondolat az Újszövetségben megvallott krisztusi testetöltéssel, kereszthalállal és feltámadással sajátos akcióba lép. Az emberré lett Isten halhatatlan, preegzisztens lélekből válik testi-lelki valósággá, hogy halála után feltámadásával e test-lélek kettőségét valami módon megőrizze. Ez a speciális teo-antropológia koherens egységgé alakítja át a zsidó feltámadáshit korabeli heterogén elemeit.<sup>19</sup> Elsőként a gyors feltámadást kell megemlíteni. Még azok a bibliai források, melyek közvetlen feltámadás-történetet mondanak el, mint Illés és Elizeus, illetve magának Jézusnak a feltámasztási tettei, csupán olyan, ebben az időben, *olámban, aionban* való feltámadásról tudnak, melyek a meglévő életet hosszabbítják meg. Jézus gyors feltámadása azonban a végítélet távoli váradalmait, illetve a feltámadás és a végítélet összekapcsolását hozták emberi lépték szerinti horizontba. Nem csoda, hogy az evangéliumi leírásokban felbukkan Jézus feltámadásának bemutatásához kapcsolva a korábban meghaltak lelkeinek feltámadása és megjelenése (Mt 27,52), és az is ebből következik, hogy az őskeresztények a parúziát, Krisztus visszajövetelét a „már ma” lehetsé-

feltámadására vonatkozó újszövetségi utalások és értékelések sem mutatnak teljesen homogén képet. Joggal jegyzi meg Vermes Géza, hogy az evangéliumok feltámadás-ábrázolása egészen más háttérből láplálkzik, mint a páli, de kiváltképpen a tanítói levelek és a Jelenések feltámadás-prezentációja. Jóllehet számos ponton nem érthetünk egyet Vermes Géza teológiai jellegű fejtegetésével, teológia-történeti megállapításai mindazonáltal helytállóak maradnak. Lásd legújában: Vermes G.: *Jézus változó arcai*. Budapest, 2001, 99–103; 129–139; 164–165; 184–189.

<sup>20</sup>Újszövetségi adaptációi: ApCsel 2,27.31; 13,35.

<sup>21</sup>Köztudott, hogy János evangéliumának apologetikus jellegét éppen a Krisztus valóságos testét tagadó doketizmussal folytatott vita adja meg. Ehhez lásd U. Schnelle: *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium*. Göttingen, 1987, vagy Bolyki J.: „Igaz tanúvallomás”. *Kommentár János evangéliumához*. Budapest, 2001, 434–439. exkurzusát.

<sup>22</sup>Balthasar: i. m. 177. ezt úgy fogalmazza meg, hogy: „A feltáma-

ges, sőt valószínű adventként értelmezték. Másrészt igen hangsúlyos a valóságos testben való feltámadás. Az Ezékiel-féle csontok megelevenedésének valóságossága, illetve a zsolttáros Isten szentjéről mint rothadást nem látóról szóló himnusza (Zsolt 16,10)<sup>20</sup> mellett az Istenhez „felvett” igazak (Énók, feltehetően Mózes és Ilés) is jól előrevetítik a valóságos testté lett Isten feltámadásában is valóságos testét és egzisztenciáját. A transzfigurációban pedig kifejezetten elővételeződik Jézus és a testüket megőrzők reális találkozás, testben, teljes egzisztenciában. S hogy minden kétség elosztható legyen, Tamás az ujjait is belebocsátja a feltámadott oldalába (Jn 20,25).<sup>21</sup> Ezzel szemben, vagy inkább ezzel párhuzamosan azonban nyilvánvalóvá válik az is, hogy a feltámadás utáni egzisztencia más, mint a normális testi létezés. A feltámadással minőségi változásnak kell bekövetkezni, ha nem is egy testtől független lelki valóság, de mégis más, mint „csak” a valóságos test. Az Isten jobbán ülő, vagy egyenesen a Vele egy Fiú feltámadása után képes megjelenni bárhol, nem akadály bezárt ajtó vagy távoltság, se horizontálisan, se vertikálisan. S így természetes, hogy *ascensióra*, mennybemenetelre is képes, azaz átjárást biztosít a létezés dimenziói között.

Minden korabeli ószövetségi eredetű vagy hellenisztikus zsidó feltámadási gondolatra van valamilyen vonatkozása Jézus feltámadásának, mégsem azonos velük, és teljesen nem is lehet azokból értelmezni.<sup>22</sup> Visszafelé azonban igen, vagyis a korábbi fogalmak azáltal nyernek közös értelmet és teret, ha azokat Jézus feltámadásának kontextusában vizsgáljuk.<sup>23</sup> Hogy ez mennyire szükséges, azt jól mutatják a Jézus feltámadását úgy zsidóknak, mint görögöknek interpretáló újszövetségi szakaszok. Pál igen sokat küzd azzal, hogy a bibliai kategóriákat és a későbbi zsidó irodalom gondolatait átültesse a görögök által is érthető fogalomkörökbe. Világosan nyomon követhető ez az 1Kor 15-ben, ahol a 35–41 természeti képeivel nem túl sikeresen próbálkozva ismét csak a bibliai szóhasználatához nyúl vissza, de hogy mennyire problematikus ezeknek a fogalmaknak a használata is, az szemünkbe ötlük a fejtegetés egyre bonyolultabb köreiben a 46. verset követően.<sup>24</sup> Az evangéliumok értelmezésében pedig az ószövetségi prófétai messiásnak az alakja halálával és feltámadásával egészül ki Jézus bemutatásában. Az egyház hite számára így teszi Jézus feltámadása koherens egységgé a heterogén zsidó feltámadáshitét. Mégis ennek nehézkes és néha egymásnak némileg ellentmondó megfogalmazásai — mint például, hogy a halottakat Isten támasztja fel (Róm 8,11) vagy maga Krisztus (Fil 3,21) — egyes kérdések megválaszolatlansága — például mi is lesz a halál után pontosan az ember sorsa? — problematikusá tették a tan helyes értelmezését a kora keresztény teológiában. A hellenisztikus, vagyis görög filozófiai hatásokat semlegesítő, illetve bizonyos elemeiket abszorbeáló jézusi

dás eseményében egyidejűleg beteljesedik és érvényét veszti minden már meglévő séma...”, illetve 179: „A képek egy megközelíthetetlen középpont körül sorakoznak, és csak az rendelkezik azzal a mágneses erővel, hogy azokat koncentrikusan maga köré rendezze.”

<sup>23</sup>Természetesen ezeket a gondolati vonalakat lehet önmagukban is szemlélni, ebben az esetben azonban egy adott ponton megreked az értelmezés.

<sup>24</sup>Lásd Ch. Wolff: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther II.* THNT 7/II., Berlin, 1982, 200–210.

<sup>25</sup>Ennek a fejlődésnek a rövid összefoglalását adja Előd I.: *Katolikus dogmatika.* Budapest, 1983, 673–678.

<sup>26</sup>Különös szerepet foglalnak el ebben az irodalomban az újraírt zsidó történetek, pl. az *Ézsaiás mennybemene-tele*, vagy a *Tizenkét pátriárka testamentuma*, melyek minden átmenet nélkül ötvözik a korábbi zsidó elképzeléseket a kereszténység Krisztusélményével.

<sup>27</sup>Ezt a gondolatot általánosságban N. T. Wright: *The New Testament and the People of God.* London, 1992, kül. 398–403. részletezi.

feltámadás interpretálása olyan nem zsidó hátterű teológusok körében, mint az alexandriai vagy az antiokhiai iskola képviselői, újabb, vagy akár a korábbiakkal azonos hellenisztikus hatásokat jelentett meg a feltámadáshitben. Munkájuk nyomán fokozatosan keletkezett egyfajta keresztény dualizmus, mely egyrészt az ember feltámadásával kapcsolatos elképzelésekre nézve értendő, ugyanakkor a krisztológiai vitáknak is részét képezték.<sup>25</sup> Mindezek alapján nem csodálkozhatunk azon sem, hogy az ezzel a témával kapcsolatos teológiai spekulációk az egyik legszínesebb rétegévé váltak a teológiai irodalomnak,<sup>26</sup> de még a szépirodalomnak is, gondoljunk csak Dante *Isteni színjátékára*.

Interakció viszont nemcsak a kialakuló kereszténységben és annak teológiai eszmélődésében figyelhető meg a feltámadás hittel kapcsolatban, de a Jézus feltámadását követő zsidó gondolkodás sem mentesül ettől a hatástól. Jóllehet Pál azt mondja, és a fentebb tárgyaltak alapján, ha áttételesen is, talán jogosan, hogy Krisztus az „írások szerint” (1Kor 15,3–4) támadt fel, mégis a zsidóság java része nem ismerte el ezt az eseményt történelmi valóságként. Ennek ellenére, mivel az ősegyház Jézus feltámadását is abba a kontextusba helyezte, hogy Izrael történetét Jézus történetében mondja el,<sup>27</sup> a megszólítottóság ezen a területen sem maradhatott válasz nélkül. Különösen érvényes ez 70 utánra, amikor a zsidóság nem csupán Istennel való kapcsolattartásának legfontosabb színterét, a jeruzsálemi templomot veszíti el, de nemzeti létét is, ám ezzel a veszteséggel párhuzamosan a teológia terén egyfajta egységesülés figyelhető meg. Eltűnnek a korábbi kegyességi vonalak, mint a szaddúceusok, esszénusok, qumrániak, s alapvetően csak a farizeusok, a test feltámadását korábban is valló csoport marad meg és lesz dominánssá a zsidóságon belül. Vagyis az nem mondható ki, hogy Jézus feltámadása és az ebből kialakuló keresztény, személyes feltámadáshit hatására lesz az ortodox rabbinizmus egyik alapvető dogmájává a feltámadás, de azt biztosan állíthatjuk, hogy megerősödésében, az eszkatológia vagy apokaliptika ezen vonzó elemének zsidó oldalon történő felmutatásában stabilizáló hatással volt.

A pontos mikéntek és hogyanok tekintetében a rabbinikus irodalomban sincsen teljes egység. Vitatkoznak a bölcsek azon, hogy kik is részesülnek, illetve kik nem részesülnek a feltámadásban,<sup>28</sup> milyen is a túlvilági lét,<sup>29</sup> van-e átmeneti időszak, vagy a halál után azonnal következik az ítélet.<sup>30</sup> Az eljövendő világ (*olám ha-bá*), ahogyan általánosan a halál utáni életet címkézték, bizonyos értelemben itt is két részre osztható. A halált követően beteljesedő isteni ítélet alapján válnak el a bűnösök és az igazak. A bűnhődés helye a korábbi szóhasználat alapján Seol vagy a görög Hádész, illetve az Újszövetségben is használatos Gyehenna, ahol a bűnösöket tűz kínozza. Ez az állapot általános vélekedés szerint örökké tartónak mondható, ám feltűnik itt-ott a go-



- <sup>28</sup>Misna Szanhedrin 10,1; *Babiloni Talmud Szanhedrin* 91a.
- <sup>29</sup>*Babiloni Talmud Berakhót* 17a.
- <sup>30</sup>Szifré Numeri 13,8; *Mekhillá Exodus* 15,1.
- <sup>31</sup>*Berésit Rabba* 26.
- <sup>32</sup>*Babiloni Talmud Berakhót* 28b.
- <sup>33</sup>Mózes apokalipszise 40; *Babiloni Talmud Sabbat* 152b.
- <sup>34</sup>Lásd A. J. Avery-Peck: *Death and Afterlife in the Early Rabbinic Sources: The Mishna, Tosefta and Early Midrash Compilations*. In: A. J. Avery-Peck – J. Neusner (eds.): *Judaism in Late Antiquity IV*. Leiden, 2000, 243–266.
- <sup>35</sup>A későbbi rabbinikus szövegekhez lásd J. Neusner: *Death and Afterlife in the Later Rabbinic Sources: The Two Talmuds, and Associated Midrash-Compilations*. In: A. J. Avery-Peck – J. Neusner (eds.): *Judaism in Late Antiquity IV*. Leiden, 2000, 267–291.
- noszok teljes megsemmisülése is az ítéletkor.<sup>31</sup> Az igazak örök helye vagy Ábrahám kebele, vagy az Édenkert (*gan Eden*), illetve a paradicsom.<sup>32</sup> Megjelenik azonban itt is néhány hellenisztikus idea, mint például a harmadik vagy hetedik mennyország fogalma.<sup>33</sup> Az igazak öröklétében az részesül, aki hűségesen tanulmányozza a Tórát. Ehhez kapcsolódva egyfajta korporatív elképzelés is társul: ahogyan a keresztséggel a bűnbocsánat és feltámadás jár együtt, úgy a Tóra elfogadásával az eljövendő világból való részesülés. Mindennek ellenére sem a feltámadás mikéntjével, sem az eljövendő világ állapotával és részleteivel nem foglalkoznak a korai rabbinikus szövegek.<sup>34</sup> Talán az interakció korai szakaszának befejezéseként megemlíthetjük, hogy a Misna Szanhedrin traktátusában, miután kifejti a szöveg, hogy az *olám ha-bá* egész Izrael öröksége, felsorol néhány esetet, hogy ki van kizárva ebből, melyhez Rabbi Akiba hozzáteszi, hogy „az, aki heretikus könyveket olvas” (10,1). Ez lehet utalás a keresztényekre is, mivel a Bar Kochba felkelés híres rabbija korában már olvasták és idézhették Pál leveleit és az evangéliumokat. Így érkezőnk el arra a pontra, amikor az interakció reakciója ismét aktív akció. (Mivel csupán a hellenisztikus-római korra koncentráltunk, nem részletezhetjük tovább azt a hatást, amit a terjedő és teret nyerő kereszténység a rabbinikus halál utáni élet-koncepcióra gyakorolt, mely a későbbi szövegekben sokkal drasztikusabb, kizáróbb, némelykor meghökkentően plasztikus volt. Csak egy példát említenék, magáról Jézusról, akit a *Babiloni Talmud Gittin* traktátusa [57a] Izrael egyik ellenségeként mutat be, amiért is a Gyehennán örökké tartó büntetésben van része.)<sup>35</sup>
- Jézus feltámadása tehát nemcsak a keresztény közösség számára lett hitét és egzisztenciáját meghatározó élménnyé és teológiai eszmélődésének forrásává, de a zsidóság halál utáni életéről vallott nézeteinek fejlődését is elősegítette. Jóllehet mindkét teológiai irány az Ószövetség és a korai zsidó iratok már sokszor hellenisztikus hatásokat mutató gondolatiságán alapul, megfogalmazásaikon aktuális korok hellenisztikus terminológiája és ideái is nyomot hagytak.